

L'ESPRIT, INCARNATEUR DU SALUT
Lecture sotériologique et pneumatologique de l'œuvre de
sainte Thérèse d'Avila

Thèse en cotutelle
Doctorat en théologie

André Brouillette

Université Laval
Québec, Canada
Doctorat en théologie (Ph.D.)

et

Institut Catholique de Paris
Paris, France
Doctorat en théologie

© André Brouillette, 2013

RÉSUMÉ

Cerner l'action de l'Esprit en œuvre de salut est une tâche délicate. Une voie d'accès possible est le passage par l'enseignement, entre doctrine et expérience, d'un auteur spirituel, touché par l'Esprit Saint. Ce sera ici sainte Thérèse d'Avila (1515-1582), une grande mystique et fondatrice espagnole.

Docteur de l'Église, Thérèse d'Avila (*Teresa de Jesús*) est connue principalement comme maître d'oraison. Écrivaine, son œuvre littéraire est abondante et marquée du sceau de l'expérience, du souci de sa transmission et d'un désir du salut d'autrui. Réformatrice, elle fonde le premier carmel suivant la règle primitive, San José, puis se lance dans une série de fondations.

Dans un premier temps, l'enracinement de cette recherche sotériologique et pneumatologique est celui d'un acte de lecture. L'analyse de deux récits principaux du livre de la *Vie* (*Vida*), relatant d'une part le moment charnière dans l'existence de Thérèse où elle reçoit l'inspiration de fonder le monastère de San José et mène à bien ce projet (*Vida*, chapitres 32 à 36), puis une série de visions qui dessinent un itinéraire de salut (*Vida*, chapitre 38), permet d'identifier les « lieux » du salut et le caractère dynamique qui s'y fait jour.

Dans un deuxième temps, par une traversée de l'ensemble du corpus thérésien, les éléments glanés en des textes circonscrits sont redéployés systématiquement autour de la question de l'Esprit, puis du salut. Se déploie alors un mouvement pneumatologique de salut, centré sur la notion de *deshacer* (kénose) auquel correspond en l'être humain une dynamique centrée, elle, sur l'incarnation. Le salut s'y présente ultimement comme inhabitation trinitaire.

Dans un troisième temps, une synthèse finale ressaisit la proposition thérésienne d'un salut incarnationnel, trinitairement pneumatologique, et anthropologique en en déployant la cohérence interne, l'enracinement biblique et quelques ramifications théologiques contemporaines. En cette dynamique, l'Esprit se révèle pleinement comme l'Incarnateur du salut.

ABSTRACT

To pinpoint the role of the Holy Spirit in the process of salvation is a delicate task. A potential access point is the teaching—both the doctrine and the experience—of a spiritual author, someone touched by the Spirit. Thus, we selected St. Teresa of Avila (1515-1582) for our research, the great Spanish mystic and foundress.

A Doctor of the Church, Teresa of Avila (*Teresa de Jesús*) is known primarily as a master of prayer. As a writer, her work is prolific and marked by the seal of experience, an interest in its transmission, and a desire for the salvation of humankind. As a Reformer, she founded the first Carmelite monastery—called San José—which followed the primitive Rule, before establishing a series of new monasteries.

The first part of this research in soteriology and pneumatology is a close reading of chosen texts. The analysis of two essential narratives of the *Autobiography* (*Vida*) identifies the « places » of salvation and reveals its dynamic nature. The first narrative pertains to the pivotal moment in the life of Teresa—the moment when she received the inspiration to establish the monastery of San José and then moved to carry out this project (*Vida*, chapters 32-36)—, and the second narrative depicts a series of visions that sketch the road of salvation (*Vida*, chapter 38).

In the second part, the elements gleaned from these selected texts are systematically reorganized and developed for specific pneumatological and soteriological issues, with additions from the *Complete Works* of Teresa. A pneumatological movement of salvation thereby unfolds around the notion of *deshacer* (kenosis) that corresponds, in anthropological terms, to a movement revolving around the incarnation. Salvation, for Teresa, is ultimately understood as a Trinitarian indwelling (in the human being).

In the third part, a final summary will pull together the Teresian proposal for an understanding of salvation: it will show that Teresian salvation is incarnational, pneumatological and anthropological by exploring its internal coherence, its biblical roots and its contemporary theological ramifications. Within these dynamics, the Spirit is fully revealed as the one who incarnates salvation.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	III
ABSTRACT	V
TABLE DES MATIÈRES	VII
LISTE DES SIGLES	XIII
REMERCIEMENTS.....	XV
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
INTRODUCTION	3
I. UN SALUT EN QUESTION, À LA RECHERCHE DE L'ESPRIT. LES AVANCÉES THÉOLOGIQUES CONTEMPORAINES.....	4
A) Grâce et salut.....	4
1) L'héritage des controverses historiques sur la justification.....	7
2) La diversité biblique des voies de salut	8
3) Le renouveau patristique : un salut en réflexions	9
4) Le salut par le Christ en questions.....	10
5) De nouvelles questions : le salut des non-chrétiens.....	12
B) Trinité et Esprit	14
1) La Trinité revisitée	14
2) L'Esprit réentendu.....	15
C) L'inscription de la thèse à la confluence de l'Esprit et du salut.....	16
II. L'ENSEIGNEMENT SPIRITUEL COMME VOIE THÉOLOGIQUE	16
A) Précisions de vocabulaire : expérience, mystique et spirituel.....	17
B) L'enjeu de l'utilisation d'un enseignement spirituel en théologie systématique.....	20
III. THÉRÈSE D'AVILA; L'ESPRIT ET LE SALUT	24
A) Le choix de Thérèse d'Avila	24
1) Vie et œuvre de Thérèse d'Avila.....	25
2) Entre existence et enseignement	26
B) Les grands jalons de la recherche thérésienne.....	28
1) De la spiritualité à la christologie.....	29
2) La Trinité et l'Esprit Saint	32
3) Grâce et salut.....	36
IV. LE PROJET DE LA THÈSE	39
A) Question, hypothèse et thèse	39
B) Méthode et plan.....	39
C) Quelques remarques textuelles.....	42
PREMIÈRE PARTIE : L'ESPRIT AU CŒUR DE L'AVENTURE APOSTOLIQUE : DEUX RÉCITS DE LA VIE.....	43
<i>Chapitre 1: UN LIEU POUR DIEU : Le récit de la fondation de San José.....</i>	47
INTRODUCTION	49
Présentation des textes	49
1) Les chapitres 32 à 36 du <i>Livre de la Vie (Vida)</i>	49

2) Le début du livre des <i>Fondations</i>	50
3) Une pièce en deux actes	51
I. DE L'ENFER À SAN JOSÉ : UNE PREMIÈRE FONDATION (V 32-36).....	52
A) Le récit de la fondation.....	52
1) Une vision de l'enfer soudaine et voulue par Dieu (V 32,1-3)	52
2) Une triple transformation : personnelle, apostolique et fondamentale (V 32,4-8).....	55
3) Vers l'action : d'une réponse personnelle à une initiative apostolique (V 32,9-10)	57
4) La confirmation divine de la mission (V 32,11-12)	58
5) Tractations, opposition et attente (V 32,13 – V 36,4).....	60
6) La réalisation fragile (V 36,5-6)	62
7) Les tribulations subséquentes – les trois fronts (V 36,7-23).....	63
8) La confirmation finale et l'épilogue (V 36,24-29).....	65
B) Une expérience globale de salut	67
1) Le salut personnel de Thérèse (V 33,14-15; 34,9)	67
2) Le salut personnel d'autrui (V 34,19)	70
3) Le corps glorifié (V 36,20)	70
Conclusion.....	72
C) L'émergence de l'Esprit.....	72
1) L'Esprit de Dieu reconnu (V 33,7-11)	72
2) Le langage de l'Esprit (V 34,17)	74
II. ANALYSES TRANSVERSALES	77
A) Deux lieux d'incarnation	77
1) Une expérience du corps.....	77
2) Un lieu pour Dieu	78
B) Un récit biblique ?	80
1) Le pôle de l'Incarnation	81
2) Le pôle de la Passion	85
Conclusion.....	87
C) La présence d'un agent discret : éléments d'une dynamique.....	88
1) Un événement en contexte	89
2) Du désir au consentement, par-delà la résistance.....	89
3) L'autre affecté	91
4) Un opérateur discret et présent.....	92
5) Éléments d'une dynamique d'incarnation.....	93
III. DU DÉSARROI À L'EXPANSION : UNE HISTOIRE DE FONDATIONS (F 1-3)	94
A) Le récit d'un nouvel appel.....	95
1) L'élément déclencheur et ses suites (F 1,7-8).....	95
2) Un programme proposé par un autre (F 2)	97
3) Une fondation diligente malgré les obstacles (F 3,1-10).....	98
4) Une attaque finale et sa résolution (F 3,10-18)	99
B) Une dynamique simplifiée et pourtant surprenante	100
C) Fondation et fondations : un mouvement en deux actes	101
CONCLUSION : L'ESPRIT, INCARNATEUR DU SALUT? UNE PREMIÈRE REPRISE	102

Chapitre 2: UN MOUVEMENT DIVIN DE SALUT : Le chapitre 38 de la Vie	105
INTRODUCTION : UN RÉCIT ET SES HÉSITATIONS	107
LES ÉTAPES DU MOUVEMENT	109
A) Du ciel et de la (vraie) vie (V 38,1-7).....	109
1) La vision du ciel : un écho à la vision de l'enfer	109
2) Voir pour dire : une posture apostolique.....	113
3) Sur la vie.....	115
4) Excursus : le lieu paulinien de la vie et de la mort	117
B) La vision de l'Esprit Saint et les visions personnalisées (V 38,8-15).....	119
1) Le récit de la « vision » de l'Esprit Saint	119
2) Une méditation initiale	121
3) Un transport subit.....	121
4) Vision et audition.....	122
5) Présence et impression.....	123
6) Une Pentecôte thérésienne?	125
7) Les visions personnalisées	128
C) La vision de la Très-Sainte-Humanité, vision de la Trinité par excellence (V 38,16-19a)	131
1) La préparation à la grâce	131
2) Une vision de la Très-Sainte-Humanité.....	132
3) La vision de la Très-Sainte-Humanité, une vision de la Trinité	135
D) La vision du Seigneur dans le Très-Saint-Sacrement (V 38,19b-23)	136
E) Dieu en autrui (ou non) : des damnés aux sauvés (V 38,24-32)	138
1) L'enfer réalisé	139
2) De l'enfer au salut d'un prélat	140
3) D'autres visions personnalisées de religieuses et religieux	141
CONCLUSION	143
1) Le mouvement du chapitre: une montée.....	143
2) Des lieux divins	145
3) Avancées et orientations	147
 DEUXIÈME PARTIE : TRAVERSÉE THÉRÉSIENNE.....	151
 Chapitre 3: LA DYNAMIQUE DE L'ESPRIT	155
INTRODUCTION	157
I. DE L'ESPRIT À L'ESPRIT : REPRÉSENTATIONS DE L'ESPRIT ET ANTHROPOLOGIE THÉRÉSIENNES	158
A) Les représentations thérésienes de l'Esprit	158
1) Les représentations picturales	159
2) Les représentations visuelles	160
3) Les représentations affectives	162
4) Les représentations liturgiques et orantes	164
Conclusion.....	165
B) L'esprit en l'âme selon l'anthropologie thérésienne	165
II. LES MOUVEMENTS DE L'ESPRIT.....	169
A) Un mouvement de déplacement et de décentrement	170

B) Un mouvement de deshacer	175
C) Un mouvement d'inspiration	178
III. UNE DYNAMIQUE D'INCARNATION OUVERTE, SALVIFIQUE ET APOSTOLIQUE	179
A) Voir	183
B) Incarner/habiter	186
C) Dire.....	189
Conclusion	191
IV. L'ESPRIT QUI GLORIFIE – L'ESPRIT ET LE FILS, L'ESPRIT TRINITAIRE	191
A) L'Esprit et le Christ glorifié	192
1) Le Christ de Thérèse, Christ ressuscité	192
2) L'Esprit et le Christ sacramentel : l'eucharistie	193
3) Du Christ glorifié aux corps glorifiés	194
B) L'Esprit : mouvement d'entrée dans la Trinité.....	195
CONCLUSION.....	196

Chapitre 4 : L'INCARNATION COMME LIEU DU SALUT : AU CŒUR DE L'INHABITATION

TRINITAIRE.....	199
INTRODUCTION	201
I. LE SALUT THÉRÉSIEEN ET LE CHRIST	201
A) L'angoisse thérésienne face au salut personnel	202
B) Le salut en chemin : de la rédemption sacrificielle à la glorification	203
1) Un salut qui est en chemin(s)	203
2) La dimension sacrificielle de la rédemption	204
3) La grâce et la gloire : proximité et habitation divines	206
C) Assumer l'honneur du Christ : le désir du salut d'autrui.....	208
II. DES LIEUX DE SALUT EN MIROIR : ENTRE LE MONASTÈRE ET L'INHABITATION	
TRINITAIRE	212
A) Les lieux du salut	212
B) Vers une universalisation différenciée	217
C) La fécondité étendue.....	219
Conclusion : l'incarnation comme moteur du salut	221
III. L'INHABITATION TRINITAIRE COMME TERME DU SALUT.....	222
A) Vers la configuration à la Trinité.....	222
1) Contemplation de la Trinité.....	223
2) Configuration à la Trinité.....	230
B) Un salut déjà habité	233
1) L'habitation du salut	233
2) La mise en abîme du <i>telos</i> dans l'inhabitation trinitaire	234
3) La sursomption du lieu et la perte du désir de mourir.....	236
4) Une union insécable.....	239
5) Vers la louange... ..	240
C) Le lieu johannique du salut	241
D) L'Eucharistie comme signe de communion salutaire	242
IV. LE « TESTAMENT » DE THÉRÈSE	245
CONCLUSION.....	249

TROISIÈME PARTIE : SYNTHÈSE	251
<i>Chapitre 5 : UN SALUT QUI S'INCARNE PAR L'ESPRIT EN L'ÊTRE HUMAIN</i>	251
INTRODUCTION	253
I. UN SALUT QUI S'INCARNE... ..	254
A) Le salut : lieu et temps.....	255
B) Le salut est accueil de Dieu par son inhabitation	258
C) Entre Incarnation et Passion : vers un salut incarnationnel.....	261
II. ... PAR L'ESPRIT... ..	263
A) Le Père : source et volonté.....	264
B) Le Fils et les fils : kénose et Visage.....	266
C) L'Esprit Incarnateur.....	268
III. ... EN L'ÊTRE HUMAIN.....	272
A) Une manière pneumatologique d'être chrétien : voir – incarner – dire	272
B) Une structure anthropologique pour lire l'action de Dieu hors-frontières	278
CONCLUSION	281
BIBLIOGRAPHIE	287
ANNEXE.....	295
TABLE DE CORRESPONDANCE DES RELATIONS CITÉES	297

LISTE DES SIGLES

Pour les œuvres de Thérèse d'Avila :

CC : *Cuentas de conciencia* ou *Relaciones* (en français : *Relations*).

CE/CV : *Camino de perfección* (*Chemin de perfection*)

CE : rédaction suivant le manuscrit de l'Escorial (1^{ère} rédaction)

CV : rédaction suivant le manuscrit de Valladolid (rédaction définitive)

E : *Exclamaciones* (*Exclamations*)

F : *Fundaciones* (livre des *Fondations*)

L : *Cartas* (*Lettres*)

M : *Moradas* ou *Castillo interior* (livre des *Demeures* ou *Château intérieur*) – cité par demeure, chapitre, paragraphe : ex. : 6 M 2,3 (6^e demeure, 2^e chapitre, paragraphe 3)

MCC : *Meditaciones sobre los Cantares* (*Méditations sur le Cantique des Cantiques*), aussi appelé *Conceptos del amor de Dios* (*Pensées sur l'amour de Dieu*)

P : *Poesias* (*Poèmes*)

V : *Vida* (*Vie*)

Pour les éditions espagnoles ou françaises des *Œuvres complètes* de Thérèse, référence sera donnée simplement aux *Œuvres* (ou *Obras* pour l'espagnol) avec la mention de la maison d'édition :

BAC : Collection Biblioteca de Autores Cristianos, Editorial Católica (espagnol)

Cerf : Éditions du Cerf (français)

EDE : Editorial de Espiritualidad (espagnol)

MtC : Editorial Monte Carmelo (espagnol)

Seuil : Éditions du Seuil (français)

Les textes espagnols thérésiens cités sont toujours extraits de l'édition de la maison Editorial de Espiritualidad : SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Alberto BARRIENTOS (dir.), introductions et notes par Enrique LLAMAS, Teófanés EGIDO, D. de PABLO MAROTO, José Vicente RODRIGUEZ et al., Madrid, Editorial de Espiritualidad, 5^e édition, 2000. Il n'y a pas un système univoque pour les références aux textes thérésiens, tant dans les diverses éditions espagnoles que dans les traductions françaises. Pour les textes principaux, il existe parfois un décalage de quelques numéros pour les paragraphes. Dans le cas de plus petites œuvres (les *Relations* et les *Lettres* en particulier), la classification est très différente d'une édition à l'autre. C'est pourquoi on trouvera en annexe un tableau de correspondance des *Relations* citées selon diverses éditions espagnoles et française. Pour les *Lettres*, on notera généralement la date de rédaction.

Les traductions sont toutes originales.

Pour les références bibliques, les sigles utilisés sont ceux de la *Bible de Jérusalem*.

REMERCIEMENTS

Les dettes de gratitude accumulées au cours de ces années d'études doctorales sont nombreuses. Au premier chef, je remercie les professeurs Anne Fortin, de l'Université Laval, et Emmanuel Durand, de l'Institut Catholique de Paris, pour leur direction à la fois cordiale et rigoureuse.

Plusieurs personnes ont contribué à leur manière à la réalisation de cette thèse, que ce soit par le don ou le partage de la vie, les discussions, l'écoute ou la confiance... Merci à mes compagnons jésuites de Paris, Québec, Montréal, Barkmere, Richelieu et d'ailleurs qui m'ont manifesté leur soutien fraternel en ces années de recherche, de même qu'à mes parents, amis et collègues de travail et d'études.

Le financement de cette recherche a été garanti par une bourse doctorale du Fonds québécois de recherche sur la société et la culture (FQRSC), de même que par une bourse du programme Frontenac (bourse de mobilité pour les doctorants inscrits en cotutelle de thèse franco-québécoise).

A. M. D. G.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

INTRODUCTION

L'Esprit fascine et fuit. Dieu agissant, présent partout et pourtant invisible. Il a parlé par les prophètes, en Jésus-Christ, comme il murmure au cœur de tout être humain.

Le salut est, lui, omniprésent dans le discours chrétien et dans la théologie. Omniprésent et aimanté par la figure du Christ porteur du salut. Non sans peine, parfois, du fait des nombreuses questions que la médiation du salut par le Christ soulève, ouvrant des horizons infinis à la recherche théologique. Qui plus est, la définition même de ce en quoi consiste le salut pour le croyant – ou le peuple de Dieu en son entier – est ouverte.

Si l'Esprit comme le salut ne se laissent pas saisir aisément, la figure du saint les fait se rejoindre. Le saint, mû par l'Esprit, préfigure déjà pour l'humanité, dans l'Église, le salut accompli, enraciné et vécu. Le saint témoigne en sa chair du mystère d'une rencontre dans l'histoire entre une volonté humaine qui accueille et un don de Dieu qui se donne. Il témoigne souvent dans des mots maladroits, limités peut-être par leur contexte et la faillibilité inhérente à tout langage qui cherche à dire l'indicible. Mais quelque chose est dit qui puisse être reçu, tant en Église qu'en théologie.

C'est dans ce lieu fragile de la parole de l'être humain, à l'intersection de l'action de Dieu en Esprit et d'un salut accueilli et rendu fécond, que notre recherche théologique s'inscrira. Qu'est-ce que le salut? Comment l'Esprit s'inscrit-il en cette œuvre salvatrice? Au cœur de l'expérience singulière de sainte Thérèse d'Avila, cette question s'est vécue avant que nous puissions aujourd'hui la poser.

Dans cette introduction générale, nous esquisserons d'abord le paysage sotériologique et pneumatologique global dans lequel notre recherche se situe, relevant au passage les arêtes d'une réflexion à laquelle nous contribuerons. Dans un deuxième temps, l'enjeu de l'utilisation d'un enseignement spirituel dans le cadre d'une recherche en théologie systématique sera analysé et divers concepts essentiels définis. Dans un troisième temps seront exposés les raisons du choix de l'œuvre de Thérèse d'Avila comme matériau de cette thèse, de même que le portrait de la recherche thérésienne contemporaine autour des questions trinitaires (dont la christologie et la pneumatologie) et sotériologiques. Enfin, nous présenterons la thèse elle-même dans son objet et sa méthode.

I. UN SALUT EN QUESTION, À LA RECHERCHE DE L'ESPRIT. LES AVANCÉES THÉOLOGIQUES CONTEMPORAINES

Les recherches théologiques en pneumatologie et en sotériologie ont été nombreuses au fil des dernières décennies. Plus encore, les grands mouvements qui ont affecté la théologie ont marqué de leur empreinte le questionnement en ces domaines. Leur foisonnement est tel qu'il serait impossible d'en faire un historique exhaustif en quelques pages. Cependant, il apparaît important de montrer succinctement à quelle confluence notre recherche se situe. C'est ainsi qu'après avoir défini la grâce et le salut, les jalons et enjeux principaux de la recherche théologique en sotériologie, puis en pneumatologie, seront convoqués.

A) *Grâce et salut*

Traiter de la grâce et du salut est un défi à plus d'un titre. En plus de la complexité intrinsèque propre au fait que la question de la grâce ait été l'objet de nombreuses polémiques théologiques au fil des siècles, la difficulté est redoublée par celle d'en définir les termes¹. De manière générale, la grâce se présente comme un don gratuit de Dieu à l'être humain, don qui origine de l'amour de Dieu². Elle contrecarre le péché et en libère. Elle est orientée vers le salut et accomplit la sanctification par la participation à la vie de Dieu. C'est Dieu lui-même qui se communique dans la grâce³, et ce dans une perspective trinitaire. La grâce introduit dans la nouveauté : une nouvelle relation, une nouvelle création⁴, où le Fils joue un rôle central en partageant sa place avec la personne humaine⁵.

¹ Pour une exposition classique de la thématique de la grâce (tant positive que systématique), voir Charles BAUMGARTNER, *La grâce du Christ*, Tournai, Desclée (coll. Le Mystère chrétien, théologie dogmatique 10), 1963. Pour une introduction œcuménique (catholique-luthérienne) à la question de la grâce et du salut dans une perspective historique, voir Otto Hermann PESCH et Albrecht PETERS, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981. Pour des textes classiques en français, on peut consulter avec profit deux ouvrages de Michel RONDET : *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique* (Paris, Beauchesne, 1948) et *Essais sur la théologie de la grâce* (Paris, Beauchesne, 1964), ce dernier regroupant une série d'articles.

² Les lignes qui suivent, sous forme de constat général, sont inspirées par deux ouvrages généraux d'anthropologie théologique : Luis LADARIA, *Mystère de Dieu et mystère de l'homme*, tome 2 : Anthropologie théologique, Paris, Parole et Silence, 2011 (la première édition espagnole date de 1983) et Otto Hermann PESCH, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg, Herder, 1983.

³ Il s'agit proprement d'une auto-communication divine (*Selbstmitteilung Gottes*), selon l'expression popularisée par Karl Rahner et reprise largement depuis.

⁴ Ladaria intitule ainsi les chapitres 10 et 11 de son ouvrage : « la grâce comme nouvelle relation avec Dieu », puis « la grâce comme nouvelle création » (voir L. LADARIA, *Mystère de Dieu...*)

Ces quelques éléments situent déjà l'horizon de la question de la grâce et en suggèrent les nombreuses ramifications. Reste à en proposer une définition.

Otto Hermann Pesch offre une définition qui lie fortement grâce et salut en présentant la grâce comme le « don gratuit, inattendu, inconcevable de l'amour de Dieu à l'homme, un don qui apporte à celui-ci le salut en le faisant participer à la vie divine, lui fait découvrir la résistance opposée à Dieu comme une façon de s'enfermer en soi-même, et triomphe de cette résistance en en libérant⁶. » La grâce comme don ne reste pas sans effet puisqu'une relation est nouée qui se dit sous la forme de la participation à la vie divine. La grâce se déploie aussi ici comme salut, connaissance (elle « fait découvrir ») et victoire-libération. La définition de Pesch souligne davantage le rôle inaugural de la grâce quant au salut. Pour sa part, Eva-Maria Faber définit la grâce comme « l'essence même de la sollicitude divine envers l'homme, telle qu'elle s'incarne en Jésus-Christ et se communique au plus profond de la nature humaine comme don de l'Esprit Saint; elle résume également la relation qui, à partir de ce don, s'instaure entre Dieu et un homme qui aura encore besoin de la grâce pour répondre à la grâce⁷. » Faber souligne la qualité relationnelle de la grâce, cette dernière étant le mouvement même d'amour de Dieu pour l'être humain qui introduit dans la relation et en constitue une condition *sine qua non* réitérée. La définition de Faber met aussi de l'avant la dimension trinitaire de la grâce qui est illustrée en Christ et communiquée comme don de l'Esprit Saint.

Au regard de ces deux propositions de définition récentes et de la tradition, on pourrait définir de manière essentielle la grâce comme le don de Dieu qui établit ou renforce la relation entre l'être humain et Dieu⁸. Ce « don de Dieu » peut être considéré à la

⁵ L. LADARIA, *Mystère de Dieu...*, p. 502. Ladaria avait noté sa préférence, parmi diverses visions de la participation à la vie divine, de celle de la filiation (p. 501).

⁶ Otto Hermann PESCH, Art. « Grâce », in Peter EICHER (dir.), *Nouveau dictionnaire de théologie*, Paris, Cerf, 2^e édition, 1996, p. 382. Il est intéressant de noter que dans la définition succincte citée, les inflexions de Pesch présentes dans son œuvre magistrale ressortent, puisque la question de la grâce comme amour de Dieu (*Liebe Gottes*), par exemple, est présentée dans ce dernier livre comme ce qui est au cœur du témoignage biblique (O. H. PESCH, *Frei sein aus Gnade...*, p. 287, s'ensuit une « *Meditation über die Liebe Gottes* » : p. 288-306).

⁷ Eva-Maria FABER, Art. « Grâce », in Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France, 3^e édition, 2007, p. 601.

⁸ Cette définition se rapproche du cœur de la définition du salut telle que lue par Pesch dans la Bible et la tradition de l'Église, à savoir une « relation entre Dieu et l'être humain orientée vers le salut » (« *Gottesverhältnis des Menschen zum Heil* » [O. H. PESCH, *Frei sein aus Gnade...*, p. 281-283]).

fois sous l'angle de la grâce créée – c'est un *don* que Dieu donne – ou encore sous celui de la grâce incréée – le don donné par Dieu est *Dieu* lui-même⁹. La mention première de la grâce comme don met de l'avant le caractère gratuit de l'initiative divine – caractère réaffirmé par le fait qu'elle peut d'abord « établir » une relation entre l'être humain et Dieu. La présence de Dieu par grâce auprès de l'individu ne se limite pas à un événement ponctuel; elle marque une relation qui s'inscrit dans la durée. Bien que notre angle d'approche ne soit pas la théologie de la grâce, notre travail est cependant pétri de ses questions puisqu'il aborde la problématique du salut, et par là de son don par Dieu et sa réception par l'être humain.

Pour le salut lui-même, nous proposons d'emblée la définition initiale suivante : état d'un individu ou d'un peuple insérés dans une relation intime avec Dieu qui marque de manière permanente une vie nouvelle appelée à se déployer. Le salut n'est donc pas un moment ou un événement unique – bien qu'il puisse en être ponctué –; il constitue plutôt un état, bien qu'il ait forcément un commencement. Par ailleurs, le salut n'est pas qu'individuel, contrairement à la manière dont il est souvent perçu intuitivement. La dimension collective du salut est en fait première dans la révélation progressive du mystère de Dieu que révèle la Bible : c'est un peuple que Dieu a élu; c'est un peuple qu'il sauve¹⁰. Cet état, individuel ou collectif, est marqué par la relation qui est établie ou approfondie avec Dieu. La composante relationnelle montre bien la connivence entre grâce et salut; la grâce est le moyen dont le terme espéré est le salut. L'état relationnel du salut introduit une vie nouvelle, permanente, mais qui ne soit pas qu'un donné statique; comme toute relation et toute vie, le salut s'inscrit dans une perspective de croissance pour l'être vivant. Cette définition se veut descriptive, puisqu'elle n'indique pas par quel mécanisme christique le salut s'opère.

⁹ Congar souligne, contre certaines critiques adressées à la théologie latine de ne considérer que la grâce créée, que « [l]es théologiens latins savent qu'il n'y a pas de grâce créée sans Grâce incréée : la grâce est précisément ce don avec lequel Dieu lui-même est donné, ou plutôt ce que Dieu donne quand il se donne lui-même. » (Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, Cerf, 1995, p. 344). Il avait cependant noté précédemment qu'«[e]n théologie catholique on parle de 'la grâce', au risque parfois de la chosifier, alors qu'elle est inséparable de l'action de l'Esprit ou Grâce incréée » (Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, p. 323). Notre définition souligne justement le caractère insécable du don.

¹⁰ On retrouve dans l'Exode une configuration archétypale du salut d'un peuple.

On notera que la définition que nous proposons prend ses distances avec une perspective purement libérationniste ou rédemptrice qui présenterait le salut comme l'arrachement à un état de déchéance connaturel à l'être humain. C'est ainsi que le dictionnaire *Le Robert* définit le salut : « [...] Dans les religions judéo-chrétiennes, bouddhique, Félicité éternelle; le fait d'être sauvé de l'état naturel de péché et de la damnation qui en résulterait (=> rachat, rédemption) [...]»¹¹. Selon ces termes, le salut serait la négation d'un état de péché et de damnation qui serait, lui, naturel. Ce n'est évidemment pas conforme à la conception chrétienne du salut. Par ailleurs, le salut chrétien ne saurait se limiter à une forme de « félicité éternelle » – bien qu'on puisse la désirer; le salut passe par la croix et ne peut donc faire abstraction de la réalité de la souffrance.

1) L'héritage des controverses historiques sur la justification

L'héritage des controverses théologiques du 16^e siècle et leurs conséquences ecclésiales pèsent lourdement sur l'appréhension conceptuelle contemporaine du salut. S'appuyant sur divers écrits pauliniens, Martin Luther présente le salut comme *Rechtfertigung* (justification), un rétablissement des relations justes avec Dieu par le seul fait de l'accueil du geste divin gracieux, à savoir la foi (*sola fide*)¹². La justification est une figure du salut qui se modèle sur les relations juridiques; l'être humain qui mérite, en toute justice, de subir le châtiment que lui vaut le péché en est racheté gratuitement par Jésus-Christ qui a pris sur lui la peine que l'être humain avait méritée¹³. Cette équation entre le salut chrétien et sa modélisation comme justification marquera de son empreinte la théologie protestante subséquente, et ce jusqu'à nos jours.

Par ailleurs, l'influence de la controverse sur la justification entraînée par la théologie luthérienne ne se limite pas au monde protestant. Le Concile de Trente répliqua en offrant sa propre interprétation du salut qui fasse intervenir la foi et les œuvres, comme signes de la réception par le croyant de l'offre de salut du Christ. C'est ce qui est développé

¹¹ Paul ROBERT, *Le Nouveau Petit Robert*, Paris, Dictionnaires le Robert, 1993, p. 2273.

¹² « Déclaration conjointe sur la justification de la Fédération luthérienne mondiale et de l'Église catholique » (1998), § 26.

¹³ Rowan Williams juge cependant que l'accent sur la dimension purement juridique de la justification est plutôt le fait des luthériens postérieurs à Luther (Rowan WILLIAMS, Art. « Justification », in Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, p. 748).

dans le décret « Sur la justification¹⁴ ». Ce décret constitue un rare document magistériel définissant la manière par laquelle le Christ sauve. Du fait de son inscription dans la controverse protestante, on y développe cependant une conception du salut très marquée par le prisme de la justification.

Malgré la centralité historique du débat sur la justification¹⁵, il ne faut cependant pas perdre de vue que le salut – même dans sa conceptualisation théologique – ne se limite pas à la figure de la justification. Justification et salut ne sont pas interchangeables; la justification n'est qu'une figure – parmi d'autres – qui dise le salut. La Bible déjà – et à sa suite les Pères de l'Église – déploie une plus large variété de figures pour parler du salut.

2) La diversité biblique des voies de salut

Dans la foulée de la création de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem (1890), de l'Institut biblique pontifical (1909) et de l'encyclique *Divino afflante Spiritu* de Pie XII (1943), les études bibliques ont bénéficié d'un nouvel élan dans le monde catholique. Cette réappropriation de l'héritage biblique a entraîné dans son sillage un renouvellement de la manière de faire de la théologie en ne considérant pas la Bible seulement comme le matériau d'une élaboration théologique subséquente, mais comme un lieu d'enquête propre et contrasté.

Pour la question du salut, une plongée biblique permet d'apprécier la grande diversité des images et des perspectives qu'il a engendrées. Par exemple, dans les seuls écrits pauliniens, Joseph Fitzmyer décèle dix figures différentes du salut : transformation (*metamorphoô*), nouvelle création (*kainè ktisis*), rédemption (*apolutrôsis*), libération (*eleutheria*), réconciliation (*katallagè*), justification (*dikaiôsis*), sanctification (*hagiôsunè*), glorification (*doxa*), expiation (*hilastèrion*) et salut (*sôteria*)¹⁶. Dans cet ensemble, on constate alors que la justification se retrouve entourée d'autres figures qui ont aussi connu, pour certaines, une importante postérité théologique. Ces diverses figures ne sont pas que des synonymes;

¹⁴ CONCILE DE TRENTE, « Décret sur la Justification » (13 janvier 1547).

¹⁵ Le débat théologique sur la compréhension du salut comme justification a trouvé une forme de résolution dans la « Déclaration conjointe sur la justification de la Fédération luthérienne mondiale et de l'Église catholique » (1998).

¹⁶ Joseph A. FITZMYER, Art. « Pauline Theology », in Raymond E. BROWN et al. (dir.), *New Jerome Biblical Commentary*, Upper Saddle River, Prentice-Hall, 1990, p. 1397-1402 (section 82, § 67-80). On pourrait ajouter à cette énumération la figure du pardon (*aphesis*).

chacune déploie des harmoniques propres en s'inscrivant dans un certain univers référentiel.

La pluralité des expressions du salut dans la Bible – et encore nous sommes-nous cantonné à évoquer quelques figures éminentes – suggère déjà la difficulté intrinsèque à présenter de manière univoque la manière dont le salut s'effectue. Plus positivement, on pourrait dire que cette pluralité exprime la puissance créatrice dont le salut recèle, puissance qui se diffracte en une multitude de figures.

3) Le renouveau patristique : un salut en réflexions

L'intérêt renouvelé pour la théologie patristique au cœur du 20^e siècle, illustré entre autres par l'établissement de la collection « Sources chrétiennes » en 1942, a pavé la voie à de nouveaux horizons pour la théologie¹⁷.

Au 19^e siècle déjà, l'utilisation d'outils historiques pour rendre compte de l'évolution du dogme – à la suite de Harnack et consorts – avait permis de dresser une généalogie théologique qui réinsère les énoncés dogmatiques inspirés des Pères de l'Église dans le contexte des débats desquels ils avaient émergé.

Dans une première phase de réception, la sotériologie patristique avait été divisée en une version grecque et une version latine. La première mettait de l'avant la dimension pneumatologique, la divinisation du croyant et la grâce incréée, alors que la seconde s'attardait plutôt à la grâce créée et à la dimension « juridique » du salut. Ces catégorisations générales sont aujourd'hui battues en brèche par un examen plus serein et personnalisé de la contribution des Pères. En ce sens, l'ouvrage de Jean-Pierre Jossua, *Le Salut, incarnation ou mystère pascal*, est représentatif du tournant qui a été pris dans la seconde moitié du 20^e siècle d'une considération plus minutieuse de l'individualité de la théologie des différents Pères¹⁸.

Dans les dernières décennies, des études ont donc cherché à mettre en lumière la spécificité de l'apport propre de divers Pères de l'Église, voire d'autres auteurs anciens –

¹⁷ Déjà au 19^e siècle, la publication des œuvres de Pères latins et grecs par l'abbé Migne avait favorisé l'accès à ces textes.

¹⁸ Jean-Pierre JOSSUA, *Le Salut, incarnation ou mystère pascal. Chez les Pères de l'Église de saint Irénée à saint Léon le Grand*, Paris, Cerf (coll. Cogitatio Fidei 28), 1968. L'introduction de cet ouvrage permet de bien camper le tournant qui s'opérait.

fussent-ils considérés *a posteriori* hétérodoxes par certains aspects¹⁹. Cette attention à la théologie de chaque auteur en son site offre un portrait plus nuancé que les seuls éléments de leurs œuvres qui furent intégrés dans les manuels ou ont acquis un statut dogmatique. Ce regard renouvelé fait entrevoir la grande variété des approches de la question du salut : le rapport aux images bibliques, la compréhension et l'articulation de l'incarnation et du mystère pascal, le rôle de l'humanité du Christ, la divinisation du croyant (chez Maxime le Confesseur par exemple), voire même les réflexions inconclusives sur la notion de rançon (Grégoire de Naziance et Grégoire de Nysse).

À l'image du florilège biblique, le salut se dit aussi patristiquement sous diverses figures. La question de l'incarnation, entre autres, se trouve abordée par les Pères de manières diverses²⁰ et dégage un espace où notre réflexion viendra s'inscrire en dialogue. Finalement, les Pères nous rappellent aussi l'importance du témoignage biblique et la difficulté de faire système pour la question du salut²¹.

4) Le salut par le Christ en questions

Les représentations picturales du Christ communes au 19^e siècle – qualifiées péjorativement de « sulpiciennes » – mettaient généralement de l'avant une vision doloriste du Christ en œuvre de salut. L'art reflétait en cela les accents de la théologie de l'époque. Au milieu du 20^e siècle, une inflexion s'est produite dans le discours théologique alors que l'événement pascal était davantage développé par le binôme mort/résurrection. Cette perspective qui lie inséparablement mort et résurrection du Christ dans la considération théologique de sa mission est devenue normative pour la théologie contemporaine²². Ce déplacement s'illustre notamment de manière picturale par la représentation du Christ en

¹⁹ Michel Fédou souligne ainsi l'intérêt propre des anténiciens pour la théologie trinitaire, en-deça de l'arianisme et des formules adoptées (postérieurement) au concile de Nicée (Michel FÉDOU, « La redécouverte des anténiciens et ses enjeux pour la théologie trinitaire », in Emmanuel DURAND et Vincent HOLZER (dir.) *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle*, Paris, Cerf (coll. Cogitatio Fidei 266), 2008, p. 72).

²⁰ Leurs présupposés varient énormément, par exemple, quant à la question de l'adoption de la « nature humaine » par le Christ (ontologiquement, par solidarité, etc.).

²¹ Jossua rappelle qu'il est anachronique de parler de « théorie » sotériologique systématique avant Anselme, voire même chez les grands scolastiques du 13^e siècle (J.-P. JOSSUA, *Le Salut...*, p. 5).

²² Voir l'avant-propos de François-Xavier DURRWELL, *La résurrection de Jésus. Mystère de salut*. Le Puy/Paris, Éditions Xavier Mappus, 3^e édition, 1954.

croix et victorieux²³. C'est donc autour de ce pôle pascal que s'est articulée la réflexion christologique et sotériologique des dernières décennies, n'accordant qu'une attention limitée au pôle incarnationnel.

Au-delà de l'accord sur la centralité de la mort/résurrection dans l'événement – voire l'avènement – du salut, une pluralité d'approches se déploient toutefois concernant la manière dont le Christ « effectue » le salut. Puisant aux sources bibliques et à celles de la tradition, Bernard Sesboüé présente, dans son ouvrage *Jésus-Christ l'unique médiateur*²⁴, la figure du Christ comme médiateur du salut sous dix modalités. Il y a d'abord cinq figures descendantes²⁵ : le Christ illuminateur (salut par révélation), vainqueur (rédemption), libérateur, divinisateur, puis Justice de Dieu. S'ensuivent quatre figures ascendantes : le sacrifice du Christ, l'expiation souffrante et la propitiation, la satisfaction (seule figure qui n'appartient qu'à la tradition), puis la substitution et la solidarité. Enfin, Sesboüé conclut par la figure de la réconciliation et du pardon. Cette nomenclature couvre bien les diverses dimensions christologiques de la sotériologie et permet d'en contraster les approches.

À compter des années 1960, en plus de l'irruption des sciences humaines dans le champ théologique²⁶, l'émergence de la théologie de la libération, dans la foulée de la théologie politique dont Johann Baptist Metz fut un pionnier, a offert un vecteur nouveau aux questions christologiques et sotériologiques : la libération. La figure de la libération comme salut est déjà présente dans la Bible – tant dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau – mais la théologie de la libération se constituait en paradigme par une prise en compte renouvelée des incidences sociales et collectives du salut chrétien. Refusant une vision du salut qui ne serait qu'une projection eschatologique de rétribution individuelle (le

²³ Ce type de représentations rejoignait des modèles médiévaux où le Christ en croix pouvait même apparaître couronné.

²⁴ Bernard SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, Paris, Desclée de Brouwer (coll. Jésus et Jésus-Christ 33), 2^e édition, 2010.

²⁵ Sesboüé définit le mouvement descendant comme mouvement qui « va de Dieu à l'homme à travers l'humanité de Jésus », puis le mouvement ascendant comme celui qui « va de l'homme à Dieu, puisqu'en Jésus, le Fils par excellence, c'est l'homme qui accomplit son passage en Dieu », tout en soulignant que « [c]es deux mouvements sont fondés sur la personne humano-divine de Jésus, jouissant d'une solidarité parfaite avec Dieu et avec les hommes » (B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur*, p. 55).

²⁶ Cet apport nouveau a entre autres été souligné dans la présentation de la collection « Jésus et Jésus-Christ », lancée en 1977. Un exemple emblématique est l'œuvre de René Girard – autour de la question du bouc-émissaire et du sacrifice – qui, tout en se situant du côté des sciences humaines, a des répercussions dans le discours théologique.

paradis), la théologie de la libération en soulignait, au contraire, l'enracinement présent dans la concrétude – avec les appels conséquents à changer cette réalité – de même que la dimension collective du salut – retrouvant en cela les accents vétéro-testamentaires de l'Exode. Si tel ou tel aspect de la théologie de la libération ont été critiqués²⁷, force est de constater que l'effort de dialogue entre la discipline théologique et une *praxis* de la transformation du monde dans une optique sotériologique de libération a laissé sa marque dans l'espace ecclésial et théologique et constitue un jalon important dans la compréhension du salut²⁸.

En somme, les inflexions pascalle et libérationniste du discours théologique du 20^e siècle font ressortir le fait que la compréhension de la manière dont le Christ effectue le salut est en constante évolution et n'a pas été épuisée.

5) De nouvelles questions : le salut des non-chrétiens

La déclaration *Nostra aetate* du Concile Vatican II²⁹ a marqué un tournant au sein de l'Église catholique et, par ricochet, pour l'ensemble de la théologie chrétienne, quant à l'attention accordée aux autres religions. Dans la lignée patristique des *semina Verbi*³⁰, la déclaration reconnaissait le « rayon de vérité³¹ » (*radium Veritatis*) présent dans les autres traditions religieuses, de même que le dessein universel de salut de Dieu³². En tant que déclaration, *Nostra aetate* n'a pas élaboré une sotériologie chrétienne complète qui tienne compte des non-chrétiens, mais la tâche était alors ouverte aux théologiens de penser à frais nouveaux les médiations du salut : le Christ comme sauveur, le rôle de l'Église, de la foi, du baptême, etc.

²⁷ La Congrégation pour la Doctrine de la Foi a entre autres reproché l'utilisation de paradigmes marxistes pour lire la situation sociale (voir l'instruction *Libertatis nuntius* « sur quelques aspects de la “théologie de la libération” » [6 août 1984], section VII).

²⁸ Si la théologie de la libération s'est développée d'abord dans le contexte latino-américain, d'autres courants s'en sont ensuite inspiré : théologie africaine, féministe, etc.

²⁹ La déclaration est datée du 28 octobre 1965.

³⁰ CONCILE VATICAN II, « Décret sur l'activité missionnaire de l'Église » (« *Ad Gentes* »), § 11.

³¹ CONCILE VATICAN II, « Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non-chrétiennes » (« *Nostra aetate* »), § 2.

³² *Nostra aetate*, § 1. Par la suite, d'autres textes du Magistère ont contribué à la poursuite de la réflexion en ce domaine, dont l'encyclique *Redemptoris Missio*. Par-delà les déclarations, divers gestes de récents papes ont illustré la nouvelle approche au pluralisme religieux, le plus éclatant étant la rencontre multiconfessionnelle de prière pour la paix à Assise en 1986.

Trente ans plus tard, le texte « Le christianisme et les religions » (1997) de la Commission théologique internationale offre une bonne description des positions développées de même que des balises utiles pour un dialogue interreligieux qui respecte l'originalité propre du christianisme. C'est aussi à cette époque que le théologien Jacques Dupuis – jésuite belge longtemps missionnaire en Inde puis professeur à l'Université Grégorienne – a écrit l'ouvrage-phare en la matière : *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*³³. Reconnaisant que la question centrale de la théologie des religions était christologique³⁴, Dupuis essaie de penser théologiquement, en conversation avec des auteurs majoritairement anglo-saxons³⁵, comment concilier le caractère à la fois unique et universel du Christ³⁶. L'exploration d'interstices entre le Verbe divin et l'existence humaine de Jésus ou encore entre le Logos et le Christ pour élaborer des modèles théologiques attira toutefois l'attention (et les critiques) de la Congrégation pour la Doctrine de la foi³⁷. Cette dernière a par ailleurs publié en l'an 2000 la déclaration *Dominus Iesus* portant sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église dans le but de baliser la recherche sur la théologie des religions dans une perspective catholique.

Au-delà du seul dialogue interreligieux, l'enjeu proprement christologique et sotériologique de la théologie des religions est loin d'être résolu. Il faut se rappeler, cependant, qu'il s'agit d'une question chrétienne, puisque l'on tente de rendre compte de l'articulation conceptuelle de l'universalité de l'offre du salut, de la présence de Dieu en diverses personnes, cultures et religions et du caractère incontournable du Christ comme sauveur. Ce faisant, des questions sont aujourd'hui adressées à la christologie qui semblaient réglées depuis Chalcédoine. Mais en amont – épistémologiquement – se pose aussi la question du « salut » envisagé; de quel salut parle-t-on, même du côté chrétien, lorsqu'on s'engage dans le dialogue interreligieux? L'actualité, voire l'urgence, de la poursuite d'une réflexion sotériologique s'impose.

³³ Jacques DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, Orbis Books, 2001.

³⁴ J. DUPUIS, *Toward a Christian Theology...*, p. 280. Une question centrale est celle du statut du rôle du Christ dans le salut de membres d'autres religions : en tant qu'absolu, est-il constitutif de ce dernier (rôle unique) ou normatif (possibilité d'autres sauveurs)?

³⁵ Paul Knitter, John Hick, Mark Heim, etc.

³⁶ J. DUPUIS, *Toward a Christian Theology...*, p. 283.

³⁷ Une « notification » de cette dernière, acceptée par l'auteur, accompagne les éditions postérieures à 2001 (J. DUPUIS, *Toward a Christian Theology...*, p. 434-438).

B) Trinité et Esprit

1) La Trinité revisitée

Les dernières décennies ont aussi été riches pour la théologie trinitaire. En plus des apports des renouveaux biblique et patristique, des nouvelles approches se sont déployées³⁸, dont l'approche esthétique – illustrée par Hans Urs von Balthasar – ou la théologie narrative.

Cependant, c'est sans contredit la contribution de Karl Rahner qui a marqué, dans les années 1960, un tournant face auquel les autres théologiens ont dû se positionner. Dans l'article « Dieu Trinité. Fondement transcendant de l'histoire du salut³⁹ », Rahner a questionné certains axiomes théologiques communément admis dans la doctrine trinitaire. Dans le cadre du rapport de la Trinité immanente à la Trinité économique, Rahner propose l'axiome fondamental suivant : « La Trinité qui se manifeste dans l'économie du salut est la Trinité immanente, et réciproquement⁴⁰ ». C'est donc par le biais de l'action de Dieu que la connaissance de son être sera possible. Rahner prend à revers l'opinion selon laquelle l'action de Dieu *ad extra* est une et indistincte⁴¹. Au contraire, partant justement de l'Incarnation du Fils, Rahner montre que chaque personne de la Trinité a un mode propre de subsister et de se présenter au monde qui est plus qu'une simple « appropriation » personnelle d'une caractéristique du Dieu unique⁴². En renversant ainsi la perspective traditionnelle qui part du *De Deo uno* pour se poursuivre par le *De Deo trino* et en ouvrant la porte – par le biais de la spécificité de l'Incarnation du Fils qui révèle quelque chose de l'être même de la Trinité – à une différenciation dans l'unité, Rahner a dégagé un espace de recherche théologique dans lequel plusieurs se sont engagés. Et nous à leur suite.

³⁸ On peut avoir une bonne idée de ces déplacements dans les ouvrages dirigés par Emmanuel Durand et Vincent Holzer portant sur ce renouveau trinitaire au 20^e siècle : *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle* (Paris, Cerf [coll. Cogitatio Fidei 266], 2008) et *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX^e siècle* (Paris, Cerf [coll. Cogitatio Fidei 273], 2010).

³⁹ Karl RAHNER, *Dieu Trinité. Fondement transcendant de l'histoire du salut*, Paris, Cerf, 1999. Cet article, repris ici sous forme de livre, avait été originellement publié dans *Mysterium Salutis*, en 1965 en allemand, puis en 1971 en français dans le volume 6 de cette collection publiée aux éditions du Cerf.

⁴⁰ K. RAHNER, *Dieu Trinité...*, p. 29.

⁴¹ K. RAHNER, *Dieu Trinité...*, p. 87-88 sur « l'activité commune "ad extra" et l'appropriation ».

⁴² K. RAHNER, *Dieu Trinité...*, p. 31-40 : « le cas de l'Incarnation ».

2) L'Esprit réentendu

Une attention renouvelée à la personne de l'Esprit Saint s'est fait jour parallèlement dans le discours théologique et dans la vie de l'Église. Cet intérêt se poursuit jusqu'à nos jours, comme en font foi pour la théologie francophone, par exemple, plusieurs titres récents de la collection *Cogitatio Fidei*⁴³. S'insérant dans la brèche ouverte par Rahner – sans forcément être en accord avec lui – le travail magistral de Congar dans *Je crois en l'Esprit Saint*⁴⁴ touche aux diverses dimensions de la considération nouvelle de l'Esprit : la Bible, les Pères (de l'Orient en particulier), mais aussi la vie contemporaine de l'Église.

Le renouveau catholique de l'exégèse s'est intéressé à la figure de l'Esprit Saint. L'ouvrage de Congar en est évidemment marqué. L'une des perspectives les plus originales dans ce domaine est celle de François-Xavier Durrwell, théologien et bibliste rédemptoriste français. Son œuvre théologique se présente comme une théologie biblique et certains ouvrages tardifs portent directement sur la question de l'Esprit⁴⁵, livrant des intuitions éclairantes.

Le renouveau patristique, souligné précédemment, a comme tonalité particulière, dans le contexte de la pneumatologie, le contact renouvelé avec la théologie de l'Orient chrétien, où l'Esprit occupe une place plus prépondérante que du côté occidental. Un théologien orthodoxe comme Evdokimov a bien mis en lumière les accents propres de la tradition orientale⁴⁶. La question du *filioque* monopolise beaucoup d'attention, mais elle s'inscrit à l'intersection d'univers théologiques qui ont évolué de manière indépendante durant des siècles. C'est l'accueil de ces regards croisés sur l'Esprit Saint, au-delà de la résolution littérale du différend théologique, qui constitue un lieu théologique intéressant.

⁴³ François-Marie HUMANN, *La relation de l'Esprit-Saint au Christ – Une relecture d'Yves Congar*, Paris, Cerf (coll. *Cogitatio Fidei* 274), 2010; Rémi CHÉNO, *L'Esprit-Saint et l'Église – Institutionnalité et pneumatologie. Vers un dépassement des antagonismes ecclésiologiques*, Paris, Cerf (coll. *Cogitatio Fidei* 275), 2010; Jean-Miguel GARRIGUES, *Le Saint-Esprit sceau de la Trinité – Le Filioque et l'originalité trinitaire de l'Esprit dans sa personne et dans sa mission*, Paris, Cerf (coll. *Cogitatio Fidei* 276), 2011.

⁴⁴ Y.-M. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*.

⁴⁵ Voir par exemple François-Xavier DURRWELL, *L'Esprit Saint de Dieu*, Paris, Cerf, 1983.

⁴⁶ Paul EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris, Cerf (coll. Bibliothèque œcuménique 10), 1970. Puisant abondamment dans la tradition patristique, Evdokimov présente de manière succincte et sensible la manière orientale d'aborder l'Esprit Saint qui se distingue d'une compréhension occidentale qui part d'une appréhension de la nature unique de Dieu (*De Deo uno*) avant d'abord les personnes du Dieu Trinité (*De Deo trino*).

Pour revenir à Congar, là où son travail surprend le plus, c'est dans la prise en compte de l'expérience ecclésiale du mouvement charismatique aux relents pentecôtistes émergeant dans les années post-conciliaires, mouvement dans lequel l'Esprit Saint est au premier plan. Il était tout à l'honneur d'un théologien classique comme Congar de se laisser interroger théologiquement par un phénomène alors relativement nouveau de la vie de l'Église catholique, autour de questions comme le baptême en Esprit ou le don des langues.

Si Congar offre un ouvrage qui ait un caractère encyclopédique dans son rapport à l'Écriture et à la tradition, d'autres théologiens ont aussi franchement embrassé la pneumatologie dans leur entreprise théologique. On peut penser en ce sens à Jürgen Moltmann qui présente une « pneumatologie intégrale » dans son *L'Esprit qui donne la vie*⁴⁷. L'oubli relatif de l'Esprit qu'on a pu reprocher à la théologie occidentale tend à devenir chose du passé.

C) L'inscription de la thèse à la confluence de l'Esprit et du salut

C'est à la confluence de branches multiples de la théologie systématique que notre thèse veut s'inscrire. Les développements et questions soulevés précédemment sont immenses et constituent des mondes en eux-mêmes. Si nous ne saurons apporter de réponse définitive à aucun, notre projet, aussi modeste soit-il, sera à la fois tributaire de ces questionnements et voudra y apporter sa contribution. L'une des originalités de celle-ci sera le passage par l'œuvre d'un auteur plus spirituel que systématique, ce qui soulève de nouvelles questions.

II. L'ENSEIGNEMENT SPIRITUEL COMME VOIE THÉOLOGIQUE

La question du recours à des textes spirituels en théologie systématique est sujette à débats et à caution. Avant d'aborder de plein pied cet enjeu, il convient de définir la terminologie essentielle qui sera la nôtre autour du « spirituel », puisque plusieurs termes sont polysémiques, voire problématiques⁴⁸.

⁴⁷ Jürgen MOLTSMANN, *L'Esprit qui donne la vie. Une pneumatologie intégrale*, Paris, Cerf (coll. Cogitatio Fidei 212), 1999.

⁴⁸ Pour ce qui est des textes d'auteurs que nous citons intégralement dans cette thèse (souvent en les traduisant), nous respectons évidemment le lexique qui est le leur.

A) Précisions de vocabulaire : expérience, mystique et spirituel

La notion d'« expérience » est problématique. La langue allemande dispose des mots *Erlebnis* et *Erfahrung* pour désigner ce qui, en français, serait le fait du seul vocable « expérience ». *Erlebnis* se construit à partir de *Leben* (vie) et désigne une expérience comme événement (*Erlebnis*) que l'on vit. Quelque chose arrive. *Erfahrung* désigne aussi l'expérience, mais implique qu'on y apprenne quelque chose. L'expression française de personne « d'expérience » (quelqu'un qui a de l'expérience) fait aussi référence à cette réalité d'une multitude d'expériences (*Erfahrungen*) qui se constituent en un savoir. C'est l'expérience qui fait nombre, mais aussi l'expérience répétable du domaine scientifique (*Experiment*). L'expérience spirituelle se range donc du côté de l'*Erlebnis* qui fait intervenir la vie, mais aussi l'expérience comme événement singulier au cœur de l'existence.

La singularité de l'expérience transparait aussi au contact de l'univers hispanophone. Une distinction se pose alors entre *experiencia* et *vivencia*, cette dernière se situant dans un rapport existentiel soutenu (=vécu) qui englobe dans un état un ensemble d'expériences (*experiencias*) discrètes. La *vivencia* se rapproche de l'*Erlebnis* par son caractère d'expérience existentielle, mais s'en distingue en ce sens où elle ne fait pas référence à une expérience singulière mais plutôt à un état. Malheureusement, la langue française ne dispose pas d'un mot équivalent qui puisse rendre compte d'un état continué de ce type; il faut alors se rabattre sur le vocable de « vie », voire, dans certains cas, d'« expérience ».

Dans un cadre spirituel, Sylvie Robert propose une définition détaillée de l'expérience spirituelle chrétienne qui se présente d'abord comme une « relation vécue par un sujet avec le Dieu de Jésus Christ⁴⁹ ». Par sa dimension relationnelle, cette définition

⁴⁹ Sylvie ROBERT, « Vocation actuelle de la théologie spirituelle », *Recherches de Science religieuse* 97 (2009), p. 65. Elle poursuit : « cette rencontre se situe dans une histoire personnelle, transforme celui qui en est le sujet, et trace un cheminement singulier qui se déploie selon les diverses dimensions du temps : l'instant des expériences marquantes, qui comportent toujours quelque trait d'inédit, un caractère novateur ou rénovateur; la durée des récurrences qui font repasser par les mêmes lieux en soi-même, les mêmes attitudes, les mêmes combats et les mêmes libérations, à profondeur chaque fois nouvelle; la permanence de la sagesse acquise. Cette rencontre fait naître une parole : toute expérience spirituelle passe toujours à un moment où l'autre à l'expression, que celle-ci se fasse en direction de Dieu ou de tiers humains. Elle est rencontre de Dieu, en faisant usage de médiations – une pédagogie, un accompagnement ou un enseignement des anciens, des textes bibliques ou liturgiques, un groupe, bref une tradition. Elle est approche de tout le mystère chrétien, mais de manière propre, avec une structuration originale : un « noyau » devient porte d'entrée dans le mystère de Dieu et foyer autour duquel s'organise l'ensemble de la foi; ainsi s'opère une structuration de la personne et de son existence, qui unifie son être et sa vie. Elle est créatrice d'une modalité particulière de

signale déjà la proximité entre grâce et expérience spirituelle. Robert souligne par ailleurs le temps long de l'expérience; en tant que relation, elle dépasse la singularité de l'événement ponctuel. Notre recherche se situant dans le cadre du christianisme, il est convenu que les expériences spirituelles relatées s'inscrivent dans une optique chrétienne.

Tout en gardant en tête le caractère relationnel et personnel de l'expérience, il n'est pas aisé, à moins d'employer un néologisme, de réserver la notion d'expérience à un événement singulier ou à un continuum existentiel. Nous veillerons autant que possible à ce que l'usage soit clair en fonction du contexte. Cela dit, chez Thérèse d'Avila, l'expérience singulière est généralement transmise sous la forme d'un récit, alors que l'expérience « continuée » (constituée d'événements singuliers, mais aussi de réflexions et de jugements) est livrée généralement sous la forme d'un enseignement. Cette distinction réduira d'autant l'ambivalence possible de la notion d'expérience.

Un autre terme équivoque est celui de « mystique⁵⁰». Comme substantif, il est parfois utilisé dans un sens proche de celui de « spiritualité » (par exemple, la « mystique ignatienne ») pour désigner l'ensemble des phénomènes, interactions, manières d'agir découlant d'une manière propre d'être en relation avec Dieu. Cette acception peut aller jusqu'à couvrir tout un mouvement spirituel historique (par exemple la « mystique rhénane »). Comme adjectif, « mystique » suggère un caractère extraordinaire; une grâce ou une expérience mystique ayant un caractère irréductible de sortie du cadre de quotidienneté ou d'universalité. Cela dit, certains auteurs tendent à élargir le champ d'application de l'adjectif mystique pour en faire un synonyme de « spirituel », voire de « chrétien » (en parlant de « vie mystique », par exemple, mais pour désigner un contenu somme toute commun)⁵¹. Cet élargissement laisse transparaître un souci louable – et une option

liens, par le plus singulier, rigoureusement intransmissible, que vit chacun, mais qui fait entrer dans une communion, et avec certains et avec tous. »

⁵⁰ Pour un bon aperçu global des enjeux, on peut se référer à l'article « Mystique » par Michel de Certeau dans l'Encyclopédie Universalis (Michel DE CERTEAU, art. « Mystique », *Encyclopaedia Universalis*, Vol. 11, Paris, Encyclopaedia Universalis France, 1968, p. 521-526).

⁵¹ François-Régis Wilhélem, se fondant sur l'ouvrage de Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, *Je veux voir Dieu*, tend aussi à distinguer vie mystique d'expérience mystique pour relever la valeur de la vie chrétienne commune et ne pas fonder cette valeur sur les possibles expériences extra-ordinaires (François-Régis WILHÉLEM, *Dieu dans l'action. La mystique apostolique selon Thérèse d'Avila*, Venasque, Éd. du Carmel, 1992, p. 16-17, note 7). Bien que l'objectif soit louable – et juste –, ce n'est pas le chemin que nous empruntons. Par ailleurs, si on assimile l'expérience mystique à une expérience commune de rencontre avec le Christ, on doit

théologique – de ne pas restreindre le champ de l'expérience de Dieu à des événements extraordinaires ni à une seule élite choisie. Cependant, dans un souci de clarté, nous réserverons pour notre part l'usage de l'adjectif « mystique » à des phénomènes spirituels (grâces, visions, etc.) d'ordre extraordinaire⁵². Cela n'implique pas un jugement sur l'universalité de l'accès à l'expérience de Dieu; mais cette question sera développée en son temps et non pas tranchée par une utilisation trop large du vocable « mystique ».

Par ailleurs, nous éviterons généralement le terme de « spiritualité ». Pour parler de l'ensemble des expériences spirituelles singulières narrées par Thérèse et de ses conseils, nous préférons le terme d'« enseignement spirituel ». À l'image de ce qui se dégage dans le livre de la *Vie*, la dimension didactique de l'enseignement thérésien est fortement marquée par les expériences spirituelles propres de son existence, expériences dont elle témoigne en en livrant le récit. L'interrelation – et l'inséparabilité – entre témoignage et enseignement sera manifeste dans un livre comme le *Château intérieur* qui fait intervenir diverses expériences spirituelles de Thérèse – exposées à la 3^e personne – dans un ensemble fortement charpenté pédagogiquement. Le choix de prendre le terme d'enseignement comme vocable coiffant l'ensemble du dire thérésien se fait aussi l'écho de sa propre conception de ses écrits – même très personnels – par lesquels elle veut partager avec autrui non pas une expérience singulière qui la mette en exergue, mais bien une expérience qui, reçue d'un Autre, est destinée, parfois contre son gré, à être partagée pour faire avancer autrui vers Dieu. En ce sens, l'enseignement est expérientiel et existentiel tant dans son contenu que dans sa visée, puisqu'il veut mettre en œuvre chez autrui un processus d'appréhension qui ne soit pas seulement intellectuel (comprendre), mais incarné (expérimenter, mettre en pratique). Cependant, même l'expérience thérésienne n'est pas

ajouter l'adjectif « para-mystique » pour parler des expériences qui sortent de l'ordinaire (ce que fait Antonio MAS ARRONDO, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual: un análisis teológico desde las séptimas moradas del Castillo interior*, Avila, Institución Gran Duque de Alba, 1993, p. 456).

⁵² La spiritualité thérésienne est très marquée par les expériences spirituelles, voire mystiques. C'est en tenant compte de cette composante qu'une définition de la « mystique » qui ne fasse pas intervenir l'expérience, et même une expérience qui sorte de l'ordinaire, manquerait de relief, particulièrement en contexte thérésien. Denys Turner, au contraire, ayant d'abord en vue la « mystique » du Moyen-âge, ne lie pas aussi fermement mystique et expérience personnelle (Denys TURNER, *The Darkness of God : Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 2). L'enracinement de notre thèse aux 16^e et 21^e siècles module nos choix conceptuels.

livrée à l'état brut, elle est médiatisée dans sa mise en forme, fut-elle la plus transparente possible.

Un dernier mot, enfin, pour définir ce que nous entendons par « spirituel ». D'un point de vue théologique, cet adjectif engage l'ensemble de la vie dans l'Esprit, sous sa gouverne ou à sa recherche. Tel qu'utilisé dans cette thèse, ce concept est enté dans une conception d'un Dieu trinitaire qui soit ouvert à la relation avec l'être humain.

B) L'enjeu de l'utilisation d'un enseignement spirituel en théologie systématique

Même en une ère de multidisciplinarité, les nomenclatures académiques abondent et cherchent à circonscrire avec rigueur leur champ et leur méthode, mais non sans questionnements et inflexions. La théologie en ses diverses acceptions n'y fait pas exception. Expression traditionnelle par excellence, la théologie « dogmatique » vise à produire un discours au présent qui rende compte avec fidélité de la foi chrétienne telle qu'elle s'exprime dans les Écritures et la tradition de l'Église sous la régulation du dogme⁵³. Son approche positive qui présuppose une foi qu'il conviendrait d'enseigner sur elle-même se révèle cependant limitée dans des contextes culturels où la foi n'est plus un donné évident. En ce sens déjà, la théologie « systématique » – une théologie qui fasse système – tentait d'intégrer au sein de la réflexion théologique, aux côtés de la dogmatique, la question de l'éthique, entre autres, tout en ne craignant pas de questionner au besoin la normativité dogmatique⁵⁴. « Systématique » est aujourd'hui un vocable plus usité dans le contexte nord-américain que celui de « dogmatique ». Une troisième acception distincte est celle de la théologie fondamentale. Cette dernière, consciente de la dogmatique et désireuse de faire système, pousse le questionnement jusqu'aux fondements anthropologiques de l'acte de croire et cherche à penser les énoncés de foi en relation avec ces derniers. Le *Traité fondamental de la foi* de Karl Rahner est emblématique de cette approche⁵⁵. Ce faisant, la théologie contemporaine – systématique ou fondamentale – prend en compte l'expérience croyante dans la construction de son objet, alors que pendant des siècles, elle ne l'avait pas

⁵³ Christoph THEOBALD, « La “théologie spirituelle”. Point critique pour la théologie dogmatique », in *Le christianisme comme style*, tome I, Paris, Cerf (coll. Cogitatio Fidei 260), 2008, p. 390.

⁵⁴ Sur la théologie systématique, voir Olivier RIAUDEL, Art. « Systématique (théologie) », in Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, p. 1367-1368.

⁵⁵ Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Cerf, 2011.

considérée comme un lieu théologique approprié⁵⁶. Interroger l'expérience croyante d'une sainte n'est donc pas incongru au regard de la conception théologique actuelle.

La scission entre théologie – comme discipline académique – et la spiritualité – comme lieu de recueillement de l'expérience spirituelle chrétienne – s'est faite progressivement au Moyen-âge et s'est cristallisée vers le 16^e siècle⁵⁷. À compter de cette époque, on peut départir les textes théologiques des textes spirituels, une distinction qui n'aurait pu être faite aussi clairement précédemment. La production littéraire de récits ou d'autres écrits spirituels par des saints, par exemple, ne fut pas traitée par la théologie et laissée plutôt au champ – considéré comme mineur – de la spiritualité. Avec l'apport des sciences historiques, puis les contacts avec les diverses méthodes d'herméneutique littéraire, un champ d'investigation proprement spirituel s'est cependant progressivement établi comme discipline académique au sein de la théologie, mais en marge de la théologie systématique. Il s'agit de la théologie spirituelle. Cette dernière dispose de méthodes, de critères et de courants propres, ayant aussi tissé des liens avec des interlocuteurs universitaires différents de ceux de la théologie systématique. Son objet d'étude est constitué par l'expérience spirituelle chrétienne, telle qu'elle s'exprime entre autres dans des écrits spirituels⁵⁸.

⁵⁶ Le théologien dominicain Melchior Cano n'inclut pas parmi les « lieux théologiques » l'expérience spirituelle dans son *De loci theologicis* de 1563 (Christoph THEOBALD, « La théologie comme discernement de la vie authentique. Sur une manière ignatienne de faire de la théologie », in *Le Christianisme comme style*, tome I, p. 414).

⁵⁷ Denys Turner mentionne que si on faisait la liste des auteurs importants pour la spiritualité ou la théologie, jusqu'au milieu du 14^e siècle les auteurs seraient pour la plupart les mêmes, mais que par la suite, les voies divergent; de telle sorte que « presque aucun des auteurs importants pour l'histoire de la théologie chrétienne occidentale ne figurerait sur la liste des “mystiques” et presque aucun mystique n'a apporté de contribution marquante au développement de la théologie proprement dite » (« [...] *hardly anyone who would be agreed to be of significance in the history of Western Christian theology figures at all in a list of 'mystics' and hardly any mystics make a significant contribution to the development of mainstream theology* »)[Denys TURNER, *The Darkness of God*, p. 214-215]). Pour une compréhension du moment charnière du 13^e siècle (autour de Thomas d'Aquin et ses successeurs) pour ce qui est du rapport entre théologie et spiritualité, on peut se référer avec profit à Gilles BERCEVILLE, « Entre logique et mystique. La théologie universitaire », in Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Histoire de la théologie*, Paris, Seuil, 2009, p. 225-282.

⁵⁸ Sur cette question, voir par exemple les positions différenciées d'une théologienne spirituelle et d'un théologien dogmatique : S. ROBERT, « Vocation actuelle de la théologie spirituelle », *Recherches de Science religieuse* 97 (2009), p. 53-74; Christoph THEOBALD, « La “théologie spirituelle”. Point critique pour la théologie dogmatique », *Le christianisme comme style*, tome I, Paris, Cerf, (coll. Cogitatio Fidei 260), 2007, p. 389-411).

On pourrait donc conclure hâtivement que l'étude de tout écrit spirituel relève de la théologie spirituelle, or ce serait faire abstraction de l'intérêt renouvelé de la théologie systématique elle-même pour la prise en compte de la dimension expérientielle de la foi. Cette considération est née d'un développement endogène à la théologie systématique. Comme le souligne Sylvie Robert :

[...] c'est en étant à l'écoute de son temps, en remplissant sa tâche de pensée en dialogue, en prêtant attention à des dimensions essentielles de la foi et non en exerçant sa réflexion sur l'expérience spirituelle elle-même, que la théologie contemporaine s'est trouvée dans l'impossibilité de négliger l'expérience croyante. Elle n'a pas eu à quitter son lieu théologique pour se transformer en « théologie spirituelle ». C'est en remplissant sa tâche de « penser Dieu », de porter « la responsabilité de la foi du point de vue de la vérité » qu'elle prend en compte et laisse vivre en elle l'expérience de la foi⁵⁹.

Force est de constater que les *a priori* respectifs de la théologie systématique et de la spiritualité – voire de la théologie spirituelle – ont évolué dans les dernières décennies. Une œuvre comme celle de Hans Urs von Balthasar⁶⁰ tisse par exemple de nouveau des liens entre expérience de Dieu et théologie académique, refusant les velléités d'étanchéité entre ces deux domaines.

Est-il pour autant légitime pour la théologie systématique de prendre comme source un enseignement spirituel? Comme elle se veut attentive à l'expérience chrétienne, oui. Par ailleurs, elle peut le prendre en considération dans une optique qui soit différente de celle de la théologie spirituelle. La théologie systématique garde à l'esprit le référent normatif de la dogmatique et se tient donc dans un rapport distancié à l'expérience, alors que la théologie spirituelle fait le choix de la proximité avec l'expérience⁶¹ – quitte à mettre au défi la normativité dogmatique. Une approche théologique systématique d'un texte spirituel appelle donc des présupposés méthodologiques différents.

Plus encore, ce sont les questions posées au texte qui détermineront l'inscription disciplinaire. En ce sens, notre recherche, tout en s'appuyant sur des textes spirituels,

⁵⁹ S. ROBERT, « Vocation actuelle de la théologie spirituelle », p. 64.

⁶⁰ Balthasar fait intervenir comme source de son geste théologique non seulement les contributions d'auteurs spirituels (dont Adrienne von Speyr), mais aussi la littérature, aux côtés de sources plus convenues comme les Pères de l'Église ou la Bible.

⁶¹ Sur le rapport distance / proximité au texte, voir S. ROBERT, « Vocation actuelle de la théologie spirituelle », p. 68-69.

s'inscrit pleinement dans l'orientation systématique de la théologie par les questions qu'elle soulève, qui sont principalement pneumatologiques et sotériologiques. Les résultats seront donc appelés à être mis en dialogue avec les protagonistes de l'univers théologique dont nous avons précédemment décrit des jalons importants.

Le choix de passer par l'œuvre d'un auteur spirituel n'est pas fortuit; il s'est imposé du fait même du sujet de cette thèse. En effet, aborder l'Esprit en théologie n'est pas tâche facile. Diverses études ont été réalisées d'un point de vue biblique ou patristique et en ce qui concerne Thérèse, les principaux passages explicites ont été relevés par d'habiles commentateurs. Cependant, l'Esprit ne se laisse pas aisément saisir de manière frontale. En présupposant son action⁶², on peut toutefois se mettre à sa recherche de manière plus large qu'au sein de la seule matérialité textuelle.

Un récit de la vie dans l'Esprit – fut-ce celui d'un témoin canonisé – n'offre évidemment pas le même type de normativité que d'autres sources de la théologie systématique, telles que les Écritures saintes ou les décisions conciliaires. Malgré la singularité de toute expérience de Dieu et *a fortiori* de sa narration, on peut légitimement supposer que son récit permette d'exposer sous un angle original le rôle de l'Esprit⁶³. On peut ainsi espérer que l'approche théologique de textes spirituels permette un renouvellement de perspectives de la même manière que le renouveau biblique et patristique du milieu du siècle dernier ou l'irruption des sciences humaines et sociales en théologie dans les dernières décennies du siècle ont modifié la manière de concevoir et de pratiquer la théologie. C'est le pari sûr de la fécondité d'une expérience croyante qui n'est pas simplement celle du tout-venant, mais déjà canonique.

⁶² Notre enquête sera théologique en ce sens où l'action de Dieu est présupposée; elle se distingue en cela, quoique certains outils utilisés soient communs, d'une analyse purement littéraire. Voir les réflexions de Patrick Goujon sur le sujet, dans le cadre de son travail sur Surin (évoquées dans S. ROBERT, « Vocation actuelle de la théologie spirituelle », p. 68).

⁶³ « Après les Écritures, les nombreux et riches documents des plus grands mystiques chrétiens sont des lieux théologiques aussi intéressants, voire même davantage, que plusieurs des autres documents de la tradition vive de l'Église. » (« *Después de la Escritura, los ricos documentos innumerables de los místicos cristianos mejores son lugares teológicos tan interesantes o más que muchos de los otros documentos de la tradición viva de la Iglesia.* » [B. J. DUQUE, « Función del místico en la teología y en la Iglesia hoy », *Revista de Espiritualidad* 29 (1970), p. 305-306, cité par Maximiliano HERRAIZ, « Teresa de Jesús, Maestra de experiencia », *Monte Carmelo* 88 (1980), p. 275]).

Joseph Doré, en son temps, a bien illustré la pertinence théologique intrinsèque d'un auteur spirituel de la trempe de Thérèse d'Avila, bien qu'elle n'ait pas été une « théologienne professionnelle ». Présentant l'ouvrage de Michel de Goedt sur la christologie thérésienne dans la collection théologique « Jésus et Jésus-Christ », il écrivait :

Puisque d'un côté elle est « de Jésus⁶⁴ », elle a quelque chose à nous dire sur Celui auquel se consacre cette série d'ouvrages [...]; puisque, d'autre part, son autorité en matière de doctrine a fait l'objet de la reconnaissance la plus officielle, son audience n'est pas limitée au seul domaine de la spiritualité : elle mérite d'être écoutée également au plan proprement théologique qui est le nôtre ici⁶⁵.

Le choix que le Saint-Siège a fait dans les dernières décennies d'élever au rang de docteur de l'Église diverses saintes connues pour leur enseignement spirituel⁶⁶ leur confère, en plus de la reconnaissance déjà acquise de leur sainteté de vie, l'aura d'un magistère ecclésial officiel. Voilà qui a le mérite de susciter la curiosité bienveillante du théologien systématique.

III. THÉRÈSE D'AVILA; L'ESPRIT ET LE SALUT

A) *Le choix de Thérèse d'Avila*

L'audience de l'enseignement thérésien est aujourd'hui très ample et dépasse le seul cadre du Carmel. Même en nous limitant à l'espace francophone, les écrits de Thérèse sont disponibles en des éditions et traductions variées⁶⁷. C'est le signe de l'actualité de son enseignement; nos contemporains écoutent ce qu'elle avait à dire il y plus de quatre siècles et se sentent encore interpellés.

Docteur de l'Église, Thérèse est par ailleurs traditionnellement représentée en compagnie d'une colombe, signe qu'elle était inspirée par l'Esprit Saint. Cette perception ecclésiale de Thérèse comme écrivaine inspirée militait donc en faveur d'un

⁶⁴ « Thérèse de Jésus (*Teresa de Jesús*) » – à ne pas confondre avec Thérèse de l'Enfant-Jésus (la « petite » Thérèse, de Lisieux) – est le nom officiel de Thérèse d'Avila en espagnol. Comme le nom Thérèse d'Avila est le plus usité en français, c'est lui que nous utilisons.

⁶⁵ Joseph DORÉ, « Présentation », in Michel DE GOEDT, *Le Christ de Thérèse de Jésus*, Paris, Desclée de Brouwer (coll. Jésus et Jésus-Christ 58), 1993, p. 5.

⁶⁶ Thérèse d'Avila et Catherine de Sienne en 1970, Thérèse de l'Enfant-Jésus en 1997 et Hildegarde de Bingen en 2012.

⁶⁷ Aux côtés de Jean de la Croix, Thérèse a même fait son entrée dans la collection de la Bibliothèque de la Pléiade à l'automne 2012.

approfondissement de ses écrits dans le cadre d'une recherche de l'Esprit. Par ailleurs, la diversité de ceux-ci – entre autobiographie, lettres, ouvrages didactiques – et l'entrelacement, jusque dans la chair même du texte, de l'existence et de l'enseignement offrent un terreau fertile pour une approche nuancée et diversifiée de l'action de Dieu en l'Esprit. Finalement, sur la question du salut, la qualité d'écrivaine et de fondatrice de Thérèse ouvre, au-delà de son salut personnel, une fenêtre sur la perspective du salut d'autrui.

1) Vie et œuvre de Thérèse d'Avila

Née en 1515, Thérèse apprend à lire et à écrire dès son jeune âge. Ce sont là des intérêts qui la poursuivront tout au long de sa vie⁶⁸. À l'âge de 20 ans, elle laisse la maison paternelle et entre au carmel de l'Encarnación, à Avila. Jeune religieuse, elle frôle la mort en 1539 et reste malade durant trois ans, se sentant alors guérie par l'intercession de saint Joseph. C'est en 1554, alors qu'elle a 39 ans, que commence sa conversion, devant un Christ flagellé; elle quitte la tiédeur religieuse qui avait été sienne et (re)prend résolument la voie de l'oraison. En 1560, après les fiançailles mystiques et la grâce de la transverbération, une vision de l'enfer marque le début d'un chemin qui la mènera à une carrière de fondatrice dès 1562, avec l'établissement du carmel de San José. Vingt ans, plusieurs écrits et une quinzaine de carmels plus tard, le soir du 4 octobre 1582, Thérèse, en route pour Avila, décède à Alba de Tormes.

Parallèlement à la croissance du carmel réformé, Thérèse déploie une intense activité littéraire. En plus de milliers de lettres (dont plus de 400 nous sont parvenues), divers écrits et quelques ouvrages plus conséquents forment ce corpus diversifié. Mentionnons le *Chemin de perfection*, les *Constitutions*, la *Vie*, les *Méditations sur le Cantique des cantiques*, le livre des *Fondations* et le *Château intérieur*.

Déjà de son vivant circulaient plusieurs de ses écrits. La plupart furent publiés en 1588 par Luís de Leon, célèbre religieux augustin et poète. Une biographie de la sainte, par Francisco de Ribera, de la Compagnie de Jésus, vit le jour dès 1590. Béatifiée en 1614, Thérèse a été canonisée le 12 mars 1622 en compagnie, entre autres, d'Ignace de Loyola et

⁶⁸ Thérèse relate elle-même divers épisodes biographiques dans sa *Vie*.

de François Xavier. Le 27 septembre 1970, Paul VI la proclamait Docteur de l'Église, première femme à obtenir cette reconnaissance, quelques jours avant Catherine de Sienne.

2) Entre existence et enseignement

Les écrits thérésiens sont remarquables par le souci de justesse qu'y déploie Thérèse, entre humilité et assurance. D'une part, elle laisse entrevoir l'inadéquation entre ce qu'elle perçoit et sa capacité de l'exprimer. D'autre part, elle est aussi capable d'affirmer avec une grande vigueur, à l'encontre de savants médiocres (*medio letrados*), certaines convictions théologiques fortes. C'est, par moments, un enseignement proprement magistériel. Thérèse parle d'expérience, ne se référant à des sources d'autorité (livres et autres) que pour l'aider à formuler sa pensée ou à lever des doutes⁶⁹. Eulogio Pacho déclare en ce sens que « [p]eut-être qu'aucun autre maître spirituel de l'époque ne donne comme Thérèse une telle impression d'écrire en marge de l'érudition et de lectures, avec une absence volontaire de citations. Sa source principale et omniprésente est sa propre expérience humaine et spirituelle⁷⁰. » Tomás Álvarez y discerne la « perspective théologique typique » propre à Thérèse et qui consiste à partir du donné empirique pour en arriver à des conclusions doctrinales⁷¹. Cependant, bien qu'enraciné dans son expérience propre, le propos thérésien ne sera pas qu'un simple compte-rendu; les grâces mystiques sont insérées dans une construction théologique originale⁷² que Castro qualifie d'« authentique théologie spirituelle⁷³ » (*auténtica teología espiritual*). De Goedt écrit ainsi que contrairement à Jean de la Croix, chez qui grâces mystiques et enseignement ne sont pas liés, « chez sainte Thérèse [...] les grâces mystiques entrent dans l'élaboration de la doctrine spirituelle⁷⁴ ». Castro enchaînait dans le même sens en disant que :

⁶⁹ Elle consulte fréquemment des ecclésiastiques pour s'assurer d'être théologiquement et spirituellement dans le droit chemin.

⁷⁰ « *Acaso ningún otro maestro espiritual de la época produce la sensación de escribir al margen de erudición y lecturas, con el consabido acarreo de citas, como santa Teresa. Su fuente dominante y omnipresente es la propia experiencia humana y espiritual.* » (Eulogio PACHO, *El apogeo de la Mística Cristiana: Historia de la espiritualidad clásica española 1450-1650*, Burgos, Monte Carmelo, 2008, p. 1041).

⁷¹ Tomás ÁLVAREZ, « Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa », *Monte Carmelo* 88 (1980), p. 343.

⁷² Voir E. PACHO, *El apogeo de la Mística Cristiana...*, p. 1042 et 1044.

⁷³ Secundino CASTRO, « Aproximación al pensamiento religioso de Teresa de Teresa », in [Collectif], *Teresa de Jesús, mujer, cristiana, maestra*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1982, p. 69.

⁷⁴ M. DE GOEDT, *Le Christ de Thérèse de Jésus*, p. 150. Voir aussi Secundino CASTRO, *Cristología teresiana*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1978, p. 58-59.

[i]l ne s'agit pas d'expériences du mystère de Dieu isolées, mais d'une perception globale et progressive de ce mystère, et dont la formulation est dotée de plus d'harmonie et de cohérence interne que celle que nous offrent de nombreux théologiens qui, manquant de l'expérience (*vivencia*) profonde de ce dont ils parlent, perçoivent l'histoire du salut à distance, sans entrer existentiellement dans la dynamique de sa réalisation⁷⁵.

Si le jugement de Castro sur les théologiens est par trop réducteur et durcit la distinction entre spiritualité et dogmatique, son éloge de la cohérence intellectuelle de l'enseignement thérésien est cependant bien à propos.

Les grâces mystiques que relate Thérèse ont une fonction pédagogique, inaugurant souvent un tournant ou une avancée nouvelle. Elles frappent l'imagination avant d'introduire à un matériau qui soit souvent moins spectaculaire mais ait une valeur universelle. L'enseignement thérésien n'a pas pour fonction d'indiquer une voie inaccessible, puisque toujours Thérèse a le souci de rappeler que ce ne sont pas les grâces mystiques qui assurent le salut⁷⁶, mais la charité⁷⁷.

Le lien entre existence et enseignement se retrouve aussi dans la trame même de la plupart de ses écrits importants. Tant la *Vie*, le *Chemin de Perfection* que le *Château intérieur* – fût-ce sous le faible voile littéraire d'expériences narrées à la 3^e personne – entremêlent récits d'expériences personnelles, conseils, exhortations et action de grâce. L'expérience personnelle se présente comme lieu d'émergence et de validation de l'enseignement donné. C'est à son corps défendant, sous la pression de confesseurs et de supérieurs religieux, que

⁷⁵ « No se trata de experiencias inconexas del misterio de Dios, sino de una percepción global y progresiva del mismo, cuya formulación está dotada de más armonía y coherencia interna que la que nos ofrecen muchos teólogos, que, carentes de la vivencia honda de cuanto afirman, leen la historia de la salvación desde la distancia, sin entrar existencialmente en la dinámica de su realización [...] » (S. CASTRO, « Aproximación al pensamiento... », p. 69).

⁷⁶ Emmanuel RENAULT, *L'idéal apostolique des Carmélites selon sainte Thérèse d'Avila*, Paris, Desclée de Brouwer, 1981, p. 157 : « [...] les grâces extraordinaires d'union ne sont pas « nécessaires à notre salut (C 17,2) ». Voir aussi François-Régis WILHÉLEM, *Dieu dans l'action : la mystique apostolique selon Thérèse d'Avila*, Venasque, Édition du Carmel, 1992, p. 185, et p. 16-17 sur le lien entre « vie mystique », grâces mystiques et la perfection de la vie chrétienne. Waltraud Herbstrith juge aussi que bien que « Thérèse était convaincue que tout homme pouvait rencontrer Dieu dans la contemplation, elle sait par contre que cette expérience n'est pas en soi salvatrice, parce que le Christ a lié le salut à la foi et non pas à la vue, à l'expérience palpable. » (« Teresa war überzeugt, daß alle Menschen Gott in der Kontemplation erfahren können. Sie weiß aber, daß diese Erfahrung nicht heilsnotwendig ist, da Christus die Erlösung an den Glauben, nicht an das „Schauen“, das spürbare Erleben gebunden hat. » [Waltraud HERBSTTRITH, *Teresa von Avila: Lebensweg und Botschaft*, München, Verlag Neue Stadt, 1993, p. 86]).

⁷⁷ F.-R. WILHÉLEM, *Dieu dans l'action*, p. 17, note 7. Dans le texte thérésien, voir par exemple 1 M 2,17; 3 M 2,10.

Thérèse a partagé son expérience sous forme d'enseignement. C'est ainsi qu'un de ses premiers écrits importants, le *Chemin de perfection*, était clairement adressé à ses sœurs de San José⁷⁸. C'est donc dans un cadre ecclésial concret que ses écrits émergent; son expérience doit profiter à d'autres. Lorsqu'elle meurt, à bout de force et voyageant par obéissance, elle s'exclamera d'ailleurs que c'est comme « *hija de la Iglesia*⁷⁹ », en fille de l'Église.

B) Les grands jalons de la recherche thérésienne

La recherche thérésienne est abondante. À elle seule, la *Bibliografía sistemática de Santa Teresa*, publiée en 2008, recense près de 13 000 entrées bibliographiques sur divers sujets thérésiens, des éditions aux articles en passant par les monographies⁸⁰. La masse de textes et d'études s'offrant aux chercheurs est impressionnante. Il faut noter les travaux pionniers du père Silverio de Santa Teresa qui a publié au début du siècle dernier une édition fouillée des textes de Thérèse et de documents historiques importants concernant sa vie. Dans les dernières décennies, le travail du père Tomás Álvarez a aussi été monumental; en plus de travaux historiques et théologiques⁸¹, on lui doit des éditions *fac-simile* des meilleurs manuscrits des principales œuvres de Thérèse. Les thérésiologues comptent de plus sur une excellente concordance des écrits thérésiens⁸², une encyclopédie thérésienne à la fois historique et théologique⁸³ et de nombreuses recherches historiques. C'est dans le monde hispanophone – celui de Thérèse – que bon nombre des études ont été produites. Si l'avancement de la recherche thérésienne est redevable principalement aux travaux d'ordre historique et théologique, d'autres perspectives ont aussi ouvert des avenues nouvelles, entre autres les études littéraires⁸⁴ ou féministes⁸⁵. Ainsi, par exemple, l'article de Felicidad

⁷⁸ Voir le prologue du *Chemin de Perfection*.

⁷⁹ EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS et Otger STEGGINK, *Tiempo y vida de Santa Teresa*, Madrid, La Editorial Católica (coll. Biblioteca de Autores Cristianos), 3^e édition, 1996, p. 925.

⁸⁰ Manuel DIEGO SANCHEZ, *Bibliografía sistemática de Santa Teresa de Jesús*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2008.

⁸¹ Plusieurs des études de Tomás Álvarez ont été regroupées dans les 3 volumes des *Estudios teresianos* (Burgos, Editorial Monte Carmelo, 1995-1996).

⁸² Juan Luis ASTIGARRAGA, *Concordancias de los escritos de Santa Teresa de Jesús*, 2 vol., Rome, Editoriales O.C.D., 2000.

⁸³ Tomás ÁLVAREZ (dir.), *Diccionario de Santa Teresa*, Burgos, Monte Carmelo, 2^e édition, 2006. La première édition a été traduite et adaptée en français : Tomás Álvarez (dir.), *Dictionnaire Sainte Thérèse d'Avila. Son temps, sa vie, son oeuvre et la spiritualité carmélitaine*, Paris, Cerf, 2008.

⁸⁴ Par exemple Aurora EGIDO, *El águila y la tela: Estudios sobre San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús*, Palma, José J. de Olañeta, ed. y Edicions Universitat de les Illes Balears (Col·lecció Medio Meravet), 2010.

Bernabéu Barrachina qui faisait intervenir la judéité de Thérèse – en 1963 – comme élément explicatif de certains traits de son style littéraire⁸⁶. L'intérêt pour Thérèse ne se limite pas aux seuls clercs ou théologiens spirituels.

Au sein de toute cette littérature dont il serait illusoire de rendre compte exhaustivement, nous nous attarderons à relever les jalons essentiels de trois grands ensembles théologiques: la christologie, la Trinité et l'Esprit, et enfin la grâce et le salut.

1) De la spiritualité à la christologie

Jusque dans les années 1970, Thérèse d'Avila, mystique et réformatrice, était principalement considérée sous l'angle de l'oraison, dont on la considérait experte. Déjà de son vivant, elle a eu à cœur de partager son intérêt pour l'oraison avec ses sœurs et au-delà. La forme et le contenu des ouvrages de Thérèse, qui font la part belle à la prière, tant sous la forme de récits que de conseils, favorisaient ce type de lecture.

Cependant, la publication, en 1978, de la thèse doctorale de Secundino Castro, *Cristología teresiana*, a eu tôt fait de donner une inflexion christologique à la réception de l'œuvre thérésienne⁸⁷. Le revirement est d'ailleurs si soudain que trois ans plus tard, Guerra écrit : « La christologie est le thème le plus important et celui sur lequel la spiritualité thérésienne doit être étayée. Jusqu'à la publication de *Cristología teresiana* [...], on admettait communément que la question centrale était celle de l'oraison. Aujourd'hui, personne ne défend cette thèse⁸⁸ ». Du côté de la recherche francophone, la contribution majeure à la

⁸⁵ Ce filon est principalement anglo-saxon. Certaines de ces thèses sont audacieuses et bousculent les consensus traditionnels.

⁸⁶ Felicidad BERNABÉU BARRACHINA, « Aspectos vulgares del estilo literario teresiano y sus posibles razones », *Revista de Espiritualidad* 22 (1963), p. 359-375. Les éditeurs de la revue indiquent dans une note de bas de page liminaire : « Le point fondamental sur lequel elle s'appuie, à savoir l'ascendance raciale juive de Sainte Thérèse, est encore loin d'être démontré » (« *El hecho fundamental sobre el que se basa : la ascendencia judía racial de Santa Teresa, está aún lejos de probarse* »). De nos jours, la réalité de l'ascendance juive de Thérèse par la lignée paternelle est universellement acceptée.

⁸⁷ Secundino CASTRO, *Cristología teresiana*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1978. L'auteur a poursuivi sa réflexion entre autres dans des articles subséquents, dont « Aproximación al pensamiento religioso de Teresa », in [Collectif], *Teresa de Jesús, mujer, cristiana, maestra*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1982, p. 63-80.

⁸⁸ « *La cristología es el tema más significativo y en torno al cual debe ser vertebrada la espiritualidad teresiana. Hasta la publicación de Cristología teresiana [...], comúnmente se admitía que la cuestión clave era la de la oración. Hoy ya nadie mantiene esta tesis* » (A. GUERRA, « Presencia del dolar en la oración teresiana », *Revista de Espiritualidad*, 40 (1981), p. 508-509, note 26; cité par Secundino CASTRO, « Jesucristo y su misterio » in Collectif, *Teresa de Jesús, mujer, cristiana, maestra*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1982, p. 155, note 55.

christologie thérésienne a été celle de Michel de Goedt, *Le Christ de Thérèse de Jésus*, publié en 1993⁸⁹. À ces monographies, on peut ajouter l'article de Tomás Álvarez, « Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa⁹⁰ ».

De la littérature sur la christologie thérésienne, plusieurs résultats de recherche importants se dégagent.

Premièrement, l'omniprésence de la figure du Christ dans la spiritualité thérésienne. Cette omniprésence n'est pas quelconque; c'est celle du Christ en sa « sainte humanité » (*humanidad sacratísima*), exprimant par là une concrétude bien réelle. Castro souligne ainsi que le sommet de la « configuration au Christ » (*crisologización*) se situe dans le mariage mystique – qui se réalise avec l'humanité du Christ – et non par l'intervention du Verbe⁹¹. Le christocentrisme bien enraciné de Thérèse a d'ailleurs été l'occasion d'un débat intérieur et de prises de position théologiques vigoureuses à l'encontre de tenants d'un abandon de l'humanité du Christ pour progresser spirituellement⁹². Au-delà de la controverse théologique, cet accent thérésien sur le Christ en son humanité renvoie aussi au primat que Thérèse accorde à l'expérience dans l'élaboration de son enseignement. Une expérience qui passe par la vue, par l'écoute, par la chair aussi et qui fait en sorte que cet enseignement soit marqué du sceau de la concrétude.

Deuxièmement, la teneur pascale de la conception thérésienne du Christ. Le Christ de Thérèse est le Christ ressuscité, passé par la mort et entré dans la gloire⁹³. La prévalence du « *yo soy* » (je suis) johannique dans les paroles du Christ adressées à Thérèse concourt à

⁸⁹ Michel DE GOEDT, *Le Christ de Thérèse de Jésus*, Paris, Desclée de Brouwer (coll. Jésus et Jésus-Christ 58), 1993.

⁹⁰ Tomás ÁLVAREZ, « Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa », *Monte Carmelo* 88 (1980), p. 335-365.

⁹¹ S. CASTRO, « Aproximación al pensamiento... », p. 72-73.

⁹² Voir par exemple T. ÁLVAREZ, « Jesucristo en la experiencia... », p. 340s. (qui montre certaines sources anciennes ou contemporaines), S. CASTRO, « Aproximación al pensamiento religioso de Teresa », p. 70; « Jesucristo y su misterio », p. 150s. (où il expose les affirmations de Thérèse à ce propos) ou Antonio MAS ARRONDO, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual: un análisis teológico desde las séptimas moradas del Castillo interior*, Avila, Institución Gran Duque de Alba, 1993, p. 263. Nous traiterons de cette question en détail plus avant dans la thèse.

⁹³ T. ÁLVAREZ, « Jesucristo en la experiencia... », p. 338; Castro va dans le même sens : « Pour elle [=Thérèse], n'existe aujourd'hui ni le Verbe ni Jésus de Nazareth, mais Jésus-Christ : Verbe-incarné-ressuscité » (« Para ella "boy" no existe ni el Verbo, ni Jesús de Nazaret, sino Jesucristo: Verbo-encarnado-resucitado » [S. CASTRO, « Jesucristo y su misterio », p. 155, note 55]).

cette caractérisation⁹⁴. Des quatre évangiles, celui de Jean est celui qui présente davantage le Christ comme déjà glorifié, même en sa vie terrestre. Le « je suis » qui revient régulièrement dans cet évangile est l'écho du « Je suis celui qui est » de l'épisode du buisson ardent⁹⁵ qui indique l'identité de Dieu, l'évangéliste suggérant par cet emploi la nature divine de Jésus. Pour Thérèse, donc, la personne de Jésus-Christ est toujours vue à la lumière de Pâques.

Troisièmement, l'importance des visions christologiques. C'est autour d'elles que s'articule l'itinéraire thérésien. Dans un premier temps, elles sont vécues dans un rapport d'extériorité : vision du Christ fâché⁹⁶ qui amène Thérèse à se ressaisir spirituellement, image du Christ flagellé qui l'attriste⁹⁷. D'un rapport initialement distancié, les visions évoluent ensuite dans l'ordre relationnel, de la fréquentation (*ir a vistas*) au mariage (*matrimonio*) en passant par les fiançailles (*desposorio*). Le rapport au Christ structure l'évolution de la vie spirituelle thérésienne et, de ce fait, lui fournit une clef de lecture pour comprendre – et enseigner – les étapes possibles de cette croissance⁹⁸, comme on le voit dans le *Château intérieur*.

Quatrièmement, le rapport étroit avec la Parole de Dieu. Le Christ se présente souvent à Thérèse sous forme de parole(s) – et même comme « livre vivant⁹⁹ » (*libro vivo*). Plus largement, un rapport subtil s'établit chez elle avec le texte biblique¹⁰⁰. D'abord elle le fréquente – avant que les versions de textes bibliques en langue vernaculaire ne soient prohibées¹⁰¹ – et le connaît, en particulier par le biais de la *Vita Christi* de Ludolphe le

⁹⁴ Voir T. ÁLVAREZ, « Jesucristo en la experiencia... », p. 361; voir aussi Secundino CASTRO, *Ser cristiano según Santa Teresa*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1985, p. 93s.

⁹⁵ Ex 3,1-4,17.

⁹⁶ V 7,6.

⁹⁷ V 9,1.

⁹⁸ T. ÁLVAREZ, « Jesucristo en la experiencia... », p. 343.

⁹⁹ V 26,6.

¹⁰⁰ Herraiz souligne bien dans son article ce lien herméneutique entre l'expérience existentielle de Thérèse et les textes bibliques. Il conclut que « la vie est première, s'ensuit l'intelligence spirituelle de textes qui l'assurent, l'étaient et la confirment. La vie prédispose à la compréhension de la Parole de Dieu. Cette dernière renvoie à la vie et la pénètre. Symbiose parfaite. La Parole explique sa vie et dit "au pied de la lettre" ce qui se passe en elle. » (« *Precede la vida, sigue la inteligencia mística de textos que le aseguran, apuntalan y confirman. Aquella dispone para la inteligencia de la Palabra de Dios; ésta revierte sobre aquélla y la penetra. Simbiosis perfecta. La Palabra explica su vida, dice "al pie de la letra" cuanto pasa por ella.* » [Maximiliano HERRAIZ, « Biblia y espiritualidad teresiana », *Monte Carmelo* 88 (1980), p. 329]).

¹⁰¹ T. ÁLVAREZ, « Jesucristo en la experiencia... », p. 358. Thérèse doit se départir d'une large partie de sa bibliothèque personnelle : bibles en langues vernaculaires, œuvres de saint François Borja, etc.

Chartreux¹⁰². Sa prière s'y abreuve, puisqu'elle souligne qu'elle s'aidait souvent d'un livre pour l'oraison¹⁰³. Lorsque le Christ s'adresse personnellement à elle, c'est souvent dans un style et avec un vocabulaire néo-testamentaires¹⁰⁴, celui qui lui parle s'inscrivant de ce fait dans le sillage de la Révélation biblique. Par ailleurs, la structure biblique étant familière à Thérèse, elle devient aussi structure herméneutique de compréhension d'elle-même. Ce rapport existentiel se lit par excellence avec la figure de Paul dont Thérèse se fait l'écho de manière tant explicite¹⁰⁵ qu'implicite¹⁰⁶.

En plus de l'importance théologique de la christologie thérésienne, au niveau de l'histoire de la recherche cette nouvelle vague de travaux signale une inflexion proprement théologique donnée à la recherche thérésienne.

2) La Trinité et l'Esprit Saint

Au niveau de la recherche sur la Trinité, la thèse monumentale de Rómulo Cuartas Londoño, *Experiencia trinitaria de Santa Teresa de Jesús*¹⁰⁷, constitue certainement la plus récente contribution majeure à la question. Cuartas Londoño s'efforce de lire de manière globale l'expérience que Thérèse fait de la vie trinitaire en s'attachant particulièrement au

¹⁰² Sur la question des différentes voies d'accès de Thérèse aux textes bibliques, voir Tomás ÁLVAREZ, *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa de Jesús*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2006, p. 373-382. Concernant la *Vita Christi*, Alvarez indique ailleurs que la traduction espagnole d'Ambrosio de Montesino fait ressortir avec une typographie particulière les nombreuses citations bibliques. Grâce à cela, Thérèse « étudiera et repassera les mystères de la vie de Jésus depuis son engendrement éternel jusqu'à la glorification, en plus de sa présence dans l'Église, sa parole, l'attente de sa parousie » (« *estudiará y repasará los misterios de la vida de Jesús: desde su generación eterna, hasta la glorificación, más su presencia en la Iglesia, su palabra, la espera de su parusía.* » [T. ÁLVAREZ, « Jesucristo en la experiencia ... », p. 339]).

¹⁰³ V 4,9; C 17,3.

¹⁰⁴ Herraiz va jusqu'à dire que « les 'auditions' (*hablas*) sont comme une transcription à un niveau personnel de la Parole confiée autrefois aux prophètes et consignée dans l'Écriture. Le lien entre les 'auditions' et l'Écriture est d'une évidence absolue. Et Dieu parle à Thérèse en employant son propre verbe biblique, ou à tout le moins avec un contenu clairement biblique. » (« *Las "hablas" son como un trasunto a nivel personal de la Palabra antiguamente confiada a los profetas y consignada en la Escritura. La conexión de las "hablas" con la Escritura es de una evidencia absoluta. Y Dios habla a Teresa subsumiendo su misma palabra bíblica o, al menos, con un contenido netamente bíblico.* » [M. HERRAIZ, « Biblia y espiritualidad teresiana », p. 320]).

¹⁰⁵ Thérèse cite certains textes pauliniens marquants (ex. : Ga 2,20), entre autres pour exprimer le mariage spirituel (M. HERRAIZ, « Biblia y espiritualidad teresiana », p. 331).

¹⁰⁶ Une structure « paulinienne » de la conversion et de l'apostolat se fait jour chez Thérèse dans un caractère réflexif entre le texte paulinien, la vie de Thérèse et son expression littéraire. Tomás Álvarez a par exemple fait ressortir le lien entre l'itinéraire de Paul et celui de Thérèse, tant dans leurs grandes articulations que dans le rapport au Christ. Ce rapport au Christ s'amorce, selon Álvarez, dans une *crisopatía* (rapport au Christ souffrant), se poursuit par la *cristonomía* (suite du Christ) pour se conclure dans une *cristología* (T. ÁLVAREZ, « Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa », p. 336s.).

¹⁰⁷ Rómulo CUARTAS LONDOÑO, *Experiencia trinitaria de Santa Teresa de Jesús*, Monte Carmelo, Burgos, 2004.

rôle de l'Esprit Saint – ce qui se traduit par un schéma expérientiel Esprit-Fils-Père plutôt que le traditionnel Père-Fils-Esprit – et en mettant l'ensemble en conversation avec la théologie contemporaine, représentée par Hans Urs von Balthasar, qu'il cite fréquemment, mais aussi Karl Rahner, Walter Kasper, Jürgen Moltmann ou Bruno Forte¹⁰⁸. Le travail de Cuartas Londoño permet d'embrasser l'ensemble de la problématique trinitaire chez Thérèse en parcourant tous les lieux principaux, d'abord par une biographie spirituelle (1^{ère} partie), puis par un passage par les trois personnes divines (2^e partie) et enfin par la confession thérésienne de son « expérience trinitaire » (*experiencia trinitaria*), sous le signe de la doxologie¹⁰⁹ (3^e partie). C'est ici que l'auteur lui-même situe l'originalité de sa thèse¹¹⁰. Ce livre s'achève d'ailleurs sur une considération de l'inhabitation trinitaire, au-delà de l'action de grâce. Le travail de Cuartas Londoño est tributaire de la thèse de Angel María García Ordás, *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*¹¹¹, publiée en 1967, où l'auteur avait utilisé le personnelisme de théologiens contemporains comme Juan Alfaro pour penser théologiquement les personnes divines telles qu'elles se présentent dans l'enseignement thérésien.

Pour ne considérer que l'Esprit Saint, force est de constater qu'il s'agit d'un lieu théologique trop souvent survolé dans la recherche thérésienne. Thérèse elle-même fait rarement référence à l'Esprit Saint, bien que ce dernier soit mentionné en des moments-charnières. Cuartas Londoño exprime le constat général lorsqu'il écrit : « Nous devons commencer en exprimant notre accord avec les thérésologues qui affirment que la pneumatologie thérésienne est plus implicite qu'explicite et que les références de sainte Thérèse à l'Esprit Saint dans ses écrits sont limitées en comparaison de la surabondance

¹⁰⁸ L'un des objectifs de Cuartas Londoño est de favoriser le dialogue entre théologie spirituelle et théologie dogmatique, les auteurs mentionnés ayant contribué à dépasser la césure qui pouvait exister entre ces deux champs (cf. R. CUARTAS LONDOÑO, *Experiencia trinitaria*..., p. 28-29).

¹⁰⁹ Il définit ainsi la doxologie : « l'expression de son expérience [= celle de Thérèse] des réalités divines exprimée dans l'adoration, la louange, l'action de grâce, l'intercession confiante, les interpellations et dans les attitudes de respect et d'accueil joyeux de Dieu et des actions que Dieu a menées et mène à bien en sa faveur et en faveur de toute l'humanité » (« la expresión de su [= de Thérèse] experiencia de las realidades divinas expresada en la adoración, la alabanza, la acción de gracias, la intercesión confiada, las interpelaciones, y en las actitudes de respeto y de acogida alegre de Dios y de los hechos que Dios llevó y lleva a cabo a favor suyo y de toda la humanidad. » [R. CUARTAS LONDOÑO, *Experiencia trinitaria*..., p. 413]).

¹¹⁰ R. CUARTAS LONDOÑO, *Experiencia trinitaria*..., p. 29.

¹¹¹ Angel María GARCÍA ORDÁS, *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, Rome, Ed. Teresianum, 1967.

des expériences christologiques et les amples allusions au Père¹¹².» Mais il ajoute dès le départ un bémol en signalant que : « [c]ependant, bien qu'en étant d'accord, il est clair qu'en tout croyant, et tout spécialement en Thérèse, dont le chemin de perfection est l'oraison contemplative, nous devons reconnaître l'agir particulier de l'Esprit Saint¹¹³.»

Les diverses allusions thérésiennes et les visions où l'Esprit Saint intervienne spécifiquement ont été analysées, bien des ouvertures finales d'ouvrages de commentateurs thérésiens s'en inspirent¹¹⁴, on proteste de l'importance de l'Esprit Saint¹¹⁵, mais, comme le déplore Jesús Castellano, « [i]l n'existe pas, cependant, d'étude exhaustive sur l'Esprit Saint dans l'expérience mystique thérésienne¹¹⁶.»

Pourquoi Thérèse est-elle si discrète quant à l'Esprit Saint? Une cause historique pourrait être la crainte du soupçon d'hérésie qui touche les *Alumbrados*, ces « illuminés » qui agitaient les esprits en Espagne¹¹⁷; Thérèse n'avait-elle pas elle-même été menacée de dénonciation à l'Inquisition¹¹⁸? Castro pense plutôt que l'effacement relatif de l'Esprit dans le corpus thérésien est à mettre au compte de l'importance suprême du Christ :

Bien que la personne de l'Esprit soit présente dans les écrits thérésiens, elle ne l'est pas autant qu'on le signale parfois ni autant qu'on pourrait l'espérer.

¹¹² « *Debemos empezar expresando nuestro acuerdo con los teresianistas que afirman que « la pneumatología teresiana es más implícita que explícita » y que las referencias de Santa Teresa al Espíritu Santo en sus escritos son limitadas en comparación con la sobreabundancia de las experiencias cristológicas y las amplias alusiones al Padre.* » (R. CUARTAS LONDOÑO, *Experiencia trinitaria...*, p. 197).

¹¹³ « *Pero aún contando con este acuerdo, dejamos claro que en todo creyente, y singularmente en Teresa, cuyo camino de perfeccionamiento es la oración contemplativa, hemos de reconocer el especial protagonismo del Espíritu Santo.* » (R. CUARTAS LONDOÑO, *Experiencia trinitaria...*, p. 197).

¹¹⁴ Wilhélem clôt en ces mots sa thèse : « C'est ainsi que 'l'Esprit paraît en ce monde sous mille visages humains sur lesquels sa présence cachée imprime le reflet de sa puissance et de sa grâce' » (*Je veux voir Dieu*, p. 1075). N'est-ce pas cet Esprit qui a fait de Teresa de Ahumada, une femme accomplie, une réformatrice hors du commun, un guide génial et efficace sur les chemins de la prière et de l'action, à la fois « fille » et Docteur de l'Église universelle? » (F.-R. WILHÉLEM, *Dieu dans l'action...*, p. 339). Renault en appelle aussi, dans ses dernières pages, à l'Esprit Saint sous l'inspiration duquel Thérèse a vécu (E. RENAULT, *L'idéal apostolique des Carmélites...*, p. 178).

¹¹⁵ M. DE GOEDT, *Le Christ de Thérèse de Jésus*, p. 171-172.

¹¹⁶ « *No existe, sin embargo, un estudio exhaustivo acerca del Espíritu Santo en la experiencia mística teresiana.* » (Jesús CASTELLANO, « Espiritualidad teresiana. Experiencia y doctrina », in Alberto BARRIENTOS (dir.), *Introducción a la lectura de santa Teresa*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2^e édition, 2002, p. 232).

¹¹⁷ Ignace de Loyola parle aussi de ses démêlés avec l'Inquisition à cette époque dans son *Récit* (§ 58) : Ignace DE LOYOLA, *Écrits*, Paris, Desclée de Brouwer (coll. Christus 76), 1991, p. 1048. Sur les Illuminés (*Alumbrados*), voir E. PACHO, *El apogeo de la Mística Cristiana...*, p. 291s. et 826s.

¹¹⁸ V 33,5. Ces menaces n'effrayèrent aucunement Thérèse, la faisant plutôt rire... Sur la question du rapport de Thérèse avec l'Inquisition, on peut consulter Enrique LLAMAS, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Bibliotheca Theologica Hispana, serie 1.a, t. 6), 1972.

La raison en est, selon moi, que le Christ l'envahit entièrement, absorbant complètement l'esprit (*mente*) de Thérèse. Il découle de là que plusieurs figures et symboles qui, selon le Nouveau Testament, correspondent à l'Esprit sont appliqués à Jésus-Christ dans les œuvres thérésiennes.

Cependant, comme nous l'avons dit, les allusions à l'Esprit sont très nombreuses et sa figure demeure parfaitement insérée dans le système¹¹⁹.

La discrétion de l'Esprit chez Thérèse n'est cependant pas à mettre exclusivement au compte de cette omniprésence de la figure du Christ. On pourrait y voir aussi une indication de la manière d'être de l'Esprit qui se dirait à travers cette discrétion.

Dans un chapitre sur « l'expérience [thérésienne] de la Trinité » (*vivencias trinitarias*), Castro lance plusieurs pistes de réflexion intéressantes, plus impressionnistes que systématiques, mais hautement fructueuses. Nous en relevons deux, qui reviendront plus tard dans cette thèse. La première concerne la place du Christ et de son humanité au sein de la Trinité. En effet, Castro observe que c'est le Christ en son humanité qui est présent au sein de la Trinité¹²⁰. Le christocentrisme thérésien marque ainsi de son empreinte sa conception de la Trinité. Deuxième éclair fulgurant, au seuil de son analyse, Castro rappelle la salutation initiale qui commence nombre de lettres thérésiennes : le souhait de la grâce de l'Esprit Saint. Il y voit « une sorte de salutation pascalle; comme le Christ, elle [=Thérèse] prétend communiquer l'Esprit. Ce fait, à notre jugement, est très significatif, puisqu'il indique qu'en cette grâce elle voit concentrés tous les biens que l'on puisse désirer pour ses proches et ses amis¹²¹. » Plus encore que le fait que Thérèse voit dans la grâce de l'Esprit le concentré de tous les dons qu'on puisse souhaiter, c'est la posture même de Thérèse qui est frappante; elle adopte celle du Ressuscité, étant habitée par l'Esprit et l'offrant. C'est le signal du fait que ce qui est vu de l'Esprit ne se réduit pas à un savoir, mais habite le cœur même de l'existence de Thérèse.

¹¹⁹ « Aunque la persona del Espíritu esté presente en los escritos teresianos, no lo está tanto como a veces se señala ni como hubiera de esperarse. La razón radica, a mi juicio, en que Cristo lo invade todo, absorbiendo por completo la mente de Teresa. De donde se desprende que muchas figuras y símbolos, que, según el Nuevo Testamento, corresponden al Espíritu, en las obras teresianas vienen aplicadas a Jesucristo.

No obstante, como decimos, las alusiones al Espíritu son muy numerosas y su figura queda perfectamente incrustada dentro del sistema. » (S. CASTRO, « Vivencias y manifestaciones trinitarias », in *Ser cristiano según Santa Teresa*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1985, p. 190.)

¹²⁰ S. CASTRO, « Vivencias y manifestaciones trinitarias », p. 184.

¹²¹ « Es como un saludo pascual; al igual que Cristo, ella pretende comunicar el Espíritu. Este hecho, a nuestro juicio, es muy significativo, pues indica que en esta gracia ve concentrados todos los bienes que uno puede desear a sus familiares y amigos. » (S. CASTRO, « Vivencias y manifestaciones trinitarias », p. 190.)

Il ne faut pas passer sous silence les études trinitaires comparatives effectuées par Michael Strucken, entre Ignace de Loyola, Thérèse d'Avila et Jean de la Croix¹²², et Giuseppe Ferraro, portant celle-ci sur Jean de la Croix, Thérèse d'Avila, Thérèse de Lisieux et Élisabeth de la Trinité¹²³. Leur méthodologie comparative permet d'articuler la spécificité de l'apport thérésien dans un cadre systématique.

En somme, bien que les allusions principales à l'Esprit Saint dans le corpus thérésien aient été traitées par divers commentateurs, une recherche sur le mode d'action propre de l'Esprit qui dépasse les formules convenues est encore attendue.

3) Grâce et salut

L'angle d'approche de la question de la grâce dans la recherche thérésienne est celui de l'expérience thérésienne qui se dit en ses écrits. Thérèse emploie parfois le mot, mais le plus souvent, c'est par l'application de concepts théologiques sur le verbe thérésien – souvent figuratif – que cette lecture sera possible. Les questions qui se posent alors à Thérèse sont celles de la théologie de la grâce. Ce don est-il universel ou particulier? Comment se reçoit-il? L'état final – état de grâce – nécessite-t-il un accueil ou est-il la réalisation consciente de ce qui habite déjà l'être humain? La relation établie implique-t-elle une présence? Cette présence est-elle présence d'immensité commune ou inhabitation trinitaire particulière?

Dans un article de 1967, José Cristiano Garrido s'emploie ainsi à cerner l'expérience thérésienne de la grâce à partir des catégories scolastiques, mais en étant davantage attentif à la dimension existentielle (*vivenzia*) qu'à la dimension didactique – même dans l'expression de ce qu'elle croit – de l'expression thérésienne¹²⁴. Garrido insiste sur le fait que sainte Thérèse arrive à distinguer la présence « naturelle » de Dieu en tout ce qui existe (même

¹²² Michael STRUCKEN, « Trinität aus Erfahrung : Ansätze zu einer trinitarischen Ontologie in der Mystik von Ignatius von Loyola, Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz », thèse de doctorat, Bonn, Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, 1999. Les trois auteurs sont traités systématiquement en parallèle (sauf Jean de la Croix qui est absent de la partie autobiographique) par thème. L'unité de la recherche est accomplie tant par la thématique que par l'appartenance des auteurs traités au 16^e siècle espagnol.

¹²³ Giuseppe FERRARO, *Lo Spirito Santo, Cristo, il Padre*, t. II: *nella dottrina di santa Teresa d'Avila e santa Teresa di Lisieux e della beata Elisabetta delle Trinità*, Roma, Edizioni OCD, 2007. Le premier volume est dédié à Jean de la Croix alors que le second traite de la christologie et de la pneumatologie des auteurs féminins du Carmel.

¹²⁴ José Cristiano GARRIDO, « Experiencia teresiana de la vida de gracia », *Monte Carmelo* 75 (1967), p. 345-391.

malgré le péché) de sa présence amicale par grâce¹²⁵ – par exemple dans l’inhabitation trinitaire. Thérèse saura par exemple exprimer son expérience singulière d’une présence englobante de Dieu en utilisant la métaphore de l’éponge¹²⁶. À l’opposé de l’état de grâce, Thérèse, anticipant la métaphore de la demeure centrale du château de l’âme, tient d’une part que l’âme en état de péché ne reflète pas la beauté de Dieu, mais que Lui demeure toujours en l’être humain, lui donnant l’être¹²⁷. Cependant, pour l’âme en état de péché mortel, mêmes les bonnes œuvres ne contribuent en rien à accéder à la gloire éternelle¹²⁸.

Vingt ans plus tard, Miguel Maury Buendía reprendra le dossier et dressera le constat des recherches¹²⁹. Traitant lui aussi de l’expérience thérésienne de la grâce, il notera toutefois que toute perception subjective n’est pas d’emblée de l’ordre de l’expérience mystique¹³⁰. Tout en rendant compte de la position de divers commentateurs, Buendía prend la défense de Thérèse contre ceux qui peuvent l’accuser d’avoir une conception limitée ou mal informée de la grâce. Au final, Buendía adopte la suggestion de Efren de la Madre de Dios selon laquelle plutôt que de devoir caser le verbe thérésien dans l’une ou l’autre alternative scolastique, il y aurait peut-être chez elle une clef secrète que la théologie systématique peine à consigner dans des formules adéquates¹³¹.

La question du salut est connexe à celle de la grâce. La notion de salut peut aussi être abordée d’une multitude de manières, entre autres par le biais de la grâce (don du salut par grâce, état de grâce, etc.). Comme thématique propre, la question du salut selon l’enseignement thérésien n’a suscité que peu de recherches. Nous en évoquerons deux.

Tout d’abord, la thèse de Jean-Marie Laurier entre de plein pied dans la dimension dogmatique du salut par la considération de la théologie de la justification¹³². Laurier met de l’avant la synthèse existentielle de Thérèse comme une réponse aux unilatéralismes

¹²⁵ J. C. GARRIDO, « Experiencia teresiana... », p. 351.

¹²⁶ J. C. GARRIDO, « Experiencia teresiana... », p. 352.

¹²⁷ J. C. GARRIDO, « Experiencia teresiana... », p. 357.

¹²⁸ J. C. GARRIDO, « Experiencia teresiana... », p. 356.

¹²⁹ Miguel Maury BUENDÍA, « Puntos clave en la interpretación teológica de la experiencia teresiana de la gracia », *Monte Carmelo* 95/2 (1987), p. 283-302.

¹³⁰ M. M. BUENDÍA, « Puntos clave... », p. 284.

¹³¹ M. M. BUENDÍA, « Puntos clave... », p. 291.

¹³² Jean-Marie LAURIER, *Marcher dans l’humilité : Thérèse d’Avila et la théologie de la justification*, Toulouse, Éd. du Carmel, 2003.

historiques des théologies luthérienne et tridentine de la justification¹³³ autour de la question de l'action salvifique de Dieu et du type de réponse humaine à y apporter.

Malgré un cadre d'ensemble qui pose question, la recherche de Laurier offre un parcours minutieux à travers la *Vie*, le *Chemin de perfection* et finalement le *Château intérieur* – qu'il développe de manière extensive comme « témoignage-synthèse ». Cherchant à faire œuvre de réconciliation, il trouve un appui dans l'image du château et de sa lumière centrale – représentant Dieu – puisqu'il y voit une manière d'éviter une dichotomie entre grâce créée et grâce incréée (le Donateur lui-même)¹³⁴. Il est intéressant de noter que dans son développement de la figure finale de l'âme selon Thérèse – suivant les 7^{es} demeures du *Château intérieur* – Laurier, qui amorce cette section quadripartite par la vie trinitaire, le mariage mystique puis la divinisation, la conclut avec l'identification au Christ serviteur et la valeur ecclésiale des œuvres¹³⁵. Ainsi, au sommet de la construction théologique thérésienne émerge de nouveau la question du salut en sa dimension apostolique.

La dimension apostolique de la vie thérésienne révèle la dimension *extatique* du salut en tant que désir que d'autres soient sauvés. La recherche d'Emmanuel Renault, *L'idéal apostolique des Carmélites selon sainte Thérèse d'Avila*, parcourt judicieusement l'ensemble de la question en s'enracinant au plus près dans le texte thérésien. Renault développe habilement la thèse selon laquelle Thérèse a introduit au cœur du Carmel une dimension apostolique – voire missionnaire – explicite au côté de la dimension contemplative¹³⁶. À l'instar de la contribution de Castro en christologie, la recherche de Renault a corrigé la vision purement orante de la contribution thérésienne en y inscrivant pleinement – et au même niveau – la dimension apostolique visant le salut d'autrui¹³⁷.

¹³³ Laurier traite longuement l'une et l'autre : p. 17-73 pour Luther, et p. 75-131 pour le décret sur la justification du Concile de Trente.

¹³⁴ J.-M. LAURIER, *Marcher dans l'humilité...*, p. 252-253.

¹³⁵ J.-M. LAURIER, *Marcher dans l'humilité...*, p. 265.

¹³⁶ Voir entre autres E. RENAULT, *L'idéal apostolique des Carmélites*, p. 8, 154, 171-172.

¹³⁷ Renault sera suivi dans cette réflexion par Wilhélem.

IV. LE PROJET DE LA THÈSE

A) Question, hypothèse et thèse

Que peut-on dire du salut? Que peut-on dire de l'Esprit? L'Esprit sauve-t-il? Voilà les questions initiales qui ont inspiré cette thèse. La problématique réfère aux champs théologiques systématiques que sont la sotériologie et la pneumatologie.

Face à la diversité des manières d'appréhender théologiquement le salut et à la brièveté des interprétations sur l'Esprit, le passage par une interrogation du corpus d'un auteur spirituel, à savoir celui de Thérèse d'Avila, s'est présenté comme une voie potentiellement féconde par la diffraction de points de vue tant existentiel que narratif qu'elle permet. Pour le théologien, l'interrogation – par ses questions – d'un tel objet oblige à emprunter des outils et une méthode qui relèvent davantage de l'analyse littéraire pour ouvrir le texte et le laisser parler.

Aux questions pneumatologiques et sotériologiques, l'analyse du texte thérésien a répondu par des réponses trinitaires (« pneumato-christologiques ») et « inhabitationnaires ». Deux thèses se sont dégagées – qui s'entrecroisent. D'abord, celle du salut comme lieu habité, mettant l'accent sur la dimension incarnationnelle du salut. Puis celle de l'Esprit Saint comme Incarnateur du salut, qui met de l'avant la dimension dynamique du salut (qui est pneumatologique et indissociablement trinitaire aussi).

Nous ferons un usage fréquent de la notion d'incarnation. D'abord dans le sens de l'Incarnation historique et unique du Fils de Dieu venu dans la chair. C'est à cette acception que nous réservons l'usage de la majuscule. Par ailleurs, le mouvement qui est alors à l'œuvre, impulsé par l'Esprit comme nous le verrons, sera aussi répliqué analogiquement dans un mouvement plus large que nous qualifierons de dimension, mouvement, voire poussée incarnationnels – cette fois sans majuscule.

B) Méthode et plan

Cette thèse est divisée en trois parties. Dans la première partie, constituée de deux chapitres, nous nous attardons à lire principalement deux textes de la *Vie* de Thérèse. Ces textes – les chapitres 32 à 36 et le chapitre 38 de la *Vie* de même que le début du livre des

Fondations – relatent un tournant de l'existence de Thérèse, alors que religieuse fervente déjà favorisée de grâces mystiques, elle reçoit le projet de fonder un monastère nouveau – ce sera San José. Le récit met en jeu diverses figures qui, discernées par une approche herméneutique de type sémiotique, dessinent un horizon nouveau pour la question du rôle de l'Esprit pour le salut. Le rôle heuristique de la lecture sémiotique originelle de ces textes ne transparait que dans quelques traces en cette thèse; nous en exposons les fruits sans en présenter le processus de maturation. De fait, diverses approches d'analyse littéraire seront mises à contribution, ne limitant pas notre enquête à une seule d'entre elles.

Nous avons fait le choix, pour ces deux chapitres, de lire le texte en lui-même et pour lui-même, n'introduisant les éléments historiographiques ou les références à la littérature secondaire qu'avec une extrême parcimonie. Notre parti pris est de laisser parler les textes par eux-mêmes et non d'en vérifier l'orthodoxie ou l'intérêt contemporain en les mettant d'emblée en rapport avec la théologie contemporaine¹³⁸. Ce n'est donc pas à l'aulne de la tradition interprétative thérésienne ni même à celle de l'ensemble du corpus thérésien que nous lisons ces textes. L'attention à la narrativité des événements dans ce récit s'étend donc d'un même élan tant aux éléments factuels qu'aux expériences mystiques, métaphores, images qui y sont relatées; nous les recevons *prima facie* en tant qu'éléments du discours thérésien.

En choisissant d'aborder d'emblée des textes précis d'un des premiers écrits de Thérèse, c'est une vision par le cœur – et non le sommet ou les commencements – qui est privilégiée. L'hypothèse de travail initiale – confirmée par la suite – étant qu'en analysant rigoureusement ces textes, des figures et une structuration propre de la relation de l'Esprit au salut pourraient être discernées qui seraient, dans un deuxième temps, reprises synthétiquement et validée par un passage dans l'ensemble du corpus thérésien. C'est ce qui fait l'objet de la deuxième partie de cette thèse.

Les chapitres 3 et 4 forment la deuxième partie de cette thèse, alors que les éléments glanés par l'analyse textuelle dans les deux premiers chapitres sont redéployés de manière systématique en faisant appel à tous les écrits de Thérèse et en intégrant les

¹³⁸ Ce choix est très différent de celui de Cuartas Londoño qui, au contraire, met Thérèse en dialogue avec les figures les plus marquantes de la théologie du 20^e siècle tout au long de son étude.

apports et questions de la littérature thérésienne secondaire contemporaine. Bien que ces deux chapitres soient très liés, le premier s'attardera à définir une « dynamique de l'Esprit » en modélisant cette dernière (chapitre 3), alors que le second visera à penser le lieu du salut à partir de l'inhabitation trinitaire et de l'incarnation (chapitre 4). Il est important de noter que cette lecture ne sera pas faite dans le cadre de la « spiritualité du Carmel » – avec Jean de la Croix, Thérèse de l'Enfant-Jésus, Élisabeth de la Trinité et d'autres encore. Sans nier de possibles connivences – tant contemporaines que postérieures – Thérèse sera analysée pour elle-même dans son contexte propre.

Dans un troisième temps, au chapitre 5, une synthèse de la proposition thérésienne d'un salut qui s'incarne par l'Esprit en l'être humain sera proposée. Ce dernier chapitre ressaisit les acquis thérésiens en les redéployant dans une systématisation serrée, évoquant des harmoniques bibliques et développant certaines ramifications dans la réflexion théologique contemporaine. C'est alors que se vérifiera la fécondité théologique pour aujourd'hui d'une traversée et d'une analyse du texte thérésien.

Au-delà de son intérêt pour le théologien systématicien par son objet, cette thèse offre au thérésologue une lecture originale de la dynamique salvifique de l'Esprit telle qu'on peut l'extraire des écrits de Thérèse. Ce faisant, des inflexions originales se présentent qui permettent d'éclairer l'enseignement thérésien d'un nouveau jour. Le point de vue que nous adoptons d'une recherche par le centre qui s'étende ensuite à l'ensemble est aussi inusité dans les cercles thérésiens. En effet, au-delà des monographies d'essence historique, sociologique ou littéraire, les ouvrages théologiques sur Thérèse adoptent soit une démarche ascendante, déployant un thème dans la linéarité de son évolution¹³⁹, soit une démarche descendante qui part de l'œuvre thérésienne en sa maturité et la présente de manière synthétique¹⁴⁰.

¹³⁹ Laurier par exemple. La plupart des ouvrages sur l'oraison sont de cette nature, suivant la voie pédagogique et progressive du *Chemin de perfection* ou du *Château intérieur* ou la trame historique globale de la *Vie*.

¹⁴⁰ C'est par exemple le cas, comme l'indique le titre même, avec l'ouvrage de Antonio MAS ARRONDO, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual: un análisis teológico desde las séptimas moradas del Castillo interior*, Avila, Institución Gran Duque de Alba, 1993.

Par ailleurs, sans prétendre être une « somme », cette thèse offrira des perspectives nouvelles qui pourront aider à la préparation de telles sommes sur, respectivement, l'Esprit puis le salut chez Thérèse.

C) Quelques remarques textuelles

Il existe trois principales éditions espagnoles contemporaines de l'œuvre thérésienne : par Alberto Barrientos¹⁴¹, Efrén de la Madre de Dios et Otger Steggink¹⁴² et par Tomás Álvarez¹⁴³. Les différences textuelles entre elles sont mineures. Les différences se situent au niveau des notes, mais aussi de la classification de certains écrits (spécialement les *Lettres*) et les jugements sur l'authenticité de tel passage ou écrit. L'édition que nous suivons est celle d'Alberto Barrientos de la Editorial de Espiritualidad.

Le matériau premier de la thèse étant constitué de textes espagnols qui devaient être analysés de manière serrée, nous avons fait choix d'offrir une traduction originale de tous les textes présentés. Les traductions françaises existantes ont été consultées, mais notre souci n'étant pas l'élégance du style, nous espérons par notre traduction rester plus près d'un texte thérésien parfois raboteux et signaler certains écueils lexicographiques.

¹⁴¹ SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Alberto BARRIENTOS (dir.), introductions et notes par Enrique LLAMAS, Teófanés EGIDO, D. de PABLO MAROTO, José Vicente RODRIGUEZ et al., Madrid, Editorial de Espiritualidad, 5^e édition, 2000.

¹⁴² SANTA TERESA DE JESUS, *Obras completas*, introductions et notes par EFREN DE LA MADRE DE DIOS, OCD y Otger STEGGINK, C. Carm., Madrid, La Editorial Católica (coll. Biblioteca de Autores Cristianos), 7^e édition, 1982.

¹⁴³ SANTA TERESA, *Obras completas* (Burgos, Monte Carmelo, 16^e édition, 2011); *Cartas* (Burgos, Monte Carmelo, 4^e édition, 1997).

**PREMIÈRE PARTIE : L'ESPRIT AU CŒUR DE L'AVENTURE APOSTOLIQUE : DEUX
RÉCITS DE LA VIE**

Thérèse écrit. Plus encore, elle parle à ses lecteurs à travers l'écrit. Comme la prière qui éclate dans les mots adressés à Dieu au fil du texte, une parole se donne à entendre à celui qui de lecteur s'en fait l'auditeur. Une parole marquée du souffle qui anime les mots faisant le récit d'événements inspirés. Un souffle s'offre à l'écoute à travers le récit.

Cette section en deux chapitres consiste en un acte de lecture. Les textes lus le sont en eux-mêmes et pour eux-mêmes d'abord. Dans les figures, la trame narrative, les événements, les aspérités et les hésitations du récit, une cohérence sous-jacente révèle au sein du discours un au-delà de lui-même. Les récits choisis sont marqués d'une clôture événementielle qui en délimite les contours narratifs. Notre lecture est centrée sur le texte seul, laissant de côté la tradition interprétative qui sera conviée, cependant, dans la deuxième section de la thèse, avec le reste du corpus thérésien.

Ces récits tirés de la *Vie* présentent un matériau qui semble purement descriptif à première vue. Contrairement au *Château intérieur*, où les événements de la vie de Thérèse sont repris dans un cadre qui se veut plus systématique – et énoncés à la troisième personne – c'est ici comme relation brute des événements que le texte se présente d'emblée, bien que certains décalages exigent ensuite un jugement plus fin. Thérèse ne se veut pas consciemment aussi pédagogique dans la *Vie* que dans le *Château intérieur*, mais ce faisant, son récit en est davantage ouvert, puisque le seul vecteur qui semble sien est chronologique.

Les textes conviés relatent des événements salvifiques. S'y présentent les figures de l'Esprit, de l'Incarnation et du salut, entre autres. Le premier récit se situe à un moment-clé de l'histoire thérésienne, alors qu'elle est amenée à fonder le premier carmel de la réforme, celui de San José¹⁴⁴. Se joue ici le passage d'une considération personnelle du salut à son extension apostolique tant par la fondation de monastères que par le ministère de l'écriture. Un récit parallèle, celui de la fondation du second carmel réformé, Medina del Campo¹⁴⁵, vient faire écho au premier. Ce sera l'objet du chapitre 1.

Dans un deuxième temps, un chapitre unique de la *Vie*, le 38^e, sera l'objet du chapitre 2. Ce texte ne présente pas un récit chronologique, mais traverse cinq lieux

¹⁴⁴ Ce récit se retrouve aux chapitres 32 à 36 du livre de la *Vie*.

¹⁴⁵ C'est dans le livre des Fondations, aux chapitres 1 à 3, que Thérèse parle de cette fondation.

principaux et esquisse un chemin propre au salut et à l'Esprit. La conjugaison d'une topologie et d'une odologie ouvrira la voie à une élaboration systématique qui se déploiera dans la deuxième section de la thèse.

À la lecture de ces textes, s'est reçue d'eux tout en y étant cherchée une hypothèse de lecture, à l'effet que l'Esprit soit l'Incarnateur du salut. C'est avec cette question en tête que notre recherche a scruté le texte thérésien pour y comprendre le salut et le rôle qu'y joue l'Esprit.

Chapitre 1 : UN LIEU POUR DIEU : Le récit de la fondation de San José

INTRODUCTION

La vocation de fondatrice de Thérèse s'enracine en deux événements principaux : d'abord, la fondation du premier couvent carmélite réformé, celui de San José, puis, cinq ans plus tard, l'inauguration d'une série de fondations nouvelles qui l'occupera jusqu'à la fin de sa vie¹. Les textes à l'étude font le récit des événements liés à cette double genèse.

Après une présentation des textes, ce chapitre se divise en quatre parties. D'abord, la trame principale du récit de la fondation de San José sera exposée dans sa linéarité événementielle avant de faire ressortir d'autres éléments dans ses pages qui ont trait au salut et à l'Esprit Saint. Dans un deuxième temps, des analyses transversales visiteront le texte par le biais de la question des lieux d'incarnation, de la Bible, puis du mouvement qui s'y fait jour. Par la suite, le récit de la fondation du monastère de Medina del Campo sera exposé et analysé comme écho renouvelé du premier mouvement de fondation. Enfin, la conclusion reprendra les premiers éléments dégagés quant au rôle de l'Esprit comme Incarnateur du salut.

Présentation des textes

1) Les chapitres 32 à 36 du *Livre de la Vie (Vida)*

Le récit du chemin menant en 1562 à la fondation du carmel de San José, à Avila, est exposé par Thérèse du chapitre 32 au chapitre 36 du livre de sa vie (*Vida*)². Alors qu'une première rédaction de ce livre lui fut demandée par le père Pedro Ibáñez, ce qu'elle fit en 1562, le présent texte est le fruit d'une refonte et d'un prolongement jusqu'à l'année 1565, date du document actuel³. Dans l'ensemble, la *Vida* n'est pas simplement une

¹ Après Avila (1562) et Medina del Campo (1567) furent fondés les couvents de Malagón (1568), Valladolid (1568), Tolède (1569), Pastrana (1569), Salamanque (1570), Alba de Tormes (1571), Ségovie (1574), Beas (1575), Séville (1575), Villanueva de la Jara (1580), Palencia (1580), Soria (1581) et Burgos (1582), en plus des couvents de Caravaca (1576) et Grenade (1582) fondés par ses compagnes.

² Nous suivons l'édition de la maison Editorial de Espiritualidad, tant pour le texte que pour la numérotation des paragraphes : SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Alberto BARRIENTOS (dir.), introductions et notes par Enrique LLAMAS, Teófanés EGIDO, D. de PABLO MAROTO, José Vicente RODRIGUEZ et al., Madrid, Editorial de Espiritualidad, 5^e édition, 2000 (cité sous « *Obras (EDE)* »).

³ C'est le texte que nous avons maintenant, divisé par Thérèse en 40 chapitres avec l'explication de leur contenu. Ce document était destiné au père Juan de Avila, reconnu comme un grand maître spirituel, de qui Thérèse voulait obtenir confirmation pour apaiser ses craintes. Sur l'histoire du texte de la *Vida*, voir SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, transcripción, introducciones y notas de EFREN DE LA MADRE DE DIOS, OCD y Otger STEGGINK, C. Carm., Madrid, La Editorial Catolica (coll. Biblioteca de Autores Cristianos), 7^e

autobiographie où Thérèse énumérerait séquentiellement les événements de son existence. Certains jalons sont développés en détails, alors que des périodes assez longues sont résumées en quelques mots. Thérèse adresse de plus à ses lecteurs⁴ divers avis sur l'oraison, sur les grâces spirituelles, puis se tourne régulièrement vers Dieu lui-même, pour le prendre à témoin ou lui rendre grâce. L'un des titres par lesquels Thérèse désignait cet ouvrage était d'ailleurs celui de « *De las misericordias de Dios* » (le livre des miséricordes (grâces) de Dieu)⁵.

L'extrait à l'étude ne fait pas exception. Ces cinq chapitres couvrent un peu plus de deux années, avec pour début l'élan vers la fondation de San José et pour fin sa concrétisation. Ces chapitres constituent un ensemble bien délimité. Cependant, divers récits incidents à l'apparence secondaire pèseront aussi dans ce parcours. Ces récits qui s'insèrent dans la trame générale de celui de la fondation ne doivent pas être traités simplement comme des scories troublant la pureté de celui de la fondation, mais bien comme des parties intégrantes de ce récit qui se veut plus qu'une chronologie. Plusieurs de ces éléments jettent d'ailleurs un éclairage différent sur le thème de notre travail.

2) Le début du livre des *Fondations*

Dans un deuxième temps, le commencement du livre des *Fondations* sera notre objet d'étude, en prolongement et en écho au récit de la *Vie*. La fondation du couvent de Medina del Campo en 1567 marque en effet l'inauguration d'une nouvelle étape dans la carrière de fondatrice de Thérèse. Les trois premiers chapitres du livre des *Fondations* nous présentent les événements qui ont mené à la fondation de ce second carmel réformé. Et ce ne fut pas que le fruit du hasard ou la réitération de ce qui avait été achevé à San José. Un contexte et des acteurs propres marquent ce récit qui laisse toutefois transparaître sa parenté avec le mouvement à l'œuvre dans la première fondation.

édition, 1982, p. 25-28 (cité sous « *Obras* (BAC) »). Il est vraisemblable que le document final de 1565 intègre des éléments plus anciens, puisque Thérèse fait allusion à un récit de la fondation de San José demandé en 1562 par le père García de Toledo, OP (F, prologue, 2).

⁴ Ses sœurs, les confesseurs, des hommes à consulter (par son choix ou du fait d'accusation), puis toute une foule de lecteurs obliques : nobles ou ecclésiastiques ayant fait une copie du texte, avant que le texte soit largement diffusé.

⁵ *Obras* (BAC), p. 28; voir L 401,2 (19 novembre 1581). Ailleurs, elle parle du « Grand livre » (*libro grande*) ou de « Mon âme » (*mi alma*).

Le livre des *Fondations* couvre, dans sa facture actuelle, une période qui s'étend de la conception du monastère de Medina (dès 1566) jusqu'à celui de Burgos (1582), ultime fondation thérésienne. Thérèse, à son corps défendant, en commença la rédaction en août 1573⁶. C'est de cette époque que datent assurément les premiers chapitres⁷. Cette rédaction se situe donc six ou sept ans après les faits et environ huit années après la rédaction finale de la *Vida*.

3) Une pièce en deux actes

Les deux récits sélectionnés se situent à un moment charnière de la vie de Thérèse et à la jonction de deux de ses écrits majeurs. Le livre de la *Vie* est presque clos par la fondation de San José⁸ et celui des *Fondations* prend le relais⁹, ne revenant pas sur la première fondation, mais débutant avec la deuxième fondation (Medina). Cette deuxième fondation ne se situe pas dans un rapport purement séquentiel avec le monastère d'Avila, puisque Thérèse aurait bien pu s'en tenir à son « petit coin de Dieu¹⁰ » (*rinconcito de Dios*). Une *autre* impulsion a été donnée pour mettre en branle une série de fondations qui, elles, feront nombre¹¹. Mais l'élan profond est le *même*, de la fondation de San José à l'inauguration d'une nouvelle série. Une analyse des récits de ces deux épisodes révélera nombre de similitudes, laissant entrevoir un même geste salvifique à l'œuvre. Quant à l'existence de Thérèse, c'est à cette période que sa physionomie apostolique et spirituelle entre dans une phase de maturité et que se déploie à grande échelle son activité apostolique

⁶ À la demande de son confesseur à Salamanque, le père Jerónimo de Ripalda, SJ (F, prologue, 2; *Obras* (BAC), p. 517).

⁷ Pour l'histoire de ce texte, voir *Obras* (BAC), p. 517-519.

⁸ Quatre chapitres (les chapitres 37 à 40) complètent le livre de la *Vie*, dont le chapitre 38 qui sera l'objet de notre analyse dans le prochain chapitre de cette thèse.

⁹ Pour Thérèse, le livre des *Fondations* constitue la suite de sa description des fondations subséquentes à celle de San José traitée dans le livre de sa *Vie*, puisque son confesseur avait vu ce premier récit et jugeait utile qu'il soit poursuivi pour les monastères postérieurs (cf. F, prologue, 2). On peut donc imaginer que si le confesseur de Thérèse avait eu accès au texte de la *Vida*, c'était parce qu'elle-même en avait une copie, et qu'elle l'eut donc à disposition au moment d'écrire les premiers chapitres des *Fondations*, d'où une grande continuité de style.

¹⁰ V 35,12.

¹¹ Le couvent de Medina, fondé en 1567, fut suivi en 1568 par Malagón, puis Valladolid, puis d'autres encore à un rythme approximatif d'un monastère par année.

de fondatrice et d'écrivaine¹². Cette étape est non seulement une charnière existentielle, mais elle révèle en sa genèse les liens noués entre le salut, l'Esprit et l'Incarnation.

I. DE L'ENFER À SAN JOSÉ : UNE PREMIÈRE FONDATION (V 32-36)

A) *Le récit de la fondation*

1) Une vision de l'enfer soudaine et voulue par Dieu (V 32,1-3)

Le point de départ du récit thérésien de la fondation de San José est une vision inaugurale marquante : celle de l'enfer¹³. On ne saurait trop insister sur la centralité de cette vision pour Thérèse. C'est ici que se situe le point de départ inopiné d'un chemin qui la mènera à la réalisation d'une carrière d'écrivaine et de fondatrice. Par ailleurs, cette vision cristallise la question du salut qui la taraude – du fait de son péché – et fait fonction de référent pour la suite de son parcours. Cette vision dont la mémoire est vive recèle en germe bien des figures – en creux – du salut que nous croiserons à nouveau.

Dans cette vision, Thérèse voit l'enfer, et très spécifiquement, la place préparée pour elle par les démons et méritée par elle du fait de ses péchés¹⁴.

Thérèse situe cette vision dans le cadre de sa relation à Dieu. Elle mentionne d'abord la longue expérience (*mucho tiempo*) de réception de grâces (*mercedes*) du Seigneur¹⁵, puis, de manière plus immédiate, le fait qu'elle se trouvait en prière au moment de l'événement (*estando un día en oración*)¹⁶. Le cadre est donc celui d'une relation intime et positive avec le Seigneur. Dans le mouvement même où elle se sentit en enfer, elle comprit (*entendí*) que c'était bien la volonté du Seigneur qu'elle eût cette vision (*quería el Señor*). Cette

¹² En plus des nombreux carmels fondés, notons la rédaction des œuvres thérésiennes importantes, toutes écrites dans cette phase de maturité : le *Livre de la Vie*, le *Chemin de Perfection* et le *Château intérieur* (ou *Livre des Demeures*).

¹³ « [...] *me hallé en un punto toda (sin saber cómo), que me parecía estar metida en el infierno. Entendí que quería el Señor que viesse el lugar que los demonios allá me tenían aparejado, y yo merecido por mis pecados.* » (V 32,1). Cela se passa en août (*Obras* (EDE), p. 214, note 2) ou au début du mois de septembre 1560 (THÉRÈSE D'AVILA, *Œuvres complètes*, t. 1 : *Œuvres*, traduction de Mère MARIE DU SAINT-SACREMENT, édition établie par Bernard SESÉ, introduction générale par Tomas ALVAREZ, Paris, Cerf, 1995, p. 248, note 1 – citée sous « *Œuvres* (Cerf) »).

¹⁴ Le père Ribera, contemporain et premier biographe de Thérèse, interprète cela en disant que c'est la place que Thérèse eut méritée si elle avait continué sur le chemin de tiédeur dans lequel elle a longtemps marché (*Obras* (EDE), p. 214, note 2). Cette interprétation est plausible, mais elle ne s'impose pas à la lecture du texte thérésien. On pourrait arguer, au contraire, que le fait de montrer une place « méritée » par les péchés fait ressortir la dimension de don gratuit du salut par Dieu.

¹⁵ « *Después de mucho tiempo, que le Señor me había hecho ya muchas de las mercedes que he dicho y otras muy grandes [...]* » (V 32,1).

¹⁶ V 32,1.

mention de la volonté de Dieu revient régulièrement dans ce récit, soulignant que c'est bien Dieu qui la guidait dans cette contemplation du lieu qui n'est pas celui de Dieu¹⁷.

Le rapport au temps de cette vision est très marqué : elle apparaît soudainement (« je me suis retrouvée » (*me hallé*)), sans préambule. Elle ne dura qu'un instant (*brevísimo espacio*), mais laissa une trace indélébile en Thérèse, qu'elle n'aura de cesse de rappeler¹⁸, en réitérant la mémoire. Elle ramène à l'esprit de Thérèse l'expérience passée de la douleur physique¹⁹, qui avait marqué ses premières années au couvent et l'avait menée aux portes de la mort²⁰, tout en ouvrant la voie à des visions subséquentes qui complèteront cette vision originelle de l'enfer sur certains points²¹. Par ailleurs, le contenu de la vision elle-même dépeint un temps sans fin²², sans espoir.

La vision de l'enfer est fondamentalement l'expérience d'un lieu (*lugar*) où Thérèse se retrouve placée (*metida*)²³. Un lieu préparé par les démons, et non par Dieu. Un lieu sans espace; « étroit » (*estrecho*) est l'adjectif qui revient le plus souvent sous la plume de Thérèse pour décrire ce non-lieu²⁴. Comme si ce n'était pas assez, les murs dans lesquels Thérèse se sentait insérée enserrent celui qui y est introduit, semblant l'étouffer (*todo aboga*)²⁵. Le souffle est absent. Il n'y a d'espace ni pour s'asseoir, ni pour se mettre debout²⁶. Thérèse compare l'entrée de ce lieu à une ruelle longue et étroite, puis à un four : « bas », « obscur », « angoissant²⁷ », accentuant le côté écrasant du lieu. L'espace de ce lieu se rétrécit et rétrécit celui qui y est introduit²⁸.

En cette vision, Thérèse est donc conviée à une expérience du corps. Corps dans un lieu qui étouffe, qui tend vers l'annihilation. Corps dont les sens sont mis à contribution. La vue, surtout, intervient, bien que dans ce lieu « il n'y a pas de lumière, mais que des

¹⁷ Ainsi, par trois fois en V 32,3, Thérèse mentionne « *quiso el Señor* » (le Seigneur voulut...).

¹⁸ « [...] *aunque viviese muchos años, me parece imposible olvidárseme* » (V 32,1). Thérèse fera mémoire de cette vision de l'enfer à plusieurs reprises par la suite, signe de son empreinte durable (cf. V 38,9; 40,1).

¹⁹ V 32,2.

²⁰ V 5,9.

²¹ V 32,3.

²² V 32,2.

²³ V 32,1.

²⁴ V 32,1.

²⁵ V 32,3.

²⁶ « [...] *no hay sentarse ni echarse ni hay lugar* [...] » (V 32,3).

²⁷ V 32,1.

²⁸ « je me sentais rapetisser » (« *sentíame* [...] *desmenuzarse* – a lo que me parece » [V32,2]).

ténèbres très obscures », alors que « tout ce qui peut chagriner, pourtant, se voit²⁹ ». Le sol de ce lieu semble fait de boue très sale, habitée de petites bêtes mauvaises (*sabandijas malas*)³⁰. L'odorat est aussi convié, puisque l'odeur est dite pestilentielle³¹. Bien que cette expérience de l'enfer fût le fait d'une vision, Thérèse remarque que « le Seigneur a voulu que je sente vraiment ces tourments et cette affliction en esprit, comme si le corps le supportait³². » Tout l'être de Thérèse est impliqué.

Au-delà de l'expérience sensorielle – déjà troublante – l'expérience du corps en enfer est une expérience intérieure. Thérèse indique même que « tout était délicieux à la vue en comparaison de ce que je ressentis là³³ ». Le cœur de cette expérience était un feu dans l'âme « dont je ne peux comprendre comment on pourrait dire ce qu'il est³⁴ », dira Thérèse. Les deux vecteurs de comparaisons par lesquels elle tente de cerner ce « feu » sont l'expérience sensorielle de cette vision de l'enfer puis son expérience passée de souffrances corporelles³⁵. Ce feu qui brûle intérieurement s'exprime par un sentiment vif de désespoir, de même que par celui de brûler et décroître intérieurement³⁶, et cela sans répit et sans fin³⁷. L'âme semble se détruire elle-même de l'intérieur³⁸. Selon Thérèse, c'est cette expérience intérieure de la peine (*pena*) qui produit de l'effroi, davantage même que les choses épouvantables qui seraient vues³⁹.

²⁹ « No hay luz, sino todo tinieblas oscurísimas. [...] lo que a la vista ha de dar pena, todo se ve. » (V 32,3).

³⁰ V 32,1.

³¹ V 32,1.3. Il s'agit d'une rare occurrence olfactive dans les descriptions thérésiennes, marquant par là le caractère totalisant de cette vision.

³² « [...] en esta visión quiso el Señor que verdaderamente yo sintiese aquellos tormentos y aflicción en el espíritu, como si el cuerpo lo estuviera padeciendo. » (V 32,3).

³³ « Todo era deleitoso a la vista en comparación de lo que allí sentí. » (V 32,2). Nous avons vu, cependant, la magnitude de l'expérience sensorielle. Que Thérèse dise que ce n'est rien en regard de l'expérience intérieure révèle la force de cette dernière.

³⁴ « [...] sentí un fuego en el alma que yo no puedo entender cómo poder decir de la manera que es. » (V 32,2).

³⁵ Les plus grandes qui puissent être vécues en ce monde, selon les médecins (V 32,2).

³⁶ « [...] sentíame quemar y desmenuzarse —a lo que me parece—; y digo que aquel fuego y desesperación interior es lo peor. » (V 32,2). Thérèse note que le feu qu'on peut imaginer par soi-même n'est rien en comparaison de ce feu intérieur (V 32,3).

³⁷ « [...] sin fin y sin jamás cesar. » (V 32,2). On ne peut y espérer aucune consolation (V 32,3).

³⁸ Thérèse parle d'agonie de l'âme, d'oppression, d'étouffement, d'affliction (V 32,2).

³⁹ C'est ce qu'affirme Thérèse lorsqu'elle signale que d'autres visions épouvantables lui apparurent, mais sans lui faire peur plus que celle-ci, parce qu'elles n'étaient pas accompagnées du même sentiment de peine (V 32,3).

In fine, Thérèse considère cette vision de l'enfer comme une grande grâce, le Seigneur lui ayant montré le lieu dont elle avait été libérée par la miséricorde divine⁴⁰, grâce d'avoir vu l'enfer « par la vue des yeux⁴¹», par un engagement de tout son être, par-delà tout ce qu'elle avait pu entendre, penser ou lire⁴².

Le point de départ insoupçonné du récit thérésien de la fondation du premier carmel réformé s'inscrit donc en cette vision de l'enfer qui situe Thérèse dans le lieu de non-salut par excellence, le non-lieu de Dieu... dont Il souhaite pourtant qu'elle fasse la visite et éprouve les souffrances inimaginables. Si ce lieu n'est pas celui de Dieu, ce n'est pas celui de Thérèse non plus, puisqu'elle a été libérée, sauvée, par Dieu. Cette vision a donc une finalité autre inscrite en elle-même, mais insaisissable de prime abord. La vision fut non seulement riche en elle-même, mais riche aussi en ces transformations, abruptes elles aussi, qu'elle entraîna chez Thérèse, sans que le lien opérationnel entre la vision et les transformations chez elle soit d'emblée limpide. Ces transformations la lanceront bientôt sur la voie d'une préoccupation engagée pour le salut d'autrui.

2) Une triple transformation : personnelle, apostolique et fondamentale (V 32,4-8)

La vision de l'enfer entraîne chez Thérèse une triple transformation décisive : un fruit personnel⁴³, un fruit apostolique⁴⁴ et une assise fondamentale de désirs⁴⁵. Cette transformation se vit sous le mode de la réception; de la même manière que la vision survint, les fruits qui modèlent sa transformation surviennent, tels des dons inattendus. Cette transformation est comme la traînée qui suit la comète; un second temps viendra pour une ressaisie personnelle par Thérèse de l'ensemble de cette expérience et de ses conséquences.

⁴⁰ « [...] entendí ser gran merced, y que quiso el Señor yo viese por vista de ojos de dónde me había librado su misericordia. » (V 32,3).

⁴¹ « vista de ojos » (V 32,3).

⁴² V 32,3.

⁴³ V 32,4.

⁴⁴ V 32,6.

⁴⁵ V 32,7-8.

D'abord, le fruit personnel se décline en deux modes : une perte de la crainte des épreuves (*tribulaciones y contradicciones*) et un désir de s'efforcer à souffrir ces dernières tout en rendant grâce au Seigneur qui l'a libérée⁴⁶.

Le récit de Thérèse s'élargit ensuite pour embrasser un fruit orienté vers autrui, un fruit apostolique. Cette orientation fondamentale vers autrui, déjà préfigurée dans sa propension à promouvoir l'oraison, deviendra le leitmotiv de son existence. Plus profondément encore, elle marque le tournant radical d'une considération de soi – même dans sa relation à Dieu – au primat d'autrui. D'abord, elle ressent une très grande peine (*grandísima pena*) pour les âmes qui se perdent, en particulier les Luthériens⁴⁷. La peine intérieure, comme absence de joie, fait écho à la perte du salut de certaines âmes. Cette peine est présentée paradoxalement comme un « gain » (« *gané una grandísima pena* »). Puis, dans un volet orienté indistinctement vers l'action, elle ressent de grands élans (*ímpetus grandes*) d'aider (*aprovechar*) les âmes, dût-elle mourir pour cela plusieurs fois⁴⁸. Cette peine et ce désir sont importants. D'une part, la « très grande peine » ressentie par Thérèse indique que le désir qui l'accompagne est inscrit profondément en elle; elle est donc affectée en sa personne par la perte des âmes. Elle marque par là son adhésion viscérale au projet divin de salut, puisqu'elle s'identifie au point de vue divin, au-delà de la seule sphère de la considération de son propre salut, en élargissant l'horizon au salut d'autrui auquel elle ne puisse être indifférente. D'autre part, son désir d'agir pour aider les âmes sera le leitmotiv de son engagement apostolique, motif que l'on retrouvera d'ailleurs dans le récit du déclenchement de la série de fondations.

Enfin, s'ouvre en Thérèse toute une série de désirs, marquée par la répétition du verbe « désirer » (*desear*) : désir de faire tout ce qu'il lui est possible de faire⁴⁹, désir de faire pénitence pour mériter de gagner tout le bien accordé par le Seigneur et désir de fuir les gens et de se retirer complètement du monde⁵⁰. C'est là une assise de désirs fondamentaux qui marqueront la vie de Thérèse, même si tous ne seront pas réalisés en cette forme.

⁴⁶ V 32,4.

⁴⁷ Parce qu'ils sont déjà membres de l'Église par le baptême (V 32,6).

⁴⁸ V 32,6. Thérèse utilise souvent cette expression de mourir plusieurs fois, voire de « souffrir mille morts » pour indiquer l'importance fondamentale d'une orientation.

⁴⁹ V 32,7.

⁵⁰ V 32,8.

Cette transformation vécue sous le mode de l'approfondissement et du désir, entre désir personnel et désir apostolique, semble à première vue former un ensemble hétéroclite. Mais les fruits de cette transformation qu'identifie Thérèse seront au contraire noués dans leur actualisation subséquente. Malgré la force des désirs enregistrés, aucun programme d'action ne s'impose, ni même ne s'esquisse. La triple transformation dessinée laisse entrevoir une action dans l'horizon du salut, une action engageant fondamentalement toute la personne de Thérèse. Déjà les dynamiques complémentaires de l'évidement, par la vision du non-lieu de l'enfer et l'expérience intérieure de la peine, et du désir, comme mouvement qui porte vers l'action, se vivent sous l'impulsion d'un autre, nommément Dieu, comme Thérèse le fait voir clairement au début de son récit. Enfin, le véhicule de l'incarnation d'une action possible reste toujours dans l'ombre.

3) Vers l'action : d'une réponse personnelle à une initiative apostolique (V 32,9-10)

Les fruits de la transformation étant posés, la question de l'action surgit en réponse au don reçu. Les deux volets de celle-ci sont très distincts. Dans un premier temps, Thérèse semble d'abord initier le mouvement d'une réponse personnelle : « Je pensais à ce que je pourrais faire pour Dieu⁵¹ ». Sa résolution en est alors une de fidélité : embrasser étroitement l'appel qui lui a été lancé par le Seigneur à la vie religieuse, en suivant la règle avec la plus grande perfection possible⁵². Thérèse envisage d'abord une réponse individuelle au large défi qui s'était présenté à elle. Cependant, deux difficultés se présentent déjà à Thérèse sans qu'elle puisse leur apporter une résolution : les sorties fréquentes qu'effectuent les religieuses, avec raison, et le fait que la règle primitive, plus rigoureuse, n'ait plus cours⁵³. Ainsi, même le désir d'une action personnelle se trouvait contrarié par des circonstances institutionnelles. Il y a apparence d'impasse.

C'est à ce moment qu'intervient la dimension apostolique de la réponse, mais pas à l'initiative de Thérèse. C'est une religieuse qui, conversant avec Thérèse et d'autres compagnes, se demande s'il ne leur serait pas possible d'être religieuses à la manière des déchaussées en établissant un monastère⁵⁴. Le mouvement d'inspiration se fait donc très

⁵¹ « *Pensaba qué podría hacer por Dios* » (V 32,9).

⁵² V 32,9.

⁵³ V 32,9. Le pape Eugène IV octroya une bulle de mitigation aux carmélites en 1432 pour adoucir la règle.

⁵⁴ V 32,10.

discret, étant médiatisé par la parole d'un autre, parole lancée de manière anodine. Ainsi, tout comme dans l'événement déclencheur de la vision de l'enfer, c'est l'initiative d'un autre – là par une vision, ici par une idée – qui met en route Thérèse. Cette parole d'une consœur, María de Ocampo⁵⁵, allume chez Thérèse un désir incandescent. Elle parle de ce projet avec sa compagne, Guiomar de Ulloa⁵⁶, une veuve, qui commence elle-même à faire des plans pour la rente⁵⁷ – plans qui paraissent *a posteriori* bien naïfs et enthousiastes à Thérèse⁵⁸. Une grâce de voilement, en quelque sorte, s'était fait jour chez elle qui lui cachait la grandeur et la difficulté de l'entreprise. Mais tout n'est pas complètement un chez Thérèse; elle est quelque peu retenue par le fait qu'elle est à ses aises au monastère de l'Encarnación. Elle s'y sent bien et aime beaucoup sa chambre⁵⁹. Nonobstant cette résistance personnelle, Thérèse et sa compagne choisissent de s'en remettre à Dieu en lui confiant cette question⁶⁰.

4) La confirmation divine de la mission (V 32,11-12)

C'est alors qu'intervient la confirmation du Seigneur sous la forme d'une vision. Voici le récit qu'en livre Thérèse :

Un jour, ayant communiqué, sa Majesté (*su Majestad*) m'ordonna fermement de voir de toutes mes forces à la réalisation [de ce projet], me faisant de grandes promesses à l'effet que le monastère se réalisera, qu'on l'y servira beaucoup, [demandant] qu'il soit nommé Saint Joseph (*San José*), [disant] qu'il nous gardera à une porte, et Notre-Dame à l'autre, et que le Christ marchera (*andaría*) avec nous, et qu'il [=le monastère] sera une étoile d'un grand éclat, et que, même lorsque les communautés religieuses sont relâchées, qu'on ne pense pas qu'on l'y sert peu, car que serait le monde si ce n'était des religieux? Et que je dise à

⁵⁵ *Obras* (EDE), p. 252, note 3.

⁵⁶ *Obras* (EDE), p. 252, note 4.

⁵⁷ La question des rentes, qui était de première importance au XVI^e siècle, fut un constant sujet d'attention pour Thérèse, à l'instar d'autres réformateurs de l'époque (ex. Ignace de Loyola, fondateur de la Compagnie de Jésus). L'enjeu était à la fois économique et spirituel : un monastère doit-il disposer de sources de revenus stables (et s'exposer à devenir riche et complaisant, n'admettant que des femmes bien dotées) ou au contraire s'en remettre avec confiance entièrement à la grâce de Dieu (ce qui n'était jamais pour rassurer les autorités quant à la pérennité de l'entreprise). La position de Thérèse évoluera sur le sujet au fil des ans.

⁵⁸ V 32,10.

⁵⁹ Les chambres du monastère de l'Encarnación pouvaient être très vastes et confortables, pour les religieuses venant de milieux plus fortunés. C'est ce que l'on peut voir encore aujourd'hui en visitant ce monastère.

⁶⁰ V 32,10.

mon confesseur ce qui m'a été ordonné et que je lui demande qu'il n'y soit pas opposé ni ne m'en empêche⁶¹.

L'écriture de ce paragraphe, en une phrase unique aux traits rapides et au style hachuré, trahit le jaillissement en un seul souffle, même en sa mémoire, de cette vision⁶² riche de promesses. Sans commune mesure avec l'état qui la précède, cette vision intervient non seulement comme une confirmation de l'origine divine de l'inspiration initiale, mais donne même des indications précises quant à la portée surnaturelle du projet envisagé, tout en fournissant des assurances de la présence de Dieu dans la réalisation de ce monastère, mais aussi au-delà, dans son épanouissement.

Comme la vision initiale de l'enfer, cette vision survint brusquement, alors que Thérèse était en prière. Elle introduit aussi une rupture, en ce sens où ce qui s'y donne, notamment comme promesses, dépasse ce qui aurait pu être espéré. Cette vision déborde du cadre restreint de l'établissement d'un monastère pour intervenir dans la question intemporelle du rôle de la vie religieuse. Cette vision se fait par ailleurs détaillée lorsqu'elle dicte à Thérèse la marche à suivre avec son propre confesseur.

La structure d'énonciation qu'épouse cette vision est tripartite. D'abord, c'est un lieu de parole où le Christ ordonne; ce n'est pas qu'une diction qui informe ou touche, mais une parole qui enjoint à l'action. Le verbe *mandar* est d'ailleurs le premier mot qui décrit cette vision pour laquelle Thérèse ne dit rien de ce qui a été vu; c'est d'ailleurs seulement au paragraphe suivant que le lecteur apprend qu'il s'agissait d'une vision, alors qu'il aurait pu s'agir d'une « audition⁶³ ». Deuxièmement, cet acte de parole annonce une action : réalisation du monastère, nomination, action surnaturelle, action des religieux. Finalement, Thérèse est enjointe personnellement à une action sous le mode du dire.

⁶¹ « *Habiendo un día comulgado, mandóme mucho su Majestad lo procurase con todas mis fuerzas, haciéndome grandes promesas de que no se dejaría de hacer el monasterio, y que se serviría mucho en él, y que se llamase San José, y que a la una puerta nos guardaría él y nuestra Señora la otra, y que Cristo andaría con nosotras, y que sería una estrella que diese de sí gran resplandor, y que, aunque las religiones estaban relajadas, que no pensase se servía poco en ellas; que qué sería del mundo si no fuese por los religiosos; que dijese a mi confesor esto que me mandaba y que le rogaba él que no fuese contra ello ni me lo estorbase.* » (V 32,11).

⁶² Bien qu'il n'y ait pas d'image comme telle (ce qu'implique normalement une « vision »), Thérèse utilise ce qualificatif pour parler de cette expérience avec le Christ (V 32,12).

⁶³ En espagnol « *habla* »; il s'agit de paroles dites par le Christ à Thérèse. En considérant ce phénomène depuis le point de vue de l'émetteur, on pourrait parler ici de « locution »; l'« audition » soulignant sa réception par Thérèse.

S'esquisse ainsi déjà une structure que nous rencontrerons de nouveau, d'un voir/écouter menant au dire.

L'empreinte que cette vision laisse en Thérèse est marquante et sera déterminante pour la suite des choses. « Cette vision était accompagnée de tels effets et cette parole que me dit le Seigneur était de telle sorte que je ne peux pas douter qu'il s'agisse de lui [=le Seigneur]⁶⁴», déclare ainsi Thérèse. Toutefois, elle éprouve une « grande peine⁶⁵» (*grandísima pena*) en voyant les épreuves que cette fondation lui coûtera, et le bien-être dans lequel elle est à l'Encarnación. Mais le Seigneur lui parla à de nombreuses reprises de cette entreprise, de telle sorte qu'elle voyait bien qu'il s'agissait de la volonté de Dieu et pourra vaincre ses résistances.

5) Tractations, opposition et attente (V 32,13 – V 36,4)

Tout semble ainsi s'enchaîner merveilleusement pour ce projet. Bien que le confesseur de Thérèse vît que cette entreprise ne suivait pas le chemin de la raison naturelle⁶⁶, il l'invita à parler de son projet à son supérieur provincial. C'est ce que fit sa compagne, et le prélat loua le projet. Thérèse et Guiomar discutèrent aussi des rentes et du nombre souhaité de religieuses. Saint Pedro de Alcántara, consulté sur le projet, les encouragea vivement.

Cependant, lorsque la nouvelle commença à s'ébruiter, éclata une « grande persécution⁶⁷ » qui engloutit tous leurs appuis, même parmi les dévots (*gente de oración*)⁶⁸, jusqu'à celui du provincial. La compagne de Thérèse se vit même refuser l'absolution parce qu'elle était cause de scandale⁶⁹. Le Seigneur resta fidèle, consolant Thérèse et l'assurant qu'elle verrait les épreuves par lesquelles sont passés les saints fondateurs⁷⁰. À l'heure où la

⁶⁴ « Era esta visión con tan grandes efectos y de tal manera esta habla que me hacía el Señor, que yo no podía dudar que era él. » (V 32,12). Ce type d'affirmation reviendra à plusieurs reprises dans la suite de cet épisode, marquant la clarté de la perception thérésienne de l'expression de la volonté divine.

⁶⁵ V 32,12.

⁶⁶ « [...] no llevaba camino conforme a razón natural, por haber poquísima y casi ninguna posibilidad en mi compañera, que era la que lo había de hacer. » (V 32,13).

⁶⁷ V 32,14.

⁶⁸ V 32,14.

⁶⁹ V 32,15.

⁷⁰ V 32,14.

résistance intérieure était vaincue, la résistance se faisait donc extérieure et de grande ampleur.

Au cœur de cette opposition, Thérèse et sa compagne consultèrent un Dominicain du lieu, fin lettré et grand serviteur de Dieu, le père Ibáñez⁷¹. Cette consultation marque un point tournant dans le récit. Après les avoir écoutées expliquer toute l'affaire⁷², ce Dominicain leur dit de revenir une semaine plus tard, leur demandant si elles étaient déterminées à faire ce qu'il leur dirait. Cet ecclésiastique confia plus tard à Thérèse que son intention était initialement de les décourager de leur entreprise⁷³. Mais en prenant le temps d'analyser le projet par-delà la clameur de la foule, il sentit qu'il serait vraiment au service de Dieu et qu'il ne fallait pas l'abandonner. La considération priante et extensive de ce projet le fit donc passer d'une opposition initiale raisonnable à une approbation finale surnaturelle. Ce fut un retournement complet – une forme de conversion – qui devait se confirmer dans la durée. Ainsi, lorsqu'il les rencontra de nouveau, huit jours plus tard, Ibáñez leur dit que bien sûr la propriété (*hacienda*) était petite, mais qu'il fallait bien faire un peu confiance à Dieu⁷⁴! Le vent était en train de changer, ce qui devait se confirmer par la suite⁷⁵. On en vint même à acheter une maison qui serait le berceau du nouveau monastère⁷⁶.

Mais la vague de résistance extérieure ne cessa pas. Deux mouvements s'exerçaient tout à la fois sur Thérèse. D'une part, une opposition extérieure forte. Son provincial s'oppose à la fondation et son confesseur lui dit de laisser ce projet⁷⁷. Les religieuses de son monastère sont mécontentes qu'elle ait voulu une clôture plus stricte⁷⁸. On s'oppose à la possibilité que le futur monastère n'ait pas de revenus, suivant la Règle antique⁷⁹. D'autre part, des signes forts de confirmation divine la consolent. Dieu la soutient dans ses

⁷¹ V 32,16.

⁷² Thérèse ne fit pas part de ses révélations, mais ne donna que les « raisons naturelles » qui motivaient leur entreprise (V 32,16).

⁷³ V 32,17.

⁷⁴ V 32,17.

⁷⁵ V 32,18.

⁷⁶ V 32,18.

⁷⁷ V 33,1. Son confesseur lui donnera par la suite la permission de procéder avec le projet, même sans pouvoir en parler avec ses supérieurs (V 33,11).

⁷⁸ V 33,2.

⁷⁹ V 35,2s.

difficultés⁸⁰ et fait si bien croître en elle l'amour qu'elle en désire les souffrances (*trabajos y persecuciones*)⁸¹! Saint Joseph⁸², sainte Claire⁸³ et Notre-Dame⁸⁴ lui apparaissent, le Christ lui parle⁸⁵, tout comme l'Esprit Saint⁸⁶. Des absences ou des présences providentielles jalonnent aussi ce chemin : son séjour de plusieurs mois à Tolède⁸⁷, la visite d'une béate de son Ordre, future fondatrice, qui lui révèle que les monastères primitifs n'avaient pas de revenus⁸⁸, la maladie providentielle de son beau-frère⁸⁹, la survie de Pedro de Alcántara⁹⁰. Entre les deux, Thérèse reste à la fois ferme et détachée dans l'abandon à Dieu qu'elle manifeste par le consentement au désir.

6) La réalisation fragile (V 36,5-6)

La confirmation finale du désir consista en la réalisation de la fondation du monastère de San José. Pour Thérèse, cette réalisation se décline en deux temps : les nouvelles religieuses prennent l'habit et le Saint-Sacrement est installé⁹¹. Une maison devenait monastère. L'importance de l'installation du Saint-Sacrement comme signe de l'établissement est notable⁹². On peut y lire un écho de la promesse de la confirmation de la mission, alors que le Christ avait promis qu'il serait au milieu des religieuses de cette maison⁹³. Thérèse insiste donc sur l'habitation de ce lieu : par les religieuses, mais aussi par le Christ. Le monastère n'a de sens que comme lieu habité. Elle revient en ce sens sur son désir de se séparer de tout et de vivre dans une clôture plus stricte⁹⁴. Quant au nouveau monastère, ce seront les personnes qui y entreront qui devront en être le fondement par

⁸⁰ V 33,2.

⁸¹ V 33,4. De la perte de la crainte des épreuves (V 32,4), Thérèse considère maintenant leur bienfait, lorsqu'elles sont endurées pour le Seigneur.

⁸² V 33,12.

⁸³ V 33,13.

⁸⁴ V 33,14. Nous développerons plus loin cette vision.

⁸⁵ V 33,16; 35,6.8.

⁸⁶ V 34,17. Ce sera analysé plus loin.

⁸⁷ V 34.

⁸⁸ V 35.

⁸⁹ V 36,3. Cette maladie lui permit de couvrir l'activité autour de la préparation de la maisonnette achetée pour loger le futur monastère. Il se rétablit dès que sa présence devint superflue...

⁹⁰ V 36,2.

⁹¹ V 36,5.6. Thérèse présente toujours ces deux éléments ensemble, quoique parfois dans un ordre différent.

⁹² Ce sera le cas aussi pour les fondations subséquentes (ex. : F 3,9).

⁹³ V 32,11.

⁹⁴ « [...] *apartarme más de todo y llevar mi profesión y llamamiento con más perfección y encerramiento* [...] » (V 36,5).

leur exemple⁹⁵. Ce monastère se veut aussi projet de Dieu seul, et non celui de Thérèse, par l'attention scrupuleuse qu'elle porte à l'obéissance⁹⁶. Si on lui avait souligné qu'il y avait dans cette fondation la moindre petite imperfection, elle aurait « laissé mille monastères, à plus forte raison un seul⁹⁷ ». Ce projet était de bout en bout celui de Dieu, non de sa volonté propre.

Thérèse note que cet événement est pour elle comme « *estar en una gloria*⁹⁸ » ; être au ciel, bienheureuse. Il est notable que cette « gloire » habitée (être *dans* une gloire) constitue une figure éminente de salut. Elle intervient ici en fin de parcours, au moment de l'inauguration du projet apostolique. Sa joie déborde – elle est « comme hors d'elle-même » – du fait que le Seigneur se soit servi d'elle comme d'un instrument pour cette œuvre⁹⁹. Dans le cadre du programme narratif préparé par la vision de l'enfer et confirmé dans une vision, l'« être-en-gloire » de Thérèse constitue une première instance de sanction de la part du Destinateur, suite à la réalisation de ce programme. Mais cette réalisation demeure fragile et subira des assauts puissants.

7) Les tribulations subséquentes – les trois fronts (V 36,7-23)

Trois fronts vont s'ouvrir contre le tout jeune monastère de San José. D'abord, une fois la résistance extérieure à la fondation vaincue, l'origine de celle-ci est démasquée et un dernier « grand combat » est livré par le démon¹⁰⁰ qui entraîne Thérèse dans un climat de désolation spirituelle en la faisant douter de son obéissance et du contentement futur des religieuses¹⁰¹. En ce sens, c'était tant l'origine du projet (volonté propre de Thérèse ou volonté de Dieu obéie) que sa finalité (les religieuses de ce monastère) qui étaient mises en

⁹⁵ V 36,6.

⁹⁶ V 36,5. Thérèse était légitimement présente dans la maison, puisqu'elle devait y soigner son beau-frère – qui venait de guérir –, elle avait consulté des théologiens et savait que ce projet serait avantageux pour l'ordre. Du fait de l'impossibilité de fonder ce monastère sous l'obédience du général des Carmes, Thérèse fut d'autant plus attentive à veiller à l'obéissance à Dieu par l'écoute des autorités légitimes comme garantie que c'était bien le projet de Dieu.

⁹⁷ « [...] *por muy poca imperfección que me dijeran era, mil monasterios me parece dejara, cuanto más uno* » (V 36,5).

⁹⁸ V 36,6.

⁹⁹ « [...] *érame gran regalo [...] estuve con tan gran contento, que estaba como fuera de mí, con grande oración* » (V 36,6).

¹⁰⁰ Thérèse mentionne explicitement un peu plus loin, en parlant de l'opposition persistante subséquente à la fondation, que c'est le démon qui soulevait tant d'opposition contre de « pauvres femmes » (V 36,19; voir aussi V 36,20.22). Thérèse n'est d'ailleurs pas avare de mentions du démon dans son œuvre; on en compte plus de 600 occurrences (voir Juan Luis ASTIGARRAGA, *Concordancias de los escritos de Santa Teresa de Jesús*, Roma, Editoriales O.C.D., 2000, p. 720-729).

¹⁰¹ V 36,7-8.

cause. Ce fut l'un des moments les plus difficiles de la vie de Thérèse¹⁰². Cette tentation se présente comme un simulacre, une représentation inversée de la vision de l'enfer, avec pour cadre une absence de Dieu; elle est incapable de prier et a oublié tout ce que Dieu lui a dit au cours des deux dernières années¹⁰³. Reprenant des éléments de la vision de l'enfer, le démon lui présente l'étroitesse de la nouvelle maison (*casa tan estrecha*) en regard de sa demeure grande et délicieuse, de même que le risque de désespoir¹⁰⁴. L'habite alors un climat de désolation, d'obscurité, de ténèbres (*tinieblas*), d'angoisse et d'agonie mortelle (*agonía de muerte*)¹⁰⁵. Cet épisode intérieur d'opposition ultime du démon – figure du non-Dieu – joue un rôle de validation (ou sanction) de la réalisation; celui qui s'oppose à Dieu s'oppose au projet inspiré et voulu par Dieu en contrefaisant les composantes mêmes de la vision initiale pour les investir d'une valeur négative. Mais une telle ruse est dissipée par un rayon de lumière du Seigneur qui lui fit voir la vérité et démasqua les mensonges qui voulaient l'épouvanter¹⁰⁶. Comme du tourment de l'enfer, le Seigneur la délivre de celui de cette tentation¹⁰⁷.

Ramenée sur le terrain intérieur, Thérèse promet alors devant le Saint-Sacrement de faire tout ce qui lui sera possible pour s'établir elle-même en ce monastère¹⁰⁸. Thérèse se rend donc auprès de celui qui fonde et habite le cœur du monastère – à savoir le Christ présent dans le Saint-Sacrement – pour lui faire la promesse d'habiter elle-même – comme lui et avec lui – en ce lieu. Après quoi le démon s'enfuit¹⁰⁹, la laissant en paix et contente (*sosegada y contenta*), ce qu'elle demeura toujours depuis¹¹⁰. Cette paix et ce contentement perpétuels, octroyés devant le Saint-Sacrement au premier jour de fondation de San José constituent une seconde instance de sanction du programme narratif de Thérèse, cette fois par le don d'un état qui perdure.

¹⁰² V 36,9.

¹⁰³ V 36,7.

¹⁰⁴ V 36,7.

¹⁰⁵ V 36,8.

¹⁰⁶ V 36,9.

¹⁰⁷ V 36,11.

¹⁰⁸ V 36,9.

¹⁰⁹ V 36,10.

¹¹⁰ « [...] *lo quedé y lo he estado siempre, y todo lo que en esta case se guarda de encerramiento y penitencia y lo demás se me hace en extremo suave y poco* » (V 36,10).

Mais un nouveau front d'opposition s'ouvrit du côté de son ordre. Sans pouvoir reprendre son souffle, Thérèse dut retourner au monastère de l'Encarnación sur-le-champ à la demande de sa supérieure pour répondre de ses actes¹¹¹. Thérèse rendit compte de sa conduite à sa supérieure, puis au provincial, puis à toutes les sœurs assemblées¹¹²! Le provincial, apaisé, lui promit alors que si le monastère subsistait, elle pourrait retourner y vivre¹¹³.

Alarmés par la nouvelle fondation de pauvres religieuses sans rente, les autorités civiles et le peuple entrent en effervescence¹¹⁴. On parle même de détruire (*desbacer*) le monastère¹¹⁵. C'est un crescendo d'attaques. Thérèse voit clairement le visage du démon derrière celles-ci¹¹⁶. Une tentation se présenta alors sous la forme d'une compromission sur la pauvreté. Si le monastère devait accepter des revenus, les opposants font savoir que la fondation serait tolérée¹¹⁷. Thérèse est tentée d'adopter cette conduite pour clore enfin l'affaire, mais le Seigneur lui dit ne pas accepter de revenus, ne fut-ce que pour un temps, et Pedro de Alcántara, qui lui avait écrit à ce propos de son vivant et lui était apparu depuis son décès avec un corps glorifié, lui apparut en lui montrant une grande rigueur et en lui disant de ne pas prendre ce parti¹¹⁸. Elle s'en tint fermement à cette conduite par la suite et refusa toute compromission sur la pauvreté de cette fondation¹¹⁹. Après bien des tractations et des ennuis, la ville vint à se calmer et le provincial permit ensuite à Thérèse et quelques compagnes d'aller rejoindre les religieuses de San José pour y habiter¹²⁰.

8) La confirmation finale et l'épilogue (V 36,24-29)

Au seuil de son entrée tant désirée au monastère de San José¹²¹, Thérèse se rend à la chapelle :

¹¹¹ V 36,11.

¹¹² V 36,12-14.

¹¹³ V 36,14.

¹¹⁴ V 36,15-16.

¹¹⁵ V 36,15.

¹¹⁶ V 36,19.

¹¹⁷ V 36,19.

¹¹⁸ V 36,20.

¹¹⁹ V 36,21.

¹²⁰ V 36,23.

¹²¹ Environ un an après la fondation du monastère, en août 1563 (*Obras* (EDE), p. 256, note 28).

Alors que je faisais oraison dans l'église avant d'entrer dans le monastère, étant presque en ravissement (*arrobamiento*), je vis le Christ qui parut me recevoir avec grand amour et me posa une couronne et me remercia de ce que j'avais fait pour sa mère. Une autre fois, alors que nous étions toutes dans le chœur en prière, après complies, je vis Notre-Dame dans une gloire très grande avec un manteau blanc sous lequel elle semblait nous protéger toutes. Je compris quel haut degré de gloire le Seigneur donnerait aux religieuses de cette maison¹²².

Cette remise d'une couronne par le Christ marque pour Thérèse la sanction finale du programme qui était le sien. Par la mention de la vision du manteau de Notre-Dame couvrant les religieuses de San José, vision dont Thérèse dit qu'elle est postérieure, mais sans plus de précision, Thérèse inclut ses filles dans ce grand geste de confirmation de la volonté de Dieu accomplie en cette fondation.

Cette confirmation se lira aussi dans le retournement du peuple d'Avila, sous l'action de Dieu, selon Thérèse. Parmi ceux qui avaient persécuté les religieuses de San José, plusieurs les favorisent et leur font l'aumône; ceux qui les désapprouvaient les approuvent maintenant; peu à peu, ils délaissent le procès et comprennent que c'est l'œuvre de Dieu¹²³. Thérèse est enfin heureuse de se retrouver au milieu d'âmes si détachées¹²⁴. Quant au couvent des carmélites d'Alcalá, fondé par María de Jesús, il a lui aussi été favorisé du Seigneur¹²⁵.

À la toute fin de son récit, Thérèse adresse une mise en garde vigoureuse qui est aussi une défense de l'esprit de San José et le rappel que ce monastère est voie de salut, une parmi d'autres: « Que celle à qui cela [=le style de vie à San José] paraît austère en attribue la faute à son manque de conviction (*espíritu*) et non à ce qui se vit ici [...], et qu'elles aillent dans un autre monastère, où elles se sauveront (*se salvarán*) selon leur disposition (*espíritu*)¹²⁶ ». En ces derniers mots de tout le récit de la fondation de San José, Thérèse renoue les éléments importants de cet événement : le monastère comme lieu, lieu de salut

¹²² « Estando haciendo oración en la iglesia antes que se entrase en el monasterio, estando casi en arrobamiento, vi a Cristo, que con grande amor me pareció me recibía y ponía una corona y agradeciéndome lo que había hecho por su Madre. Otra vez, estando todas en el coro en oración, después de completas, vi a nuestra Señora con grandísima gloria, con manto blanco y debajo de él parecía ampararnos a todas. Entendí cuán alto grado de gloria daría el Señor a las de esta casa. » (V 36,24).

¹²³ V 36,25.

¹²⁴ « [...] es para mí grandísimo consuelo de verme aquí metida con almas tan desasidas [...] » (V 36,26)

¹²⁵ V 36,28.

¹²⁶ « Y quien le pareciere áspero eche la culpa a su falta de espíritu y no a lo que aquí se guarda [...], y váyanse a otro monasterio, adonde se salvarán conforme a su espíritu. » (V 36,29). Thérèse commence la phrase au singulier pour la terminer au pluriel.

auquel sont appelées certaines, lieu d'un certain *espíritu*, d'un esprit, d'un élan, d'une conviction qui d'une part habite et anime les femmes qui en vivent, et d'autre part habite et anime le monastère de San José dans son ensemble.

B) Une expérience globale de salut

Nous avons exploré dans sa linéarité le récit principal de la fondation du monastère de San José. Mais dans le fil de ce récit thérésien émergent divers moments importants qui viennent renforcer la thématique du salut. Ces moments développent des instances de réalisation individuelle du salut, tant pour Thérèse que pour d'autres personnes. Notre exploration de ces moments passera par la question du salut personnel de Thérèse, puis du salut personnel d'autrui, avant d'aborder la question de la vision du corps glorifié.

1) Le salut personnel de Thérèse (V 33,14-15; 34,9)

Un élément important à verser au dossier sotériologique est la riche vision de la Vierge et de saint Joseph¹²⁷. Celle-ci intervient dans un contexte où Thérèse expérimente un dénuement quant aux moyens nécessaires pour mener à bien l'entreprise qui lui est confiée. La charge qui est sienne semble trop lourde : « Mon Seigneur, comment se fait-il que vous m'ordonniez des choses qui paraissent impossibles? Bien que femme, si au moins j'étais libre! Mais je suis attachée de toutes parts, sans argent, sans moyen pour en obtenir, ni pour le bref ni pour quoi que ce soit. Que puis-je faire, Seigneur¹²⁸? » Thérèse perçoit avec acuité son manque de capacités (pouvoir-faire) pour la réalisation de ce projet. Elle est femme, pauvre, entravée, démunie devant la tâche à accomplir¹²⁹. D'où sa supplication.

Interviennent alors une vision de saint Joseph qui l'encourage, une audition¹³⁰ du Christ qui la gronde un peu et une vision de sainte Claire qui lui assure son soutien¹³¹. Puis, cette grande vision :

¹²⁷ V 33,14-15. Le 15 août 1561, au couvent des Dominicains à Avila. Cette vision marque la fin du chapitre 33. Le chapitre 34 s'ouvre avec le récit de son départ pour Tolède, auprès de Luisa de la Cerda.

¹²⁸ « *Señor mío, ¿cómo me mandáis cosas que parecen imposibles?; que, aunque fuera mujer, ¡si tuviera libertad!; mas atada por tantas partes, sin dineros, ni de dónde los tener, ni para breve, ni para nada, ¿qué puedo yo hacer, Señor?* » (V 33,11).

¹²⁹ Thérèse reviendra régulièrement sur sa condition « *ruin* » et « *baja* ». Or il semble que ce soit précisément sur ces frères fondements, sur cette faiblesse, que Dieu bâtit. On peut penser à l'expérience de Paul (2 Co 12,9-10) ou des prophètes.

¹³⁰ L'« audition » (en espagnol « *habla* ») est le mode le plus fréquent par lequel le Christ se présente à Thérèse, de manière très claire, et souvent au moment de la communion. Il prononce alors des paroles que Thérèse relate souvent dans la *Vie*.

Me trouvant en ces mêmes jours, celui de Notre-Dame de l'Assomption, dans un monastère de l'ordre du glorieux saint Dominique, je considérais les nombreux péchés que j'avais autrefois confessés dans cette maison, de même que des choses de ma pauvre vie. Il me vint un ravissement si grand qu'il me sortit presque de moi-même. Je m'assis et il me sembla que je ne pouvais ni voir l'élévation [de l'hostie] ni entendre la messe, ce qui me causa du scrupule par la suite. Il me parut, étant ainsi, que je me voyais vêtir d'un vêtement d'une grande blancheur et clarté. Au début, je ne voyais pas qui me vêtait; je vis ensuite Notre-Dame du côté droit, et mon père saint Joseph du côté gauche, qui me revêtaient de ce vêtement. Il me fut donné de comprendre que j'étais déjà lavée de mes péchés. Étant vêtue, et avec une très grande réjouissance (*deleite*) et gloire, Notre-Dame me semblait ensuite me prendre par les mains. Elle me dit que je la réjouissais beaucoup en servant le glorieux saint Joseph. Elle me dit de croire que ce qui se dit du monastère se réalisera et qu'on y servira beaucoup le Seigneur et eux deux. Que je ne craigne pas qu'il y ait jamais de relâchement en celui-ci, bien que la juridiction qu'elle donnait ne soit pas de mon goût, parce qu'ils nous garderaient; et que déjà son Fils nous avait promis de marcher avec nous¹³², et que comme signe que cela était vrai, elle me donnait ce joyau. Il me semblait qu'elle m'avait passé au cou un collier d'or très joli, auquel était attachée une croix de grand prix. Cet or et ces pierres sont si différents de ceux d'ici qu'on ne peut les comparer¹³³.

Cette vision débute alors que Thérèse songeait à ses péchés passés, se situant alors dans la considération du non-salut. Mais elle est tirée brusquement hors de cette réflexion pour être menée dans un lieu autre, au-delà de la vue ou de l'ouïe – non pas parce qu'ils ne seraient pas impliqués, mais bien parce qu'ils le sont au point d'être submergés¹³⁴. Ne

¹³¹ V 33,12 pour saint Joseph et les paroles du Christ. V 33,13 pour l'apparition de sainte Claire, le 12 août 1561. Thérèse note que sa grande dévotion à cette sainte a fait croître son désir de la perfection de la pauvreté du monastère.

¹³² La Vierge fait ici écho aux promesses du Christ exprimées dans une vision antérieure (cf. V 32,11), qui confirmait l'origine divine du projet de fonder un monastère. Ce rappel, en ce lieu, souligne l'importance de cette vision.

¹³³ « Estando en estos mismos días, el de nuestra Señora de la Asunción, en un monasterio de la orden del glorioso santo Domingo, estaba considerando los muchos pecados que en tiempos pasados había en aquella casa confesado y cosas de mi ruin vida. Vinome un arrobamiento tan grande, que casi me sacó de mí. Sentéme, y aún pareceme que no pude ver alzar ni oír misa, que después quedé con escrúpulo de esto. Parecióme, estando así, que me veía vestir una ropa de mucha blancura y claridad. Y al principio no veía quién me la vestía; después vi a nuestra Señora hacia el lado derecho, y a mi padre san José al izquierdo, que me vestían aquella ropa. Dióseme a entender que estaba ya limpia de mis pecados. Acabada de vestir, y yo con grandísimo deleite y gloria, luego me pareció asirme de las manos nuestra Señora. Díjome que la daba mucho contento en servir al glorioso san José, que creyese que lo que pretendía del monasterio se haría y en él se serviría mucho el Señor y ellos dos; que no temiese habría quiebra en esto jamás, aunque la obediencia que daba no fuese a mi gusto, porque ellos nos guardarían; y que ya su Hijo nos había prometido andar con nosotras, que para señal que sería esto verdad me daba aquella joya. Parecióme haberme echado al cuello un collar de oro muy hermoso, asida una cruz a él de mucho valor. Este oro y piedras es tan diferente de lo de acá, que no tiene comparación. » (V 33,14).

¹³⁴ Après que la vue (*ver*) et l'ouïe (*oír*) aient été paralysées, elles sont progressivement rétablies au moment où Thérèse est revêtue du vêtement blanc, d'abord la vue, puis l'ouïe.

voyant ni n'entendant rien, quelque chose se dépose profondément en Thérèse, les agents de cette action se révélant dans la foulée. Le message central de cette vision est à trouver du côté de la conscience pour Thérèse d'être déjà lavée de ses péchés. En plus de venir calmer une angoisse récurrente chez elle, cette assurance de salut vient la conforter dans sa capacité (pouvoir-faire) à réaliser le programme narratif qui lui a été confié; étant elle-même en ce lieu d'amitié avec Dieu, elle peut espérer être un ouvrier qui contribue à ouvrir les portes de ce lieu à d'autres. Thérèse est par ailleurs introduite dans un lieu de délices et de gloire qui la situe déjà dans le lieu téléologique de son engagement et constitue en quelque sorte les arrhes de sa récompense.

La question de l'état de grâce est revenue tarauder Thérèse¹³⁵. Elle priait alors pour qu'une de ses connaissances soit poussée à un service encore plus entier du Seigneur. En ce temps d'oraison, elle devint très affligée à la pensée d'être « en inimitié » (*en enemistad*) avec Dieu. Bien qu'elle soit favorisée de grandes grâces, Thérèse craint d'être en état de péché mortel, désirant même mourir pour n'être plus dans une vie où elle n'est pas sûre de n'être pas morte¹³⁶. Le Seigneur vint alors se faire entendre d'elle en lui donnant l'assurance d'être personnellement en état de grâce : « [...] je compris (*entendí*)¹³⁷ que je pouvais me consoler et être certaine que j'étais en état de grâce, parce qu'un tel amour de Dieu, de telles grâces et sentiments que Sa Majesté donnait à [mon] âme, il ne conviendrait pas de le faire pour une âme qui serait en état de péché mortel¹³⁸».

C'est par les dons de Dieu en elle – et non par le mérite de ses actes – et par ces paroles du Seigneur que Thérèse peut avoir l'assurance de son salut. Lors de considérations subséquentes de cette question de l'état de grâce et du salut personnel, plutôt que le doute – qui la renverrait à sa condition pécheresse – c'est la louange pour le Don de Dieu qui s'imposera.

¹³⁵ V 34,9.

¹³⁶ C'est là l'un des moments de cette dialectique entre vie et mort qui colore l'approche thérésienne du salut et de l'apostolat.

¹³⁷ Ou « j'entendis »; il est possible qu'il s'agisse à proprement ici d'une audition (c'est l'interprétation choisie par les traductions françaises du Cerf et du Seuil). Les auditions sont souvent introduites par « *Díjome el Señor* » ou l'équivalent.

¹³⁸ « [...] *entendí que bien me podía consolar y estar cierta que estaba en gracia; porque semejante amor de Dios y hacer su Majestad aquellas mercedes y sentimientos que daba al alma, que no se compadecía hacerse a alma que estuviese en pecado mortal* » (V 34,9). Ce passage a été retouché dans l'édition *princeps* pour ne pas donner prise à une accusation de trop grande assurance quant au salut, en contradiction avec la doctrine du tout récent concile de Trente (*Obras* (EDE), p. 235, note 9, qui fait référence à la session 6, chapitre 9 du Concile de Trente).

2) Le salut personnel d'autrui (V 34,19)

La préoccupation explicite du salut d'autrui affleure souvent dans l'œuvre thérésienne. Une des occurrences privilégiées concerne une sœur de Thérèse, María de Cepeda. Le récit intervient quatre ou cinq années après les faits¹³⁹. Un beau-frère de Thérèse était décédé subitement, sans avoir eu le temps de se confesser, ce qui avait causé une grande peine (*mucha pena*) à Thérèse. Il lui fut alors dit, alors qu'elle priait, que sa sœur mourrait ainsi, comme son mari, et qu'elle devait aller la voir pour l'aider à se préparer pour cela. Sans rien lui révéler de cette information surnaturelle, Thérèse visite donc cette dernière et l'enjoint à se confesser fréquemment, ce qu'elle fit. Ainsi, lorsqu'elle vint à mourir quelques années plus tard de manière soudaine, il y avait peu de temps qu'elle s'était confessée. On retrouve ici, de manière succincte, un schéma déjà entrevu : une parole de Dieu, la peine de Thérèse pour une âme en danger, puis une invitation à l'action dans le cadre de l'oraison.

Thérèse éprouva une grande joie (*gran alegría*) quand elle apprit les circonstances de la mort de sa sœur. Plus encore, le Seigneur lui apparut quelques jours plus tard, au moment d'achever la communion, puisqu'il désirait qu'elle le voie porter sa sœur vers la gloire¹⁴⁰.

Cet épisode montre comment la question du salut marque l'entreprise thérésienne, que ce soit pour elle-même, pour un autre, ou pour des autres. Un mouvement complet est esquissé, entre inspiration discrète (parole, peine et invitation à l'action dans la prière), engagement de Thérèse et accomplissement confirmé de manière surnaturelle, sous la forme d'une vision du Christ.

3) Le corps glorifié (V 36,20)

Thérèse ne décrit pas en détail l'entrée au ciel de sa sœur défunte María, bien qu'elle parle de sa montée avec le Christ¹⁴¹. Dans une autre vision cependant, elle vit le père García de Toledo porté par les anges dans une grande gloire, alors même qu'il était

¹³⁹ V 34,19. Précédemment, Thérèse décrit longuement les événements entourant ses entretiens avec le père García de Toledo.

¹⁴⁰ V 34,19.

¹⁴¹ V 34,19.

toujours vivant¹⁴². Mais c'est pour saint Pedro de Alcántara que Thérèse parle avec le plus de verve de la figure du salut individuel achevé qui s'exprime par le corps glorifié (*cuerpo glorificado*)¹⁴³. Le corps glorifié désigne le mode de présence effective et visuelle d'une personne décédée et entrée dans la gloire du ciel¹⁴⁴, à la manière du Christ en ses apparitions pascales¹⁴⁵.

Dans le cadre de sa réflexion sur la question des rentes, Thérèse signale une apparition de Pedro de Alcántara qui se montre dur¹⁴⁶. C'est alors qu'elle relate d'autres apparitions récentes du même homme, tout récemment décédé :

Déjà je l'avais vu deux fois depuis sa mort, et j'avais vu la grande gloire qu'il avait, et ainsi cela ne me faisait pas peur et me plaisait même beaucoup, parce qu'il apparaissait toujours comme corps glorifié, rempli d'une grande gloire, et le voir me donnait une très grande gloire. Je me souviens que la première fois que je le vis, me parlant de la grande joie qui était sienne, il me dit, entre autres choses, combien bienheureuse était la pénitence qui lui avait valu d'accéder à une telle récompense¹⁴⁷.

Thérèse relate aussi de manière plus brève cette apparition en V 27,19, la mettant en relation avec des apparitions du même Pedro de Alcántara avant son décès et au moment de celui-ci. La vision du corps glorifié situe ce dernier en continuité avec l'existence terrestre : il parle, il « intervient » dans les affaires humaines, il est corporel. Cette face visible d'un salut achevé n'est pas en discontinuité avec le reste de l'existence humaine. La « récompense » qu'il suppose s'inscrit dans un certain rapport de proportion avec la vie

¹⁴² V 34,17. Thérèse comprit de cette vision que l'âme de son ami progressait grandement.

¹⁴³ V 36,20.

¹⁴⁴ La gloire désigne à la fois l'attribut ultime de Dieu (cf. « *kabod* » dans l'Ancien Testament, « *doxa* » dans le Nouveau) et par le fait même, le possible don fait aux croyants de l'entrée dans l'intimité même de Dieu (voir par exemple : Rm 8,30).

¹⁴⁵ Le corps (glorifié) du Christ ressuscité est à la fois semblable à son corps mortel (on le reconnaît : Mt 28,17), mais aussi différent (il n'est pas toujours reconnu au premier abord : Jn 20,14). Ce n'est pas un fantôme (Lc 24,43), mais il n'est pas régi par les lois de la nature (Lc 24,36s.). Dans le cadre thérésien, le corps glorifié apparaît principalement comme un élément visuel de présence dont la réalité matérielle n'est pas accentuée, mais qui révèle un état de proximité avec Dieu. Cette présence sous forme de corps glorifié n'est pas dénuée de parole.

¹⁴⁶ V 36,20. Saint Pedro lui rappelle les conseils, donnés de son vivant déjà, de ne pas accepter de rentes pour ne pas altérer l'esprit de pauvreté. À ce moment, Thérèse considérait l'option de donner du lest quant à la question des rentes pour amadouer l'opposition au nouveau monastère de San José. Cette apparition la conforte dans son désir de garder la ligne dure dans ce dossier.

¹⁴⁷ « *Ya yo le había visto dos veces después que murió y la gran gloria que tenía, y así no me hizo temor, antes me bolgué mucho; porque siempre aparecía como cuerpo glorificado, lleno de mucha gloria, y dábamela muy grandísima verle. Acuérdomme que me dijo la primera vez que le vi, entre otras cosas, diciéndome lo mucho que gozaba, que dichosa penitencia había sido la que había hecho que tanto premio había alcanzado.* » (V 36,20).

vécue (la « pénitence »). Par ailleurs, se rapprochant par son mode des apparitions du Christ lui-même et accompagné des marqueurs de la divinité (dont la gloire), le corps glorieux exprime un salut qui est don de Dieu.

Conclusion

Ces récits qui sont développés dans la grande trame narrative de la fondation de San José révèlent qu'au cœur même de la genèse de la grande aventure apostolique thérésienne, la dimension personnelle du salut reste marquante. Elle l'est pour Thérèse, dans la saisie personnelle de son amitié avec Dieu. Elle l'est dans cette préoccupation personnalisée du salut d'autrui, préoccupation nourrie et couronnée par Dieu. Elle l'est finalement dans la vision du terme du salut pour l'individu : l'habitation par la gloire, par Dieu même, telle qu'exprimée dans sa réalité corporelle. Ces expériences individuelles de salut enrichissent la profondeur de vue du dessein apostolique de salut à l'œuvre en Thérèse.

C) L'émergence de l'Esprit

La figure de l'Esprit n'a pas été très marquante dans la trame principale du récit thérésien, à tout le moins pas de manière explicite. Mais deux événements insérés dans cette trame en font ressortir l'action et le langage. Cette exploration fournira aussi des points d'appui pour la considération plus large de la question dans le cadre d'analyses transversales ultérieures.

1) L'Esprit de Dieu reconnu (V 33,7-11)

La venue d'un nouveau recteur au collège de la Compagnie de Jésus à Avila nous vaut quelques paragraphes très importants sur la manière dont l'Esprit traitait Thérèse, mais aussi sur ses relations avec ses confesseurs et leur perception du travail de Dieu en elle.

Après que son confesseur eut interdit à Thérèse de se mêler des affaires concernant la fondation de San José¹⁴⁸, cette dernière entre dans un silence sur le sujet qui dura cinq ou six mois¹⁴⁹. La pusillanimité de son confesseur faisait en sorte que Thérèse devait tenir son esprit (*espíritu*) attaché puisqu'il avançait « avec de grands élans » (*con ímpetus [...] grandes*). Le

¹⁴⁸ V 33,1.

¹⁴⁹ V 33,7.

Seigneur lui annonce un jour que cette peine va cesser, ce qui lui occasionne une grande joie (*me alegré mucho*)¹⁵⁰, puisqu'elle pense que c'est la mort qui l'attend¹⁵¹. Mais non, ce n'était qu'un nouveau recteur qui donnerait pour instruction au confesseur de Thérèse « qu'il laisse agir (*obrar*) l'Esprit du Seigneur¹⁵²», bien que parfois « il semblait qu'avec ces grands élans de l'esprit, l'âme ne savait comment respirer¹⁵³». Un autre Souffle prenait alors la relève – qui est l'inverse de l'étouffement de la vision de l'enfer.

Au moment d'ouvrir son âme à ce recteur qu'elle ne connaît pas, le père Gaspar de Salazar, Thérèse, qui répugne d'ordinaire à ce genre d'exercice, « sent en son esprit (*espíritu*) un 'je ne sais quoi' [...] parce que ce fut une joie (*gozo*) spirituelle et une compréhension par l'âme que cette âme [celle du recteur] la comprendrait et qu'elle lui était semblable, bien que, comme je le dis, je ne savais pas comment¹⁵⁴». Thérèse anticipe ainsi la joie de l'Esprit de savoir qu'il sera reconnu. Ce qui se confirmera par la suite. Plus tard, lorsque le Seigneur demanda à Thérèse de reprendre l'affaire, elle l'exposa à son confesseur et au père recteur. Le père Salazar, qui avait selon Thérèse un don spécial pour le discernement des esprits (*conocer espíritus*)¹⁵⁵ « ne douta jamais de ce que ce fut l'Esprit de Dieu, puisqu'il regardait tous les effets avec beaucoup de soin et d'attention¹⁵⁶». Le confesseur, Baltasar Alvarez, lui donna ensuite la permission pour qu'elle fasse tout ce qui était en son pouvoir pour mener à bien la fondation¹⁵⁷.

¹⁵⁰ V 33,8.

¹⁵¹ Cette tension entre vie et mort est récurrente chez Thérèse, comme nous le verrons plus loin.

¹⁵² « [...] *que dejase obrar el espíritu del Señor* [...] » (V 33,8). Thérèse avait mentionné précédemment que dans la Compagnie de Jésus, l'obéissance était telle qu'un jésuite ne voulait pas faire quoi que ce soit à l'encontre de la volonté de son supérieur. Le changement de supérieur entraîna donc une autre manière de diriger l'âme de Thérèse par le même confesseur (cf. V 33,7).

¹⁵³ « [...] *que a veces parecía con estos grandes ímpetus de espíritu no le quedaba al alma cómo resolver* » (V 33,8).

¹⁵⁴ « *sentí en mi espíritu un no sé qué [...] porque fue un gozo espiritual y un entender mi alma que aquella alma le había de entender y que conformaba con ella, aunque, como digo, no entiendo cómo* » (V 33,9).

¹⁵⁵ V 33,10.

¹⁵⁶ « [...] *este padre rector nunca dudó en que era espíritu de Dios, porque con mucho estudio y cuidado miraba todos los efectos.* » (V 33,10).

¹⁵⁷ V 33,11. Cette permission (*licencia*) était importante pour Thérèse, puisqu'elle ne pouvait s'adresser aux responsables de sa congrégation pour obtenir celle-ci. Or, comme Thérèse désirait demeurer dans l'obéissance alors même qu'elle devait tenir dans l'ignorance ses supérieurs religieux, l'appui de son confesseur (et du recteur de ce dernier) était primordial.

Ce jalon important du récit thérésien nous met au contact de l'esprit/Esprit (*espíritu*) à plus d'un titre¹⁵⁸. D'abord avec l'esprit de Thérèse, qui est ce lieu de rencontre, animé, entre l'Esprit et elle. C'est là qu'elle ressent ces élans, cette joie, la peine, parfois. Puis l'esprit du père recteur, là même où il doit « connaître », discerner les différents *espíritus*, ces mouvements qui agitent l'âme et dont la provenance doit être soigneusement soupesée. Enfin, l'Esprit du Seigneur, Esprit de Dieu, qui œuvre¹⁵⁹.

Ce passage permet de cerner quelques caractéristiques de l'action de l'Esprit de Dieu en Thérèse. Dans l'ordre de l'agir, surgit l'idée du mouvement, du déplacement (*ir, impetu*), le plus souvent vigoureux (*impetu grande, correr*). La trace la plus marquante de la présence de l'Esprit est la joie (*gozo*). Cette notion intérieure étant même qualifiée comme « spirituelle ». Quant à l'orientation de l'action, dans ce cas-ci, l'Esprit pousse à poursuivre l'entreprise de la fondation. Ainsi, en toute simplicité, à travers ce récit de Thérèse sur ses relations avec le père recteur du collège d'Avila, l'Esprit se laisse entrevoir.

2) Le langage de l'Esprit (V 34,17)

Un autre passage de ce récit introduit cette fois la question de la « langue divine » que l'Esprit Saint semblait parler à Thérèse¹⁶⁰. Il s'agit d'un passage important – même au niveau du corpus thérésien – puisque les mentions explicites de l'Esprit Saint dans un contexte qui dépasse les conventions (liturgiques, épistolaires ou autres) sont peu nombreuses. Cette inclusion intervient alors qu'elle séjourne chez une grande dame, à Tolède, Doña Luisa de la Cerda, et y rencontre une vieille connaissance, le père García de Toledo, un homme voué tout comme elle au service du Seigneur. Thérèse avait autrefois prié instamment le Seigneur pour que ce religieux, déjà bon, devienne parfait¹⁶¹.

Dès le début de cet entretien avec le père García, Thérèse indique que son âme et son esprit sentaient l'amour (de Dieu) qui brûlait (*ardía*) en cet homme. Par ces échanges, un feu nouveau (*nuevo fuego*) semblait pousser Thérèse à désirer servir le Seigneur avec un

¹⁵⁸ On fait mention huit fois de l'esprit, et à deux reprises est employé l'adjectif « spirituel » en V 33,7-10. L'anthropologie thérésienne sera abordée au chapitre 3.

¹⁵⁹ La dimension opératoire de l'Esprit est soulignée dans les propos sur le père recteur, tant dans sa manière de demander au confesseur de Thérèse qu'il laisse agir (*obrar*) l'Esprit (V 33,8), tout comme dans la considération qu'il porte aux effets (*efectos*) de l'agir (V 33,10) pour savoir s'ils trouvent leur origine en Dieu.

¹⁶⁰ V 34,17.

¹⁶¹ V 34,8.

élan renouvelé¹⁶². Très délicatement, avant même que l'Esprit soit nommé, on retrouve ici au seuil de cette vision l'un des signes caractéristiques de l'Esprit : le feu¹⁶³.

Au coeur de la rencontre, Thérèse se rend compte des grandes grâces du Seigneur déployées dans la vie de cet homme. Elle entre en action de grâce, bénissant le Seigneur qui l'exauce :

[...] j'étais dans une grande joie (*gozo*) en regardant cette âme – il me semble (*parece*) que le Seigneur voulait que je voie les trésors qu'il avait mis en celle-ci – et voyant la grâce (*merced*) qu'Il m'avait accordée du fait que ce fut par mon biais (*por medio mío*), me trouvant indigne d'elle, je tenais en plus haute estime les grâces que le Seigneur lui avait faites, les estimant plus que si elles m'avaient été faites à moi. Je louais grandement le Seigneur en voyant que sa Majesté accomplissait mes désirs et avait entendu ma prière, qui était que le Seigneur suscite (*despertase*) de telles personnes. Mon âme ne pouvant contenir en soi une si grande joie, elle sortit d'elle-même et se perdit pour mieux gagner. Toute réflexion cessa, et en entendant ce langage divin que paraissait parler l'Esprit Saint, je reçus un grand ravissement (*arrobamiento*) qui me fit presque perdre les sens, bien que cela dura peu. Je vis le Christ dans une majesté et une gloire très grandes qui montrait un grand contentement quant à ce qui se passait là-bas; et ainsi me le dit-il, et il voulut que je voie clairement que dans de tels entretiens il se trouve toujours présent et combien on le sert en se délectant de parler en lui¹⁶⁴.

Thérèse perçoit que le Seigneur lui fait voir que sa prière fut déterminante dans la croissance spirituelle du père García. Elle fut pour lui instrument de salut. Le fait que l'aide qu'elle demandait pour quelqu'un d'autre lui avait été accordée semblait à Thérèse plus important que les grâces qu'elle reçut elle-même, signe que son regard devenait davantage apostolique. Le décentrement vers autrui qui s'opérait alors s'orienta vers Dieu lui-même,

¹⁶² V 34,15.

¹⁶³ Thérèse a aussi parlé précédemment de la chaleur que le Seigneur avait donnée à son âme pour « digérer » des connaissances nouvelles (V 32,8). Une forme de sagesse.

¹⁶⁴ « [...] estando yo en grandísimo gozo mirando aquel alma, que me parece quería el Señor viese claro los tesoros que había puesto en ella, y viendo la merced que me había hecho en que fuese por medio mío, hallándome indigna de ella, en mucho más tenía yo las mercedes que el Señor le había hecho, y más a mi cuenta las tomaba que si fuera a mí. Y alababa mucho al Señor de ver que su Majestad iba cumpliendo mis deseos y había oído mi oración, que era despertase el Señor personas semejantes. Estando ya mi alma que no podía sufrir en sí tanto gozo, salió de sí y perdióse para más ganar; perdió las consideraciones, y de oír aquella leng[u]a divina, en quien parece hablaba el Espíritu Santo, diome un gran arrobamiento que me hizo casi perder el sentido, aunque duró poco tiempo. Vi a Cristo con grandísima majestad y gloria, mostrando gran contento de lo que allí pasaba; y así me lo dijo, y quiso viese claro que a semejantes pláticas siempre se hallaba presente y lo mucho que se sirve en que así se deleiten en hablar en él. » (V 34,17).

Thérèse le louant abondamment. Thérèse atteint alors la limite et l'achèvement de son action personnelle.

C'est alors que se produit un décrochage soudain. Thérèse passe de l'action orientée vers Dieu à la réception, qu'elle relate, d'une action de Dieu sur elle. Elle note d'abord – et deux fois plutôt qu'une – l'état de grande joie dans lequel elle était plongée et qui marquait le paroxysme de la dimension affective de l'expérience qui était la sienne. C'est dans cette surabondance que la « sortie » d'elle-même survient. Ce décrochage est radical et l'introduit dans un registre de gains et de pertes. Perte de ses considérations rationnelles, mais gain de l'écoute du langage de l'Esprit Saint. Quasi-perte des sens, mais gain de la vision du Christ en majesté qui l'approuve en gestes et en paroles.

Le langage de l'Esprit qu'entend Thérèse est un langage sans paroles. Aucune parole de l'Esprit n'est évoquée. Ce qui qualifie le langage de l'Esprit est spécifié dans la foulée par ce qui l'accompagne : un grand ravissement (*gran arrobamiento*) qui lui fait presque perdre les sens pour un temps bref. Le ravissement est à la fois marqué par le mouvement (raver) et par la joie (être ravi), confortant et complétant ce qui relève du registre de l'Esprit en son action, c'est-à-dire son langage.

Par ailleurs, ce langage de l'Esprit mène à la vue du Christ marqué d'attributs divins : majesté et gloire. L'Esprit Saint, bien que dit, n'est pas vu. Et le Christ ne sera pas que vu; il sera entendu aussi. Image et Parole de Dieu.

Thérèse ouvre une fenêtre unique sur une considération trinitaire de l'action de Dieu en elle. Elle révèle d'abord celui qui se cache derrière les manifestations les plus éclatantes de la présence divine en son langage (joie, ravissement, gloire): l'Esprit Saint. Au paroxysme de cette sortie d'elle-même, la figure de l'Esprit Saint se révèle comme le véhicule – le « langage » – en lequel Dieu parle. Et ce qu'il parle sera à la fois vu et dit : le Christ en gloire et majesté qui lui adresse la parole. Le langage que l'Esprit Saint *semblait* parler conduit ainsi au visage du Christ glorifié et parlant. L'Esprit se présente donc à la fois comme celui qui introduit le Christ, visage de Dieu, mais aussi comme celui en qui et par qui le Christ parle. L'empreinte du langage de l'Esprit en Thérèse énoncé ici aide à discerner la présence et l'action de ce dernier en d'autres lieux, grâce à ses traces discursives.

La tentative thérésienne de mettre le doigt sur cette langue divine que semblait parler l'Esprit dans le cadre d'une expérience mystique a permis de cerner la manière qu'a l'Esprit de s'exprimer; son langage. C'est là une clef herméneutique importante fournie par Thérèse pour discerner l'action de l'Esprit envers l'être humain dans un cadre trinitaire, en regard de la Parole de Dieu qu'est le Christ.

II. ANALYSES TRANSVERSALES

Après avoir analysé le récit de la fondation de San José dans sa linéarité, puis mis en exergue certains récits incidents, le niveau d'analyse suivant se veut davantage transversal. En regard du thème de cette thèse, seront d'abord développées les problématiques de l'expérience du corps, celle du lieu pour Dieu – en lien avec l'incarnation. Par la suite, une relecture du récit de la fondation de San José dans une clef biblique fera ressortir des arêtes différentes et en nourrira l'intelligence théologique. Finalement, à travers les éléments de la dynamique principale à l'œuvre en Thérèse dans son rapport au projet désiré, la présence discrète de l'Esprit Saint se dévoilera en action.

A) Deux lieux d'incarnation

1) Une expérience du corps

Le terme d'« incarnation » que nous retrouvons au cœur de notre recherche nous invite à prendre au sérieux, de par son étymologie même (*in-carne*), l'expérience du corps qui se fait jour chez Thérèse dans les chapitres à l'étude.

En premier lieu, l'expérience spirituelle du corps est omniprésente. Dans le cadre de ses expériences mystiques, Thérèse expérimente le corps en tension; elle est parfois « hors » du corps¹⁶⁵, tout en ressentant corporellement avec une grande acuité.

L'expérience des sens est primordiale dans la considération de la relation à Dieu. Sous la mouvance de Dieu, Thérèse voit, elle entend. Cette expérience des sens n'est pas unilatérale, puisque d'une part, les sens lui font percevoir ce qui peut être vu, entendu, goûté, mais d'autre part, il arrive qu'ils soient expérimentés sous le registre de la perte : la vue est brouillée, les sens sont tétanisés. Étonnamment, ce registre de perte ou d'absence

¹⁶⁵ « *casi me sacó de mí* » (V 33,14).

ne suggère pas une expérience moindre; est alors soulignée, au contraire, la vigueur de ce qui advient, son caractère subit et son origine « autre ». La vision de l'enfer est emblématique d'un événement divin où tout le corps de Thérèse est impliqué : la vue, l'odorat, le toucher, l'ouïe; jusqu'aux sens intérieurs, puisqu'elle ressent la souffrance. Le corps est donc profondément imbriqué dans l'expérience de Dieu.

Deuxièmement, l'expérience du corps n'est pas que spirituelle; elle est aussi cinétique, elle met en marche. Thérèse est appelée à se déplacer (parfois précipitamment), à marcher longuement. Parfois, au contraire, on lui interdit de se rendre dans un lieu. Elle expérimente en son corps la fatigue de la suite du Christ.

Finalement, le corps s'expérimente transformé. D'abord comme corps glorifié – Thérèse a l'occasion de le voir à quelques reprises. Mais aussi comme corps eucharistique, une présence en filigrane¹⁶⁶. Les liens entre ces dimensions du corps transformé seront mis en lumière au chapitre 38¹⁶⁷.

2) Un lieu pour Dieu

La thématique de l'espace, du lieu, sous la figure de la maison par exemple, revient sans cesse en ces pages sous la plume de Thérèse. La question est abordée dès la vision de l'enfer, où l'espace manque, étouffe, si bien qu'on s'y sente rapetisser¹⁶⁸. De fait, l'enfer est présenté d'abord comme un lieu, et non comme un état. Tout à l'opposé, le lieu de Dieu, put-il paraître petit ou étroit, est en fait large; on y respire et on y vit aisément. Prenant clairement le contrepied de la figure évangélique de la « voie étroite¹⁶⁹ », Thérèse considère qu'au contraire, la voie qui mène à Dieu est large, royale et pleine d'assurance, alors que c'est le chemin qui s'en éloigne qui est étroit et soumet le marcheur au risque continu de s'anéantir¹⁷⁰.

Ce qui naîtra comme contrepartie de la vision inaugurale de l'enfer est le projet d'un autre lieu, totalement incarné, mais ordonné à un autre espace. Il ne s'agit pas simplement

¹⁶⁶ Voir par exemple V 33,13-14, où deux visions qui se produisent, pour l'une au moment de communier, pour l'autre avant que l'hostie soit élevée – et empêchant Thérèse de voir l'élévation. À part l'importance du Saint-Sacrement, déjà notée, cette thématique n'est pas développée dans les pages à l'étude.

¹⁶⁷ Nous analyserons ces liens dans le prochain chapitre.

¹⁶⁸ V 32,1-3 (en particulier le § 3).

¹⁶⁹ Mt 7,14.

¹⁷⁰ V 35,13.

d'une inversion du lieu de l'enfer, mais bien d'un lieu original. Thérèse revient constamment sur la maison (*casa*)¹⁷¹ à établir; elle la cherche, la prépare, la trouve trop petite. Cette dernière plainte lui vaut d'ailleurs une remontrance de la part du Seigneur¹⁷². C'est que ce lieu qu'elle poursuit n'est pas d'abord sien; c'est le lieu de Dieu. Thérèse elle-même se l'écriera un jour au cœur de la tourmente : « Seigneur, cette maison n'est pas mienne; c'est pour vous qu'elle a été faite¹⁷³. » Le Seigneur se préparait un lieu par le biais de Thérèse, comme on le voit dans la vision de V 32,11 où il dit qu'il cheminera avec les religieuses de San José, ou encore dans le fait que c'est l'installation du Saint-Sacrement qui marquait l'inauguration du nouveau carmel. Thérèse ne put d'ailleurs pas profiter elle-même de la nouvelle maison avant plusieurs mois, puisqu'elle fut contrainte de retourner au monastère de l'Encarnación. Le lieu qu'elle avait tant désiré établir devait être d'abord celui du Seigneur comme des nouvelles religieuses; le lieu d'autrui.

Pouvant enfin habiter ce lieu, Thérèse parle de San José comme un coin de paradis. Dans un passage où récit, désir, prière et expérience se juxtaposent, Thérèse confie ainsi l'importance pour le Seigneur du monastère nouveau :

Il était si important de ne pas attendre un jour de plus pour ce qui touchait les négociations concernant cette maison bénie, que je ne sais pas comment cela aurait pu se conclure si j'avais hésité. Ô grandeur de Dieu! Plusieurs fois je fus effrayée en considérant cela et je vois comment Sa Majesté désirait m'aider particulièrement pour que se réalise ce petit coin de Dieu, et je crois que ce l'est, et que c'est une demeure (*morada*) en laquelle Sa Majesté se plaît (*se deleita*), puisqu'Elle me dit une fois, alors que j'étais en prière, que cette maison (*casa*) était le paradis de son plaisir (*deleite*)¹⁷⁴.

San José n'est pas un lieu comme les autres. Petit coin, maison, demeure et paradis nous lancent dans diverses directions. Entre « petit coin de Dieu » et paradis, toute la tension entre la petitesse physique du lieu, son insignifiance matérielle, et son habitation par Dieu est déployée. Le paradis est le lieu de Dieu par excellence, le lieu de son plaisir, lieu habité

¹⁷¹ Dans ces cinq chapitres, elle mentionne la *casa* 31 fois et *monasterio* 40 fois (quoique pas toujours pour parler de San José).

¹⁷² V 33,12. Le Seigneur lui rappelle « d'entrer comme elle peut ».

¹⁷³ « Señor, esta casa no es mía; por vos se ha hecho » (V 36,17).

¹⁷⁴ « Importó tanto el no me tardar un día más para lo que tocaba al negocio de esta bendita casa, que yo no sé cómo pudiera concluirse si entonces me detuviera. ¡Oh grandeza de Dios!, muchas veces me espanta cuando lo considera, y veo cuán particularmente quería su Majestad ayudarme para que se efectuase este rincón de Dios; que yo creo lo es, y morada en que su Majestad se deleita, como una vez estando en oración me dijo que era esta casa paraíso de su deleite. » (V 35,12).

par les saints, alors que le *rinconcito*, le « petit coin », est un lieu quelconque... et grandi du fait qu'il soit celui « de Dieu ». L'hôte conforme ainsi le lieu à lui-même pour le rendre vraiment sien¹⁷⁵. Quant à cette *morada* (demeure) où Dieu se plaise, elle a sous la plume thérésienne subséquente des accents très précis : elle désigne ce lieu intérieur au cœur duquel, en la personne humaine, Dieu habite¹⁷⁶. Tant la question du lieu que du corps joueront un rôle essentiel dans l'élaboration ultérieure d'une sotériologie incarnationnelle.

B) Un récit biblique ?

Le rapport étroit entre Thérèse et l'Écriture Sainte est un élément central de sa physionomie intellectuelle et spirituelle. Elle avait appris à lire toute jeune, dans la maison familiale, et avait toujours beaucoup aimé les lettres; le foyer de Thérèse étant doté d'une petite bibliothèque¹⁷⁷. Jeune religieuse, Thérèse avait l'habitude de s'aider toujours d'un écrit pour sa prière, et lisait avidement divers auteurs spirituels contemporains en castillan : Juan de Avila, François Borgia, etc. La publication de l'*Index* des livres prohibés, en 1559, fit perdre à Thérèse l'accès à ces auteurs, de même qu'aux versions vernaculaires de textes bibliques, à son grand désarroi. Le Seigneur lui promit cependant à cette occasion de lui donner « un livre vivant¹⁷⁸ ». C'est de manière concourante à cette coupure d'avec tous ces textes écrits qu'elle amorça pour de bon sa carrière d'écrivaine¹⁷⁹. Par ailleurs, le mode le plus familier pour le Christ de se faire connaître à Thérèse fut au travers de paroles (*hablas*) qui lui furent adressées, souvent en utilisant un langage qui soit réminiscent du langage biblique¹⁸⁰.

La lecture de ces cinq chapitres qui déploient la période entre la conception de l'idée de la fondation du couvent de San José et sa réalisation effective révèle une structure biblique typée. Quelle part de ce caractère biblique du récit thérésien est consciente? La

¹⁷⁵ Comme de l'Esprit de Dieu à l'esprit (*espíritu*) de l'être humain.

¹⁷⁶ D'où le titre même de cet ouvrage-phare de Thérèse : le *Château intérieur* ou le *Livre des Demeures* (« *las moradas* »).

¹⁷⁷ C'est une trace de son héritage culturel juif – par son père – puisque l'illettrisme était au contraire valorisé dans la Castille de l'époque comme signe de pureté du sang, les juifs ayant une prédilection spéciale pour les lettres. Sur la culture de Thérèse, voir Tomás ÁLVAREZ, *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa de Jesús*, Burgos, Monte Carmelo, 2006.

¹⁷⁸ V 26,6.

¹⁷⁹ Tomás ÁLVAREZ, « Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa », *Monte Carmelo* 88 (1980), p. 359.

¹⁸⁰ Plusieurs études ont abordé la question du rapport de Thérèse à l'écriture et à la Parole de Dieu – voire aux paroles du Seigneur. Voir par exemple Román LLAMAS, *Biblia en Santa Teresa*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2007.

question n'est pas tant là que dans la constatation du caractère biblique, et même proprement évangélique, du récit thérésien. Exprimant son expérience en des catégories bibliques, Thérèse nous révèle ainsi une autre dimension de ce qui l'habite, par-delà la linéarité du propos.

Le sous-texte biblique du récit thérésien de la fondation de San José se divise en deux pôles : celui de l'Incarnation et celui de la Passion. Nous les traiterons séparément.

1) Le pôle de l'Incarnation

Les grandes ressemblances entre le récit thérésien de la fondation de San José et les récits des évangiles d'enfance – principalement dans l'Évangile de Luc – sont frappantes. Mais comme elles ne se présentent pas sous le mode de la citation directe ou indirecte, elles ne sont pas relevées par les thérésiologues que nous avons lus. L'appropriation narrative du récit de l'Incarnation ouvre la porte à d'autres types d'appropriation plus implicites.

Le projet de Dieu au cœur du récit thérésien de la fondation de San José s'est précisé dans une Annonciation¹⁸¹, après la vision de l'enfer et les transformations qu'elle a entraînées. La ressemblance entre l'Annonce faite à Marie et la vision du Christ confirmant le projet à Thérèse est frappante.

Comme l'ange Gabriel qui entre et parle à Marie¹⁸², le Christ, après qu'elle eut communiqué, lui confia un ordre et des promesses. Après avoir précisé l'objet de sa visite – l'enfantement d'un fils pour Marie et l'établissement d'un monastère pour Thérèse – le visiteur donne le nom du fruit de la promesse : Jésus ou Joseph. Puis, la signification éminente de l'événement est révélée : ce monastère « sera une étoile d'un grand éclat¹⁸³», à l'instar de l'enfant qui « sera grand et sera appelé Fils du Très-Haut¹⁸⁴». Enfin, le rôle même de Dieu dans la vie de ces réalisations est précisé : « Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père [...] ¹⁸⁵», alors que Thérèse se fait dire que saint Joseph les « gardera à une porte, et Notre-Dame à l'autre, et que le Christ marchera avec [elles]¹⁸⁶». Le Seigneur a

¹⁸¹ Lc 1,26-38; V 32,11-12.

¹⁸² Lc 1,28.

¹⁸³ V 32,11.

¹⁸⁴ Lc 1,32.

¹⁸⁵ Lc 1,32.

¹⁸⁶ V 32,11.

eu davantage à faire pour convaincre Thérèse que Gabriel pour Marie, puisque Thérèse mentionne que le Seigneur lui parla de ces choses à plusieurs reprises pour bien lui montrer qu'il s'agissait de sa volonté¹⁸⁷. Le parallélisme entre ces deux récits d'« Annonciation » signale qu'il n'est pas fortuit.

Le projet confié à Marie était d'aménager en son sein un espace pour Dieu¹⁸⁸. La création d'un espace divin est aussi le projet confié à Thérèse; les paroles du Christ sont à l'effet que lui-même habitera avec les religieuses. Avec saint Joseph et la Vierge Marie à la garde, c'est l'espace d'une maisonnée, celle de la Sainte Famille, que Thérèse est invitée à aménager¹⁸⁹. Il faut habiter un nouvel espace, une petite maison (*casa, casita*), quelle qu'elle soit – « entre comme tu pourras » déclare le Christ à Thérèse¹⁹⁰ – comme à Bethléem, où Marie coucha le nouveau-né dans un crèche « parce qu'ils manquaient de place dans la salle¹⁹¹ ». La pauvreté de cet établissement trouvera écho dans la confirmation, par une vision de sainte Claire¹⁹², de la pauvreté à laquelle aspirait Thérèse pour le carmel¹⁹³. La discrétion de la naissance du Sauveur à Bethléem rappelle par ailleurs le « grand secret¹⁹⁴ » dans lequel furent enveloppés les préparatifs immédiats de l'établissement du nouveau monastère.

La couleur lucanienne du récit thérésien ressort aussi à travers les collaborateurs de l'entreprise. De saint Pedro de Alcántara, qu'elle consulte très tôt sur le projet¹⁹⁵, Thérèse parle, sans utiliser l'expression, comme d'un Syméon, qui vint au Temple, poussé par l'Esprit Saint, puisqu'il lui avait été promis qu'il verrait le Christ du Seigneur avant sa mort¹⁹⁶. Saint Pedro, donc, est ce « saint vieillard », que le Seigneur semblait avoir conservé

¹⁸⁷ « [...] fueron muchas veces las que el Señor me tornó a hablar en ello, poniéndome delante tantas causas y razones que yo veía ser claras y que era su voluntad » (V 32,12).

¹⁸⁸ Lc 1,31.

¹⁸⁹ Les références familiales à saint Joseph, comme « protecteur », « véritable père » (ex. : V 33,11), ou à saint Joseph et à la Vierge Marie ensemble (ex. : V 33,14) renforcent cette image de maisonnée.

¹⁹⁰ V 33,12.

¹⁹¹ Lc 2,7.

¹⁹² V 33,13. La confirmation de la pauvreté est une interprétation par Thérèse de l'aide promise par la sainte dans la vision.

¹⁹³ Après avoir appris que par le passé, les carmels n'acceptaient pas de revenus (V 35,2), Thérèse voudra toujours s'en tenir à cette ligne et cette préoccupation revient constamment puisqu'elle est enjeu de débats et d'oppositions.

¹⁹⁴ « *gran secreto* » (V 36,3).

¹⁹⁵ V 32,13.

¹⁹⁶ Lc 2, 26-27.

en vie pour lui faire accomplir cette dernière tâche, convaincre l'évêque d'Avila de prendre sous son obédience le monastère, puisqu'il n'était à Avila que pour quelques jours, déjà très malade, et devait mourir quelques semaines après la fondation de San José¹⁹⁷.

Plus encore, la visite de la béate María de Jesús à Teresa de Jesús¹⁹⁸, alors à Tolède, fait écho à la Visitation de Marie à Élizabeth¹⁹⁹. Toutes ces femmes sont en instance d'enfantement. Thérèse dit que le Seigneur fit en sorte que María entendit parler d'elle et fit 70 lieues pour venir la rencontrer. La même année qu'elle, et au même mois, le Seigneur inspira à María le désir de fonder un monastère carmélite réformé. Cette « femme bénie²⁰⁰ » séjourna une quinzaine de jours avec Thérèse. Elle s'était rendue à Rome pour obtenir les autorisations nécessaires à la fondation qui lui avait été inspirée par une apparition de Notre-Dame. Au cours de leur temps en commun, elles s'entretenaient de la manière dont elles établiraient leurs monastères. María de Jesús apprit à Thérèse qu'avant la Bulle de mitigation, il était défendu aux monastères d'avoir des revenus²⁰¹, ce que Thérèse ignorait, mais qu'elle désirait. Porteuse comme Thérèse d'un projet inspiré par Dieu, María de Jesús fonda par la suite le couvent de la Imagen, à Alcalá²⁰².

Thérèse adressa de plus un Magnificat au Seigneur dans le cadre de ses entretiens avec le père García de Toledo²⁰³. Thérèse y est dans une joie extrême (*grandísimo gozo*) à voir l'âme de son ami et les trésors que le Seigneur y avait mis²⁰⁴. Malgré l'indignité de Thérèse, le Seigneur daigna se servir d'elle pour prodiguer ses dons (*mercedes*)²⁰⁵. Elle rend grâce au Seigneur d'avoir exaucé ses désirs et entendu sa prière²⁰⁶. Le tout, dans une joie et un ravissement très grands²⁰⁷. Ce moment d'action de grâces intègre à la fois l'atmosphère joyeuse, la reconnaissance envers Dieu, l'évocation de l'humilité ou de l'indignité de la

¹⁹⁷ V 36,2.

¹⁹⁸ V 35,1-2.

¹⁹⁹ Lc 1,39s.

²⁰⁰ V 35,2.

²⁰¹ V 35,2.

²⁰² V 36,28.

²⁰³ V 34,6s. pour ces entretiens. Voir V 34,17 pour ce « Magnificat ». Pour l'Évangile, voir Lc 1,46-55. Nous avons déjà évoqué ces entretiens dans l'analyse du « langage de l'Esprit » en V 34,17.

²⁰⁴ V 34,17.

²⁰⁵ V 34,17.

²⁰⁶ V 34,17.

²⁰⁷ V 34,17.

servante choisie et l'orientation vers autrui (Israël ou le père García) de l'action de Dieu à travers sa servante.

La joie qui habite et transcende le récit thérésien, malgré les embûches, rappelle celle qui transparait de l'Évangile de Luc.

Dans le récit de l'Annonciation à Marie, l'Esprit Saint est présenté comme le moyen par lequel la réalité promise prendra forme²⁰⁸. Pour sa part, le récit thérésien laisse apparemment cet espace vide. Cependant, au regard de l'utilisation par Thérèse des éléments essentiels du récit lucanien, tant dans sa structure que dans son contenu, de même que l'irruption de l'Esprit Saint dans un récit incident au cœur de la trame principale, le rôle imparti à l'Esprit chez Luc peut être aussi assigné à l'Esprit dans le récit thérésien, occupant la place laissée vide, narrativement, de l'identité de l'acteur divin.

D'autres éléments des récits d'enfance, cette fois de l'Évangile de Matthieu, se retrouvent dans le récit thérésien et viennent en renforcer l'empreinte évangélique. D'abord, l'offrande d'un joyau, ici par Notre-Dame²⁰⁹, puis par le Christ, geste qui reprend celui des mages²¹⁰. Ce thème de l'adoration des mages peut aussi se lire dans un élément central de la mystique thérésienne : celle de l'adoration eucharistique s'exprimant dans la présence du Saint-Sacrement. L'installation du Saint-Sacrement constituait pour Thérèse un élément fondamental de l'établissement du nouveau monastère. C'était le signe de la présence du Christ au milieu des sœurs. Le monastère devenait donc lieu d'adoration, où les religieuses, les premières, puis plus largement le peuple, venaient adorer le Christ. Ce geste de l'adoration inscrit dès la naissance du monastère – voire dans sa genèse – fait donc écho à celui des mages à la naissance du Christ.

Une autre référence matthéenne très forte est cet exil à Tolède²¹¹. Durant la nuit de Noël (rien de moins), un ordre parvient à Thérèse, de la part de son provincial, à l'effet de se rendre à Tolède pour consoler une veuve récente, dame importante du royaume²¹². « Le

²⁰⁸ Lc 1,35.

²⁰⁹ V 33,14.

²¹⁰ Mt 2,11.

²¹¹ V 34ss.

²¹² V 34,1-2. Il s'agit de Doña Luisa de la Cerda.

Seigneur me dit d'y aller sans faute²¹³», écrit Thérèse; la réalisation du projet de monastère était en jeu²¹⁴. Comme Joseph averti par l'ange²¹⁵, elle prit à l'instar de tant d'autres grands personnages bibliques la route qui la menait loin de la terre de la promesse, vers l'exil, pour un temps.

Que révèle la présence d'une telle structure évangélique dans le récit thérésien de la fondation de San José? D'abord qu'il s'agit d'un projet d'Incarnation, à l'image de celui de la venue sur terre, en notre chair, du Fils de l'homme²¹⁶. Comme pour l'engendrement du Fils de Dieu en Marie, l'enjeu est celui d'aménager un espace pour Dieu. Non pas un temple à la Salomon, mais un lieu pauvre: les entrailles d'une pauvre vierge, un crèche à Bethléem en voyage, une maisonnette étroite à Avila. Ce projet se vit dans une joie toute lucanienne, mais aussi avec ses difficultés, et son exil d'un temps. Finalement, la forte prégnance lucanienne du récit thérésien invite à discerner sous ses signes la présence agissante de l'Esprit Saint, faisant oeuvre d'incarnation en vue du salut.

Cette adoption narrative du récit de l'Incarnation permet d'affirmer d'une part l'identification de Thérèse à la figure de Marie, une femme qui accepte que le Verbe se fasse chair en elle et contribue ainsi, au risque de sa personne, au salut de l'humanité. La fondation de San José n'est pas un événement quelconque; c'est proprement un récit d'incarnation en lequel Dieu est protagoniste et se rend présent avec le concours de volontés humaines en vue du salut d'autrui.

2) Le pôle de la Passion

Un deuxième pôle figural évangélique fort est celui de la Passion. Dans le récit de la fondation, la figure de la Passion intervient avec force en fin de parcours, alors que le monastère existe, bien qu'il soit menacé. À l'heure de quitter Tolède, le Seigneur avait promis une « croix » à Thérèse²¹⁷. Comme c'était le temps de l'élection au priorat de l'Encarnación, elle pensait que sa croix serait d'assumer cette charge. Ce ne fut pas le cas, mais la Passion annoncée prit place par la suite.

²¹³ « *Dijome el Señor que no dejase de ir [...]* » (V 34,3).

²¹⁴ V 34,2.

²¹⁵ Mt 2,13.

²¹⁶ On pourrait ajouter une dimension johannique (cf. Jn 1, 10-11) dans le refus de bien des gens (provincial, dévots, autorités, etc.) d'accueillir le projet thérésien.

²¹⁷ V 35,8.

Une fois la fondation de San José achevée et goûtée²¹⁸, Thérèse est introduite dans cette Passion par le biais d'une grande bataille spirituelle²¹⁹, comme à Gethsémani²²⁰. Ce fut l'un des moments les plus difficiles de sa vie²²¹, puisque ses convictions profondes étaient attaquées. Elle était dans une angoisse qui ressemblait à celle de l'« agonie de la mort²²²». Cette attaque finie, la paix revint²²³.

Mais ce répit fut de courte durée, puisqu'on lui ordonna de quitter sur le champ San José, pour rendre compte de sa conduite, d'abord à la supérieure, puis au provincial²²⁴. Thérèse pense alors au procès du Christ (*juicio de Cristo*) et de sa joie, innocente qu'elle est, à souffrir quelque chose pour le Christ²²⁵. Elle doit justifier sa conduite devant le provincial et toutes les religieuses assemblées²²⁶. Puis, c'est au tour des autorités civiles et religieuses (*regidores*, *corregidor* et membres du chapitre) de juger qu'il fallait détruire (*deshacer*)²²⁷ le monastère, puisqu'il allait causer des dommages (*daño*) à la cité²²⁸. Aux dires de Thérèse, vu l'emportement de ces assemblées, il est surprenant qu'on n'ait pas mis à exécution sur le champ cette menace de destruction²²⁹. Ce grand procès (*gran pleito*) se rendit jusqu'à la cour royale²³⁰. À un moment où tout semblait perdu, Thérèse s'abandonna au Seigneur, lui confiant sa maison²³¹.

À l'image du caractère déraisonnable des accusations contre les dommages occasionnés par Jésus dans le cadre de son procès, Thérèse met en exergue, de manière vivace et pleine d'humour, le ridicule des dommages craints, pour la cité, par les opposants :

²¹⁸ V 36,5-6.

²¹⁹ « [...] *me revolvió el demonio una batalla espiritual* [...] » (V 36,7).

²²⁰ Mt 26,36-46; Mc 14,32-42; Lc 22,40-46.

²²¹ V 36,9.

²²² « [...] *paréceme estaba con una congoja como quien está en agonía de muerte*. » (V 36,8).

²²³ V 36,10.

²²⁴ V 36,11-12.

²²⁵ V 36,12.

²²⁶ V 36,13.

²²⁷ Secundino Castro souligne que dans le registre spirituel de Thérèse, le verbe « *deshacer* » en est un de grande expressivité qui indique comment l'âme se sent créature, petite, en face des visions du Seigneur (Secundino CASTRO, *Cristología teresiana*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1978, p. 63).

²²⁸ V 36,15.

²²⁹ « [...] *según la furia, fue dicha no ponerlo luego por obra*. » (V 36,15).

²³⁰ V 36,17.

²³¹ « *Señor, esta casa no es mía; por vos se ha hecho; ahora que no hay nadie que negocie, hágalo vuestra Majestad*. » (V 36,17).

Je m'étonnais [...] qu'il leur semble à tous qu'un grand dommage serait occasionné pour ce lieu par douze femmes et la prieure [...] menant une vie si austère. S'il y avait dommage ou faute, ce serait pour elles. Un dommage pour la cité ne me semblait pas plausible, mais ils en voyaient tant qu'ils s'opposaient en toute bonne conscience²³².

La mention des « douze femmes et de leur prieure » fait référence au Christ et à ses apôtres de manière d'autant plus directe que c'était le nombre maximal de religieuses envisagé à l'époque par Thérèse²³³ et non le nombre de celles présentes au monastère de San José à ce moment – d'ailleurs, Thérèse elle-même n'y résidait pas durant cette tempête. Ainsi, non seulement Thérèse s'identifie-t-elle d'une certaine manière à la personne de Jésus-Christ lui-même, mais elle inclut ses sœurs au rang de disciples dans cette Passion.

Après l'intermède de la tentation d'accepter des rentes, puis d'ultimes négociations, la ville se calma²³⁴, Thérèse put faire son entrée à San José²³⁵ et le peuple (*pueblo*) développa même une dévotion pour cette maison²³⁶. Une rédemption s'opéra au sortir des dangers du procès; la vie, passée par le risque de la mort, est renouvelée.

Cette appropriation de la Passion marque un passage chez Thérèse, de la figure de Marie à celle du Christ. Ce mouvement littéraire de configuration indique que Thérèse se construit narrativement en puisant à leur exemple, marquant par là une construction de l'identité propre à partir de l'accueil d'un autre. Quelque chose de neuf prend corps en Thérèse qui se dit sous la forme de cette configuration.

Conclusion

Il faut retenir de cette exploration biblique une nécessaire sensibilité aux structures évangéliques du récit thérésien qui affleurent. Non seulement permettent-elles de préciser l'espace dans lequel Thérèse se meut, mais elles convoient un sens propre qui éclaire les événements rapportés et leur signification. Ce rapport au texte évangélique n'est pas à

²³² « Espantábame yo de lo que ponía el demonio contra unas mujercitas y cómo les parecía a todos era gran daño para el lugar solas doce mujeres y la priora [...], y de vida tan estrecha; que, ya que fuera daño o yerro, era para sí mismas; mas daño al lugar no parece llevaba camino, y ellos hallaban tantos, que con buena conciencia lo contradecían. » (V 36,19).

²³³ Ce nombre et la référence au Christ et aux douze apôtres étaient inscrits dans les premières Constitutions (*Œuvres* (Cerf), p. 253, note 7).

²³⁴ V 36,23.

²³⁵ V 36,24.

²³⁶ V 36,25.

chercher simplement du côté de citations explicites ou implicites, ou encore dans une adoption littérale de structures bibliques, mais bien plutôt dans les harmoniques que de telles références structurelles développent, pour une musique plus généreuse.

La participation à l'œuvre du salut dans une suite – voire une identification – du Christ ressort magnifiquement du fait de la présence des deux pôles majeurs de l'histoire du salut en Jésus-Christ, que nous pouvons identifier en termes contemporains comme l'Incarnation et le mystère pascal (mort/résurrection). En relatant à travers ce double prisme l'expérience de l'engendrement et de la naissance du monastère de San José, Thérèse accentue la dimension salvifique qui était déjà visible dans l'objet même du récit : la création d'un lieu où d'autres viennent se sauver²³⁷. Thérèse s'inscrit ainsi dans la trame de l'œuvre de salut du Christ.

Entre ces deux pôles, la prédominance de la dimension de l'incarnation, dans une optique largement lucanienne, révèle l'accent qui sera donné à l'œuvre du salut²³⁸. Plus encore, la prédominance lucanienne de ce récit suggère, par un regard croisé, l'importance du rôle de l'Esprit Saint dans ce processus, alors même que les mentions explicites n'abondent pas.

C) La présence d'un agent discret : éléments d'une dynamique

La présence de l'Esprit Saint se fait sentir à plusieurs signes, comme nous l'avons déjà vu. En reconstruisant une certaine dynamique de l'agir thérésien en regard de la fondation du nouveau monastère, une autre dimension de cet engagement divin se laisse discerner.

²³⁷ V 36,29.

²³⁸ Dans la tradition de l'Église, on distingue souvent, de manière schématique, des œuvres théologiques mettant l'accent, dans l'œuvre du salut, sur l'aspect incarnationnel (le Fils de Dieu prenant la nature humaine pour sauver toute l'humanité) ou sur l'aspect rédemptif (le Christ mourant sur la croix pour le rachat des péchés de l'humanité). Ces deux moments font partie de l'histoire du salut, mais le recours massif, par Thérèse, aux structures lucaniennes du récit de l'Incarnation met davantage en exergue la dimension de l'Incarnation.

1) Un événement en contexte

Le contenu de la vision initiale de l'enfer a introduit une thématique qui forme la colonne vertébrale du récit, celle du salut. Il convient de souligner tout spécialement les circonstances de la venue de cette vision.

Elle survient alors que Thérèse était en prière, comme pour plusieurs autres visions importantes. Cette caractéristique suggère d'emblée un milieu divin dans lequel une parole divine s'inscrirait naturellement.

La vision de l'enfer survient de manière abrupte, hors de propos, semblant venir de nulle part. Ce caractère « subit » de l'interpellation divine reviendra à plusieurs reprises²³⁹. Ces caractéristiques laissent entrevoir un geste de création, montrant Dieu à l'œuvre, créant du neuf.

2) Du désir au consentement, par-delà la résistance

Chez Thérèse, à hauteur humaine, un mouvement se dessine en réponse à l'irruption de Dieu, celui d'un désir qui veut tendre à son incarnation. Ces désirs nombreux (faire plus, aider les âmes, etc.) ne restent pas en Thérèse lettre morte; ils sont des moteurs qui poussent à l'action. La visée de leur poussée n'est pas d'emblée claire, mais leur caractère apostolique, lui, l'est.

Le premier lieu d'incarnation du désir – comme mouvement d'inscription dans la concrétude de l'existence – est en Thérèse même, en un consentement plénier au désir. Le désir, même authentique, ne contient pas de manière intrinsèque le gage de son adhésion par le sujet. Les résistances internes à la volonté d'incarnation du désir furent bien réelles pour Thérèse : elle est confortable au monastère de l'Encarnación, elle voit les obstacles potentiels, etc. Ces résistances, qui iront diminuant, seront les premières à être vaincues pour permettre que le désir instillé par un « autre », dans le sillon de la vision de l'enfer, et accueilli par Thérèse puisse prendre chair en elle et l'animer.

²³⁹ En V 33,14, par exemple, au moment de la vision de Notre-Dame et de saint Joseph. En V 38,9, dans une vision qui sera analysée au prochain chapitre, ce caractère subit – et véhément – se retrouvera en une vision importante où le Saint-Esprit est à l'honneur.

Diverses instances de confirmation de l'origine divine du désir thérésien permettent de renforcer celui-ci. Pour Thérèse, la marche vers l'incarnation du désir est faite d'engagement et de dépossession²⁴⁰. Engagement, parce qu'il lui faut faire de grands efforts, affronter des épreuves tant intérieures qu'extérieures, faire des démarches nombreuses. On pourrait craindre le volontarisme. Et pourtant, la marche du désir en est aussi une de dépossession, parce qu'au cœur même de l'engagement vigoureux se conserve la marque du don; c'est d'un autre que le désir a surgi, c'est cet autre qui l'anime, et c'est de cet autre dont la réalisation témoignera. Cette dépossession implique aussi un consentement à la faiblesse. Non seulement Thérèse reçoit-elle d'un autre son désir, mais elle reçoit aussi d'autrui les compétences qui lui sont nécessaires pour mener à bien ce projet²⁴¹. Ces compétences vont de l'assurance de son salut personnel jusqu'à une aide financière ou spirituelle. Thérèse, tout en s'engageant résolument dans ce projet, ne cesse de clamer qu'elle est pauvre, femme, basse, « *ruin*²⁴² ». C'est dire que tout lui est donné, depuis le désir jusqu'à la capacité de le mettre en œuvre. Le désir thérésien est tout entier don²⁴³; don reçu, accueilli et partagé.

Le consentement désintéressé au désir d'un autre se lit aussi chez Thérèse à la grande importance qu'elle accorde à l'obéissance. C'est là pour elle la garantie qu'elle ne se recherche pas en cherchant à mettre au monde San José, mais qu'elle cherche bien Dieu et sa volonté. Cette obéissance au confesseur et cette attention à l'obéissance aux supérieurs se vivent alors même qu'elle ne peut informer ces derniers de la réalisation imminente du monastère²⁴⁴.

La force et l'enthousiasme initiaux du désir sont par ailleurs aidés par un certain aveuglement – providentiel – qui voile quelque peu les obstacles à venir pour protéger l'élan du désir. Ainsi, Thérèse confie que pour la question des rentes, elle voit en écrivant

²⁴⁰ N'y aurait-il pas une analogie à faire avec la relation Christ-Esprit, en ce sens où l'Esprit prépare activement la révélation du visage de Dieu, mais a aussi pour mission de s'effacer (voir par exemple Lc 1,35; 3,22; 4,1).

²⁴¹ C'est parfois très explicite, comme lorsque le Seigneur lui donne des indications précises sur la façon d'obtenir des documents romains. Alors que les démarches précédentes avaient été vaines, cette dernière fonctionna (V 33,16).

²⁴² Par exemple, en V 36,29, alors même que la fondation est achevée, elle se dira « *ruin y baja* ».

²⁴³ Ce n'est donc pas un désir *de soi*, ni dans son origine ni dans son terme.

²⁴⁴ V 36,5.

son récit que le montant que sa compagne et elle contemplaient n'aurait pas pu suffire, mais le désir qu'elles tenaient à l'époque leur faisait paraître que si²⁴⁵.

Les résistances extérieures, nombreuses et parfois véhémentes, auront tôt fait de vouloir entraver la marche du désir vers sa concrétisation. Certaines impasses demeureront et devront être contournées (ainsi l'opposition du provincial, qui fit en sorte que le monastère de San José s'érigea sous l'autorité de l'évêque), alors que d'autres résistances s'évanouiront. Thérèse, comme porteur principal du désir, doit continuellement être renforcée dans son désir par une transparence grandissante de la relation avec le donateur lui-même. Sa force de consentement et d'adhésion se révèle comme mouvement d'abandon à l'inspiration divine dévoilée.

3) L'autre affecté

Le processus qui se fait jour ne concerne pas que Thérèse et Dieu. La visée apostolique du salut d'autrui qui est au terme de celui-ci l'oriente d'emblée vers un élargissement d'une potentielle relation à deux. De fait, l'autre, des autres, sont affectés par la source même qui inspire Thérèse. Notons le rôle de médiation quant au projet, rôle joué par une consœur de Thérèse dont l'idée de la fondation d'un monastère a semblé cristalliser le désir accueilli en elle. L'appui constant de Guiomar au projet a conforté humainement Thérèse. Les mouvements de résistance suscités par le projet chez certains ont été adoucis.

L'exemple le plus patent d'un « être-affecté » d'autrui dans un sens qui concourt au projet désiré est celui du père Ibáñez. Son chemin en fut un de retournement complet. Retournement en son jugement : d'une opposition raisonnable au projet thérésien, il en vint à le soutenir vigoureusement dans la foi, soutien qui ne se démentit pas avec le temps²⁴⁶. Plus encore, son retournement se prolongea dans un engagement renouvelé dans l'oraison qui fut pour lui voie de salut²⁴⁷. La source qui l'avait touché en son retournement

²⁴⁵ « [...] *ahora veo yo que no llevaban mucho camino, y el deseo que de ello teníamos nos hacía parecer que sí.* » (V 32,10).

²⁴⁶ Au contraire, lorsqu'on interdit à Thérèse de s'occuper de ce projet de fondation, c'est lui qui, avec Doña Guiomar de Ulloa, continua les démarches à cette fin.

²⁴⁷ Selon le récit qu'en fait Thérèse, le père Ibáñez demanda à se retirer dans un couvent de son ordre situé davantage à l'écart, pour s'y adonner à l'oraison. Il fut tiré de cette retraite pour remplir des tâches importantes dans son ordre, ayant toutefois tiré grandement profit de cet approfondissement de sa vie de prière (cf. V 33,5).

le menait ainsi lui-même, personnellement, dans la voie de la visée globale du projet thérésien, celle d'un salut toujours plus grand.

Une autre figure importante de l'être-affecté est celle de la ville. L'opposition virulente avec laquelle fut accueillie la fondation de San José culmina d'emblée jusqu'à la volonté de détruire ce monastère. Pourtant, peu à peu, les habitants d'Avila se laissèrent affecter par ce nouveau lieu et s'y rendirent pour prier et aider de leurs aumônes la communauté. Le retournement fut complet, au grand étonnement des personnes concernées²⁴⁸.

Ce rôle essentiel d'autrui dans le processus menant à l'incarnation du désir de Thérèse pointe vers une certaine dépossession quant à l'horizon de ce désir de la part du sujet même. Le désir que reçoit Thérèse n'est pas pour elle-même – il vise la fondation d'un monastère pour d'autres – mais plus encore, d'autres doivent être inspirés par une même source pour permettre au projet de prendre forme... et ils en sont eux-mêmes affectés, comme par un bénéfice collatéral, même si ce projet ne leur est pas destiné. Cette dépossession, dans la fragilité du désir, rappelle ainsi que le projet thérésien n'est pas simplement sien, mais qu'il est bien le projet d'un Autre.

4) Un opérateur discret et présent

Le récit thérésien de la genèse du monastère de San José et les arêtes que nous avons déjà identifiées nous permettent de dessiner les contours du langage de l'Esprit en œuvre de salut.

En ce qui concerne la vision de l'enfer elle-même, le contexte d'apparition de la vision (en prière) et sa venue soudaine (suggérant un mouvement créateur) pointent en direction d'un mouvement divin de « déplacement » qui vienne bousculer la personne.

Puis, dans le cadre de la gestation du désir instillé en la personne, un mouvement d'inspiration appuiera sans relâche le désir, se faisant force d'avancement, même en face de grandes difficultés. Force d'inspiration, l'agent divin touche les êtres dont le concours est nécessaire pour l'avancement du projet, adoucissant leur opposition ou les retournant

²⁴⁸ Ils reconnaissaient que l'opposition au monastère fut telle que c'était vraiment le signe que c'était le projet de Dieu qu'il puisse survivre de telles attaques (V 36,25).

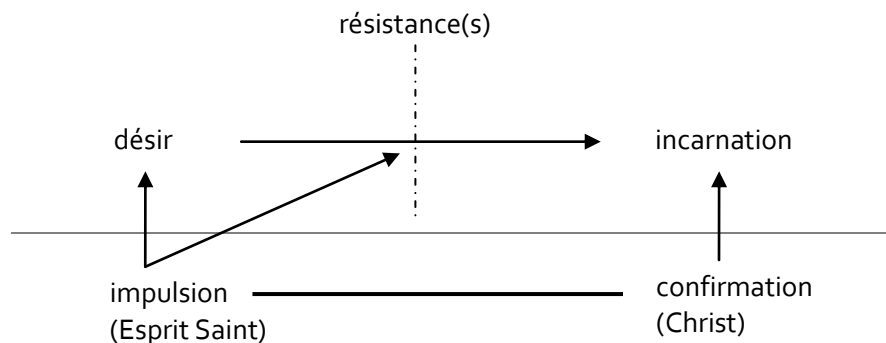
complètement. Il est force de voilement, lorsqu'un certain aveuglement est bienvenu pour ne pas forcer le découragement. On peut penser ici non seulement aux rentes insuffisantes, que Thérèse relève, mais aussi à la vision de l'enfer elle-même, dans laquelle Thérèse n'a pas peur et qu'elle considère même comme une grande grâce, malgré les choses épouvantables qu'elle y vit. Esprit de création, il assure le passage – parfois surprenant – entre deux étapes, comme entre la vision de l'enfer et ses conséquences enregistrées dans la vie de Thérèse.

En dernier lieu, l'attaque finale – et vaine – du démon, une fois le monastère de San José établi, a permis de mettre en lumière toute la puissance déployée par l'Esprit pour mener au jour cette entreprise nouvelle.

Une autre voie par laquelle l'Esprit se laisse surprendre est au niveau des traces de son passage ou de sa présence, tel que relaté par Thérèse : la joie, la paix, la gloire. On peut évidemment penser ici aux signes de l'Esprit dans leur version paulinienne ou lucanienne. Un certain milieu divin est alors esquissé qui englobe tant le Christ en ses visions que toutes les expériences spirituelles fortes de Thérèse. Ces signes de l'Esprit trahissent sa présence même lorsqu'elle n'est pas thématifiée.

5) Éléments d'une dynamique d'incarnation

La dynamique d'incarnation initiée par l'Esprit peut se schématiser de la manière suivante :



La source inspiratrice est l'Esprit Saint, agissant à la fois sur le désir du sujet, mais aussi sur les résistances qui pourraient se mettre en travers du chemin de l'incarnation de ce désir. Ces résistances peuvent interrompre l'évolution du désir vers l'incarnation, si on y obtempère, mais elles peuvent aussi être dépassées, lorsque l'enracinement dans la volonté

de réalisation du désir est assez fort. C'est le Christ qui, comme visage de Dieu, vient confirmer l'incarnation, tant sous la forme du consentement au désir²⁴⁹ que sous celle de la réalisation effective du projet²⁵⁰. Le lien fort entre impulsion et confirmation, entre l'Esprit et le Christ, révèle l'unité de la source, mais aussi l'accent propre de l'agir dans le monde de l'Esprit comme du Christ dans un cadre trinitaire visant l'incarnation du salut. Cette brève esquisse sera développée et complétée au chapitre 3.

III. DU DÉSARROI À L'EXPANSION : UNE HISTOIRE DE FONDATIONS (F 1-3)

En écho au récit de la fondation de San José, du livre de la *Vie*, on retrouve le récit de la fondation du carmel de Medina. Cette deuxième fondation ne fait pas simplement nombre avec la première. En effet, Thérèse n'avait pas envisagé de fondation subséquente et étant très heureuse à San José, y menant la vie retirée qu'elle avait désirée. Une nouvelle impulsion – nouvelle sans être étrangère à la première – intervint donc qui lancera Thérèse dans la voie d'une série de fondations, ce qui n'était pas le projet de San José. La dynamique qui s'y fait jour conforte et complète la dynamique initiale de San José.

Ce second temps fort du déploiement apostolique du salut chez Thérèse intervient cinq ans après la fondation du monastère de San José. Elle en fait le récit au début du *Livre des fondations*, composé à compter de 1573.

La situation initiale que relate Thérèse dans les premiers paragraphes est paradisiaque²⁵¹. De jeunes femmes à l'âme sainte et limpide l'entourent²⁵², la vertu de l'obéissance y est portée à un haut niveau²⁵³, le Seigneur était bien servi en ce monastère²⁵⁴. Le nombre de treize religieuses, que Thérèse ne voulait pas dépasser, avait été atteint²⁵⁵, marquant la complétude du projet initial. Au moment d'écrire ce récit, Thérèse soupçonne déjà que ce seront les années les plus tranquilles de sa vie²⁵⁶.

²⁴⁹ Lors de la vision de V 32,11 qui confirme le projet.

²⁵⁰ L'installation du Saint-Sacrement, mais aussi la vision finale de V 36,24.

²⁵¹ F 1,1-6. C'est le pendant de ce que Thérèse disait à la fin du chapitre 36 du livre de sa Vie (V 36,26).

²⁵² F 1,1-2. Elle les qualifie même d'« âmes angéliques » (F 1,6).

²⁵³ F 1,3-4.

²⁵⁴ F 1,2.

²⁵⁵ F 1,1.

²⁵⁶ F 1,1.

Au cœur de cette situation initiale idyllique étaient toutefois présents les germes de développements futurs. D'abord, une intuition sans prémonition à l'effet que les grandes richesses que le Seigneur mettait en ces religieuses devaient l'être pour une fin²⁵⁷. « Sans prémonition », puisque comme Thérèse l'ajoute elle-même, elle ne savait pas ce qui allait se passer par la suite²⁵⁸. Deuxièmement, elle relate son désir (*deseo*) croissant de contribuer au bien des âmes et que tous puissent jouir (*gocen*) du grand trésor dont elle avait la garde²⁵⁹. Cependant, son âme lui semble attachée (*atada*); les grâces que le Seigneur lui avaient données en ces années étaient très grandes, mais elles lui paraissaient mal employées en elle²⁶⁰ puisqu'elle ne servait le Seigneur que par ses pauvres prières et en encourageant ses sœurs à faire de même²⁶¹.

A) Le récit d'un nouvel appel

1) L'élément déclencheur et ses suites (F 1,7-8)

Un coup de tonnerre se produisit avec la visite du père Maldonado, un religieux franciscain missionnaire en Inde, animé, selon Thérèse, des mêmes désirs du bien des âmes qu'elle, mais qui, lui, pouvait les mettre en pratique. Thérèse relate ainsi cette brève visite : « Il commença par me parler des millions d'âmes qui se perdent là-bas par manque d'enseignement, et il nous fit un sermon et une exhortation pour nous encourager à la pénitence, puis il s'en alla²⁶². »

La réaction de Thérèse à cette visite est fulgurante :

Je fus si peinée (*lastimada*) de la perte de tant d'âmes, que je ne pouvais me contenir. Je me rendis en larmes à un ermitage; j'en appelais à notre Seigneur, le suppliant qu'il me donne des moyens pour que je puisse faire quelque chose pour gagner quelques âmes pour son service, comme le démon en prenait tant,

²⁵⁷ « [...] muchas veces me parecía que era para algún gran fin las riquezas que el Señor ponía en ellas. » (F 1,6).

²⁵⁸ F 1,6.

²⁵⁹ « [...] deseos [...] de ser alguna parte para bien de algún alma, y muchas veces me parecía, como quien tiene un gran tesoro guardado y deseo que todos gocen de él [...] » (F 1,6).

²⁶⁰ F 1,6.

²⁶¹ F 1,6.

²⁶² « Comenzóme a contar de los muchos millones de almas que allí se perdían por falta de doctrina, e hízonos un sermón y plática animándonos a la penitencia, y fuese. » (F 1,7).

et que ma prière y puisse quelque chose, puisque je ne pouvais rien faire d'autre²⁶³.

Cette double réaction immédiate de la peine pour la perte d'âmes et du désir d'en gagner rejoint précisément le fruit apostolique de la vision de l'enfer²⁶⁴. La peine est le versant négatif d'une absence, d'un vide. La perte d'âmes est la cause de ce vide exprimé de manière affective. Le désir constitue le versant positif de cette absence, puisqu'il marque l'espérance que cette absence puisse être comblée et oriente de ce fait vers l'extérieur, sous la forme d'autrui, du futur, de l'action possible, etc. Cette double réaction similaire conforte le lien de parenté de ces deux récits, entre un désir de salut qui mena à la fondation de San José, et celui qui marqua le début d'une série de fondations, malgré les quelques années qui séparent et les faits et leur narration.

Il est toutefois notable que la réaction thérésienne vise ici directement le salut d'autrui, alors qu'après la vision de l'enfer, cette réaction était d'abord personnelle avant de prendre un tournant altruiste. On peut y lire à la fois une purification du désir thérésien, orienté d'emblée vers autrui, et l'apaisement de la crainte quant au salut personnel.

Revenant au récit, après avoir noté son envie envers ceux qui pouvaient s'employer à la tâche du salut des âmes par amour du Seigneur, Thérèse fait acte de relecture, notant que dans ses lectures de vies de saints, la conversion des âmes lui semblait plus importante que les martyres endurés ou que quelque service que ce soit²⁶⁵. Le primat d'autrui s'affirme.

Ces assises posées et la clameur thérésienne ayant été présentée au Seigneur, la réponse ne se fit pas attendre : « Ainsi, alors que je portais cette grande peine, une nuit, étant en prière, notre Seigneur se présenta à moi de la manière habituelle et, me démontrant beaucoup d'amour de manière à me consoler, me dit : “Attends un peu, ma fille, et tu verras de grandes choses²⁶⁶” ».

²⁶³ « Yo quedé tan lastimada de la perdición de tantas almas, que no cabía en mí. Fuime a una ermita con hartas lágrimas; clamaba a nuestro Señor, suplicándole diese medio cómo yo pudiese algo para ganar algún alma para su servicio, pues tantas llevaba el demonio, y que pudiese mi oración algo, ya que yo no era para más. » (F 1,7).

²⁶⁴ Cf. V 32,6.

²⁶⁵ F 1,7.

²⁶⁶ « Pues, andando yo con esta pena tan grande, una noche, estando en oración, representóseme nuestro Señor de la manera que suele, y mostrándome mucho amor, a manera de quererme consolar, me dijo: Espera un poco, hija, y verás grandes cosas. » (F 1,8).

Thérèse est alors convaincue que ces paroles sont vraies et viennent bien de Dieu, mais sans arriver à découvrir ce que seraient ces « grandes choses » à venir²⁶⁷. Cette première réponse se présentait effectivement comme une invitation à l'espérance et au désir dans la confiance. Thérèse n'avait plus à être tournée vers elle-même (sa peine), mais à être attentive à ce qui se donnerait à « voir ».

2) Un programme proposé par un autre (F 2)

Six mois après la réception de la confirmation divine, Thérèse apprend que le général de son ordre viendra en Espagne²⁶⁸, ce qu'elle voit comme un événement providentiel²⁶⁹. Elle craint de subir ses foudres, puisque la fondation de San José n'a pu se faire sous les auspices de l'obéissance carmélitaine²⁷⁰. Il pourrait même aller jusqu'à lui demander de retourner elle-même au monastère de l'Encarnación²⁷¹.

Visitant Avila, le père général fut donc reçu au monastère de San José où Thérèse lui exposa son âme, lui rendant compte de toute sa vie²⁷². Le général fut réjoui de ce qu'il vit : un portrait (*retrato*) du commencement (*principio*) de l'ordre où la règle primitive était conservée dans toute sa rigueur²⁷³. C'est lui – encore un passage par autrui – qui donna à Thérèse la clef du projet divin qui l'attendait :

Et avec la volonté qu'il avait que ce commencement se développe, il me donna des autorisations exécutoires pour que s'érigent davantage de monastères, avec des garanties (*censuras*) pour qu'aucun provincial ne puisse m'atteindre. Je ne les lui demandai pas, mais il comprit de ma manière de procéder en prière que mes désirs étaient grands de contribuer à ce que quelques âmes se rapprochent de Dieu²⁷⁴.

²⁶⁷ F 1,8.

²⁶⁸ F 1,8; 2,1.

²⁶⁹ « [...] parecía cosa imposible venir ahora. Mas, como para lo que nuestro Señor quiere, no hay cosa que lo sea, ordenó su Majestad que lo que nunca había sido fuese ahora » (F 2,1).

²⁷⁰ Le monastère de San José étant placé sous la juridiction de l'évêque d'Avila en raison de l'opposition du provincial à son érection (V 32,15; 33,1).

²⁷¹ F 2,1.

²⁷² F 2,2.

²⁷³ F 2,3.

²⁷⁴ « Y con la voluntad que tenía de que fuese muy adelante este principio, diome muy cumplidas patentes para que se hiciesen más monasterios, con censuras para que ningún provincial me pudiese ir a la mano. Éstas yo no se las pedí, puesto que entendió de mi manera de proceder en la oración, que eran los deseos grandes de ser parte para que algún alma se llegase más a Dios. » (F 2,3).

Par la suite, c'est l'évêque d'Avila qui intervint, avec d'autres, auprès du père général pour obtenir la permission d'ériger quelques monastères de carmes déchaussés dans son diocèse²⁷⁵. Bien que le général ait eu le désir de le faire, face à l'opposition interne dans l'ordre (*balló contradicción*), il laissa le projet de côté²⁷⁶. Thérèse reçoit ainsi par le biais de deux adjuvants distincts (le père général et l'évêque) le contenu du programme qui avait été annoncé par le Christ dans sa forme²⁷⁷. Dans le cas des carmes, Thérèse, bien qu'elle n'ait pas pris l'initiative en partant, ne se laisse pas démonter par le départ sans conclusion du père général. Après une considération priante de quelques jours, voyant la nécessité de l'établissement de monastères de carmes déchaussés, elle lui écrit en lui exposant les motifs en faveur d'une telle fondation²⁷⁸. Le père général reçut favorablement sa demande, lui fournissant une autorisation pour que soient établis deux monastères²⁷⁹. Bien que Thérèse se retrouve alors sans aucun frère pour une fondation, ni aucun laïc qui veuille se faire carme déchaussé, sans maison et sans moyen pour en obtenir une, mais chargée d'autorisations et de bons désirs, elle ne perdit ni le courage ni l'espérance, confiante que le Seigneur qui avait donné une partie donnerait aussi l'autre²⁸⁰.

3) Une fondation diligente malgré les obstacles (F 3,1-10)

La suite de l'établissement du deuxième monastère de carmélites déchaussées, celui de Medina del Campo, montra son caractère providentiel. Thérèse enrôle d'abord les jésuites de Medina pour l'aider à obtenir le consentement des responsables civils et ecclésiastiques, permission qu'elle obtient, tout en n'ayant toujours ni maison à acheter, ni argent pour le faire²⁸¹. C'est alors qu'une jeune femme qui n'avait pu entrer à San José pria Thérèse de l'accueillir dans le nouveau monastère²⁸². La dot qu'elle apportait ne permettrait pas un achat, mais une location, si. Des jugements négatifs se diffusaient alors dans la ville

²⁷⁵ F 2,5.

²⁷⁶ F 2,5.

²⁷⁷ Malgré la difficulté humaine de l'entreprise, devant la grande volonté du père général que d'autres monastères soient fondés, Thérèse se souvient des paroles du Seigneur (F 2,4, cf. F 1,8) et avance avec confiance.

²⁷⁸ F 2,5.

²⁷⁹ F 2,5.

²⁸⁰ F 2,6.

²⁸¹ F 3,1-2.

²⁸² F 3,2.

d'Avila à l'annonce d'un départ pour une fondation²⁸³. À Medina, une propriété en mauvais état est trouvée qui pourra être achetée sans garantie, mais il faudra vivre dans une maison louée pendant les travaux²⁸⁴. Cependant, en chemin vers Medina, Thérèse apprend que les Augustins, dont le monastère est situé tout près de la maison louée, s'opposeraient à leur venue²⁸⁵. Le père Heredia, allié de Thérèse à Medina, indique que la maison achetée pourrait suffire temporairement comme logement²⁸⁶. Or cette maison était en fait dans un état lamentable, mais comme l'arrivée de Thérèse et de ses compagnes se fit de nuit, elles ne s'en rendirent pas compte initialement²⁸⁷. La majordome de la propriétaire prêta des tapisseries pour rendre l'endroit acceptable, si bien qu'au petit matin une messe put être célébrée et le Saint-Sacrement installé, ce qui marquait la prise de possession du nouveau monastère²⁸⁸. Ce fut donc une fondation diligente, malgré son lot d'obstacles, grâce à des collaborations empressées.

4) Une attaque finale et sa résolution (F 3,10-18)

Tout à la joie de la nouvelle fondation, Thérèse est assaillie de doutes intérieurs virulents. Elle constate que l'édifice du monastère nouveau est dans un état lamentable et que le Seigneur se retrouve ainsi dans la rue, dans une époque troublée²⁸⁹. Plus insidieusement, l'entreprise semble impossible, elle ne voit que sa bassesse et son impuissance et il lui est pénible de penser que ses compagnes devront retourner dans leurs monastères²⁹⁰. Cette attaque reprend des éléments de celle qui avait suivi la fondation de San José : l'orgueil possible et l'échec en autrui²⁹¹. Après cette déconvenue, elle craint que toute aide future promise par le Seigneur n'ait plus d'effet et soupçonne même que les paroles entendues dans l'oraison soient une illusion²⁹². Aussi violent et pathétique qu'il soit, ce dernier assaut du démon – post-factum – semble s'effacer de lui-même. Thérèse est par la suite consolée de voir tant de gens venir à leur petite chapelle, postant tout de même des

²⁸³ F 3,3.

²⁸⁴ F 3,3.

²⁸⁵ F 3,4.

²⁸⁶ F 3,6.

²⁸⁷ F 3,8.

²⁸⁸ F 3,8-9.

²⁸⁹ F 3,10.

²⁹⁰ F 3,11.

²⁹¹ V 36,7.

²⁹² F 3,11.

hommes pour assurer la garde du Saint-Sacrement²⁹³! Un marchand leur offre un étage de sa maison comme monastère temporaire, une voisine donne son aide pour la construction du nouveau monastère, puis arrive le temps du repos et de la récitation régulière de l'office, le prieur du monastère des carmes veillant aux réparations²⁹⁴.

B) Une dynamique simplifiée et pourtant surprenante

Certains éléments de la dynamique ici présente sont à couper au couteau. D'abord, la situation initiale est idyllique, mais sous un vernis d'achèvement émergeaient déjà certains désirs irrépressibles en Thérèse. Ensuite, le retentissement du passage du père Maldonado surprend. Ce dont il parle n'est vraisemblablement pas nouveau pour Thérèse, qui était déjà préoccupée, par exemple, par le salut des Luthériens. La visite de ce père semble d'ailleurs très brève, selon le récit qu'en fait Thérèse, et quasi anodine. Pourtant c'est l'élément qui mettra en marche un mouvement qui la dépasse.

La question de l'identité du destinataire se cachant derrière ces événements se pose. La figure du Christ interviendra pour donner l'assurance de l'origine divine de l'inspiration – une forme de confirmation formelle, alors même que le programme narratif n'est pas encore dévoilé – mais la figure inspiratrice elle-même se cache. Cependant, tant par la puissance de son action, par sa discrétion que par la confirmation divine, on peut y lire la figure de l'Esprit Saint.

Le programme narratif est donc présenté en différé. Même la confirmation offerte par le Christ ne permet pas à Thérèse de connaître le contenu du programme qui se lit alors comme promesse.

Un autre élément remarquable de cette dynamique est le passage direct, chez Thérèse, du désir au consentement. Nulle trace de résistance ne se fait jour. Rien ne fait obstacle entre le désir d'origine divine – dont l'attestation se fait *a posteriori* – et le consentement actif – et non seulement passif – qui s'exprime même dans une demande au Seigneur. L'absence du pôle de résistance – contrairement à ce qui s'est vu pour la fondation de San José – serait vraisemblablement à mettre au compte d'une proximité plus grande avec le Seigneur qui en vint à dissiper ces élans de résistance. Cela dit, cette absence

²⁹³ F 3,12-13.

²⁹⁴ F 3,14-15. Thérèse déniché aussi sur place les deux premiers carmes déchaussés, dont Jean de la Croix.

du pôle de résistance personnelle joua aussi dans le récit de la suite des événements, puisque les obstacles extérieurs qui se présentent semblent fondre sans difficulté devant le désir de Dieu, alors même que certains auraient pu être menaçants.

C) Fondation et fondations : un mouvement en deux actes

Les deux étapes de genèse du projet apostolique thérésien que nous venons d'analyser présentent entre elles des ressemblances importantes, malgré des différences notables de temps et de circonstances. Les similitudes du *modus operandi* s'esquissant dans ces deux épisodes laissent deviner un même agent les animant tous deux, et une genèse en deux temps.

Dans les deux cas, un élément déclencheur inopiné, en lien avec le thème du salut, marque le point de départ de l'entreprise. Dans le cas de la fondation de San José, c'est la vision de l'enfer qui a joué ce rôle. Pour l'inauguration de la série de fondations, c'est plutôt un entretien du père Maldonado sur la perte des âmes en Inde qui intervint. Les conséquences de ces événements ne coulaient cependant pas de source.

La réaction de Thérèse face à ces éléments déclencheurs est la même dans les deux cas : peine ou larmes, puis désir, voire demande, de pouvoir faire quelque chose pour le salut des âmes. Le premier volet la ramenait à elle-même alors que le second la poussait hors d'elle-même, vers autrui et vers le salut.

Le projet qui naît suite à ces interpellations sera exprimé dans les deux cas par autrui : une compagne de Thérèse pour le projet de fonder un monastère, le général des Carmes pour celui de fonder d'autres monastères. Cette réalité est emblématique à la fois de la qualité d'instrument de Thérèse, agissant des mains d'autrui, mais aussi de l'extension apostolique du projet qu'elle aura à porter.

Alors que l'origine divine de chaque intervention se cache, assez tôt dans le processus Thérèse reçoit une confirmation divine claire lui indiquant que le Seigneur est bien au cœur de ce qui se trame.

Les programmes narratifs qui lui sont donnés dans chaque cas sont grevés d'obstacles puissants qui constituent des anti-programmes. Cette opposition forte, mais vaincue, signale que ce projet est bien projet de Dieu. L'Esprit se révèle alors puissance de

retournement d'autrui, puissance de voilement (des obstacles) et puissance de rebondissement. Une puissance de Don est aussi à l'œuvre, puisque Thérèse, reconnaissant elle-même sa petitesse, reçoit tout : le désir, le projet, mais aussi les capacités – tant spirituelles que matérielles – de le mener à bien.

Dans les deux cas aussi, des attaques finales par des doutes intérieurs ou explicitement par le démon vinrent confirmer l'ampleur du combat qui venait de se conclure. Ces attaques faisaient jouer des cordes sensibles chez Thérèse : son intégrité personnelle (obéissance, orgueil, indignité) et les fruits chez autrui (bonheur/malheur des sœurs, retour dans leur monastère).

Finalement, les deux instances se conclurent par une réalisation confirmée en tous points. Ce parallélisme entre les deux « appels » et la continuité du déploiement apostolique entre les deux, mais aussi au-delà, les confirment comme deux moments d'une même genèse. Le récit de la fondation de Medina del Campo vient rehausser des traits de l'expérience – plus ardue – de gestation de San José, en amplifiant les harmoniques. L'élan ainsi dégagé permet d'esquisser avec plus de force la part de l'Esprit dans cette œuvre de salut.

CONCLUSION : L'ESPRIT, INCARNATEUR DU SALUT? UNE PREMIÈRE REPRISE

En ce récit, le salut se présente comme incarné. Et c'est le lieu d'incubation de cette incarnation que Thérèse n'aura de cesse de faire venir au jour. La thématique d'un espace du salut est omniprésente. Dès la vision de l'enfer, lieu de non-salut par excellence, le ton était donné par la description d'un lieu sans espace, sans souffle, étouffant, étroit. Tout autre est le lieu du salut, lieu où le souffle passe et vivifie tout, même l'exiguïté. Dès l'abord, la peine pour la perte de tant d'âmes se mue en désir de fonder un monastère, une maison, qui soit conséquemment lieu de salut.

Ce lieu du salut, en ce récit, aboutira à la constitution de monastères, mais il sera aussi lieu relationnel; une maisonnée. Dans les visions, saint Joseph, Notre-Dame et le Christ apparaissent conjointement, dessinant un espace dans lequel s'inscrira le monastère. Dans sa propre relation à Dieu en ce projet, Thérèse est constamment accompagnée de tiers (Guimar, les futures religieuses, etc.) faisant en sorte que l'espace dégagé n'est pas

celui d'un face-à-face, mais un espace ouvert, non-saturé où d'autres viendront prendre place, et ce dès l'origine. La dimension de dépossession que nous avons soulignée vient naturellement s'inscrire ici.

La forte prégnance évangélique du récit de fondation de San José nous a alertés sur la présence de l'Esprit comme puissance motrice de l'histoire. Cette émergence de l'Esprit comme acteur du mouvement d'incarnation s'est aussi lue à travers deux moments où sa figure s'illustre en ces pages : au moment de la rencontre avec le père Salazar, de même qu'à l'évocation du « langage que semblait parler l'Esprit Saint ».

Les arrhes de l'incarnation du salut sont à discerner en Thérèse elle-même. D'abord, son corps est sollicité de multiples manières par son expérience de Dieu. Mais surtout, elle est appelée à une plus grande transparence à l'action de Dieu en elle et à travers elle. Le salut ne s'impose pas indépendamment d'elle. Elle perd d'une part cette crainte personnelle qui l'habitait de n'être pas sauvée. Par ailleurs, elle apprend à recevoir le Don de Dieu, les capacités qu'il donne pour qu'elle puisse accomplir sa mission. Cette réception se vit dans l'humilité et dans une adéquation toujours plus grande entre sa vie et ses désirs et le désir de Dieu, comme nous l'avons vu dans la comparaison entre la dynamique thérésienne pendant la gestation de San José, puis pour celle du monastère de Medina.

Ce mouvement thérésien de transparence grandissante à la Volonté de Dieu qui tend à l'incarnation fait écho au mouvement qui se lit en la Trinité entre l'inspiration de l'Esprit et l'Incarnation du Fils, visage de Dieu. C'est toujours le Christ qui apparaît, mais c'est l'Esprit qui est mouvement. Par le mouvement d'incarnation dont elle est porteuse, Thérèse s'identifie au Christ – parfois même explicitement. Mais c'est le même Esprit de Dieu qui la met en mouvement, et la garde en ce mouvement visant l'incarnation du salut de Dieu.

Chapitre 2 : UN MOUVEMENT DIVIN DE SALUT : Le chapitre 38 de la Vie

INTRODUCTION : UN RÉCIT ET SES HÉSITATIONS

Contrairement aux chapitres 32 à 36 de la *Vie* qui avaient pour but la relation d'une succession d'événements ayant mené à l'établissement du couvent de San José, le chapitre 38 s'insère dans un prolongement du livre en des chapitres où Thérèse relate diverses grâces, des visions, des événements, des réflexions et où elle prie¹. Cette section couvre généralement des faits s'étant déroulés entre la fondation de San José (1562) et le moment de la rédaction définitive de ce livre (1565). Un tour plus intérieur, moins narratif, est alors pris par Thérèse, qui rédige cette section à la demande du Seigneur et d'autorités ecclésiastiques².

Le chapitre 38, malgré un titre annonçant une matière disparate³, livre un propos d'une grande cohérence. Diverses visions importantes y sont développées, de même que d'autres moins éclatantes. Des liens nouveaux et riches sont tissés entre le salut, le ciel, l'habitation, la vie et la mort, l'Esprit, le Christ et le Père, l'eucharistie et la glorification. Ces liens permettent un redéploiement des *topoi* développés narrativement dans le chapitre précédent de cette thèse. Le récit qui se dégage ici n'est pas d'abord celui d'un grand événement. Il n'est d'ailleurs pas strictement chronologique. L'unité est ailleurs, discrète, dans le mouvement qui s'esquisse.

Une grande honnêteté se fait jour en ces pages de la *Vie* où affleurent incertitudes, doutes et non-dits. Si Thérèse indique parfois qu'il serait inutile d'écrire davantage ici ou de décrire de manière plus détaillée là⁴, démontrant sa maîtrise d'écrivaine sur le flot du récit, elle n'hésite pas à laisser entrevoir que ses mots sont une tentative bien imparfaite de mise en discours d'une expérience. Thérèse, chercheur de Dieu – comme le rappellent ses interpellations vives du Seigneur⁵ –, s'inscrit dans une relation au Seigneur qui l'institue

¹ Les chapitres 37 à 40, qui sont les derniers du livre.

² V 37,1. Tomás Álvarez mentionne le père García de Toledo et vraisemblablement le père Domingo Báñez parmi les responsables (SANTA TERESA, *Obras completas*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 16^e édition, 2011 [citée sous « *Obras* (MtC) »], p. 389, note 3).

³ « Chapitre 38 – dans lequel elle parle de quelques grandes grâces (*grandes mercedes*) que le Seigneur lui fit, par exemple de lui montrer quelques secrets du ciel, et d'autres grandes visions et révélations que sa Majesté fit pour qu'elle voie bien. Elle y dit les effets qu'elles laissèrent en elle et le grand bénéfice qui demeura en son âme ». Le titre du chapitre suivant, le chapitre 39, laisse entendre qu'elle « [...] poursuit avec la même matière: dire les grandes grâces que le Seigneur fit pour elle [...] ».

⁴ Par exemple V 38,26.

⁵ Par exemple V 38,3.22.

réceptrice. Elle n'est pas maîtresse de son expérience, qui, de ce fait, ne constitue pas sa possession. Cette non-réification de l'expérience en laisse les contours ouverts. Parfois le cœur d'un événement est si déroutant ou sublime qu'il en devient ineffable. Thérèse se dit alors incapable d'en rien dire⁶, non par volonté de cacher le don qui lui a été fait, mais par une reconnaissance simple de l'inadéquation foncière entre ce qu'elle a vécu et ce qu'elle pourrait en dire. Des non-dits sont ainsi clairement annoncés. Elle est par contre plus à même de cueillir et d'exprimer la trace de ces passages de Dieu en sa personne et en sa vie. Thérèse n'hésite pas d'ailleurs à exprimer ses doutes – confirmés ou non – par rapport à une vision ou au contraire à affirmer avec certitude l'authenticité de ce qu'elle vit⁷. Elle est ainsi particulièrement sensible au poids que porte chaque type de phénomène spirituel⁸. Cette franchise thérésienne permet de naviguer avec sûreté dans les divers moments du récit et d'accueillir ses hésitations.

À travers la narration de ce chapitre composite, un mouvement se dessine en cinq étapes. D'abord, une vision du ciel campe d'entrée de jeu la thématique et entraîne Thérèse sur le terrain d'une réflexion sur la vie véritable. Dans un deuxième temps, une vision de l'Esprit Saint – rare occurrence thérésienne – met en lumière la place de ce dernier dans la visitation divine. Au cœur de ce chapitre trône une vision de l'humanité du Christ au sein du Père, vision éminemment trinitaire; c'est la troisième étape. Avant-dernier moment : des visions et une réflexion touchant le Christ et l'eucharistie. Finalement, le déploiement des visions précédentes aboutit à des visions personnalisées touchant le salut ou la déchéance d'individus concrets.

⁶ Par exemple V 38,2.

⁷ Voir par exemple V 38,1.27.28. Par ailleurs, Thérèse emploie fréquemment dans ses descriptions le verbe « *parecer* » (sembler) : V 38,1.10.11.

⁸ Ainsi, une vision intellectuelle (*visión intelectual*) n'a pas d'emblée le même poids qu'une vision imagée (*visión imaginaria*) – quoique Thérèse assigne souvent dans son récit une valeur de certitude propre à chaque vision. Les « auditions » (*hablas*), elles, paraissent moins sujettes au doute. La vision intellectuelle en est une où Thérèse voit sans voir, ou encore voit de manière plus intérieure – « *con los ojos del alma* » (« avec les yeux de l'âme » [V 38,23]) – que dans la vision imagée où prime une image donnée. Thérèse est attentive à décrire avec le plus d'acuité possible les différentes nuances présentes dans ces phénomènes.

LES ÉTAPES DU MOUVEMENT

A) Du ciel et de la (vraie) vie (V 38,1-7)

1) La vision du ciel : un écho à la vision de l'enfer

La vision qui inaugure ce chapitre est à lire en contrepoint de la vision de l'enfer du chapitre 32, qui avait lancé le mouvement vers la fondation de San José, tant en raison de son cadre que de son contenu. Alors que dans le premier cas Thérèse se voyait placée (*metida*) en enfer, cette fois, elle se voit placée (*metida*) au ciel. Le parcours qu'inaugure chacune de ces deux visions sera d'un ordre très différent, mais comme pour la vision de l'enfer, la vision du ciel inscrit clairement ce parcours dans l'orbite du salut. Voici comment Thérèse relate cette brève vision :

Me sentant si mal un soir que je voulais me dispenser de faire oraison, je pris un chapelet pour m'occuper vocalement et ne pas recueillir mon esprit, bien que pour l'extérieur j'étais recueillie dans un oratoire. Lorsque le Seigneur désire [quelque chose], ces prévenances sont inutiles. Je demurai ainsi pendant peu de temps, et il me vint un ravissement de l'esprit si vigoureux que je ne pus y résister. Il me semblait que j'étais placée au ciel, et les premières personnes que j'y vis furent mon père et ma mère, puis de si grandes choses – en un temps bref où l'on peut dire un *Ave Maria* – que je demurai bien hors de moi, cela me paraissant une très grande grâce⁹.

Thérèse inscrit fermement ce récit dans un temps et un lieu précis, mais c'est l'inscription de l'événement dans sa temporalité et sa spatialité immédiates qui compte, et non son positionnement chronologique en rapport avec les autres événements relatés dans ce chapitre. L'ordre d'exposition de l'ensemble du chapitre est aussi important.

L'espace et le temps évoqués sont ceux de la rencontre avec Dieu (prière, oratoire), mais habités sans conviction; malade, Thérèse compte ne prier que vocalement. Elle est au bon lieu et dans le bon temps pour la rencontre de Dieu, mais elle-même n'est pas entièrement présente. Malgré cette quasi-absence, Dieu prend l'initiative d'aller à sa rencontre. Le seul fait que quelque chose se produise dans de telles circonstances souligne la gratuité de cette initiative et du don de Dieu.

⁹ « *Estando una noche tan mala que quería excusarme de tener oración, tomé un rosario por ocuparme vocalmente, procurando no recoger el entendimiento, aunque en lo exterior estaba recogida en un oratorio. Cuando el Señor quiere, poco aprovechan estas diligencias. Estuve así bien poco, y vino un arrebatamiento de espíritu con tan ímpetu, que no hubo poder resistirle. Parecíame estar metida en el cielo, y las primeras personas que allá vi fue a mi padre y madre, y tan grandes cosas (en tan breve espacio como se podía decir un avemaría), que yo quedé bien fuera de mí, pareciéndome muy demasiada merced.* » (V 38,1).

De manière subite et vive, et pour un temps bref (*breve espacio*), Thérèse se voit ravie en esprit (*arrebataimiento de espíritu*) de manière vigoureuse (*con [...] ímpetu*). Suivant la terminologie thérésienne, l'*arrebataimiento* est d'un caractère plus vif que l'*arrobamiento*¹⁰, bien qu'ils soient souvent traduits l'un et l'autre par « ravisement¹¹ ». La mention du « *con ímpetu* » souligne d'autant plus la vigueur de l'action. Ce caractère subit et vif est caractéristique, dans l'enseignement thérésien, d'une intervention divine, alors que la tentation ou la désolation¹² spirituelle se veut habituellement plus languissante¹³. Par ailleurs, l'*arrebataimiento* est souvent associé étroitement à l'esprit (*espíritu*), comme c'est le cas ici par l'*arrebataimiento de espíritu*¹⁴.

La brièveté de la vision du ciel et le contraste avec la grandeur des choses vues, bien qu'ineffables, la situe dans un ordre paradoxal typique de l'expérience mystique. Ce puissant choc fondateur se déploiera par la suite : « Plus tard, il advint – et cela arriva quelques fois – que le Seigneur me montre des secrets encore plus grands¹⁵. » C'est le propre d'une vision inaugurale que d'être appelée à être complétée, tout comme la vision de l'enfer s'était elle aussi enrichie de visions complémentaires¹⁶.

Thérèse prend comme étalon de mesure de la brièveté de la vision la prière de l'Ave Maria (ou « Je vous salue Marie »)¹⁷. À première vue, on pourrait conclure à un emploi anecdotique. Cependant une référence plus riche à l'arrière-plan de cette prière est possible. En effet, l'Ave Maria prend racine dans les récits d'enfance de l'Évangile de Luc au moment de l'Annonciation et de la Visitation¹⁸, dans un contexte marqué à la fois par la

¹⁰ Voir *Cuentos de Consciencia* 54,8 dans l'édition de la Editorial de Espiritualidad (= *Relación* 5,9 dans l'édition Monte Carmelo). Dans ce texte, de dix ans postérieur (1576) à la *Vie*, Thérèse présente les distinctions entre l'*arrobamiento*, l'*arrebataimiento*, *suspensión*, *ímpetu* et le *vuelo de espíritu*. En V 20,1, tous ces phénomènes étaient simplement regroupés sous la figure de l'extase (*éxtasis*) et contrastées collectivement avec l'union.

¹¹ Voir la traduction des éditions du Cerf : V 38,1 (*Œuvres* (Cerf), p. 304) ou V 40,1 (Ibidem, p. 330). « *Arrebataimiento* » est beaucoup moins courant que « *arrobamiento* » dans le corpus thérésien avec seulement 8 occurrences, comparées à 108 (Juan Luis ASTIGARRAGA, *Concordancias de los escritos de Santa Teresa de Jesús*, Roma, Editoriales O.C.D., 2000, p. 219.221-222).

¹² Selon l'acceptation ignatienne (Ignace DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, § 317, in *Écrits*, Paris, Desclée de Brouwer (coll. Christus 76), 1991, p. 224-225).

¹³ Voir par exemple l'attaque de V 32,7-9 qui s'était amorcée doucement avec quelques questions.

¹⁴ C'est le cas, en plus d'ici, en V 20,1; 38,5; 40,1; 7M 3,12 (J. L. ASTIGARRAGA, *Concordancias*, p. 219).

¹⁵ « *Andando más el tiempo, me ha acaecido y acaece esto algunas veces: íbame el Señor mostrando más grandes secretos [...]* » (V 38,2). Voir aussi V 38,3.

¹⁶ V 32,3.

¹⁷ Elle le fait en V 38,1 mais aussi de nouveau en V 38,10.

¹⁸ Lc 1,28.42.

présence de l'Esprit Saint et par sa marque en l'humanité : la joie. Nous avons démontré dans le chapitre précédent de cette thèse comment la trame lucanienne avait informé le récit thérésien. La présence de l'Ave Maria au cœur de la vision du ciel – puis de celle de l'Esprit Saint – peut ainsi faire fonction de rappel discret des figures de l'Incarnation et de la Visitation, alors qu'un salut est en germe.

Thérèse note seulement trois éléments quant au contenu de cette vision. D'abord, il lui paraît qu'elle est placée (*metida*) au ciel. La formulation même renvoie, jusque dans son hésitation (« *parecíame*¹⁹»), au commencement de la vision de l'enfer où Thérèse se retrouvait engagée de tout son être dans la vision, insérée au cœur même du lieu qu'il lui était donné de contempler selon le désir de Dieu. Mais contrairement à la vision de l'enfer, dont Thérèse nous offre des descriptions vivantes, aucune description du ciel ne se déploie ici.

Deuxièmement, le seul élément concret de la vision qui est relaté est le fait que Thérèse y ait rencontré d'abord son père et sa mère. Ainsi, contrairement à l'enfer, le ciel se présente d'emblée comme un lieu habité, et même habité par des personnes concrètes que Thérèse reconnaît. C'est la seule caractéristique interne du ciel que Thérèse révèle : le ciel est lieu de rencontre. Le texte laisse ouverte la possible rencontre d'autres personnes, mais la mention de ses parents par Thérèse n'est pas anodine. En effet, avec Thérèse, son père et sa mère, c'est l'espace d'une maisonnée qui se dégage dans le lieu du ciel, lieu du salut achevé. Cette maisonnée n'est pas quelconque, puisqu'il s'agit de celle dans laquelle Thérèse est venue au monde. La présence inaugurale des parents de Thérèse suggère une nouvelle itération de la naissance, l'entrée dans une vie nouvelle et un lieu nouveau.

Troisièmement, Thérèse note avoir vu de « grandes choses », mais sans les spécifier en rien. On apprend simplement qu'elle demeura « hors d'elle-même » des suites de cette vision et que ce fut pour elle une très grande grâce (*muy demasiada merced*). Pour Thérèse, ce qui a été vu au ciel est de l'ordre de l'ineffable. Cette discrétion sera de fait amplifiée par les

¹⁹ « il me semblait » (V 32,1; 36,1).

compléments subséquents, entre autres la comparaison avec saint Paul et saint Jérôme²⁰ – bien que ce soit sous forme de tension intérieure.

Thérèse insiste donc sur le caractère ineffable de cette vision du ciel. Elle souligne qu'elle aurait voulu faire connaître quelque chose de ce qu'elle avait compris, mais elle réalisa que c'était « impossible²¹ ». Elle poursuit par une analogie, indiquant qu'entre la lumière qui se voit ici et celle qu'elle a vue dans cette vision, où tout est lumière, il n'y a aucune comparaison, puisque même la clarté du soleil semble alors déplaisante²². Une limite est ainsi clairement signifiée ici par Thérèse à la capacité humaine d'exprimer le divin : « l'imagination, aussi subtile soit-elle, n'arrive pas à dépeindre ou à esquisser cette lumière, ni aucune des choses que le Seigneur me donna de comprendre²³ ». La seule chose que Thérèse peut exprimer est la trace sensorielle et spirituelle de cette vision en elle. Cette ineffabilité force Thérèse à se placer au-delà de la parole même et à parler depuis cet au-delà. Or le registre de la parole est intimement lié à la personne du Christ pour Thérèse. La vision du ciel pousse donc ce mode de présence par la parole en ses derniers retranchements et ouvre la voie à une attention renouvelée à d'autres formes d'action de Dieu.

En dernier lieu, au-delà de son contenu, la vision du ciel entraîne chez Thérèse une sortie d'elle-même marquant un déplacement réalisé par Dieu, alors qu'il l'arrache à son lieu propre. Comme dans la vision de l'enfer, l'origine de l'initiative est clairement soulignée : « Quand le Seigneur veut [...] »²⁴. Dans la vision de l'enfer, cette sortie initiée par Dieu avait mené à une plongée qui avait enfermé Thérèse dans l'espace étouffant de l'enfer. Ici, au contraire, cette sortie céleste la mène dans un lieu de jouissance souveraine (*deleite tan soberano*), où tous les sens sont comblés à un degré et avec une suavité

²⁰ V 38,1. Saint Paul, parlant à la troisième personne en 2 Co 12,2-4, révèle avoir été élevé, il ne sait comment, jusqu'au troisième ciel et y avoir entendu des paroles ineffables qu'il n'est pas possible de redire. Le récit thérésien s'y trouve étroitement apparenté, jusque dans ses hésitations.

²¹ « *Quisiera yo poder dar a entender algo de lo menos que entendía y, pensando cómo puede ser, hallo que es imposible* » (V 38,2).

²² V 38,2.

²³ « [...] *no alcanza la imaginación por muy sutil que sea, a pintar ni trazar cómo será esta luz, ni ninguna cosa e las que el Señor me daba a entender* [...] » (V 38,2).

²⁴ « *Cuando el Señor quiere* » (V 38,1). En V 32,1, à l'orée de la vision de l'enfer, on retrouve une formule similaire : « *quería el Señor* ».

indépassables²⁵. Thérèse souligne d'ailleurs qu'elle demeura « hors d'elle-même²⁶ » – en un lieu autre – après cette brève vision. Cette saisie intérieure pénétrante du passage de Dieu par la trace laissée en l'être humain est un moment essentiel pour la compréhension de son action.

Le déplacement divin opéré en Thérèse est aussi à lire à un autre niveau. La vision du lieu de l'enfer avait inauguré un long processus qui avait mené à la constitution d'un lieu nouveau, le couvent de San José. La vision du lieu du ciel se pose en écho et confirme la voie sur laquelle Thérèse s'est engagée et laisse entrevoir un appel à l'établissement d'autres lieux encore d'origine divine²⁷.

2) Voir pour dire : une posture apostolique

La vision du ciel et ses compléments subséquents sont l'occasion de préciser la posture personnelle de Thérèse à partir d'une posture d'énonciation. Un jour, durant plus d'une heure, le Seigneur, après lui avoir montré de ces choses admirables, lui dit : « Regarde, ma fille, ce que perdent ceux qui sont contre moi; ne cesse pas de le leur dire²⁸ ». Face à ce qui est donné à voir – des choses merveilleuses – se dresse une injonction : regarde! Mais la contemplation thérésienne du ciel, terme du salut, n'a pas pour fin de n'être qu'un moment de jouissance personnelle de Thérèse, ou de servir au seul avancement de son âme. Une deuxième injonction se fait jour : raconte ce que tu as vu; parle. Regarder pour dire : c'est donc à une posture foncièrement apostolique, tournée vers autrui, qu'est conviée Thérèse. Déjà, la dimension apostolique de cette posture est patente puisqu'elle reprend l'injonction *contemplata aliis tradere* si chère à l'Ordre des Prêcheurs. À la fin du chapitre 35 de la *Vie*, Thérèse avait esquissé un mouvement semblable. Elle disait son désir de crier pour faire entendre les hommes, pour dire son aveuglement passé et essayer par là d'ouvrir les yeux de ses contemporains, tout en demandant au Seigneur lui-même qu'il dessille leurs yeux²⁹.

²⁵ V 38,2: « [...] *todos los sentidos gozan en tan alto grado y suavidad, que ello no se puede encarecer* [...] ».

²⁶ « *yo quedé bien fuera de mí* » (V 38,1).

²⁷ Chronologiquement, la vision du ciel intervient avant la fondation du second couvent, celui de Medina del Campo.

²⁸ « *Mira, hija, qué pierden los que son contra mí; no dejes de decírselo* » (V 38,3).

²⁹ V 35,15.

Comme l'invitation est de regarder ce que « perdent » ceux qui sont contre Dieu, la peine que ressent Thérèse face à tous ceux qui se perdent n'est pas très loin. Le précédent chapitre a montré comment la peine annonce en creux le désir apostolique chez Thérèse. Mais la perte fait aussi voir la proximité – voire le caractère initial – du don. On ne peut perdre que ce qui était sien, ou à tout le moins accessible à celui qui l'accueillerait. La perte est d'autant plus cruelle que le don était à portée de main. En effet, la vue de ce dont Thérèse parle serait possible par l'accueil du don qui est offert, mais c'est activement, par des gestes aveuglants, que ce don offert est perdu.

Face à l'injonction divine, Thérèse de s'exclamer : « Ô mon Dieu! mes paroles bénéficient si peu à ceux que leurs actes gardent aveugles, si votre Majesté ne leur donne la lumière³⁰», puis proteste de son incapacité foncière. Elle insiste sur son manque de pouvoir-faire, elle, une « chose si vile et misérable³¹». Thérèse est consciente que ses seules paroles ne sont pas suffisantes pour ouvrir les yeux de ceux qui ne voient pas, même si elle reconnaît les bienfaits en son âme de cette connaissance contemplée³². En cela, Thérèse est cohérente avec ce qu'elle disait précédemment de la nature de cette « lumière » divine, qui ferait pâlir la lumière du soleil même, mais dont la description, malheureusement, n'est pas à sa portée. Seul Dieu peut, tout simplement, l'offrir; elle est don.

Le mouvement qui s'esquisse ainsi est celui du « voir pour dire », du côté de l'apôtre, puis de l'« entendre pour voir » du côté de l'auditeur dans un processus mené à son terme, ou encore du « faire qui garde aveugle » pour celui qui rate ce qui est à voir. La vue ne révèle cependant pas qu'un objet à distance, elle révèle un objet dynamique, tendu par Dieu vers l'être humain, offert et partagé. Par ce mouvement du voir vers le dire, c'est toute l'orientation apostolique de Thérèse qui se présente. Guidée par Dieu, elle ne sera plus la contemplative tranquille, mais bien plutôt la fondatrice en mouvement. Face à cette impulsion apostolique, toute autre préoccupation est éclipsée³³.

³⁰ « ¡Ay, Señor mío; y qué poco aprovecha mi dicho a los que sus hechos los tienen ciegos, si vuestra Majestad no les da luz! » (V 38,3).

³¹ « cosa tan ruin y miserable » (V 38,3).

³² V 38,3.

³³ C'est à ce point que Thérèse revient sur le fait de considérer comme des déchets les choses d'ici-bas (V 38,3).

3) Sur la vie

L'une des conséquences majeures de la vision du ciel fut de jeter un éclairage nouveau sur les « choses de la vie ». Les grands secrets et les révélations de cette vision étaient tels que « le plus petit était suffisant pour que l'âme demeure stupéfaite (*espantada*) et lui bénéficie grandement pour estimer et considérer comme peu toutes les choses de la vie³⁴. » Dans une prière qu'elle adresse au Seigneur quelques lignes plus loin, Thérèse s'exclame qu'après avoir contemplé des choses si admirables, « l'âme désirerait demeurer toujours là-bas et ne pas retourner à la vie, parce que le dégoût (*desprecio*) qui me resta de toutes les choses d'en bas fut grand. Cela me semblait des déchets, et je vois comment nous nous préoccupons de choses basses lorsque nous nous y attachons³⁵. » Thérèse relate à ce point de son récit un épisode de son séjour à Tolède. Alors qu'elle était malade, son hôtesse lui fit apporter des bijoux d'or et de diamant, pensant ainsi la réjouir³⁶. Elle fut au contraire peinée de voir ce qu'estiment les êtres humains. Par contraste, elle en conclut qu'une grande liberté intérieure de l'âme – qu'elle appelle « *señorío*³⁷ » – est essentiellement don de Dieu³⁸, une caractéristique qui ressort davantage encore lorsque son acquisition se fait rapidement.

Cette liberté par rapport aux choses de cette vie sera accompagnée par la perte de la crainte de la mort³⁹. Au contraire, la mort paraît à Thérèse une chose très facile pour celui qui sert Dieu « parce qu'en un instant l'âme se voit libérée de cette prison et portée au repos⁴⁰ ». La vision du ciel s'apparente même au passage par la mort pour aller vers un lieu nouveau : « Cette élévation par Dieu de l'esprit et le fait de lui montrer des choses si

³⁴ « [...] *lo menos bastaba para quedar espantada y muy aprovechada el alma para estimar y tener en poco todas las cosas de la vida.* » (V 38,2).

³⁵ « [...] *quisiera ella estarse siempre allí y no tornar a vivir, porque fue grande el desprecio que me quedó de todo lo de acá. Parecíame basura, y veo yo cuán bajamente nos ocupamos los que nos detenemos en ello.* » (V 38,3).

³⁶ V 38,4.

³⁷ V 38,4.

³⁸ « [...] *es sin trabajo nuestro. Todo lo hace Dios [...]* » (V 38,4).

³⁹ Qu'elle craignait beaucoup auparavant (V 38,5).

⁴⁰ « *porque en un momento se ve el alma libre de esta cárcel y puesta en descanso* » (V 38,5).

excellentes dans ces ravissements me paraît ressembler beaucoup au moment où une âme quitte le corps, alors qu'en un instant elle se retrouve en ce bien-être⁴¹.»

Ce passage par la mort, que Thérèse ne craint plus, devient clairement l'entrée dans une vie nouvelle que Dieu lui a déjà montrée en cette vie, l'amenant à dépasser tout attachement aux choses terrestres. Le fait de voir cette fin dernière, « notre véritable terre [...] là où nous allons vivre⁴²», semble pour Thérèse d'une grande aide pour ceux qui sont ici « pèlerins⁴³». En voyant le terme du chemin, les difficultés de la route – une « croix pesante⁴⁴» – sont plus faciles à supporter.

Au final, c'est à un renversement complet de perspective que la vision du ciel amène Thérèse : « Tout ce que je vois avec les yeux du corps me semble un songe; c'est une farce; ce que j'ai déjà vu avec les yeux de l'âme est ce que cette dernière désire et comme elle s'en voit loin, c'est pour elle une agonie⁴⁵.» En somme, la vie telle qu'elle apparaît est en fait mort, alors que le lieu au-delà de la mort est celui de la vie véritable. Thérèse presse cette logique en parlant de ceux qui vivent sur terre ou au ciel :

[...] il m'est arrivé plusieurs fois que ceux qui m'entourent et auprès desquels je trouve réconfort soient ceux qui vivent déjà là-bas [au ciel]; il me semble que ces derniers sont les vrais vivants, alors que ceux qui vivent ici-bas semblent si morts que même le monde entier ne saurait me tenir compagnie, spécialement lorsque j'ai de tels élans (*ímpetus*)⁴⁶.

Les vivants véritables sont donc ceux qui vivent au ciel! Thérèse se sent si fortement aspirée vers ces hauteurs qu'elle se demande comment il serait possible de vivre si le Seigneur ne permettait que le souvenir de telles visions ne s'estompe – fût-ce pour peu de temps⁴⁷.

⁴¹ « *Que este llevar Dios el espíritu y mostrarle cosas tan excelentes en estos arrebatamientos, paréceme a mí conforma mucho a cuando sale un alma del cuerpo, que en un instante se ve en todo este bien.* » (V 38,5). Le « bien » dont Thérèse parle est défini par la liberté et le repos.

⁴² « *nuestra verdadera tierra [...] dónde hemos de vivir* » (V 38,6).

⁴³ V 38,6.

⁴⁴ « *una pesada cruz* » (V 38,7).

⁴⁵ « *Todo me parece sueño lo que veo, y que es burla, con los ojos del cuerpo; lo que he ya visto con los del alma es lo que ella desea y, como se ve lejos, éste es el morir.* » (V 38,6).

⁴⁶ « [...] *y acaéceme algunas veces ser los que me acompañan y con los que me consuelo los que sé que allá viven, y parecerme aquellos verdaderamente los vivos, y los que acá viven tan muertos, que todo el mundo me parece no me hace compañía, especial cuando tengo aquellos ímpetus.* » (V 38,6).

⁴⁷ V 38,7.

Cette dichotomie entre vie et mort, entre vie factice et vie véritable, ne suit pas strictement une ligne de fracture temporelle. Thérèse déclare en ce sens que le Seigneur « a voulu que je comprenne quelque chose de ces si grands biens et que je commence d'une certaine manière à en jouir⁴⁸ ». C'est donc le désir de Dieu que Thérèse jouisse dès ici-bas, d'une certaine manière, des biens de là-haut, des biens du ciel. Il s'agit ainsi de quelque chose de plus que de simplement les voir pour obtenir une visée claire et stimulante sur la route⁴⁹; il y a interpénétration entre le lieu du terme du salut – le ciel – et le monde terrestre, en lequel les biens du ciel peuvent être déjà offerts, d'une certaine manière, à la jouissance de celui qui sert Dieu. La fragilité humaine dans la réception de ce don de Dieu est cependant sensible en cette prière que Thérèse adresse subséquemment au Seigneur, alors qu'elle demande que son sort ne soit pas celui de Lucifer, qui par sa propre faute perdit tout⁵⁰.

4) Excursus : le lieu paulinien de la vie et de la mort

Thérèse mentionne saint Paul dans la foulée de sa vision du ciel, au moment de parler de ses craintes d'être tournée en dérision du fait de son accession au lieu ineffable⁵¹. En effet, le récit paulinien d'une montée au ciel⁵² trahit nombre de similitudes avec le récit thérésien. Mais au-delà de cette mention directe, la réflexion sur la vie et la mort qui se déploie dans la suite de la vision du ciel démontre une remarquable affinité avec la pensée paulienne. Un bref excursus en cette direction est à même d'apporter un éclairage neuf sur l'enseignement thérésien.

L'une des déclarations-chocs de Paul sur la vie et la mort se retrouve dans l'épître aux Galates, lorsqu'il dit être crucifié avec le Christ, si bien que « ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi⁵³ ». Ce verset s'inscrivant cependant dans une réflexion sur le Christ et la Loi, son lieu d'émergence est assez éloigné du contexte thérésien de ce chapitre.

⁴⁸ « [*Su Majestad*] ha querido entienda algo de tan grandes bienes y que comience en alguna manera a gozar de ellos » (V 38,7).

⁴⁹ Qui est tout de même l'une des fonctions assignées par Thérèse à cette vue des biens du ciel (V 38,6).

⁵⁰ V 38,7. Face à cette crainte, l'assurance de Thérèse est toujours placée en la miséricorde de Dieu et dans la reconnaissance des efforts qu'il a déjà consentis pour assurer son salut.

⁵¹ V 38,1.

⁵² 2 Co 12,2-4.

⁵³ Ga 2,20.

Par ailleurs, dans la deuxième épître aux Corinthiens, Paul parle de la « tente », cette « maison terrestre » appelée à être détruite⁵⁴, et de son désir de revêtir une habitation céleste⁵⁵, par laquelle la vie engloutira ce qui est mortel⁵⁶; le Dieu qui nous a fait pour cela nous ayant aussi déjà donné les arrhes de l'Esprit⁵⁷. Vivre dans le corps est ainsi « vivre en exil loin du Seigneur⁵⁸», tant et si bien que Paul indique sa préférence pour quitter ce corps et aller demeurer auprès du Seigneur⁵⁹. Mais par-dessus tout, il invite à avoir à cœur le désir de plaire à Dieu, en demeurant en ce corps ou en le quittant⁶⁰. Ainsi, malgré une distance par rapport à la vie terrestre, l'accent ultime est mis sur une orientation vers Dieu et son désir, en gardant personnellement une liberté intérieure face à la vie ou à la mort⁶¹.

Un passage particulièrement propice à notre enquête se situe au commencement de l'épître aux Philippiens, communauté aimée de Paul par excellence. Ce dernier se situe alors au cœur de l'antagonisme entre vie et mort. D'une part, le Christ peut être glorifié, selon Paul, tant par sa vie que par sa mort⁶². Pour lui, cependant, comme « la Vie c'est le Christ », mourir représente un gain⁶³. Mais Paul est apôtre, il ne se situe donc pas dans une relation exclusive avec le Christ; ceux vers qui il est envoyé font partie de l'équation. C'est ainsi qu'il hésite, puisque la vie dans la chair lui permet un fructueux travail⁶⁴. Malgré le fait que rejoindre le Christ pour être avec lui soit de beaucoup préférable, pour le bien de ses chers Philippiens, pour leur avancement et la joie de leur foi, il préfère poursuivre sa route ici-bas⁶⁵. Mais en faisant ce choix, aucune résignation ne se fait jour; la vie qu'il poursuit est déjà radicalement transformée puisqu'elle est tendue vers le Christ et offerte au service de ses frères et sœurs. C'est une vie nouvelle.

⁵⁴ 2 Co 5,1.

⁵⁵ 2 Co 5,2.

⁵⁶ 2 Co 5,4.

⁵⁷ 2 Co 5,5.

⁵⁸ 2 Co 5,6.

⁵⁹ 2 Co 5,8.

⁶⁰ 2 Co 5,9.

⁶¹ Cette attitude de liberté intérieure (ou « indifférence », dans le langage ignatien) est l'une des caractéristiques du texte du « Principe et fondement » qui inaugure les *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola (Ignace DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, § 23, in *Écrits*, p. 62-65). Par ses confesseurs jésuites, Thérèse a certainement eu accès sinon au texte même, du moins à l'esprit de celui-ci.

⁶² Ph 1,20.

⁶³ Ph 1,21.

⁶⁴ Ph 1,22.

⁶⁵ Ph 1,23-25.

La réflexion thérésienne est semblable, la dichotomie étant très forte comme dans l'épître aux Galates. Thérèse insiste cependant davantage sur les aspects négatifs de la vie d'ici-bas et le dégoût qu'elle peut inspirer à celui qui a goûté aux joies célestes. On sent donc un très fort désir de vie en Autrui, orienté vers le lieu visité du ciel. À l'instar de la deuxième épître aux Corinthiens, on discerne chez Thérèse cette forte aspiration à aller résolument vers Dieu. Quant à l'épître aux Philippiens, elle éclaire l'orientation foncièrement apostolique qui est présente en germe dans la réflexion thérésienne. En somme, le mouvement d'ensemble pourrait être formulé comme un enracinement dans une grande liberté intérieure face à la mort – mort à une vie tournée vers soi et les choses d'ici-bas – ouvrant à la naissance à une vie autre en direction de Dieu – en goûtant déjà aux fruits de la vie future – et vers autrui – en étant invité par le Seigneur à proclamer ce qui a été vu.

B) La vision de l'Esprit Saint et les visions personnalisées (V 38,8-15)

1) Le récit de la « vision » de l'Esprit Saint

Thérèse poursuit ce chapitre en annonçant une grâce incomparable, plus grande encore que celles qu'elle vient à peine de décrire⁶⁶. La grandeur de cette grâce se mesure aux grands biens qui en découlèrent et à la force qui demeura en son âme. Voici comment elle décrit cette vision :

C'était la veille de [la fête de] l'Esprit Saint⁶⁷, après la messe. Je m'en allai en un lieu isolé où j'ai souvent prié et je commençai à lire dans le *Cartujano*⁶⁸ le texte sur cette fête. Je lus les signes de la présence de l'Esprit Saint marquant les commençants, les progressants et les parfaits, et après avoir lu ces trois états, il me sembla, par la bonté de Dieu, que l'Esprit Saint ne cessait jamais d'être avec moi, selon ce que je pouvais comprendre. Je le louais et me souvenais d'une autre fois où j'avais lu ce texte, alors que j'étais bien loin de tout cela, je le voyais très bien, et comme je me voyais maintenant à l'opposé, je compris que c'était une grande grâce que le Seigneur m'avait faite. Je commençai ainsi à

⁶⁶ V 38,8.

⁶⁷ La veille de la Pentecôte.

⁶⁸ Il s'agit de la *Vie du Christ (Vita Christi)*, de Ludolphe de Saxe, communément appelé le *Chartreux (Cartujano)*. On retrouve le texte auquel Thérèse fait allusion dans LANDULPHO CARTUXANO (ou « de Saxonia »), *Vita Christi (Cartuxano)*, Quarta parte (4^e partie), trad. par Ambrosio Montesino, Sevilla, Juan (ou Jacome) Cromberger, 1551, chap. 84, fol. 233v et suivants (cité sous « *Vita Christi* »). Pour une traduction française faite sur l'original latin, donc différente de la version espagnole : LUDOLPHE LE CHARTREUX, *La grande vie de Jésus-Christ*, traduction de Dom Florent Broquin, tome VII, Paris, Librairie Blériot, 3^e édition, 1892, p. 220s. (cité sous « *La grande vie...* »).

considérer le lieu que j'avais mérité en enfer pour mes péchés et je louais grandement Dieu puisqu'il me semblait que je ne reconnaissais pas mon âme tant elle était transformée. Étant dans ces réflexions, il me vint un transport véhément, sans que j'en comprenne la raison. Il me semblait que mon âme voulait sortir de mon corps, parce qu'elle ne pouvait se contenir et ne se trouvait pas capable d'attendre un tel bien. C'était un transport si excessif et différent des autres fois – me semble-t-il – que je ne pouvais y résister. Je ne comprenais pas ce qu'avait mon âme ni ce qu'elle désirait tant elle était changée. Je m'appuyai, car je ne pouvais pas même rester assise, tant la force naturelle semblait me manquer entièrement⁶⁹.

Thérèse poursuit en décrivant le cœur de cette vision :

En étant là, je vois au-dessus de ma tête une colombe, bien différente de celles d'ici-bas parce qu'elle n'avait pas de plume, mais des ailes [faites] de petites écailles qui brillaient d'un grand éclat. Elle était plus grande qu'une colombe et il me semblait entendre le bruit qu'elle faisait avec ses ailes. Elle vola le temps d'un *Ave Maria*. Et l'âme était dans un tel état que, se perdant elle-même, je perdis la colombe de vue. L'esprit s'apaisa en compagnie d'un hôte si bon, alors que – selon ce qu'il me semble – une grâce si merveilleuse aurait dû le troubler et l'épouvanter; et lorsque l'esprit commença à en jouir, la peur le quitta et la paix vint avec la joie, alors qu'il demeurerait en ravissement⁷⁰.

En dernier lieu, Thérèse présente l'importance et les effets de cette vision :

La gloire de ce ravissement fut très grande. Je demeurai pour l'essentiel de cette fête si ébahie et bête que je ne savais que faire ni comment m'arrivait une si grande faveur et grâce; je ne voyais ni n'entendais, d'une certaine manière; [pourtant j'avais] une grande joie (*gozo*) intérieure. Depuis ce jour, une amélioration très grande me demeure : un amour de Dieu plus élevé et des

⁶⁹ « Estaba un día, víspera del Espíritu Santo, después de misa. Fuime a una parte bien apartada adonde yo rezaba muchas veces y comencé a leer en un Cartujano esta fiesta; y, leyendo las señales que han de tener los que comienzan y aprovechan y los perfectos para entender está con ellos el Espíritu Santo, leídos estos tres estados, parecióme, por la bondad de Dios, que no dejaba de estar conmigo, a lo que yo podía entender. Estándole alabando y acordándome de otra vez que lo había leído, que estaba bien falta de todo aquello, que lo veía yo muy bien, así como ahora entendía lo contrario de mí, y así conocí era merced grande la que el Señor me había hecho. Y así comencé a considerar el lugar que tenía en el infierno merecido por mis pecados y daba muchos loores a Dios, porque no me parecía conocía mi alma, según la veía trocada. Estando en esta consideración, diome un ímpetu grande, sin entender yo la ocasión; parecía que el alma me quería salir del cuerpo, porque no cabía en ella ni se hallaba capaz de esperar tanto bien. Era ímpetu tan excesivo, que no me podía valer y —a mi parecer— diferente de otras veces; ni entendía qué había el alma ni qué quería, que tan alterada estaba. Arriméme, que aun sentada no podía estar, porque la fuerza natural me faltaba toda.» (V 38,9).

⁷⁰ « Estando en esto, veo sobre mi cabeza una paloma, bien diferente de las de acá, porque no tenía estas plumas, sino las alas de unas conchicas que echaban de sí gran resplandor. Era grande más que paloma, pareceme que oía el ruido que hacía con las alas, Estaría aleando espacio de un avemaría. Ya el alma estaba de tal suerte, que, perdiéndose a sí de sí, la perdió de vista. Sosegóse el espíritu con tan buen buénsped, que —según mi parecer— la merced tan maravillosa le debía de desasosegar y espantar; y, como comenzó a gozarla, quitósele el miedo y comenzó la quietud con el gozo, quedando en arrobamiento. » (V 38,10).

vertus significativement fortifiées. Qu'il soit béni et loué pour toujours. Amen⁷¹.

2) Une méditation initiale

Le contexte priant de cette méditation est bien campé. C'est la vigile de la fête de la Pentecôte, fête de l'Esprit Saint. Après la messe, Thérèse se retire à un ermitage et lit un texte se rapportant à la fête. Comme pour la vision du ciel, le temps, le lieu et l'activité pointent en direction de la rencontre avec Dieu, mais cette fois, Thérèse est aussi bien disposée intérieurement. Méditant sur les différents modes de présence de l'Esprit Saint, elle constate avec joie que ce dernier « ne cessait jamais d'être avec moi ». Thérèse est donc à même de discerner une présence habituelle de l'Esprit en elle, ce qu'elle reconnaît déjà comme une grande grâce.

C'est à ce moment, dans une atmosphère de louange, qu'elle fait retour sur le lieu en enfer qu'elle avait vu préparé pour elle. La présence habituelle de l'Esprit en elle est par le fait même contrastée avec le lieu de non-salut auquel elle a échappé. Ainsi, la présence, discernée en méditation, de l'Esprit – son inhabitation – est par un effet de miroir marque de salut.

3) Un transport subit

C'est alors que se produit brusquement un élan (*ímpetu*) qui inaugure le ravissement. Thérèse en souligne la force « excessive » qui sort l'âme d'elle-même et la désoriente. Hors d'elle-même, l'âme est menée par un autre, vers un autre lieu.

Cet élan est si violent que Thérèse indique que toute force naturelle s'évanouit. Elle ne peut même pas être assise tant elle se sent faible! Une telle perte de contrôle s'apparente à une forme de mort; puisque l'âme de Thérèse est hors d'elle-même et que ses forces vitales s'enfuient tant qu'elle ne peut se tenir, même assise.

Cette manière inopinée de procéder rappelle nombre de commencements de rencontres avec le Seigneur dans l'enseignement thérésien, dont la vision du ciel. L'Esprit

⁷¹ « Fue grandísima la gloria de este arrobamiento. Quedé lo más de la Pascua tan embobada y tonta, que no sabía qué me hacer ni cómo cabía en mí tan gran favor y merced; no oía ni veía, a manera de decir; con gran gozo interior. Desde aquel día entendí quedar con grandísimo aprovechamiento en más subido amor de Dios y las virtudes muy más fortalecidas. Sea bendito y alabado por siempre. Amén.» (V 38,11).

Saint n'est habituellement pas mentionné, et cette occurrence ne fait pas exception. Or Thérèse méditait tout juste avant un texte portant sur la présence de l'Esprit et en rendait grâce à Dieu. Ensuite, l'objet central de cette rencontre avec Dieu sous forme de « vision » sera aussi l'Esprit Saint. En traçant un lien entre le contexte initial et le cœur de la vision – tous deux centrés sur l'Esprit Saint – il est possible de mettre un nom, le même, sur celui qui opère cette sortie de soi de l'âme pour la mener à Dieu. La relative discrétion de l'agent consonne avec la « personnalité » de l'Esprit et sera par ailleurs conservée dans le cœur même de la vision.

4) Vision et audition

Au cœur de la rencontre avec Dieu, dans le temps bref d'un *Ave Maria* – encore une fois –, une image se donne à voir et à entendre. C'est une colombe qui n'est pas comme celles d'ici-bas – et serait donc comme celle de là-haut. Thérèse l'entend battre des ailes. Cette vision est à la fois claire et distante. Claire, parce que par l'image de la colombe, c'est l'Esprit Saint que Thérèse « voit ». C'est si clair, tant par le contexte que par l'imagerie traditionnelle, qu'elle ne le dit pas explicitement. Il n'en demeure pas moins que c'est par une forme de délégation qu'elle voit l'Esprit Saint, qui demeure essentiellement sans visage.

Par ailleurs, Thérèse entend le bruit du battement d'ailes de cette colombe. Un bruit n'est pas une parole; en ce sens, on ne peut parler d'« audition » comme dans le cas du Christ. Pourtant, c'est le même canal qui est sollicité, mais ici sans message, sinon celui d'une présence en mouvement. La description est précise; on pourrait dessiner la colombe avec exactitude et reproduire le bruit des ailes, mais l'essentiel n'est pas là. Contrairement à la vision du ciel dont le caractère foncièrement ineffable était souligné et le message pourtant limpide, ici, la description est précise, mais il n'y a pas de message obvie. On voit sans voir et on entend sans entendre. Ou plutôt, on voit l'invisible et on entend l'inaudible. L'image de la colombe et ce bruit ont pour fonction analogique de rendre sensiblement présent ce qui est toujours invisiblement et inaudiblement présent, exposant la mécanique d'un mouvement qui est ici mené à un lieu vide comme son aboutissement. C'est ainsi l'illustration de ce langage en lequel parle l'Esprit Saint⁷².

⁷² V 34,17. Analysé au chapitre précédent.

En ce sens, une « vision » de l'Esprit Saint est fondamentalement différente d'une vision ou d'une audition du Christ, qui est à la fois Parole de Dieu et son visage. La sollicitation des mêmes sens que pour une rencontre du Christ en cette « vision », mais avec un foyer qui n'est pas christique, laisse ainsi toute la place à l'Esprit, sans attenter à sa naturelle discrétion. Dans la période postérieure à la vision, Thérèse souligne qu'elle « ne voyait ni n'entendait⁷³ ». Cette vacuité des sens oriente alors toute l'attention vers l'intérieur, vers ce lieu où s'est joué le cœur de la rencontre. Tout l'espace est ouvert à l'exercice même des sens spirituels; c'est donc en ce lieu que l'Esprit est à découvrir.

5) Présence et impression

Après avoir vu et entendu la colombe, l'âme de Thérèse semble se perdre et perdre de vue la colombe. La vision de la colombe constitue donc une étape dans une ascension qui mène Thérèse d'abord hors d'elle-même puis jusqu'à l'accueil d'un hôte intérieur. L'expression « *perdiéndose a sí de sí*⁷⁴ », qui marque clairement le départ de soi, est traditionnelle dans la terminologie mystique pour parler de l'entrée en extase⁷⁵. Ce registre de la perte et du gain, de la perte de soi pour gagner un Autre, était aussi très présent dans l'expérience mystique entourant le « langage que semblait parler l'Esprit Saint⁷⁶ », ce qui souligne une forte corrélation entre Esprit et extase. La sortie de soi en deux étapes, avec un étonnant palier visuel, ouvre ainsi au cœur de l'extase.

C'est alors que s'opère une transition de l'opération de la vue vers un simple mode de présence. Thérèse confie que son esprit s'apaise « en compagnie d'un tel hôte », signalant une habitation de cet hôte dont la présence avait été précédemment méditée. Demeurent alors au niveau affectif des impressions : paix (*sosegarse, quietud*), joie (deux fois *gozo*⁷⁷), perte de la crainte, ravissement⁷⁸. La « grande joie intérieure⁷⁹ » est aussi soulignée

⁷³ V 38,11.

⁷⁴ V 38,10.

⁷⁵ *Obras* (MtC), p. 402, note 17.

⁷⁶ V 34,17. Sur la terminologie du *perder/ganar* comme représentation graphique de l'entrée en extase, voir *Obras* (MtC), p. 359, note 42.

⁷⁷ Selon un dictionnaire contemporain de Thérèse, le mot *gozo* vient du latin « *gaudium* ». Entre ce dernier et « *laetitia* », la différence réside dans le fait que *gaudium* n'est pas extérieurement visible, contrairement à *laetitia* (voir Sebastian de COVARRUVIAS OROZCO, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Madrid, Melchior Sanchez, 1674, 2e partie, fol. 37r.)

⁷⁸ V 38,10.

⁷⁹ « *gran gozo interior* » (V 38,11).

comme marquante pendant tout le jour de la Pentecôte. De nouveau, le point d'attention est orienté en un lieu insoupçonné; rien n'est dit de la trajectoire subséquente de la colombe, ni de l'identité de cet « hôte » (*húesped*). L'attention se porte plutôt sur les traces affectives laissées par le passage de celui dont l'image a été vue. Et ces marques se caractérisent d'abord par l'apaisement – ou simplement la paix – et la joie. Or la paix et la joie sont étroitement associées à l'Esprit, comme ses fruits, par la tradition biblique⁸⁰. Par ailleurs, la vision du ciel, vision du terme du salut, avait aussi fait ressortir des caractéristiques semblables, ce qui souligne la relation entre l'action de l'Esprit et le salut – figuré par le ciel.

Une corrélation ferme se fait jour entre la joie (*gəzə*) et l'Esprit Saint. Dans cette vision, par exemple, c'est la dimension de la joie qui transparait davantage, plus même que la gloire qui, par son caractère éclatant, prédomine dans des visions davantage « visuelles », comme celles du Christ⁸¹. Ces corrélations entre gloire et Christ, dans une dynamique visuelle, puis joie et Esprit Saint, dans un rapport plus intérieur et affectif, ne sont pas exclusives mais sont tout de même assez remarquables pour servir d'indices suggérant la cause par son effet. La joie, donc, en tant que sentiment et état intérieur, se profile comme le marqueur par excellence de l'action-présence de l'Esprit Saint et le signe d'une jouissance incomplète, mais déjà commencée, de ses fruits.

Quant à la paix ou à l'apaisement, en lien avec la fête de la Pentecôte, on peut les considérer à la lumière des suites de la résurrection du Christ. Glorifié, rempli de l'Esprit Saint qui sera offert, le Christ ressuscité se présente comme celui qui confère la paix⁸². Cette paix est alors le signe de la présence de Dieu par le Fils et l'Esprit au sein des apôtres, paix qui se présente comme le don d'un état prolongé narrativement par le don de l'Esprit Saint⁸³.

Fidèle à sa réputation, l'Esprit Saint, même en une vision le mettant en valeur, se trouve être approché de manière oblique, discrètement. Il n'est d'ailleurs pas dit

⁸⁰ Voir par exemple Ga 5,22.

⁸¹ Thérèse dit par contre que la gloire de cette vision (de l'Esprit Saint) était très grande (V 38,11). Elle n'insiste cependant pas sur cet aspect.

⁸² Ce sont souvent ses premières paroles lors des apparitions post-pascales (Lc 24,36; Jn 20,19.21.26).

⁸³ Dans l'espace post-Pentecôte où se situe Thérèse, le don de la paix et la présence donnée de l'Esprit sont déjà concomitants.

explicitement par Thérèse qu'il s'agissait de lui, mais tant le contexte liturgique, le texte médité, la prière, l'absence de parole comme de visage, mais aussi la réalité et la force d'une rencontre de Dieu rendent clairs et consonnent avec la caractérisation traditionnelle de l'Esprit. Plus encore, le fait de laisser ressortir vigoureusement les arêtes de son action – entre autres par l'impression profonde laissée – permet de déceler cette action au cœur même de toute rencontre extraordinaire de Dieu, voire au cœur de la vie quotidienne de Thérèse.

À l'orée de la vision, à la lecture du *Cartujano*, la transformation de son âme au fil des ans devient transparente pour Thérèse, l'entraînant dans un mouvement d'action de grâce. De même, au sortir de la vision, elle sent qu'elle en est transformée du fait de l'accroissement de l'amour de Dieu en elle et de la fortification de ses vertus⁸⁴. En ces deux relectures, pour l'une d'une transformation sur un temps long, pour l'autre, d'un temps très bref, une action décisive est révélée avec clarté par le biais de ses conséquences. Ces transformations subites sont clairement pour Thérèse dons de Dieu, et elle lui en rend grâce⁸⁵.

6) Une Pentecôte thérésienne?

La vision de l'Esprit Saint se déroule au moment de commémorer liturgiquement la Pentecôte. Thérèse le précise et elle signale même qu'elle avait lu le texte idoine dans la *Vita Christi*⁸⁶, texte qui est pour l'essentiel inspiré du récit des Actes des Apôtres⁸⁷. Les rapprochements avec le récit biblique sont éclairants.

⁸⁴ V 38,11.

⁸⁵ V 38,11.

⁸⁶ Thérèse a lu la section qui concerne le texte de la Pentecôte, où on parle aussi de la présence de l'Esprit Saint chez les débutants, progressants et les parfaits (*Vita Christi*, 4^e partie (2^e partie dans l'édition latine), chapitre 84, folio 231r et suivants. Il est à noter que dans l'édition que j'ai consultée, il manque un « x » aux folios 231 et 232, qui se lisent donc 221 (ccxxi) et 222 (ccxxii); je corrige l'erreur en citant selon l'identification correcte du folio. L'édition espagnole de Montesino a cette caractéristique, par rapport à l'édition latine, qu'elle offre au début du 1^{er} volume une table renvoyant aux textes de l'évangile pour les dimanches et les fêtes, ce qui permettait d'obtenir un évangile commenté pour se préparer à la liturgie. Pour le dimanche de Pentecôte, l'évangile est tiré de Jn 14, commençant par les mots « *Si quis diligit me sermonem meum servabit* » : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole » (*Vita Christi*, 1^{ère} partie, table des évangiles en début de volume, sans numéro de folio), ce qui correspond à Jn 14,23. On indique également que cet évangile se trouve dans la 4^e partie, au chapitre 57, « dans tout ce chapitre » (« *por todo el capitulo* »). Cette section porte en fait le titre « Du discours que notre Rédempteur fit à ses disciples lors de la sainte cène » (« *Del sermon que nuestro Redemptor hizo a sus discipulos en la sancta cena* » [*Vita Christi*, 4^e partie, chap. 57, fol. 29r et

Les apôtres se trouvaient réunis, occupant ce lieu de fraternité et de prière propre à leur vocation⁸⁸ de la même manière que Thérèse était en un espace – lieu et attitude – de prière. À la Pentecôte, l'Esprit Saint vient alors remplir brusquement, comme un vent violent, tout l'espace de la maison que les apôtres occupent. Quant à Thérèse, le caractère impétueux des interventions divines en général, mais aussi en cette vision en particulier, est manifeste. L'impétuosité de l'Esprit de la Pentecôte le désigne ainsi comme agent des élans thérésiens, ce qui est obvie dans cette vision.

Ensuite, les apôtres voient des langues de feu, sont remplis de l'Esprit Saint et parlent en d'autres langues. Voir, être habités, puis poussés vers autrui; c'est là le mouvement qui est à l'œuvre en eux. Ils ne « voient » pas l'Esprit Saint, mais quelque chose qui en devint l'un des symboles : des langues, comme de feu. Cette « vision » s'accompagne d'un état nouveau : être remplis personnellement et collectivement de la présence de l'Esprit Saint, par-delà une première présence impersonnelle de ce dernier dans le lieu – la maison – où ils se tenaient tous. Cette présence intériorisée les pousse immédiatement à l'action apostolique, en proclamant « les merveilles de Dieu⁸⁹ ». Ce triple mouvement de vision, d'habitation puis de poussée apostolique se lit aussi dans cette vision thérésienne. Elle voit la colombe, puis goûte l'hôte divin en elle. La dimension apostolique ne se déterminera pas de manière aussi immédiate que dans les Actes des Apôtres, mais déjà dans la posture précédemment indiquée par le Seigneur – regarder pour dire – cette dimension apostolique s'esquisse. Dans l'explication de la vision subséquente de la colombe survolant un père dominicain, vision qui sera traitée plus loin, cette dimension apostolique qui marque l'aboutissement du mouvement sera renforcée.

Tant chez les apôtres que chez Thérèse, on peut noter la confiance qui jaillit de cette visite de l'Esprit Saint, se traduisant par la paix et la joie. Le discours de Pierre, qui le

suivants; cf. *La grande vie...*, VI, p. 96s.)). Or ce chapitre commente ces passages cruciaux en lesquels l'évangéliste parle du rapport entre le Fils, le Père, l'Esprit, les disciples, les demeures du ciel, l'amour, thèmes qui consonnent avec les sujets abordés par Thérèse dans ce chapitre 38 de sa *Vie*. Le chapitre portant sur l'évangile du dimanche de Pentecôte se retrouvant dans le même volume que les explications sur l'événement de la Pentecôte, on peut légitimement faire l'hypothèse que Thérèse l'ait consulté par la même occasion. Même si ce n'était pas le cas, les échos johanniques des réflexions thérésiennes valent la peine d'être mis en exergue.

⁸⁷ Ac 2.

⁸⁸ Ac 2,1; cf. Ac 1,14.

⁸⁹ Ac 2,11.

révèle déjà par sa posture, parle de ce fruit de joie entraîné par l'Esprit Saint en reprenant les mots du psalmiste⁹⁰. L'ensemble de la démarche de la Pentecôte s'oriente finalement vers la proclamation, vers une parole partagée qui dise Jésus-Christ et invite au salut, comme en témoignent les conversions relatées suite au discours de Pierre⁹¹, signes d'une parole reçue. Pour Thérèse aussi, au-delà de son activité de fondatrice, l'essentiel du ministère en sera un de la parole, le plus souvent écrite, sous l'inspiration de l'Esprit. C'est ce dont témoigne le texte même qui est l'objet de cette analyse.

Le texte de la *Vita Christi* concernant la Pentecôte – texte que mentionne Thérèse – fait aussi ressortir d'autres aspects qui ont une connivence profonde avec le récit thérésien.

Au moment de parler des modalités de don de l'Esprit Saint aux apôtres, Ludolphe rappelle d'abord les deux modes sous lesquels l'Esprit Saint est descendu sur le Christ lui-même : par la colombe, au baptême, puis par la nuée, à la Transfiguration⁹². La colombe, « oiseau très fécond » symbolise la « génération spirituelle de la grâce » dans les âmes par le biais des sacrements⁹³. Pour Thérèse, le fait qu'au cœur d'une vision de Pentecôte l'Esprit se présente sous la forme d'une colombe l'associe à la personne de Jésus-Christ et à l'événement fondateur que constitue le baptême de Jésus, première instance théophanique révélant son identité – avant toute œuvre de sa part. Ainsi, pour Thérèse, ce qui se joue ici n'est peut-être pas d'abord de l'ordre de l'envoi immédiat, à l'instar des apôtres, mais plutôt de l'identité première, identité configurée à la personne du Christ.

Un autre écho frappant de ce texte de la *Vita Christi* est à voir du côté de l'une ou l'autre marque des commençants, des progressants et des parfaits – qui est ce à quoi Thérèse fait référence dans sa relation de la vision⁹⁴. Ces marques sont particulièrement importantes parce que, comme l'indique saint Bernard, l'Esprit n'a ni couleur, ni son, n'est pas aérien ou matériel⁹⁵; « Comment ses voies sont-elle trouvables? Comment connaître sa présence? Comment puissé-je sentir qu'il est avec moi? À cela je réponds que c'est par le mouvement nouveau de mon cœur que je découvre sa présence bienheureuse et

⁹⁰ Ac 2, 26.28, se basant sur le Ps 16.

⁹¹ Ac 2, 37-41.

⁹² *Vita Christi*, 4^e partie, chap. 84, fol. 232v; *La grande vie...*, VII, p. 217.

⁹³ *Vita Christi*, 4^e partie, chap. 84, fol. 232v; *La grande vie...*, VII, p. 217.

⁹⁴ V 38,9 et *Vita Christi*, 4^e partie, chap. 84, fol. 233v; *La grande vie...*, VII, p. 220.

⁹⁵ *Vita Christi*, 4^e partie, chap. 84, fol. 233r; *La grande vie...*, VII, p. 219.

salutaire⁹⁶.» Cette action et présence différenciée de l'Esprit se lit « par quelques effets et signes⁹⁷. C'est là ce qui sert de point de départ à la présentation des signes particuliers marquant les divers stades de la vie spirituelle. L'un, en particulier, est éclairant en lien avec le récit thérésien; il s'agit de la troisième marque des parfaits : le désir de quitter (*salir*) cette vie et la « prison du corps » pour être avec le Christ⁹⁸, dans la ligne de saint Paul. C'est là le plus élevé des marqueurs d'une présence active et dynamique de l'Esprit Saint dans une âme. Or, bien que Thérèse ne mentionne pas dans son récit de la vision de l'Esprit Saint quels marqueurs lui faisaient dire que l'Esprit était toujours avec elle⁹⁹, dans ce chapitre de sa *Vie*, elle a justement exposé les mouvements intérieurs et réflexions autour du désir d'être déjà avec Dieu dans la vie véritable. Cette lecture a pu contribuer à cristalliser chez Thérèse cette liberté intérieure face à la vie même qui ouvrit des espaces insoupçonnés de don dans l'ordre apostolique. Mais surtout, ce texte, lu par Thérèse, révèle le lien entre ce désir fort de vie en Dieu – tempéré par le désir apostolique – et l'œuvre de l'Esprit Saint puisque ce désir de vie en Dieu – et donc de départ de ce monde – est un effet insigne de l'action de l'Esprit Saint chez les parfaits.

Au terme de ce parcours de Pentecôte, tant dans le récit biblique que dans le commentaire de la *Vita Christi*, on voit donc se resserrer les liens entre présence agissante de l'Esprit Saint, désir de vie en Dieu et élan apostolique.

7) Les visions personnalisées

Dans la foulée du récit de la vision du ciel puis de l'Esprit Saint, Thérèse rapporte brièvement d'autres visions dont le contenu est parent, mais sans que le positionnement chronologique soit attesté, ces visions étant simplement ancrées dans un « *otra vez*¹⁰⁰ » (une

⁹⁶ « *Como sean investigables sus carreras como conoscere su presencia: o en que sentire que esta conmigo? Y a esto respondo que del movimiento nuevo de mi corazón entendí yo su beatífica y saludable presencia.* » (*Vita Christi*, 4^e partie, chap. 84, fol. 233r; cf. *La grande vie...*, VII, p. 219).

⁹⁷ « *según algunos efectos y señales* » (*Vita Christi*, 4^e partie, chap. 84, fol. 233v; cf. *La grande vie...*, VII, p. 220).

⁹⁸ « *La tercera señal es el desseo de salir desta vida por manera que por la muy aquerosa vehemencia y muy estremado incendio del divina amor desee el anima ser libre y suelta de la carcel de su cuerpo y estar con jesu christo [porque] el espiritu sancto levanta el espíritu racional a la cumbre de los desseos de las riquezas altas y perdurables. Pues según esto [=saint Paul (l'« Apôtre »), cité précédemment] bienaventurada es el anima que cobdicia salir de la captividad de su propria carne por estar con jesu christo [porque] tiene por el tal desseo muy cierta señal que el espiritu sancto la tenga llena de si mesmo.* » (*Vita Christi*, 4^e partie, chap. 84, fol. 234r; cf. *La grande vie...*, VII, p. 222).

⁹⁹ V 38,9.

¹⁰⁰ V 38,12.13.

autre fois) indéfini. Thérèse n'est pas étrangère aux digressions dans le cadre de ses écrits, le remarquant volontiers elle-même¹⁰¹, mais ici le récit de ces visions personnalisées ne se situe pas dans un rapport tenu avec ce qui précède. Au contraire, chacune apporte un éclairage particulier qui illumine le chemin déjà parcouru ou celui qui le sera subséquemment. Leur unité tient tant à la dimension « visuelle » de ces visions qu'à leur caractère personnel.

La première de ces visions personnalisées concerne un Dominicain, le père Pedro Ibáñez¹⁰², sur la tête duquel Thérèse voit apparaître la colombe aperçue précédemment, sauf qu'il lui semble que « les rayons et la splendeur de ses ailes s'étendaient davantage¹⁰³ ». La conclusion suivante en est tirée : « Il me fut donné de comprendre qu'il devait attirer beaucoup d'âmes à Dieu¹⁰⁴ ». Ce faisant, Thérèse établit un lien entre une présence accrue de l'Esprit – par la figure resplendissante de la colombe – et un impact salvifique plus grand. Si la dimension du salut avait été soulignée au seuil de la vision de l'Esprit Saint par la méditation du lieu du non-salut, l'évocation d'une corrélation entre la présence de l'Esprit et l'incidence directe sur le salut d'autrui est ici une première et permet de tisser de manière plus serrée les mailles de la relation entre Esprit et salut.

Une deuxième vision concernant un Dominicain, possiblement le même¹⁰⁵, déploie de riches harmoniques. D'abord Thérèse relate que Notre-Dame a remis à ce dernier un manteau en remerciement pour ses services dans l'établissement du monastère de San José¹⁰⁶. Ce manteau signalait que son âme serait gardée pure et qu'il ne tomberait pas en état de péché mortel. La préoccupation du salut n'est donc jamais loin. Mais plus encore, c'est dans la dialectique entre vie et mort, voire au-delà, que ce récit vient s'arrimer aux considérations précédentes de Thérèse. Ce religieux « mourut dans une grande joie et un grand désir de quitter cet exil¹⁰⁷ » dit Thérèse. Cette grande joie a déjà été identifiée comme

¹⁰¹ Voir par exemple V 38,17. Plus largement, de grands pans de la *Vie*, par exemple des chapitres 10 à 22, délaissent l'ordonnancement initial pour introduire de longues digressions de caractère moins strictement autobiographique ou encore dans un ordre autre que strictement chronologique.

¹⁰² *Obras* (EDE), p. 269, note 7.

¹⁰³ « *los rayos y resplandor de las mismas alas [...] se extendían mucho más* » (V 38,12).

¹⁰⁴ « *Dióseme a entender había de traer almas a Dios* » (V 38,12).

¹⁰⁵ *Obras* (EDE), p. 269, note 8.

¹⁰⁶ V 38,13.

¹⁰⁷ « *Murió con gran gozo y deseo de salir de este destierro* » (V 38,13).

marque de l'Esprit, et le mouvement de sortie de soi, ici exprimée par le désir de quitter l'exil, est aussi fortement associé à cette ascension vers le lieu du ciel. Cette imbrication pour l'apôtre du ciel et de la terre est soulignée avec force par deux autres traits. D'abord, un témoin de l'agonie de ce père relata que celui-ci lui dit avant d'expirer que saint Thomas était avec lui¹⁰⁸. Sa prière était par ailleurs d'une telle ferveur qu'en raison de la faiblesse de son corps, il aurait voulu n'avoir pas tous ces ravissements, spécialement après avoir célébré l'eucharistie, mais il ne le pouvait pas. Il demanda même conseil à ce sujet à Thérèse avant de mourir. Ces deux traits révèlent que terre et ciel ne sont pas deux domaines étanches pour l'apôtre, mais que même sur terre, ce dernier est déjà citoyen du ciel. Thérèse note de plus que ce Dominicain lui apparut à quelques reprises dans une grande gloire, après son décès, lui disant différentes choses¹⁰⁹, ce qui illustre la même compénétration, mais cette fois en sens inverse. Une forme de continuité ferme est donc discernable ici.

Ce bref récit concernant le père dominicain noue existentiellement divers éléments de notre enquête : l'imbrication entre vie et mort, le goût de Dieu et la jouissance de ses dons et de sa présence en cette vie même – parfois à son corps défendant –, la présence divine en opposition au péché, la présence d'une marque de l'Esprit – la « grande joie » – au moment de passer par la mort et finalement, la visitation en gloire. Il est bon de noter que Thérèse relate que ce père, glorifié, lui parla. C'est dire que c'est dans une position christique qu'il se retrouve une fois passé par la mort : il est visible, glorifié, et il parle.

La vision suivante nous déplace dans un autre registre qui sera approfondi plus tard par Thérèse. Elle concerne cette fois un père de la Compagnie de Jésus. Thérèse mentionne d'emblée qu'elle a vu certaines des « grandes grâces¹¹⁰ » accordées par le Seigneur à cet homme, mais ajoute dans un même souffle qu'elle n'en parlera pas. Elle relate simplement un épisode, alors que ce père vivait une grande épreuve, où, alors qu'elle assistait à la messe, elle vit le Christ en croix au moment de l'élévation, celui-ci lui disant, pour qu'elle les transmette au père, quelques paroles de réconfort, lui rappelant ce que lui-

¹⁰⁸ V 38,13.

¹⁰⁹ V 38,13.

¹¹⁰ « *grandes mercedes* » (V 38,14). Au paragraphe suivant, elle relate qu'il lui a été donné de voir de « grandes choses » sur la Compagnie de Jésus dans son ensemble (V 38,15).

même avait souffert et l'invitant à se préparer à souffrir. Cette vision du Christ en croix au coeur de l'eucharistie préfigure une vision plus développée qui intervient plus tard en ce chapitre de la *Vie*. Par ailleurs, alors qu'il n'est pas très présent en ces pages, le thème de la souffrance émerge ici, signe que la croix se profile à l'horizon¹¹¹.

En somme, ces quelques visions personnalisées viennent délicatement souligner certains aspects des visions thérésiennes. Elles rappellent aussi que l'enjeu de ces dernières est bien incarné et dépasse la seule personne de Thérèse.

C) La vision de la Très-Sainte-Humanité, vision de la Trinité par excellence (V 38,16-19a)

1) La préparation à la grâce

Bien que les circonstances de l'oraison dans laquelle a éclos la vision à venir étaient favorables (« une nuit, étant en prière¹¹²»), le Seigneur commence par parler à Thérèse en lui ramenant en mémoire sa mauvaise vie, ce qui produit en elle confusion et peine¹¹³. Cette remise « en mémoire » signale un état déjà dépassé – Thérèse mentionnant n'avoir rien fait¹¹⁴ –, mais face à cette situation d'éloignement de Dieu, intervient sa réponse habituelle : la peine. Cette considération de sa petitesse, instillée par Dieu, la « décompose », la défait¹¹⁵. Comme cette réalité est ramenée à la mémoire par volonté divine, elle demeure comme une vérité « sculptée », profondément gravée, qu'on ne puisse nier¹¹⁶.

Au moment même où cela se déroulait, Thérèse présentait la suite de ce préambule par le biais d'une clef herméneutique : « je me demandai s'il [=le Seigneur] voulait me faire une grâce, parce qu'il est assez courant, lorsque je reçois une grâce particulière du Seigneur, qu'il me décompose (*desbecho*) à moi-même d'abord, pour que je voie plus clairement

¹¹¹ Une vision du Christ souffrant – avec un clou enfoncé dans la chair – intervient d'ailleurs au début du chapitre 39 (V 39,1).

¹¹² « *Estando una noche en oración* » (V 38,16).

¹¹³ V 38,16.17.

¹¹⁴ « *no había hecho nada* » (V 38,17).

¹¹⁵ À trois reprises dans V 38,16-17, Thérèse utilise le verbe *desbacer* (littéralement « dé-faire », déconstruire) pour parler de son état. Il a été souligné dans le chapitre précédent de cette thèse comment cette expression est forte sous la plume thérésienne.

¹¹⁶ V 38,16.

combien je suis loin de les mériter; je pensais que le Seigneur allait le faire¹¹⁷.» Au niveau de la dynamique personnelle de la grâce divine, un mouvement de déconstruction (*deshacer*) précède donc habituellement la réception d'une grâce divine insigne; un espace est créé, un vide même, qui laisse place au don divin.

Ce mouvement de « *deshacer* » peut aussi être lu à la lumière de ce que vécut Thérèse au moment des contestations qui mirent en danger la fragile existence du monastère de San José¹¹⁸. Face à cette potentielle destruction et à la peine qu'elle engendrait, c'est l'assurance de la toute-puissance de Dieu qui avait balayé ses peines¹¹⁹. Ainsi, la menace sensible de destruction engendre de la peine, mais rappelle que c'est bien le Seigneur qui a l'initiative et est le bâtisseur, tant du monastère comme lieu de Dieu que de l'âme de Thérèse comme sa demeure. C'est un don qui passe par l'épreuve et construit à terme un lieu transfiguré, habité de sa présence.

2) Une vision de la Très-Sainte-Humanité

C'est avec le caractère brusque propre aux manifestations éclatantes de Dieu par son Esprit que s'inaugure cette vision de la Très-Sainte-Humanité, climax de tout ce chapitre :

Peu après, mon esprit fut élevé si soudainement qu'il me semblait presque être entièrement à l'extérieur du corps; à tout le moins, il semblait ne plus y vivre. Je vis la Très-Sainte-Humanité avec la gloire la plus grande que je ne lui aie jamais vue. Il [=le Fils de Dieu] m'apparut, par une connaissance admirable et claire, placé (*metido*) au sein du Père. Je ne saurais dire comment cela est, puisque, sans voir, il me paraissait me voir présente à cette divinité. Je demeurai si bouleversée, et d'une telle manière, qu'il me semble que quelques jours passèrent pendant lesquels je ne pouvais retourner en moi-même; et il me semblait que je portais toujours présente cette majesté du Fils de Dieu, bien que ce ne soit pas comme la première [fois], je compris bien cela. Mais [cette vision] était si gravée dans mon esprit (*imaginación*) qu'elle ne put s'en effacer pour quelque temps – malgré sa brièveté – et c'est une grande consolation et un bienfait¹²⁰.

¹¹⁷ « [...] pensé si me quería hacer alguna merced; porque es muy ordinario, cuando alguna particular merced recibo del Señor, haberme primero deshecho a mí misma, para que vea más claro cuán fuera de merecerlas yo son; pienso lo debe el Señor de hacer. » (V 38,17).

¹¹⁸ V 36,16. C'est le même verbe qui était utilisé.

¹¹⁹ V 36,16.

¹²⁰ « Desde un poco, fue tan arrebatado mi espíritu, que casi me pareció estaba del todo fuera del cuerpo; al menos no se entiende que se vive en él. Vi a la humanidad sacratísima con más excesiva gloria que jamás la había visto. Representóseme por

J'ai vu cette même vision trois autres fois. C'est – il me semble – la vision la plus élevée que le Seigneur m'ait donné la grâce de voir, et elle porte avec elle de grands bienfaits. Il semble qu'elle purifie grandement l'âme et retire presque entièrement sa force à notre sensualité. C'est une grande flamme qui semble embraser et anéantir tous les désirs de la vie. Déjà que, grâce à Dieu, je ne les mettais pas dans des choses vaines, il se révéla ici clairement comment c'était entièrement vanité, et combien vaines [...] ¹²¹ sont les grandeurs (*señoríos*) d'en-bas. C'est un grand enseignement pour mener les désirs à la pure vérité. Un respect m'est resté imprimé, je ne saurais dire comment, mais c'est très différent de ce que nous pouvons ici-bas acquérir; cela épouvante l'âme de voir comment j'avais osé – ou comment quiconque pourrait oser – offenser une si grande Majesté ¹²².

Dans son jugement sur cette vision, Thérèse indique que ce fut la vision la plus élevée qu'il lui ait été donné de voir. L'objet était en effet marquant : le Fils lové (*metido*) au sein (*en los pechos*) du Père. L'expression *metido* est la même que celle qu'on retrouve dans la vision de l'enfer ¹²³, puis dans celle du ciel, au début de ce chapitre ¹²⁴ et finalement dans une vision inaugurant le dernier chapitre de la *Vie* ¹²⁵, toujours, cependant, avec Thérèse dans le rôle de celle qui est *metida* (mise, insérée ou introduite) dans un lieu ou un état. Ici, cependant, l'attention est tout entière dirigée vers le Christ, puisque c'est lui qui est vu « mis » en un lieu, au cœur du Père ¹²⁶.

Le Christ n'est plus présenté simplement comme le terme visible de la relation, mais comme terme lui-même en relation – avec le Père. Plus encore, Thérèse elle-même se voit

una noticia admirable y clara, estar metido en los pechos del Padre. Esto no sabré yo decir cómo es; porque, sin ver, me pareció me vi presente de aquella divinidad. Quedé tan espantada y de tal manera, que me parece pasaron algunos días que no podía tornar en mí; y siempre me parecía traía presente aquella majestad del Hijo de Dios, aunque no era como la primera. Esto bien lo entendía yo, sino que queda tan esculpido en la imaginación, que no lo puede quitar de sí (por en breve que haya pasado) por algún tiempo; y es barto consuelo y aun aprovechamiento. » (V 38,17).

¹²¹ Thérèse répète « combien vaines » deux fois dans le manuscrit. Ce qui apparaît comme une redondance aux éditeurs de EDE (*Obras* (EDE), p. 271, note 11) est plutôt perçu ici par ceux de Monte Carmelo comme une répétition « emphatique » (*Obras* (MtC), p. 406, note 30), bien que ce soit une erreur assez courante pour Thérèse de répéter un mot en écrivant.

¹²² « *Esta misma visión he visto otras tres veces. Es —a mi parecer— la más subida visión que el Señor me ha hecho merced que vea, y trae consigo grandísimos provechos. Parece que purifica el alma en gran manera, y quita la fuerza casi del todo a esta nuestra sensualidad. Es una llama grande, que parece abrasa y aniquila todos los deseos de la vida; porque, ya que yo, gloria a Dios, no los tenía en cosas vanas, declaréme aquí bien cómo era toda vanidad, y cuán vanos [...] son los señoríos de acá; y es un enseñamiento grande para levantar los deseos en la pura verdad; queda imprimido un acatamiento que no sabré yo decir cómo, mas es muy diferente de lo que acá podemos adquirir, hace un espanto al alma grande de ver cómo osó, ni puede nadie osar, ofender una Majestad tan grandísima. » (V 38,18).*

¹²³ V 32,1 : trois occurrences du verbe *meter*.

¹²⁴ V 38,1.

¹²⁵ V 40,1.

¹²⁶ Le fait d'être « mis » (*metido*) en un lieu suscite la question de savoir qui est celui qui met.

présente en ce lieu relationnel divin; une affirmation forte enveloppée d'humbles précautions verbales. En ce sens, Thérèse déclare qu'elle ne saurait dire comment cela est, qu'elle ne voyait pas – tout en voyant –, qu'il lui « paraissait ». Néanmoins, elle se voit clairement présente à cette divinité, au sujet de laquelle elle vient d'affirmer qu'elle voit le Fils mis au sein du Père. Thérèse est donc présente d'une manière extérieure à l'habitation trinitaire. Cette présence sera affirmée de nouveau dans les jours suivants et associée alors clairement à la personne du Fils¹²⁷, qui se veut ainsi la porte d'entrée de cette relation à Dieu par la vision.

La Très-Sainte-Humanité apparaît dans une gloire très grande. Cette gloire émane du Christ, visage de Dieu, marquant ainsi le lien d'origine. Quand à la grandeur de cette gloire, elle souligne l'importance de la vision qu'elle introduit. Il importe de noter l'accent mis sur l'humanité en cette vision de la divinité. En effet, c'est l'« *humanidad sacratísima* » qui est contemplée dans le Fils de Dieu, son humanité glorifiée, même au sein du Père. Cet accent humain au cœur du divin évoque la possibilité de transformation de l'humanité de l'homme et de sa conjonction avec le divin. Cette gloire de la sainte humanité du Christ resplendira aussi en d'autres humanités, mais déjà sa source est limpide.

Du côté de Thérèse, un mouvement très schématique se dessine en cette vision. D'abord, autour du verbe *desbacer*, elle se décompose, entraînée à une posture de grande humilité, en pleurs. Dans un deuxième temps, lorsque la vision prend brusquement son envol, Thérèse est comme sortie d'elle-même, de son corps, sentant même qu'elle ne vivait plus en lui. C'est le moment d'une saisie par Dieu qui l'entraîne où il veut. Et ce lieu, troisième moment, c'est le Fils mis au sein du Père et la mise en présence de Thérèse à cette divinité.

De part et d'autre de ce mouvement, c'est par quelque chose de « sculpté¹²⁸ » en Thérèse que le point de départ et le terme se cristallisent en elle. Au départ, c'est la « vérité gravée » de sa misère, mise de l'avant par Dieu, et dont la véracité ne pouvait être niée¹²⁹. Au terme de la vision, c'est la présence de la majesté du Fils de Dieu qui ne peut

¹²⁷ « je portais toujours présente cette majesté du Fils de Dieu » (V 38,17).

¹²⁸ De l'adjectif *esculpido/a* (V 38,16-17).

¹²⁹ V 38,16.

disparaître, la vision demeurant sculptée dans la pensée de Thérèse¹³⁰. Finalement, face aux conséquences de cette vision, c'est une révérence indéfinissable qui demeure imprimée en elle¹³¹. Par de telles impressions fermement gravées, Thérèse rend compte des traces profondes et durables de l'action de Dieu en elle. Celles-ci sont cependant affectées d'un caractère paradoxal; en effet, images sculptées, elles sont sculptures d'un lieu marqué par le vide. D'abord le vide de la misère personnelle de Thérèse, illustré par ce *desbacer* initié par Dieu. Vide aussi du cœur de cette vision, qui est présence sans voir. Mais ces vides « sculptés » deviennent marqueurs et creusets; marqueurs d'un chemin de l'un vers l'autre, creusets d'une vie nouvelle qui a besoin d'espace pour naître et croître.

3) La vision de la Très-Sainte-Humanité, une vision de la Trinité

Thérèse annonce sans ambages une vision de la Très-Sainte-Humanité du Fils de Dieu. C'est bien ce qui est vu : le Christ en son humanité, avec une grande gloire, qui est installé au sein du Père. On ne décrit en rien le Père et l'Esprit Saint n'est pas mentionné, mais n'y aurait-il pas là une authentique vision de la Trinité? On peut en effet le penser.

Le fait que tout ce qui soit proprement vu soit d'ordre christique n'est pas surprenant; c'est le Christ qui est visage de Dieu, donc même du Père. Le Père est « vu » uniquement par le biais de son sein où repose le Fils. C'est par le Fils que quelque chose du Père est vu.

Quant à l'Esprit Saint, sa vision ne comporte pas en soi d'image de lui-même, si ce n'est par la délégation de la colombe. Il n'est donc pas surprenant qu'il ne soit pas vu davantage ici. L'enchaînement de la vision de l'Esprit Saint et de celle de la Très-Sainte-Humanité force le rapprochement entre elles et suggère une certaine continuité, et donc une présence de l'Esprit Saint. Dans un énoncé paradoxal, Thérèse affirme par ailleurs que « sans voir, il me paraissait me voir présente à cette divinité »; voir sans voir et ressentir la présence; voilà ce qui fut dit de l'expérience de l'Esprit qui se vit d'abord sous le mode de la présence, plutôt que de la vision ou de l'audition. Par ailleurs, la présentation de l'ensemble de la vision comme une « grande flamme » fait appel à une représentation

¹³⁰ V 38,17.

¹³¹ V 38,18. On parle ici d'« *imprimido* ».

traditionnelle de l'Esprit¹³², qui se retrouve entre autres dans la description de la Pentecôte dans la *Vita Christi*. À rebours, cette identification de la « grande flamme » à l'Esprit lui imputerait les actes associés à celle-ci : purification de l'âme, abandon de la sensualité, anéantissement des désirs, réalisation de la vanité des grandeurs¹³³.

En somme, par la porte d'entrée visuelle de la Trinité, à savoir le Christ en son humanité, c'est à une « vision » pleinement trinitaire que Thérèse a été conviée. Cette vision n'a pas réduit les personnes trinitaires à un mode unique de présentation, préservant au contraire la spécificité de chacune. Le Père a été vu comme lieu d'insertion du Fils, alors que l'Esprit a été perçu par sa présence et les effets de son action. Un pas est donc franchi dans la détermination du rôle de l'Esprit en œuvre de salut dans un cadre trinitaire.

D) La vision du Seigneur dans le Très-Saint-Sacrement (V 38,19b-23)

Dans le prolongement de la vision de la majesté divine, dont elle note les grands bienfaits, Thérèse introduit deux autres moments visionnaires entrecoupés d'une réflexion vive – le plus souvent sous forme d'une interpellation priante – qui poursuit le mouvement de la première vision. Cette première vision est celle de la Majesté du Seigneur dans le Très-Saint-Sacrement (*Santísimo Sacramento*)¹³⁴, alors que la seconde, quelques paragraphes plus loin, est celle du Seigneur présent en l'hostie (*forma*), confronté aux démons entourant un prêtre impur¹³⁵. Il se dégage de cette section un triple mouvement : un mouvement d'incarnation, un état de contraste – voire de paradoxe – et finalement un mouvement de (non-)réception.

Le mouvement d'incarnation est visible dans le passage de la vision de la Majesté du Fils au sein du Père vers la vision de celle-ci dans le « Très-Saint-Sacrement¹³⁶ ». Après s'être présenté comme humanité très sainte avec une grande gloire, le Seigneur est ici « corps glorieux¹³⁷ » dans l'hostie, annonçant d'autres corps glorifiés qui seront évoqués par la suite,

¹³² Voir entre autres les langues de feu de la Pentecôte : Ac 2,3.

¹³³ V 38,18; voir *Vita Christi*, 4^e partie, chap. 84, fol. 231v-232r.233v; *La grande vie...*, VII, p. 215.221.

¹³⁴ V 38,19.

¹³⁵ V 38,23.

¹³⁶ « *el Santísimo Sacramento* » (V 38,19).

¹³⁷ « *cuero gloriosísimo* » (V 38,21); corps habité de l'Esprit.

ceux de personnes entrées dans la gloire du ciel. Ce passage du sein du Père à l'hostie rapproche le Fils des êtres humains.

Ce mouvement d'incarnation est aussi mouvement d'abaissement, puisque le Dieu contemplé en sa majesté se rend visible et accessible¹³⁸. Un grand contraste s'esquisse alors entre la Majesté de Dieu et son humble présentation, comme le relève Thérèse : « une Majesté si grande dissimulée dans une chose aussi petite que l'hostie¹³⁹ ». Une telle vision – qui n'est pas décrite en détails puisqu'elle survint « plusieurs fois¹⁴⁰ » – fait se dresser les cheveux de Thérèse et semble la réduire à rien¹⁴¹. Mais Thérèse est aussi marquée par le contraste qui la sépare elle-même, petite qu'elle est, d'un Dieu de majesté qui se donne. Bien qu'elle se sente proprement « annihilée » devant la grandeur du don de Dieu, elle jouit aussi déjà, malgré sa faiblesse, de grâces magnifiques¹⁴². Dieu a voulu se faire présent avec toute sa majesté en quelque chose de petit qui n'effraie pas l'être humain mais lui fasse bénéficier de ses dons¹⁴³. Plus encore, ce contraste sera porté à son paroxysme par la force et la fragilité manifestées dans l'hostie entre les mains d'un prêtre en état de péché mortel et entouré de démons¹⁴⁴. Dieu lui-même est alors en présence de la menace du non-salut.

Le mouvement d'abaissement de Dieu trouve donc un écho dans le mouvement de réponse de Thérèse qui, face à un tel don divin, est amenée à se mettre elle-même en position d'humilité, jusqu'à n'être plus rien, se reconnaissant, au cœur même de sa misère, comme la débitrice, et le Seigneur comme l'offensé¹⁴⁵. Thérèse poursuit ce mouvement d'abaissement par l'évocation des grandes souffrances au service du Seigneur que ressent son âme¹⁴⁶. Mais tout la ramène continuellement à l'action de grâce, dont sont pétris sans

¹³⁸ On peut voir en ce sens l'hymne christologique de Ph 2, 6-11, ou encore, dans une tradition narrative, la naissance à Bethléem.

¹³⁹ « *una Majestad tan grande disimulada en cosa tan poca como es la hostia* » (V 38,21).

¹⁴⁰ V 38,19.

¹⁴¹ V 38,19. Littéralement, cela l'« annihile ». On n'est pas loin du mouvement de *deshacer*.

¹⁴² V 38,19.

¹⁴³ Thérèse relate ici l'histoire du cultivateur qui avait trouvé dans son champ un grand trésor, dépassant son imagination, et qui en était mort de chagrin, ne sachant que faire d'une telle somme, alors qu'il aurait eu grand profit à recevoir à petites doses ce trésor (V 38,20). Par analogie, c'est à petites doses que la Majesté du Seigneur se donne à l'humanité en son eucharistie.

¹⁴⁴ V 38,23.

¹⁴⁵ V 38,22.

¹⁴⁶ V 38,22.

cesse ces quelques paragraphes¹⁴⁷. Rien ne filtre ici de la puissance de l'eucharistie ou de son rôle transformateur. L'accent est tout entier sur le paradoxe de la grandeur dans la petitesse et sur l'impact d'une telle conscience dans la réception existentielle d'un tel don chez Thérèse et au-delà.

Un mouvement de réception à hauteur humaine – ici par le refus – se fait aussi jour dans le prêtre indigne. Il est en état de péché mortel et ses mains qui présentent l'hostie offensent le Seigneur¹⁴⁸. Thérèse y voit comment il est mal de recevoir de manière indigne ce saint sacrement, et combien plus que les autres les prêtres sont obligés d'être bons¹⁴⁹. Au moment de s'avancer pour recevoir la communion, Thérèse voit d'une part les démons qui prennent à la gorge le pauvre prêtre et d'autre part le Seigneur en majesté dans l'hostie que de telles mains présentent. Le Seigneur s'adresse par la suite à elle en lui demandant de prier pour ce prêtre et désirant qu'elle voie « la grande bonté [de Dieu], alors qu'il se met entre les mains de son ennemi, et tout cela pour mon bien et celui de tous¹⁵⁰ ». Ainsi, le Seigneur montre la force de son don de soi, allant même jusqu'à s'exposer à l'ennemi en abaissement suprême. Le salut n'apparaît donc plus simplement comme un lieu abouti, mais comme l'enjeu d'une réelle bataille. Par ailleurs, les premiers mots du Seigneur après la vision sont une demande, celle de prier pour ce prêtre, de contribuer, à sa mesure, à l'œuvre de Dieu, comme réponse à ce qu'elle a contemplé. Du voir au prier.

E) Dieu en autrui (ou non) : des damnés aux sauvés (V 38,24-32)

L'évocation de la vision de démons au paragraphe 23 sert de transition pour introduire une nouvelle vision les mettant en vedette. Dans ces derniers paragraphes du chapitre 38 de la *Vie*, Thérèse relate plusieurs visions en lien avec la mort de diverses personnes. En chacun de ces récits, la place du salut – ou de la damnation – de ces dernières sera primordiale.

¹⁴⁷ V 38,19b-22.

¹⁴⁸ V 38,23.

¹⁴⁹ V 38,23.

¹⁵⁰ « [...] para que viese su gran bondad, cómo se pone en aquellas manos de su enemigo, y todo para bien mío y de todos » (V 38,23).

1) L'enfer réalisé

La première vision de cette section constitue en quelque sorte l'illustration incarnée de la vision de l'enfer du chapitre 32 de la *Vie*¹⁵¹. Thérèse y aperçoit des démons qui s'emparent du corps d'un homme récemment décédé, s'amusant avec lui¹⁵². Cet homme, Thérèse l'apprendra plus tard, avait eu une mauvaise vie et était mort sans confession. Pendant la cérémonie religieuse comme telle, Thérèse ne voit aucun autre démon, mais une fois celle-ci terminée, au moment de mettre le corps dans la sépulture, elle en aperçoit une multitude qui était à l'intérieur de cette dernière pour se saisir du corps¹⁵³. Thérèse doit déployer de grands efforts pour rester composée, car à cette vue elle se sentait « hors d'elle-même¹⁵⁴ ». Et de conclure : « Qu'il plaise au Seigneur que tous ceux qui sont dans un état mauvais voient cette chose si épouvantable que je vis, puisqu'il me semble que ce serait une grande aide pour les faire vivre d'une meilleure manière. Tout cela me fit mieux connaître ce que je devais à Dieu, et de quoi il m'avait libérée¹⁵⁵. »

Dans la vision de l'enfer aussi, où Thérèse avait vu la place préparée pour elle par les démons, elle rendait grâce pour la libération obtenue¹⁵⁶. Mais ici, contrairement à la vision de l'enfer, il ne s'agit plus d'un lieu hypothétique; la vie de cet homme anonyme était arrivée à son terme; il recevait sa récompense. Ayant vécu « très mal¹⁵⁷ », son âme était devenue « ennemie de Dieu¹⁵⁸ ». L'activité industrielle des démons que Thérèse avait découverte en enfer se déployait sous ses yeux sur le corps de ce pauvre homme. À voir ce qu'il advenait de ce corps, Thérèse préférerait d'ailleurs ne pas imaginer ce que les démons faisaient de l'âme¹⁵⁹. Le Seigneur, en sa bonté, ne permit toutefois pas que d'autres voient

¹⁵¹ Cette vision a été analysée dans le chapitre précédent.

¹⁵² V 38,24.

¹⁵³ V 38,25.

¹⁵⁴ « *yo estaba fuera de mí de verlo* » (V 38,25).

¹⁵⁵ « *Pluguiera el Señor que esto que yo vi cosa tan espantosa vieran todos los que están en mal estado, que me parece fuera gran cosa para hacerlos vivir bien.* » (V 38,25). On pourrait faire le rapprochement avec la demande du riche dans le séjour des morts demandant à Abraham que Lazare soit envoyé vers ses frères pour les prévenir (Lc 16,19-31).

¹⁵⁶ V 32,4.

¹⁵⁷ « *había vivido harto mal [...] y muchos años* » (V 38,24).

¹⁵⁸ V 38,24.

¹⁵⁹ V 38,25.

l'état réel de cette âme¹⁶⁰. C'est donc le sort du méchant, de celui qui est dans l'état de non-salut, que Thérèse est à même de contempler en cet homme.

2) De l'enfer au salut d'un prélat

Après la présentation du non-salut de ce mort, Thérèse se propose ingénument de poursuivre avec d'autres visions – plus heureuses cependant – qui concernent des défunts¹⁶¹. Ces récits, que Thérèse annonce d'entrée de jeu comme brefs, portent sur cinq religieux. Le premier, qui est d'ailleurs le plus développé, mérite une attention spéciale. Thérèse y relate l'annonce des événements entourant la mort de son ancien provincial. Elle « craignait pour son salut¹⁶²», puisqu'il avait eu charge d'âmes durant vingt ans. Peinée, elle se rend en un oratoire pour prier et offrir au Seigneur le bien qu'elle avait fait dans sa vie, lui demandant de suppléer par ses mérites ce dont cette âme aurait besoin pour sortir du purgatoire¹⁶³. Le Seigneur lui répondit ainsi :

Alors que je demandais cela au Seigneur du mieux que je pouvais, il me sembla qu'il [=le défunt] sortit des entrailles de la terre à ma droite et je le vis s'élever au ciel avec une très grande allégresse. Il était déjà très vieux, mais je le vis âgé d'environ trente ans (et moins encore me semble-t-il) et avec un visage resplendissant. Cette vision passa très rapidement, mais j'en demeurai consolée d'une manière si extrême que jamais plus je n'ai pu être chagrinée par sa mort [...]¹⁶⁴.

Il est notable que ce chapitre inauguré par une vision du ciel présente en ses derniers paragraphes la montée au ciel d'un défunt que Thérèse a connu. Trois éléments sont ici frappants. D'abord, un mouvement de « sortie » clair, hors des profondeurs de la terre. Le verbe ici utilisé, *salir*, est celui que Thérèse emploie lorsqu'elle évoque ses sorties d'elle-même dans le cadre de visions, sous la mouvance divine. Mais plutôt qu'une sortie métaphorique du corps – qui est temporaire – la sortie est ici celle, définitive, de la terre.

¹⁶⁰ V 38,24.

¹⁶¹ V 38,26-32.

¹⁶² « *temí su salvación* » (V 38,26).

¹⁶³ V 38,26.

¹⁶⁴ « *Estando pidiendo esto al Señor lo mejor que yo podía, parecióme salía del profundo de la tierra a mi lado derecho y vile subir al cielo con grandísima alegría. Él era ya bien viejo, mas vile de edad de treinta años (y aun menos me pareció) y con resplandor en el rostro. Pasó muy en breve esta visión; mas en tanto extremo quedé consolada, que nunca me pudo dar más pena su muerte [...]* » (V 38,27). Thérèse indique plus loin qu'elle ne pouvait pas même douter de la validité de cette vision. Par la suite, lorsqu'elle apprit les circonstances du décès, dans les larmes et l'humilité, elle eut une autre confirmation (V 38,27).

Le deuxième élément frappant est cette élévation, une montée au ciel marquée par une très grande allégresse. Cette montée s'inscrit dans la poursuite du mouvement précédent, celui de la sortie, mais est accompagnée d'un marqueur de la présence divine associé à l'Esprit Saint : l'allégresse (*alegría*) qui renforce le lien entre le lieu terrestre et le lieu divin, le ciel.

Un dernier élément surprenant s'impose en cette vision : celui du visage de cet homme. En effet, plutôt que de le voir tel qu'il était au moment de son décès, Thérèse le voit âgé d'une trentaine d'années, avec un visage resplendissant. Un tel resplendissement trentenaire introduit une dimension christique : un visage radieux à l'image du visage du Christ ressuscité¹⁶⁵. Bien que le Christ ne soit pas mentionné dans ce passage, l'apparition d'un tel visage pointe clairement en sa direction. L'homme qui monte ainsi au ciel ressemble au Christ; il y est configuré en son visage même.

3) D'autres visions personnalisées de religieuses et religieux

Thérèse relate ensuite la sortie de terre et l'entrée au ciel de l'âme de deux consœurs¹⁶⁶. Comme aucune religieuse n'était encore décédée au monastère de San José¹⁶⁷, force est de conclure qu'il s'agit de religieuses du monastère de l'Encarnación, ce qui implique que le récit présenté ici est organisé selon une logique plus thématique que chronologique. Thérèse mentionne qu'il ne s'agit pas de visions « imagées¹⁶⁸ », contrairement à la précédente¹⁶⁹. L'entrée au ciel de ces deux bonnes religieuses fut prompte : une journée et demie pour l'une et quatre heures pour l'autre, toujours en un moment où Thérèse participait à la prière communautaire à la chapelle.

¹⁶⁵ Cette « splendeur » joue ici le rôle de la gloire qui est souvent mentionnée à propos de telles apparitions, qu'elles soient celles du Christ ou celles de personnes élevées au ciel (p. ex. : V 38,30).

¹⁶⁶ V 38,28-29.

¹⁶⁷ *Obras* (EDE), p. 276, note 14.

¹⁶⁸ Nous traduisons « *imaginarias* » par « imagées » pour souligner la présence d'une image en elles – par opposition à des visions « intellectuelles » – mais sans la connotation de non-réalité que comporte l'adjectif français « imaginaire ».

¹⁶⁹ V 38,28. Il s'agit donc de visions intellectuelles. Thérèse souligne cependant que ces dernières sont aussi crédibles que les visions imagées (*visiones imaginarias*).

Deux autres visions du genre s'enchaînent, qui concernent un frère jésuite et un carme¹⁷⁰. Dans les deux cas, Thérèse assistait à la messe alors qu'un recueillement (*recogimiento*) lui advint. Dans le cas du frère jésuite, ce recueillement intervint alors même que la prière de Thérèse était difficile, mais qu'elle recommandait du mieux qu'elle pouvait ce religieux au Seigneur. Elle le vit monter au ciel « dans une grande gloire, en compagnie du Seigneur¹⁷¹ ». Elle comprit qu'il s'agissait d'une faveur particulière d'être ainsi accompagné par lui¹⁷². Le Christ n'est donc pas l'agent habituel de la montée au ciel.

Dans le cas du carme, la vision qu'a Thérèse intervient au moment même du décès, alors que le mourant se trouve dans un autre lieu. Fait exceptionnel, ce père ne passa pas un seul instant au purgatoire, mais monta directement au ciel¹⁷³. Thérèse note d'ailleurs qu'il s'agit d'une des trois seules occurrences de ce phénomène dans les visions qu'elle a eues¹⁷⁴.

La présence de ces visions concernant diverses personnes à la fin de ce chapitre ouvre de nouvelles perspectives. D'abord, les considérations sur le salut sont davantage incarnées. Au-delà d'une considération visionnaire du ciel ou de l'enfer, le salut – ou son absence – se retrouve en son aboutissement concret dans une personne donnée. Deuxièmement, par-delà la dimension individuelle du salut, se profile la dimension collective; il y a un « peuple » de sauvés, peuple qui n'est d'ailleurs pas sans lien avec les vivants¹⁷⁵. Ce peuple ne serait-il pas le pendant incarné et étendu du lieu du monastère, lieu qui a tant guidé la quête thérésienne?

Thérèse termine ce court excursus par une considération intéressante sur le ciel et ses différents « lieux » : « De certaines personnes dont le Seigneur a été servi, j'ai vu le

¹⁷⁰ V 38,30-31. Le frère jésuite serait Alonso de Henao, ce qui situerait ces événements en avril 1557 (*Obras* (MtC), p. 412, note 43). Quant à l'identité du père carme, dans la traduction française du Cerf (*Œuvres* (Cerf), p. 316, note 12), la note la révélant a été inversée avec la note suivante (p. 317, note 13). Il faut donc lire qu'il s'agit du père Diego Matías. L'identification de plusieurs des protagonistes des récits thérésiens est fournie par des notes marginales du père Jerónimo Gracián, un proche de sainte Thérèse (sur Gracián, voir Tomás ALVAREZ (dir.), *Diccionario de Santa Teresa : Doctrina e Historia*, Burgos, Monte Carmelo, 2^e édition, 2006, p. 908s.).

¹⁷¹ « *vile subir al cielo con mucho gloria y al Señor con él* » (V 38,30).

¹⁷² V 38,30.

¹⁷³ V 38,31.

¹⁷⁴ V 38,32. Les deux autres étant saint Pedro de Alcántara et le père dominicain Pedro Ibáñez.

¹⁷⁵ Voir par exemple le fait que le Seigneur mette Thérèse à contribution pour prier pour le salut d'un prêtre donné (V 38,23).

degré de gloire qu'elles ont, représenté par le lieu où elles furent mises. La différence entre les uns et les autres est très grande¹⁷⁶». Ainsi, au ciel, au terme même du salut en tant que vie avec Dieu, une forme de différenciation trouve place. Le salut n'est donc pas purement disjonctif, il est qualitatif : des degrés de gloire divers sont possibles pour ceux qui sont sauvés. Cette gloire différenciée se traduit en des lieux (*lugares*) différents, bien que tous situés au ciel. Thérèse rejoint ici l'Évangile de Jean, dans lequel Jésus annonce aux disciples qu'il y a plusieurs « demeures » (*monai*) dans la maison de son Père¹⁷⁷. Les « lieux » du ciel ne sont peut-être pas assimilables directement aux demeures (*moradas*) du *Château intérieur*, mais ils en reprennent l'idée de progression et de différenciation dans la proximité avec Dieu. Ainsi, le terme même du salut n'est pas un état indifférencié, il se présente en des lieux représentant un degré de gloire propre¹⁷⁸.

CONCLUSION

1) Le mouvement du chapitre: une montée

Au-delà d'une analyse parcellisée des divers hauts-faits du chapitre 38 de la *Vie*, il est intéressant de reprendre le mouvement d'ensemble qui les porte, à travers les cinq étapes identifiées. Ce mouvement est celui d'une montée en profondeur suivie d'un déploiement d'incarnation.

La première étape est la vision du ciel, terme par excellence du salut, lieu de Dieu, lieu habité où Thérèse se voit insérée, sous l'action d'une poussée indistincte et

¹⁷⁶ « De algunos ha sido el Señor servido vea los grados que tienen de gloria, representándose en los lugares que se ponen. Es grande la diferencia que hay de unos a otros. » (V 38,32).

¹⁷⁷ Jn 14,2. Ces chapitres de l'Évangile de Jean étaient commentés dans la section de la *Vita Christi* à laquelle on fait référence pour la fête de la Pentecôte – texte que Thérèse pourrait avoir lu, comme nous l'avons mentionné. On y interprète le verset de Jean sur les nombreuses demeures dans la maison du Père suivant saint Augustin en indiquant qu'il s'agit de « diverses formes de participation à la béatitude dans la gloire du ciel [...] » (« En la casa de mi padre moradas muchas ay. Como si dixesse : diversas participaciones de bienaventurança ay en la gloria del cielo : porque tantas son las distinciones o maneras de los galardones en la gloria, quantas son las diferencias de los merecimientos en la tierra. » [Vita Christi, 4^e partie, chap. 57, fol. 29v – LUDOLPHE LE CHARTREUX, *La grande vie de Jésus-Christ*, traduction de Dom Florent Broquin, tome 6, Paris, Louis Carré, 3^e édition, 1891, p. 98]). Dans les notes marginales imprimées de l'édition espagnole, on résume ainsi ce passage : « De la manière dont il n'y a au ciel qu'une unique gloire, mais que les formes de participation à celle-ci sont diverses » (« De como aunque en el cielo es una la gloria, diversas son las participaciones della »).

¹⁷⁸ Tomás Álvarez, plutôt que d'insister sur la notion johannique de lieu – qu'il ne relève pas –, indique que la notion de différence entre les différents degrés de gloire fait référence à 1 Co 15,41 (*Obras* (MtC), p. 413, note 48).

personnelle. Cette expérience entraîne dans son sillage une reconfiguration existentielle des rapports entre vie et mort, la montée au ciel ayant marqué un arrachement à la terre. La dichotomie qui aurait pu en résulter est adoucie par la jouissance déjà amorcée des biens promis à une plénitude eschatologique.

La deuxième étape met en lumière l'agent du mouvement à l'œuvre: l'Esprit Saint. Ce dernier se révèle au-delà des images et des mots comme une présence sensible habitant Thérèse, la marquant affectivement par la joie. Elle reconnaît que son âme est transformée.

La troisième étape constitue le climax de ce mouvement. Elle conduit Thérèse au cœur de celui-ci, au lieu même de la Trinité : portée par l'Esprit vers le Fils en sa Très-Sainte-Humanité au sein du Père. Le Fils « habite » dans le Père, et Thérèse est amenée à être présente à ce lieu. Thérèse s'insère dans l'horizon de Dieu agissant comme creuset et reconnaît ses conséquences en elle, dans l'ordre d'une maîtrise (*señorio*) sur les choses de ce monde.

Après ce sommet, s'amorce un déploiement dans la vie du monde. La quatrième étape du parcours est la vision du Christ dans l'eucharistie, comme présence offerte inlassablement au monde, de manière discrète et forte. Cette présence découle de la vision précédente de la Très-Sainte-Humanité en majesté. Face au paradoxe de la présence d'une telle majesté dans une chose si petite et parfois mal accueillie, Thérèse s'enflamme de louanges et de prières envers le Seigneur.

A la dernière étape, c'est la réception du salut et sa présence en des corps glorifiés d'hommes et de femmes – ou encore son refus – qui vient s'inscrire en un contrepoint incarné, mené à son terme, de la vision du ciel. Pour un individu en particulier, la vision de l'enfer esquissée précédemment par Thérèse se faisait même triste réalité. Tant ici que pour l'eucharistie, l'action de l'Esprit dans l'octroi du salut transparait. De la vision du ciel à la montée au ciel de certains de ses contemporains, le périple se faisait complet. Ce qui avait commencé comme un arrachement à la terre par la montée au ciel se terminait dans la figure de l'incarnation ultime du salut chez autrui – de manière différenciée. En somme, un périple se dessine de l'être humain élevé au lieu de Dieu jusqu'à Dieu dans l'être humain, en passant par Dieu lui-même.

2) Des lieux divins

Ces étapes traversent les divers lieux qui rythment ce chapitre 38 de la *Vie*. D'abord le ciel, comme lieu indifférencié et habité – tel qu'illustré par la présence des parents de Thérèse. C'est un lieu descriptivement vide parce qu'ineffable. C'est un lieu où Thérèse est conduite comme individu.

Le deuxième lieu est celui de l'habitation du Fils dans le Père où transparaît aussi la présence de l'Esprit... et la présence de Thérèse même à cette divinité. C'est un lieu plein par le cœur même de ce qui est révélé, mais aussi à distance, puisque Thérèse voit sans voir. C'est ici que se situe le foyer de tout ce chapitre, dans ce lieu d'habitation qui est premièrement celle de Dieu en Dieu, mais que Thérèse voit et auquel elle est présente.

Le dernier lieu est la plénitude du lieu, dans un effet de miroir entre les lieux du ciel et ces personnes glorifiées que Thérèse voit monter au ciel. L'itinéraire singulier inauguré par la vision du ciel trouve ainsi son aboutissement dans un lieu différencié habité par d'autres, autres dont le corps a été glorifié. Dépossession et plénitude vont ici de pair, puisque ce lieu est habité, mais par d'autres. Et pourtant, c'est Thérèse qui voit et dit.

Ces trois lieux reflètent le parcours de l'Esprit tel qu'exprimé dans la section de la *Vita Christi* lue par Thérèse à la veille de la fête de la Pentecôte. En effet, l'Esprit y est présenté comme celui qui a pour propriété de souffler (*espirar*), d'habiter (*morar*) ou de remplir (*henchir*); « [l'Esprit] souffle pour les commençants, habite comme en un temple les progressants et pourvoit de sa plénitude et de son abondance les parfaits¹⁷⁹. » Le simple mouvement de souffle de l'Esprit, qui fait se déplacer, est ainsi illustré par la vision de l'Esprit Saint de ce chapitre, vision qui mettait en lumière le mouvement occasionné par ce dernier, mouvement qui avait été vu à l'œuvre dès la vision du ciel. Ensuite, le fait d'habiter ou de demeurer « comme en un temple » rejoint la vision de l'humanité du Christ au sein du Père, vers laquelle fut entraînée Thérèse. En effet, elle s'y vit présente au cœur même de la relation trinitaire qui anime tout temple. Enfin, le don en plénitude, dans l'abondance, qui caractérise les parfaits, se manifeste avec force dans les visions de corps glorifiés,

¹⁷⁹ « [...] *el espíritu sancto tiene por propiedad de espirar y de morar; y de henchir. Espira quanto a los que comienzan; y mora como en templo quanto a los que aprovechan y abastecen de su plenitud y abundancia quanto a los perfectos* » (*Vita Christi*, 4^e partie, chap. 84, fol. 233v; cf. *La grande vie...*, VII, p. 220).

débordants de la présence divine jusqu'à être configurés dans leur apparence même au Visage de Dieu.

Entre ces trois lieux se placent trois moments distincts de rapport au corps. D'abord, il faut noter ce mouvement de « *deshacer* » dont un prolongement se voit dans celui de la sortie de soi¹⁸⁰. Dans ces deux mouvements, une certaine distance par rapport au corps se fait jour au cœur même d'une affectation du corps, l'Esprit Saint se révélant *in fine* comme le moteur de ces mouvements. Le mouvement (menaçant) de *deshacer*, de décomposition, permet de créer un espace ouvert, au sein de Thérèse elle-même, et propice à la réception d'un don par lequel Dieu se fait présent. Ce mouvement de *deshacer* a été entrevu précédemment, alors que la menace d'une destruction (*deshacer*) du monastère naissant se profilait¹⁸¹. Thérèse avait été troublée, mais le monastère fut sauvé par l'intervention divine. Ici par contre, c'est comme préparation intérieure à la vision de la Très-Sainte-Humanité que s'est affirmé ce mouvement¹⁸². Quelque chose fond en elle, se disloque, pour laisser place à une autre construction. Thérèse souligne elle-même qu'il s'agit d'une manière habituelle de procéder du Seigneur avant d'octroyer une grande grâce¹⁸³. Mais cette dislocation acquiert ici une force particulière du fait qu'elle s'inscrive au seuil d'une vision de l'humanité du Christ. L'espace créé par le *deshacer* est occupé subséquemment par une autre humanité, celle du Christ, qui guide l'ordination de la sienne propre par l'exposition du lieu « plein » du Christ en la Trinité .

Par la suite, le corps eucharistique, dont la contemplation s'insère entre celle de la Trinité et celle de corps glorieux, met en scène un corps qui révèle une présence plus grande que lui-même. Cette présence n'a pas pour destin de n'être que contemplée puisque le corps eucharistique est fait pour être mangé, donc partagé, et par là offrir la présence qu'il porte. Ce moment de contemplation de la présence en majesté du Christ dans le corps eucharistique fait donc pendant à la vision de l'Esprit Saint. Dans cette dernière, l'instrument de l'élévation de l'âme humaine vers Dieu se révélait, alors qu'ici, c'est le moyen visible de la transformation de l'être humain vers le corps glorifié qui se révèle,

¹⁸⁰ Par exemple V 38,9.

¹⁸¹ V 36,16.

¹⁸² V 38,16.

¹⁸³ V 38,17.

moyen qui passe par sa réception pour parvenir à sa fin. Cette fin sera illustrée par les divers corps glorifiés que Thérèse voit en fin de chapitre.

En dernière instance, le corps des êtres humains abrite à son tour une présence et peut se voir entouré. Le corps est parfois resplendissant, glorifié, rajeuni, accompagné par le Christ, ou encore entouré de démons. Il porte et révèle ce qui l'habite. Pour celui qui est ennemi de Dieu, le corps défunt sera objet de dérision par les démons mêmes. Ce corps ne sera pas en lui-même décrit – suprême annihilation –, mais sera qualifié par les traitements qu'on lui impose, l'abandonnant à sa seule qualité d'objet. À l'inverse, le corps de celui qui s'est fait proche de Dieu vit une transfiguration dans la mort. Déjà rempli de l'Esprit, le passage par la mort le configure au Christ par la gloire qui en transparait, par le rajeunissement de son visage, ou encore par son accompagnement par le Christ même dans son ascension vers le ciel. La vision inaugurale de ce chapitre, celle de Thérèse expérimentant hors d'elle-même cette montée et visite du ciel trouve donc ici un aboutissement complété chez autrui, dans la personne de ces hommes et femmes morts en Christ.

3) Avancées et orientations

En terminant ce chapitre, il convient de faire retour sur quelques-unes des avancées et orientations nouvelles ou renouvelées qui l'ont émaillé : l'orientation puis la configuration trinitaires, le lien entre l'Esprit et le salut, la purification du désir, et finalement la posture d'énonciation de Thérèse.

En premier lieu, l'orientation trinitaire ressort éminemment par la vision de la Sainte-Humanité dans le sein du Père. Cette dernière, sommet de ce chapitre, révèle le foyer intime qui anime la vie véritable que Thérèse entrevoit et désire. Se voyant présente au cœur de la Trinité en cette vision, Thérèse touchait alors à ce Dieu qui désire habiter en l'être humain. Cette inhabitation trinitaire, encore un peu confuse, fait tout de même le lien entre la vie terrestre et la vie éternelle par ces visions d'hommes et de femmes qui se sont laissé habiter et transfigurer leur vie durant par Dieu. Au moment de mourir, cette transformation devient manifeste par le corps glorifié porté vers le lieu du ciel.

Deuxièmement, au niveau de la configuration trinitaire, si la figure du Père apparaît ici avec clarté en une occasion – fut-ce à travers son sein – les personnes du Fils et de l'Esprit s'esquissent avec davantage de netteté. Par exemple, les références internes et externes de la vision de l'Esprit Saint mettent en lumière, à travers leurs résonnances, des actes qui disent son action : soudaineté de l'approche, mouvement de déplacement, simple présence comme façon d'être, joie comme marque laissée. Quant au Christ, il est remarquable par sa présence visuelle, sa Parole, mais aussi dans la configuration à la Sainte-Humanité qu'il rend présent tant dans l'eucharistie que dans les corps glorifiés. En cela, l'Esprit et le Fils, tout en allant de pair, se laissent saisir en leur distinction.

Troisièmement, les liens entre l'Esprit et le salut ont été noués avec plus de solidité. Le rôle de l'Esprit dans les expériences mystiques de Thérèse, la configuration discrète de cette dernière à la façon même d'être de l'Esprit et de s'orienter vers le salut d'autrui ont transparu avec davantage de clarté. Cette construction d'ensemble est délicate, mais ses arêtes se dessinent.

Quatrièmement, dans le chapitre précédent de cette thèse, la place du désir thérésien et sa purification progressive dans l'ordre d'une orientation purement apostolique, vers le bien d'autrui, a été suivie, mais ici, le désir déjà purifié s'est creusé encore davantage, comme si le décentrement était accompli. Une forme de dépossession par le vide s'est fait jour, tant dans le *desbacer* que dans la dépossession même des visions – voir sans voir – et même du récit en soi, marqué par une impossibilité énoncée de traduire adéquatement l'expérience vécue. La dépossession du goût même de la vie d'ici-bas, lue à la lumière paulinienne, renforce cette orientation apostolique d'une vie assumée pour le bénéfice d'autrui. Cette orientation fondamentale se discerne aussi dans les visions personnelles de défunts glorifiés qui viennent clore ce chapitre; Thérèse y voit des sauvés, mais elle n'est pour rien dans le salut de ces personnes. Et pourtant, elle sera appelée à jouer un rôle pour le salut d'autres âmes, à l'image de ce Dominicain sur lequel la colombe de l'Esprit Saint rayonnait abondamment.

Finalement, la posture d'énonciation de Thérèse est révélée par des paroles mêmes du Christ et s'étendra non seulement à son existence, mais aussi, très concrètement, à cet

écrit : « Regarde [...] et [...] di[s]¹⁸⁴»; voir pour dire. Voir, Thérèse le fait. Les visions abondent, grandes ou petites, marquantes ou familières. Puis elle parle, elle écrit. Elle écrit ce qu'elle a vu, au meilleur de sa capacité, avec un grand souci de précision. Sa parole est écrite. Si Thérèse se situe au cœur de ce processus – c'est elle qui voit et écrit – elle voit et écrit ce qu'un autre lui montre pour qu'autrui – ceux qui sont « contre » Dieu¹⁸⁵ – puisse voir et passer du côté de Dieu, à savoir être sauvé. Thérèse, en son action, se reçoit d'un autre, de Dieu, pour le transmettre, à travers la diction de ce qu'elle a vu, aux êtres humains. Le rôle de Thérèse la situe alors à la jonction du Christ et de l'Esprit. Sa posture faisant appel à la vue et à la parole, elle touche de ce fait à deux modes par lesquels le Christ se rend présent à elle. Quant à l'Esprit, c'est par son rôle de transmission désintéressée de Dieu vers autrui que Thérèse se fait, à son image, langage en lequel Dieu parle.

¹⁸⁴ V 38,3.

¹⁸⁵ V 38,3.

DEUXIÈME PARTIE : TRAVERSÉE THÉRÉSIENNE

Après avoir analysé deux récits circonscrits du livre de la *Vie* de Thérèse, notre regard va maintenant embrasser un horizon plus vaste dans lequel seront approfondis, mis en relation, puis déployés les éléments glanés précédemment. Les textes à l'étude sont généralement postérieurs à la *Vie*, si bien qu'on pourra y déceler le développement subséquent du cœur de la question du salut et du rôle de l'Esprit en son sein, dont les principales composantes ont déjà été dégagées.

Par son caractère de double théologique de la *Vie* et par sa maturité – étant rédigé douze ans plus tard – le *Château intérieur* ou *Livre des Demeures* s'impose particulièrement parmi les écrits à analyser. Si le projet thérésien pour ce livre semblait d'abord de poursuivre le livre de la *Vie*, les circonstances firent que Thérèse ne put mettre la main sur une copie de ce dernier, forçant une écriture nouvelle¹. Présentant ainsi des matériaux semblables, issus de son expérience personnelle, elle les inséra dans un cadre théologique nouveau à partir des figures des demeures, des fiançailles et du mariage spirituels². On y trouve donc à la fois une parenté avec la *Vie* et une réinterprétation selon un canevas théologique plus ferme et doté d'un potentiel d'universalisation.

Une autre série de textes alimentera particulièrement notre réflexion. Il s'agit des *Relations*³. Sous cette appellation sont agglomérés une soixantaine d'écrits spirituels souvent courts – de quelques lignes à quelques pages – et parfois adressés à une autorité ecclésiastique – souvent un confesseur – d'où le nom de *Comptes de conscience* qui leur est parfois donné. Leur objet porte habituellement sur quelque grâce ou audition vécue par Thérèse. Ce faisant, les *Relations* se rapprochent de la *Vie*, dont le titre alternatif est le *Livre*

¹ Voir sa lettre à son frère Lorenzo de Cepeda du 17 janvier 1577 (L 173,26). Le livre est resté entre les mains de l'Inquisition.

² Selon certains spécialistes, la structure herméneutique de la nuptialité démontre une influence de saint Jean de la Croix, qui fut confesseur du monastère de l'Encarnación au moment du priorat de Thérèse de 1571 à 1573 (Eulogio PACHO, *El apogeo de la Mística Cristiana: Historia de la espiritualidad clásica española 1450-1650*, Burgos, Monte Carmelo, 2008, p. 1026; Rómulo CUARTAS LONDOÑO, *Experiencia trinitaria de Santa Teresa de Jesús*, Burgos, Monte Carmelo, 2004, p. 150-151). C'est aussi à cette époque qu'elle vécut la grâce du mariage spirituel (CC 25).

³ L'édition espagnole de Editorial de Espiritualidad, que nous suivons, donne le titre de « *Cuentas de conciencia* » à ces écrits, alors que celle de Monte Carmelo préfère celui, plus neutre, de « *Relaciones* ». Si certains de ces écrits peuvent effectivement être considérés comme des comptes de conscience formels, dans lesquels Thérèse rend compte de sa vie intérieure (p. ex. : CC 1-3, 13, 53, 66), la plupart sont des notes spirituelles à caractère plus personnel. C'est pourquoi je qualifierai plutôt ces écrits de « relations », en ce sens où Thérèse relate, pour elle-même ou pour un interlocuteur spécifique, certains événements de sa vie spirituelle, ou en relève certains traits.

des grâces (misericordias). Leur caractère généralement vif et narratif rappelle aussi celui de la *Vie*. La majeure partie des *Relations* datent des années 1570, couvrant ainsi la période entre la rédaction de la *Vie* et celle du *Château intérieur*. La dernière relation connue fut écrite en mai 1581, un peu plus d'un an avant le décès de Thérèse. Nous la traiterons à part, à la fin du chapitre 4, comme le « testament » de Thérèse.

Par ailleurs, au-delà de ces deux ensembles textuels, les autres écrits thérésiens seront convoqués lorsqu'ils seront à même de donner un éclairage nouveau à diverses questions.

Dans cette section, nous nous efforcerons de redéployer à partir de l'ensemble du corpus thérésien les éléments vitaux précédemment discernés autour de la question du rôle de l'Esprit pour le salut. En termes musicaux, on pourrait dire qu'il ne s'agit pas tant de trouver une nouvelle mélodie que d'enrichir d'harmoniques nouvelles la mélodie déjà esquissée... et de l'insérer ainsi dans un cadre symphonique. Pour ce faire, plutôt que l'approche synchronique utilisée dans la section précédente, alors que nous suivions le cours d'un texte donné, c'est à une approche diachronique que nous ferons appel en ce sens où des textes d'époques différentes interviendront dans un cadre d'abord thématique. Dans un premier temps (chapitre 3), c'est le rôle de l'Esprit qui attirera notre attention, avant que nous nous attardions à la question de l'inhabitation trinitaire au cœur du salut (chapitre 4).

Chapitre 3 : LA DYNAMIQUE DE L'ESPRIT

INTRODUCTION

Le « langage de l'Esprit¹ » ne s'entend pas qu'avec des paroles, fussent-elles celles de Thérèse; il se comprend par son mouvement. C'est ce mouvement pneumatologique que nous cernerons en quatre étapes dans ce chapitre.

Dans un premier temps, sera esquissée une brève cartographie des représentations de l'Esprit dans le corpus thérésien. Puis, la structure anthropologique thérésienne autour de l'esprit de l'âme sera analysée, pour voir en quoi les correspondances entre l'esprit (humain) et l'Esprit (Saint) pourraient jouer un rôle dans la pneumatologie thérésienne.

Dans un deuxième temps, seront explorés les mouvements les plus marquants de l'Esprit à l'œuvre. D'abord le mouvement de déplacement et de décentrement, puis le mouvement de *desbacer* et finalement celui d'inspiration. Ces trois mouvements dessinent un élan global qui extrait la personne d'elle-même, y creuse un espace et finalement la porte vers l'avant.

Dans un troisième temps, à hauteur humaine, nous proposons une clef herméneutique qui permette de synthétiser la dynamique d'incarnation vécue et professée par Thérèse sous la mouvance de l'Esprit. Cette clef herméneutique a été élaborée suite à notre étude des textes thérésiens et se présente sous la forme d'un triptyque : « Voir – Incarner – Dire ».

Finalement, notre réflexion s'inscrira dans un contexte résolument trinitaire pour explorer les rapports entre le Fils et l'Esprit, par l'Incarnation et la glorification – tant du Christ que d'autrui – avant de se conclure par l'analyse du rôle de l'Esprit comme « introducteur » dans la Trinité.

¹ Selon l'expression de V 34,17 relevée au chapitre 1. Thérèse emploie ailleurs des expressions similaires, par exemple en MCC 1,4 (« langage [...] dit par l'Esprit Saint ») et 1,8 (« ce que l'Esprit Saint veut dire »).

I. DE L'ESPRIT À L'ESPRIT : REPRÉSENTATIONS DE L'ESPRIT ET ANTHROPOLOGIE THÉRÉSIENNES

A) *Les représentations thérésiennes de l'Esprit*

Écrivant un jour à son frère Lorenzo, qui la questionnait sur une expérience mystique, Thérèse en appelle à saint Augustin pour dire que « l'Esprit de Dieu passe sans laisser de trace, comme la flèche qui n'en laisse pas dans l'air². » Mais si l'Esprit Saint passe dans la discrétion, Thérèse en note le passage et les effets bien réels. La discrétion entrevue de cette présence de l'Esprit s'exprime dans ses écrits par une abondance de représentations et de métaphores pour tenter de cerner l'action de l'Esprit et la mettre en discours. Jesús Castellano souligne ainsi qu'« en plus des mentions explicites, il y a un vaste champ d'allusions bibliques, de symboliques, d'opérations en lesquelles toute la théologie de l'Esprit Saint est présente; la prière, les dons, les vertus et les grâces mystiques nombreuses ont un caractère pneumatologique marqué³. »

Si le Christ est l'Image unique de Dieu⁴, l'Esprit Saint, lui, est présenté en une multitude de figures qui cherchent à exprimer Celui qui n'est pas image. Dans cette section, l'éventail des modes de représentation de l'Esprit sera déployé à partir des éléments de mise en discours y faisant explicitement référence. Ces représentations sont regroupées sous quatre types distincts, sans être absolument étanches : les représentations picturales, visuelles, affectives, puis liturgiques. Ces représentations constituent souvent la porte d'entrée d'une première approche à l'action de l'Esprit dans les textes thérésiens. L'analyse de ces représentations variées permet déjà de dégager certains traits du discours thérésien sur l'Esprit. Nous réservons pour une analyse postérieure, dans ce chapitre, des formes de représentation aux abords plus implicites.

² « [...] *pasa el espíritu de Dios sin dejar señal, como la saeta que no la deja en el aire.* » (L 173,13 – 17 janvier 1577). La source possible dans l'œuvre de saint Augustin de cette référence n'a pas pu être identifiée.

³ « *Además de las citas explícitas, hay todo un campo vasto de alusiones bíblicas, de simbolismos, de operaciones, en los que está implicada toda la teología del Espíritu Santo: oración, dones, virtudes, múltiples gracias místicas tienen marcado carácter pneumatológico.* » (Jesús CASTELLANO, « Espiritualidad teresiana. Experiencia y doctrina », in Alberto BARRIENTOS (dir.), *Introducción a la lectura de santa Teresa*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2^e édition, 2002, p. 235).

⁴ Le Christ est « *to eikôn [tou] theou* » écrit saint Paul (1 Co 11,7; 2 Co 4,4; Col 1,15). Les visions que Thérèse a de Dieu sont toutes christiques. Même la vision (trinitaire) du Fils au sein du Père de V 38,17 – analysée dans le chapitre précédent – porte toute son attention sur le seul Fils.

1) Les représentations picturales

Les représentations picturales constituent à proprement parler des images de l'Esprit, en ce sens où elles dépeignent littéralement l'Esprit, par exemple dans un tableau. Deux images s'imposent; une première concerne Thérèse, alors que la deuxième vient d'elle.

Une première référence picturale se situe au seuil de la réception de la doctrine thérésienne; il s'agit de la colombe. En effet, dans l'iconographie qui fleurit dès après la mort de Thérèse, la colombe est souvent représentée aux côtés de cette dernière, alors qu'elle écrit⁵. En ce sens, la colombe symbolise le geste inspirateur de l'écriture thérésienne⁶. Ce lien spécifique entre colombe et inspiration n'est pas tracé par Thérèse, bien qu'elle relate des visions de l'Esprit sous forme de colombe au-dessus d'un individu, dont une fois elle-même⁷. Cette représentation picturale de l'Esprit sous la forme d'une colombe au-dessus d'une Thérèse écrivant exprime l'accueil positif qui fut réservé à l'œuvre thérésienne et la reconnaissance de son caractère inspiré par ses contemporains⁸. Ce symbole exprime donc une validation qui se situe en aval du texte dans la réception de celui-ci.

Au niveau d'une représentation picturale de l'Esprit conçue selon les instructions de Thérèse, un témoignage nous est parvenu. En effet, Thérèse commanda un jour une image de l'Esprit Saint qu'elle puisse glisser dans son bréviaire. Elle choisit de le faire représenter comme un « beau jeune homme, entouré de flammes ou de volcans enflammés⁹ ». Laissant

⁵ Sur le premier portrait de la sainte, par fray Juan de la Miseria, en 1576, le peintre a ajouté du côté droit de l'image, à la hauteur de la tête, la colombe symbolique, référant à l'Esprit Saint et à l'inspiration surnaturelle de l'écrivaine. Ce détail sera repris dans les portraits subséquents de Thérèse (Tomás ÁLVAREZ, *Estudios teresianos*, I: *Biografía e historia*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 1995, p. 49; voir aussi l'article de JEAN DE LA CROIX, « L'iconographie de Thérèse de Jésus, docteur de l'Église », *Ephemerides Carmeliticae* XXI (1970) : 1-2, p. 219-260).

⁶ Nous reviendrons un peu plus loin sur la notion d'inspiration.

⁷ V 38,10.12.

⁸ Thérèse fut d'ailleurs canonisée assez tôt, moins de quarante ans après son décès.

⁹ María de Toledo, duchesse d'Alba, rapporte que son mari portait constamment sur lui une image de l'Esprit Saint qui avait été peinte selon les indications de Thérèse, suite à une vision. L'Esprit Saint y apparaissait comme un « beau jeune homme, entouré de flammes ou de volcans enflammés » (« *hermoso mancebo, rodeado de llamas o volcanes encendidos* »). À ceux qui s'étonnaient d'une telle représentation de l'Esprit Saint, Thérèse aurait eu coutume de répondre : « Pourquoi ne pourrait-on pas peindre l'Esprit Saint avec une forme humaine, puisque l'on peint ainsi le Père Éternel bien qu'il ne se soit pas fait homme? » (« *¿Por qué no se había de pintar el Espíritu Santo en figura humana, pues que pintan al Eterno Padre, aunque no se hizo hombre?* » [cité

de côté les éléments visuels des flammes pour considérer la représentation centrale, il est notable que Thérèse n'ait pas choisi de faire représenter l'Esprit Saint par un symbole – comme peut l'être la colombe – mais par l'image d'un jeune homme. Or pour l'iconographie chrétienne, le « jeune homme » par excellence qui personnifie Dieu est Jésus-Christ, Dieu fait homme. C'est dire qu'au-delà de toute représentation partielle, l'Esprit est dépeint littéralement comme Personne divine dont le Fils lui-même est le seul visage¹⁰. Le Fils, unique image de Dieu, est l'unique image propre de l'Esprit, bien que ce dernier puisse se représenter – symboliquement ou autrement – de diverses manières. Ainsi, au seuil même des diverses représentations utilisées pour exprimer l'Esprit, le lien privilégié de ce dernier avec le Fils est souligné. Comme les représentations pneumatologiques ne manquent pas – nous le verrons – ce choix thérésien est porteur d'une conviction trinitaire forte.

2) Les représentations visuelles

Les représentations de l'Esprit de forme visuelle dans un cadre discursif peuvent se regrouper en deux ensembles principaux : la thématique aviaire et celle du feu¹¹. Toutes deux expriment un dynamisme soulignant l'action.

La première figure utilisée par Thérèse pour représenter visuellement l'Esprit Saint est celle de la colombe. Les occurrences ne sont pas nombreuses, mais elles surviennent en des moments stratégiques. La colombe est dépeinte en action : elle vole – on entend parfois le bruissement des ailes – et se positionne en relation avec un individu particulier –

par Angel María GARCÍA ORDÁS, *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, Rome, Ed. Teresianum, 1967, p. 96-97, note 167, citant LAFUENTE, *Obras de Santa Teresa*, t. VI, Madrid, 1881, p. 297]).

¹⁰ Ce faisant, Thérèse fait écho à une tradition ancienne qui représentait même le Père sous les traits du Fils (soulignant le « christomorphisme » de la représentation chrétienne de Dieu), puisque le Père aussi, comme l'Esprit, ne s'est pas montré comme Visage de Dieu. Sur l'histoire de la représentation de Dieu, voir François BOESPFLUG, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, Montrouge, Bayard, 2^e édition, 2011. La présentation de l'Esprit Saint sous la forme d'un jeune homme évoque la célèbre icône des Trois visiteurs d'Andreï Roublev, symbolisant la Trinité.

¹¹ Jesús Castellano préfère voir deux grands ensembles autour du feu et de l'eau (J. CASTELLANO, « Espiritualidad teresiana... », p. 235). La référence aqueuse, par exemple dans les quatrièmes demeures, soulignerait l'effusion de l'Esprit Saint comme un torrent d'eau vive évoquée en Jn 7,37.39 comme coulant du sein du Christ, en analogie au « baptême dans l'Esprit Saint ». Si la métaphore de l'eau est bien présente dans l'œuvre thérésienne, son application à l'Esprit ne peut se faire qu'analogiquement. Mais Castellano ne dispose pas d'ancrage textuel direct pour établir cette relation. A contrario, la métaphore aviaire appliquée à l'Esprit est bien établie dans le corpus thérésien.

soulignant le rôle de cette personne pour le salut d'autrui¹²— ou le Saint-Sacrement¹³. La figure de la colombe représente le rôle actantiel de l'Esprit dans une perspective relationnelle. La colombe est un symbole courant de l'Esprit utilisé particulièrement dans le Nouveau Testament au baptême de Jésus¹⁴. Dans le référent évangélique, ce symbole intervient comme marqueur visuel¹⁵ d'une présence surnaturelle qui accompagne une parole divine — qu'il ne dit pas — et pointe en direction d'une personne humaine précise — Jésus. La structure est analogue dans l'usage thérésien, puisque la colombe pointe en direction d'une réalité tangible — un individu ou le Saint-Sacrement — et constitue une figure accompagnée d'un message, non en elle-même — elle ne parle pas — mais par le biais d'une parole entendue ou d'une compréhension intérieure¹⁶. Le verbe thérésien reprend donc le geste biblique de représentation relationnelle de l'Esprit comme marqueur de la médiation entre Dieu et l'humanité.

Le deuxième grand ensemble figural auquel Thérèse fait appel est celui de l'embrasement, ce qui est une thématique traditionnelle pour représenter l'Esprit¹⁷. De l'Esprit qui est médiateur entre l'âme et Dieu, Thérèse souligne qu'il « fait s'embraser l'âme à ce feu souverain qui est si près¹⁸ ». Dans un registre trinitaire, en une « exclamation », après avoir noté le grand plaisir (*deleite*) et le grand amour (*amor*) de la connaissance entre le Père et le Fils, c'est l'embrasement (*inflamación*) de l'Esprit Saint qui est mis en exergue¹⁹. L'Esprit Saint est alors présenté comme tout tourné vers autrui et vers un accroissement, à la manière d'un catalyseur. Dans un registre similaire au feu, Thérèse fait appel à la

¹² V 38,12. La colombe vole aussi au-dessus de Thérèse elle-même (V 38,10).

¹³ CC 14,5.

¹⁴ On la retrouve dans les quatre évangiles : Mt 3,16; Mc 1,10; Lc 3,22; Jn 1,32.

¹⁵ La figure de la colombe n'est pas forcément visible phénoménologiquement par tous selon le témoignage évangélique, de la même manière que les visions thérésiennes sont « vues » avec les yeux intérieurs.

¹⁶ Nous avons déjà souligné que le verbe espagnol *entender* peut signifier à la fois « entendre » et « comprendre ».

¹⁷ On peut penser aux images de feu attribuées à l'Esprit Saint dans le Nouveau Testament (Ac 2,3; Mt 3,11; Lc 3,16). Thérèse y fait par exemple appel dans MCC 1,4 (embrasement de l'amour); 5,5. L'embrasement de Thérèse elle-même par le feu de l'Esprit Saint est célébré dans la liturgie carmélite contemporaine : « Seigneur notre Dieu, qui as embrasé de manière merveilleuse le cœur de notre mère sainte Thérèse par le feu de ton Esprit Saint [...] » (« *Señor, Dios nuestro, que abrasaste de un modo maravilloso el corazón de nuestra madre santa Teresa con el fuego de tu Santo Espíritu [...]* » [Misal del Carmelo Teresiano, Valencia, 1973, p. 33, cité par J. CASTELLANO, « Espiritualidad teresiana... », p. 235, note 129]).

¹⁸ « *que la hace encender en fuego soberano, que tan cerca está* » (MCC 5,5).

¹⁹ E 7,2.

lumière²⁰. La lumière éclaire et permet de voir. Elle ne se présente pas comme l'Esprit lui-même, mais comme un don provenant de lui²¹. Cette figure permet de bien saisir la compréhension thérésienne de l'Esprit; en effet, la lumière rend visible – et est essentielle en cela – tout en ne devenant pas elle-même le point d'attention. Elle « illumine » aussi, tant dans le sens spirituel²² que dans le sens d'un éclairage qui permette de comprendre²³. Aux côtés de l'élément de médiation entre l'être humain et Dieu déjà présent dans le symbole de la colombe, ce deuxième ensemble figural ajoute la dimension de croissance et d'engagement de la part du sujet sur lequel s'exerce l'action divine par l'Esprit. Ces deux représentations visuelles témoignent donc d'une compréhension qui dépasse le strict cadre de conventions et contribuent à mettre en relief la conception thérésienne propre de l'Esprit.

3) Les représentations affectives

D'autres représentations discursives laissent plutôt poindre les effets dans la personne humaine du passage de l'Esprit, se traduisant non pas par des figures vues, mais par des affections ou des effets exprimés figuralement.

Dans la perspective aviaire mentionnée plus tôt, mais cette fois sans support visuel propre, se présente la figure du « vol de l'esprit²⁴ » (*vuelo de espíritu*) qui marque le ravissement. Cette figure met l'accent moins sur l'Esprit comme acteur que sur la personne qui est l'objet de l'action de l'Esprit. Le ravissement (du verbe « ravir »), parfois appelé aussi extase, constitue un phénomène mystique de sortie de soi où les facultés humaines, entraînées par Dieu, sont comme suspendues alors que la personne jouit simplement d'un objet²⁵. Le « vol de l'esprit » est une figure davantage discursive que visuelle. Le

²⁰ Soit directement en lien avec l'Esprit Saint (CC 30,3-4 (dans le cadre du vœu d'obéissance au père Gracián); V 24,5; 40,24; L 117,1 (9 septembre 1576); 6 M 7,6), ou mettant encore en dialogue Dieu (*Señor, Dios, Majestad*) et la lumière (p. ex. : V 2,10; 5,6; 7,6; 21,7; 28,16 (en lien avec la confession); 36,9; F 10,13.14; 15,16; 23,10; 29,24; etc.)

²¹ CC 30,3.

²² Eulogio PACHO, « La iluminación divina y el itinerario espiritual según Santa Teresa de Jesús », *Monte Carmelo* 78 (1970), p. 365-375.

²³ Cuartas Londoño souligne que l'Esprit Saint aide à comprendre l'Écriture (R. CUARTAS LONDOÑO, *Experiencia trinitaria...*, p. 234-235).

²⁴ CC 54,9; V 18,7; 20,1.24; 6 M 5,1; 7 M 3,12.

²⁵ Sur l'extase dans l'école carmélitaine et en particulier chez Thérèse, voir l'article de TOMÁS DE LA CRUZ (Tomás ÁLVAREZ) : « L'extase chez Sainte Thérèse d'Avila » dans le *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, tome IV, Paris, Beauchesne, 1960-1961, col. 2151-2160.

complément de nom « esprit » (*espíritu*) désigne la composante de la personne humaine qui effectue ce vol, mais pourrait aussi suggérer celui qui en est l'auteur, à savoir l'Esprit. Nous y reviendrons plus loin. La figure du vol, qui nous occupe ici, traduit en un langage imagé le ravissement. Comme le mouvement de l'oiseau qui est aérien et libre, l'esprit en son vol se détache de toute amarre spatiale ou temporelle. Cela dit, l'utilisation métaphorique se limite au seul vocable de vol, de telle sorte que la pointe de cette représentation porte davantage sur l'expression d'un effet ressenti – sortie de soi, suspension – que sur le déploiement même de la métaphore. Cette utilisation de la figure du vol vient toutefois arc-bouter les représentations aviaires visuelles de l'Esprit.

Une deuxième série de représentations affectives de l'Esprit dans l'enseignement thérésien est constituée par les sentiments de joie (*gozo*) et de jouissance (*gozar*) en aval de la visitation de la personne humaine par l'Esprit Saint. Inscrite par saint Paul au rang des fruits de l'Esprit²⁶, la joie est pour Thérèse le signe par excellence du passage – voire de l'habitation – de Dieu, et tout spécialement de l'Esprit Saint. Nous avons noté précédemment cette corrélation positive entre la joie (*gozo*) et l'Esprit Saint. Cette dernière n'implique pas une exclusivité pour l'Esprit Saint du don de cette jouissance – Angel Miguel Díez en faisant bien ressortir l'application à chacune des Personnes de la Trinité²⁷ – mais révèle un lien privilégié qui dit en retour quelque chose sur Celui qui en est le porteur. Cette joie, parfois exubérante, sera surtout marquée par le fait qu'elle s'apparente à un état, se démarquant de l'éphémère pour indiquer plutôt une présence. La joie se distingue de la paix – toute proche pourtant – en ce que cette dernière sera davantage associée à la personne du Christ. Elle n'a pas non plus le caractère éclatant de la gloire qui éblouit et qui est le signe de Dieu par excellence²⁸. La joie, contrairement à la gloire, n'est pas d'abord originellement une représentation visuelle, mais est proprement affective, bien qu'elle puisse transparaître – en un second degré – en celui qui en est affecté ou habité. Les

²⁶ Ga 5,22.

²⁷ Angel Miguel Díez, art. « Gozo », in Tomás ALVAREZ (dir.), *Diccionario de Santa Teresa : Doctrina e Historia*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2^e édition, 2006, p. 303-307. Cet article rend compte de la dimension mystique de la joie, les autres aspects de celle-ci étant traités par Tomás Alvarez lui-même dans l'article « Alegría ».

²⁸ La notion de « gloire » (*doxa*) « is derived from the OT *kabod* or *doxa*, 'glory,' 'splendor,' an expression of the presence of God or of the resplendent manifestation of that presence, especially in the theophanies of the exodus [...] » (Joseph A. FITZMYER, SJ, « Pauline Theology », in Raymond E. BROWN, et al. (dir.), *New Jerome Biblical Commentary*, Upper Saddle River, Prentice-Hall, 1990, 82:80, p. 1401).

représentations affectives de l'Esprit – comme effets de son action supposée – expriment une action qui vient rejoindre la personne humaine dans la concrétude de son existence sous un mode à la fois puissant et durable.

4) Les représentations liturgiques et orantes

Une autre manière d'inscrire l'Esprit dans l'espace discursif est offerte par les occurrences liturgiques dans l'œuvre thérésienne. Si l'Esprit Saint n'est pas la personne divine qui transparaisse le plus liturgiquement, son émergence est notable en des moments-clés de l'itinéraire thésien. Cette présence liturgique de l'Esprit est d'ailleurs plus qu'anecdotique²⁹; lorsque Thérèse relate divers événements liés à telle fête ou telle prière, elle dresse un lien causal entre l'occasion liturgique et un événement spirituel. Ce faisant, la représentation liturgique de l'Esprit n'est pas un « ailleurs »; elle indique un ancrage et une incidence concrète de l'Esprit dans la vie du croyant. Ainsi, l'une des visions les plus riches sur l'Esprit Saint s'est déroulée en la vigile de la Pentecôte³⁰ (*Pascua del Espíritu*, comme le dit parfois Thérèse³¹). Puis, en cette même fête liturgique quelques années plus tard, Thérèse offrit à l'Esprit Saint un vœu spécial d'obéissance au confesseur pour commémorer la grâce octroyée autrefois³². En ce sens, la représentation liturgique ne se limite pas à son cadre et fait irruption dans l'existence de Thérèse, tant dans l'accueil de l'action de l'Esprit que dans le don par la confiance dans l'inspiration pneumatologique du confesseur. La représentation liturgique de l'Esprit est ainsi corrélée à l'action.

À cette présence significative des fêtes liturgiques s'ajoute une présence simplement orante. Thérèse invoque l'Esprit Saint, tout spécialement dans ses lettres. Elle le prie aussi; c'est même la prière du *Veni Creator*, proposée par un directeur spirituel jésuite, le père Juan de Prádanos, qui entraîne la première expérience de ravissement (*arrebataimiento*) que Thérèse connaisse³³. Un effet existentiel aussi soudain entraîné par la prière à l'Esprit Saint

²⁹ Il ne s'agit pas de simples marqueurs temporels.

³⁰ V 38,11. Cette vision a été analysée au chapitre 2.

³¹ CC 30,1; F 17,1.5; 24,7.12; 26,1.

³² CC 30.

³³ V 24,5. Tomás Alvarez rappelle que cette hymne est propre à la Pentecôte, mais qu'elle était de récitation ordinaire en tout temps de l'année (*Obras* (MtC), tome I, p. 240, note 12). Les traducteurs français de l'édition du Cerf en concluent hâtivement que cette grâce eut lieu pendant l'octave de la Pentecôte 1556 ou 1557 (THÉRÈSE D'AVILA, *Oeuvres complètes*, trad. par Mère Marie du Saint-Sacrement, éd. établie par Bernard SESÉ, introd. générale par Tomás Alvarez, Paris, Cerf, 1995, p. 180, note 6). Rien ne permet toutefois d'être aussi affirmatif.

valide ainsi la représentation orante qui en était faite. L'action pneumatologique espérée et appelée de manière suppliante trouvait sans délai un écho bien incarné.

In fine, les représentations liturgiques et orantes de l'Esprit indiquent la proximité et le dynamisme de l'action de ce dernier.

Conclusion

Cette brève cartographie des représentations de l'Esprit Saint dans l'œuvre thérésienne laisse entrevoir une multitude d'occurrences de ce dernier dans la mise en discours de l'expérience thérésienne. La variété des figures utilisées et le quadrillage de l'œuvre thérésienne qu'elles opèrent par leur présence en des écrits divers indiquent une attention pneumatologique constante sans être surabondante.

Plusieurs des représentations déployées sont d'origine biblique et peuvent sembler assez conventionnelles. Déjà par le geste de non-identification de l'Esprit à une seule image Thérèse montrait sa proximité des sources bibliques. Tout en faisant usage de ces représentations convenues, Thérèse garde toutefois avec justesse le cap sur l'originalité de son propos.

La cohérence des représentations pneumatologiques se lit en particulier par le caractère dynamique qui en ressort; l'Esprit y est dépeint en relation, médiateur, agissant au cœur de la pâte humaine. Toutes ces représentations marquent l'espace du corpus thérésien et invitent au dépassement de leur seule apparence pour laisser émerger le souffle d'une action de l'Esprit qu'elles suggèrent avec tant de force. L'originalité de l'approche thérésienne n'éclate pas d'emblée, ce qui convie à chercher dans les variances et les particularités des interstices qui permettent de percer ces représentations de l'Esprit. Déjà, cependant, les représentations qu'on aurait pu croire « statiques » trahissent le dynamisme imputé à l'Esprit.

B) L'esprit en l'âme selon l'anthropologie thérésienne

La terminologie anthropologique de Thérèse n'est pas d'une constance absolue. Thérèse use assez libéralement des concepts d'âme et d'esprit, en des sens parfois

analogues, mais il arrive aussi qu'elle distingue clairement l'esprit (*espíritu*) comme une composante de l'âme (*alma*) ayant sa fonction propre³⁴.

Dans les écrits thérésiens, l'esprit est mis en discours sur le registre anthropologique en tant que trouée dans l'âme. Thérèse dirait sa « partie supérieure³⁵», au-delà des fonctions habituelles de l'âme : entendement, mémoire, volonté, voire imagination³⁶. L'influence – indirecte – de la mystique rhéno-flamande sur l'anthropologie thérésienne est notable, notamment par le fait d'assigner à l'esprit, parmi les diverses composantes de l'âme, la place la plus haute, par-delà les facultés rationnelles³⁷. L'esprit est une trouée dans l'âme, parce qu'en l'esprit, la personne humaine n'est plus soumise de la même manière à l'emprise des sens, voire même des autres facultés de l'âme. C'est le *sanctum sanctorum* où la rencontre avec Dieu est facilitée. La personne y étant tout esprit, Dieu vient plus facilement à sa rencontre en ce lieu pour s'y communiquer et s'unir à elle³⁸.

La figure de l'esprit prend place comme cette fine pointe de l'âme en la personne humaine, alors que cette dernière est déjà en élan hors d'elle-même, en écho à ce mouvement de « sortie » identifié par Thérèse comme caractéristique de l'action de l'Esprit Saint. Thérèse appelle d'ailleurs alternativement le ravissement (*arrobamiento*) « vol de

³⁴ Ainsi, Thérèse indique en 6 M 5,9 que l'âme et l'esprit sont « une même chose » (*una misma cosa*), mais tout en notant leur distinction par la métaphore du soleil et de ses rayons. De même, elle indique qu'il y a comme une division (*división*) dans l'âme, une partie jouissance continuellement en ce lieu, à l'image de Marie par rapport à sa sœur Marthe (7 M 1,10-11).

³⁵ « *superior del alma* » (V 20,14); 4 M1,10; voir aussi MCC 4,5; E 16,3.

³⁶ CC 54,6. Sur la distinction potentielle entre l'âme (*alma*) et l'esprit (*espíritu*) chez Thérèse, on se réfère à l'article « Alma » par Tomás Alvarez dans son *Diccionario de Santa Teresa...*, p. 32-37.

³⁷ Dans l'anthropologie scolastique marquée par l'aristotélisme, l'être humain se compose de facultés végétatives, sensibles, puis rationnelles, dégageant pour l'âme un espace en deux plans : sensitif et rationnel, aussi appelées parties inférieure et supérieure de l'âme. Les mystiques rhéno-flamands usent plutôt d'une anthropologie tripartite pour l'âme qui laisse une place spécifique par-delà les facultés rationnelles pour l'essence de l'âme, parfois appelée « *apex spiritus* ». Cet ultime plan de l'anthropologie rhéno-flamande n'a pas d'équivalent direct dans l'anthropologie scolastique. Mino Bergamo ajoute que « saint Thomas distingue, indubitablement, l'essence de l'âme de ses puissances, mais il ne représente pas cette essence comme un des plans de la structure de l'âme, mais bien comme le substrat commun de toutes les parties de cette structure » (Mino BERGAMO, *L'anatomie de l'âme. De François de Sales à Fénelon*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, p. 53). Bergamo note toutefois que la structure anthropologique des mystiques rhéno-flamands est beaucoup moins systématisée que celle de la théologie scolastique, et ce même à l'intérieur du propre corpus d'un auteur (chez Tauler par exemple).

³⁸ Thérèse note ainsi, dans les septièmes demeures, qu'« il n'est pas plus de souvenir du corps que si l'âme n'avait jamais été en lui, étant seulement esprit (*no hay memoria de cuerpo más que si el alma no estuviere en él, sino sólo espíritu*) » (7 M 2,3). Cette réflexion intervient dans le contexte de l'explication de la différence entre le mariage spirituel et d'autres grâces, comme l'union spirituelle ou les fiançailles spirituelles.

l'esprit³⁹», signifiant par là sa capacité de s'extraire en quelque sorte de lui-même en se portant à sa limite⁴⁰.

En prenant exemple sur la recherche augustinienne d'un *analogon* de la Trinité dans la personne humaine⁴¹, on pourrait dire que pour l'anthropologie thérésienne l'esprit (*espíritu*) en l'âme est un *analogon* de l'Esprit Saint dans la Trinité. La pointe de cette analogie repose sur les similitudes relevées entre l'esprit en l'âme et l'Esprit Saint dans leur mise en discours thérésienne : la capacité de se mouvoir, la pluralité figurative, une fonction ouverte qui laisse place à la nouveauté.

Par-delà l'analogie entre l'esprit en l'âme et l'Esprit en la Trinité, une connivence réelle entre eux est posée par Thérèse. Cette proximité entre l'esprit et l'Esprit se distingue d'ailleurs dans un épisode de reconnaissance imbriquée entre eux⁴². Plus encore, c'est à travers leur contact que l'union peut se faire entre l'être humain et Dieu. En effet, pour Thérèse l'esprit et l'Esprit s'arriment l'un à l'autre pour faire avancer la personne humaine vers une union étroite avec Dieu : « On ne peut dire rien de plus que, selon ce qui peut se comprendre, l'âme demeure – en fait, l'esprit de cette âme – unie comme une seule chose avec Dieu, puisque sa Majesté – qui est aussi Esprit – a désiré montrer l'amour qu'elle a pour nous [...]»⁴³. Le lieu professé de cette mystérieuse union est le centre de l'âme, demeure de Dieu où il entre sans passer par la porte⁴⁴. Mais plus encore, cette union de l'âme – devenue « pur esprit⁴⁵ » (*puro espíritu*) – avec Dieu se réalise selon Thérèse par

³⁹ « *vuelo del espíritu* » (6 M 5,1); voir aussi CC 54,9.

⁴⁰ Ainsi, Thérèse souligne qu'en un tel « envol de l'esprit », il n'est pas possible de résister, puisque l'esprit est élevé comme par un grand géant qui soulève une paille (6 M 5,2), de telle manière qu'il est difficile de dire si l'âme habite encore le corps, tant tout est différent (6 M 5,7).

⁴¹ C'était là le projet des livres IX à XIV du traité de la *Trinité* d'Augustin.

⁴² Cette intimité entre l'esprit et l'Esprit est par exemple palpable dans l'épisode de la rencontre – narrée en V 33,9-10 – entre Thérèse et le père Dionisio Vázquez, qui était recteur du collège jésuite de San Gil, à Avila. Thérèse sentit « en son esprit (*espíritu*) » que cette âme allait la comprendre, en ressentant une grande joie (*gozo*). Elle reconnaît en lui un « don particulier du Seigneur pour discerner les esprits (*conocer espíritus*) ». Ce père ne douta jamais que Thérèse soit inspirée par « l'Esprit de Dieu (*espíritu de Dios*) » puisqu'il prenait soin d'être attentif aux effets induits concrètement dans l'agir thérésien.

⁴³ « *No se puede decir más de que, a cuanto se puede entender, queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios, que, como es también espíritu, ha querido su Majestad mostrar el amor que nos tiene [...]* » (7 M 2,3).

⁴⁴ 7 M 2,3, comme lorsqu'il offre sa paix aux disciples (Jn 20,19.21)... tout juste avant d'offrir l'Esprit (Jn 20,22).

⁴⁵ 7 M 2,7.

l'Esprit incréé : une « union céleste avec l'Esprit incréé⁴⁶ ». La rencontre de l'Esprit et de l'esprit constitue ainsi le lieu de contact intime, voire d'union, entre l'être humain et Dieu.

Dans un registre métaphorique, l'analogie entre l'âme en sa partie supérieure et l'Esprit se retrouve aussi dans les cinquièmes demeures du *Château intérieur* lorsque Thérèse fait appel au papillon pour représenter l'âme⁴⁷. Ce papillon a pour vocation de voler, comme l'esprit et l'Esprit Saint le font métaphoriquement. Si dans un premier temps l'analogie passe par l'élément commun du vol, celle-ci sera renforcée lorsque Thérèse appelle le papillon représentant l'âme « *palomica*⁴⁸ », une variante possible de « petit papillon », mais qui peut également signifier « petite colombe⁴⁹ ». Entre la colombe de l'Esprit et la petite colombe de l'âme, l'analogie dressée est patente. Par cette métaphore aviaire, Thérèse conforte la correspondance posée plus haut entre l'esprit et l'Esprit et en souligne aussi l'ancrage dans son enseignement en la réitérant sous un mode métaphorique.

L'esprit en l'âme est ainsi présenté comme cette trouée qui permet à l'Esprit de Dieu d'atteindre le cœur de la personne dans un mouvement concomitant où cette dernière atteint un lieu dégagé d'elle-même et engagé en Dieu. Le lieu de cette rencontre étant posé, il reste à identifier le dynamisme à l'œuvre en celle-ci, tant du côté de l'Esprit que de la personne humaine. Ce sera l'objet des deux prochaines sections de ce chapitre.

⁴⁶ « *unión celestial con el espíritu increado* » (7 M 2,7).

⁴⁷ 5 M 2,8. En 3 M 1,5, une première allusion aviaire avait été faite en parlant de l'âme qui se sent alors les ailes coupées.

⁴⁸ 5 M 3,1.

⁴⁹ De « *paloma* » (colombe). La traduction française de mère Marie du Saint-Sacrement, aux éditions du Cerf (*Œuvres* (Cerf), p. 1048), rend sans sourciller « *palomica* » par « petit papillon », mais celle du père Grégoire de Saint-Joseph, aux éditions du Seuil, indique « petite colombe », en ajoutant toutefois, en note de bas de page, que « [l]a Sainte a parlé d'un *papillon*, et non d'une *colombe* » (Thérèse de Jésus, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1949 [citée sous « *Œuvres* (Seuil) »], p. 911), ce qui brouille quelque peu le message. Les éditions espagnoles, spécialement celle de EDE, indiquent en note de bas de page que la *palomica* correspond à la *mariposica* ou *mariposita*, le petit papillon (cf. *Obras* (EDE), p. 871, note 1). C'est le sens obvie de ce mot, si l'on considère le contexte du *Château intérieur* où il est fait mention régulièrement de ce papillon (5 M 2,2.7.8, etc.). Cela dit, grammaticalement, le sens le plus strict, suivant la logique de l'interchangeabilité du « c » et du « t » du diminutif serait celui de « petite colombe ». En somme, il mérite d'être signalé qu'il y a peut-être ici un choix délibéré de l'auteur de souligner délicatement un lien entre le papillon et la colombe de l'Esprit.

II. LES MOUVEMENTS DE L'ESPRIT

Les écrits thérésiens déploient l'Esprit sous le mode de l'action et du mouvement. Déjà dans le lieu où Thérèse se montre comme le plus en mouvement, les *Lettres*⁵⁰, la place de l'Esprit est prééminente, bien que possiblement surprenante. En effet, dès l'incipit, Thérèse inscrit le nom de Jésus, puis, très souvent, un souhait de présence de l'Esprit Saint à son interlocuteur⁵¹. On pourrait réduire une telle mention à une pure convention littéraire⁵². Or ce positionnement volontaire de l'Esprit Saint, au seuil de la relation épistolaire fortement marquée par les rencontres, les soucis quotidiens et l'échange de nouvelles concernant les personnes, introduit au centre des relations interpersonnelles quotidiennes la figure mouvante de l'Esprit aux côtés de celle du Visage de Dieu. Dans le contexte de fragilité des relations humaines, l'appel à la présence de l'Esprit se positionne comme un appel à ce que ce soit Lui qui guide finalement le flux de ces relations en touchant les esprits et les cœurs. Par cette insistance marquée sur la présence de l'Esprit au quotidien, Thérèse le présente comme celui qui mène la danse. Secundino Castro voit même dans cet appel liminaire à l'Esprit une « salutation pascuale; comme le Christ, elle [=Thérèse] prétend communiquer l'Esprit. Ce fait, à notre jugement, est très significatif, puisqu'il indique qu'en cette grâce, elle voit concentrés tous les biens que l'on puisse désirer pour ses proches et ses amis⁵³. » La posture même de Thérèse en cette salutation est frappante; elle adopte celle du Ressuscité, étant habitée par l'Esprit et l'offrant.

Les représentations de l'Esprit dans les écrits thérésiens ont laissé entrevoir l'importance du mouvement pour caractériser l'action de l'Esprit. Le « langage de l'Esprit

⁵⁰ Des milliers de lettres que Thérèse a dû composer durant sa vie, et tout spécialement pendant sa carrière de fondatrice, nous sont conservées environ 476 lettres, en tout ou en partie.

⁵¹ Par exemple : « Que la grâce de l'Esprit Saint soit avec vous » (L 2; 3; 17; 18; 19; 20; 22; 23; 24; 25; 26; 27; 29; etc.). Pour sa part, Ignace de Loyola, son contemporain dont des milliers de lettres nous sont parvenues, faisait uniquement référence au Christ au seuil de ses lettres (Ignace DE LOYOLA, *Écrits*, Paris, Desclée de Brouwer (coll. Christus 76), 1991). La présence épistolaire marquante de l'Esprit aux côtés du Christ dans les lettres de Thérèse est donc notable.

⁵² Astigarraga, par exemple, ne comptabilise pas dans sa *Concordance*, ce type d'occurrences du terme « Esprit Saint » (J. L. ASTIGARRAGA, *Concordancias de los escritos de Santa Teresa de Jesús*, Roma, Editoriales O.C.D., 2000, p. VIII).

⁵³ « *Es como un saludo pascual; al igual que Cristo, ella pretende comunicar el Espíritu. Este hecho, a nuestro juicio, es muy significativo, pues indica que en esta gracia ve concentrados todos los bienes que uno puede desear a sus familiares y amigos* » (Secundino CASTRO, *Ser cristiano según Santa Teresa*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1985, p. 190).

Saint », par-delà les paroles, pointe vers une structure qui laisse entrevoir une action discrète de l'Esprit, en-deçà du caractère visible de l'action trinitaire par la personne du Fils.

L'élan de l'Esprit et son intervention salvifique dans le monde peuvent être systématisés en une dynamique pneumatologique en trois moments. Cette structure que nous proposons a été dégagée à l'analyse des textes thérésiens. C'est ce que nous développerons dans les pages qui suivent. Ces « moments » du mouvement de l'Esprit sont présentés ici en une séquence qui peut se comprendre chronologiquement, mais ils ne doivent pas y être conscrits puisque la séquence dans laquelle nous en rendons compte est d'abord logique et systématique. L'Esprit entraîne d'abord dans un mouvement de déplacement qui sera mouvement de décentrement, marqué par la sortie de soi. Plus marquant encore, l'Esprit Saint entraîne dans un mouvement de *deshacer*, de désintrication qui libère un espace où Dieu puisse se mouvoir et faire du neuf. Finalement, le mouvement d'inspiration, en lequel l'Esprit instille une parole vers l'agir, vient compléter cet ensemble qui compose le triptyque des mouvements fondamentaux explicitement adscrits à l'Esprit Saint. Cela n'exclut pas, bien évidemment, que l'Esprit Saint agisse d'une multitude de manières. Mais déjà se profile un champ d'action clair pour l'Esprit, de même qu'une dynamique pneumatologique et salvifique.

A) Un mouvement de déplacement et de décentrement

La vie spirituelle de Thérèse, dans sa phase de maturité, est fortement marquée par des phénomènes mystiques⁵⁴. Plusieurs de ceux-ci dénotent une forme de « sortie de soi » : les substantifs « ravissement » ou « transport » (*suspensión, arrobamiento, arrebatamiento*), « élan » (*ímpetu*) ou « vol de l'esprit » (*vuelo de espíritu*), ou encore les verbes « sortir de soi » (*sacarse*⁵⁵), « se perdre » (*perderse*). C'est au seuil de l'entrée dans une « nouvelle vie⁵⁶ » que Thérèse expérimenta un tel phénomène pour la première fois⁵⁷. Le contexte de cette grâce

⁵⁴ Pour une nomenclature de ces phénomènes écrite à une époque de grande maturité, on peut se référer au CC 54, datant de février/mars 1576.

⁵⁵ Par exemple, V 24,5.

⁵⁶ Selon l'expression que Thérèse elle-même utilise en V 23,1.

⁵⁷ V 24,5.

est important puisqu'il révèle l'auteur, à savoir l'Esprit Saint; « [c]ela sensibilisa Thérèse au mystère et à l'action de l'Esprit et la mena à comprendre sa présence dans la Trinité⁵⁸. »

Commençant donc cette nouvelle vie avec Dieu, Thérèse est encore empêtrée dans son manque d'enracinement dans la vertu. Les grâces qu'elle relate sont si exceptionnelles qu'on craint qu'elles ne viennent en fait du démon⁵⁹. Un père de la Compagnie de Jésus la rassura toutefois en l'assurant que c'était bien l'œuvre de Dieu⁶⁰. Ce dernier parti, un autre, le père Juan de Prádanos, mit Thérèse sur la voie d'une « plus grande perfection⁶¹ ». Pour l'aider à discerner l'abandon possible d'amitiés désordonnées, il lui conseilla de porter cette question dans la prière et de prier le *Veni Creator* pour que le Seigneur lui donne la lumière quant à la meilleure voie à suivre. Et Thérèse de narrer ainsi ce temps d'oraison :

Ayant été un jour longuement en prière, suppliant le Seigneur qu'il m'aide à le contenter en tout, je commençai [à réciter] l'hymne [*Veni Creator Spiritus*] et alors même que je le disais, il me vint un ravissement si subit, qu'il me sortit presque de moi-même, chose dont je ne pus douter parce que ce fut amplement connu. Ce fut la première fois que le Seigneur me fit cette grâce du ravissement. J'entendis ces paroles : « Je ne veux plus que tu aies des conversations avec les hommes, mais bien avec les anges. » Cela me troubla grandement, parce que le mouvement de l'âme fut grand et que c'est profondément en l'esprit que ces paroles me furent dites, et cela m'effraya, bien que, d'autre part, cela m'apporta une grande consolation qui demeura, alors que s'évanouit la crainte que me causa, je crois, la nouveauté⁶².

La mise en discours de cet acte de parole est fascinante. Thérèse en prière est dans une posture de supplication, laquelle est redoublée par les mots mêmes de l'hymne qu'elle lit : « Viens, Esprit créateur... ». Sa parole, qui est reprise d'une prière de l'Église, est adressée à Dieu par son invocation.

⁵⁸ « Todo esto va sensibilizando a Teresa al misterio y a la acción del Espíritu y la lleva a comprender su presencia en la Trinidad. » (J. CASTELLANO, « Espiritualidad teresiana... », p. 232).

⁵⁹ C'est en fait ce qui lui fut solennellement déclaré par deux hommes doctes qu'elle avait consultés (V 23,14).

⁶⁰ Il s'agit du père Diego de Cetina, qui fut pour peu de temps le confesseur de Thérèse (V 23,16).

⁶¹ « [...] poner en más perfección » (V 24,5).

⁶² « Habiendo estado un día mucho en oración y suplicando al Señor me ayudase a contentarle en todo, comencé el himno y, estándole diciendo, vino un arrebatamiento tan súbito, que casi me sacó de mí, cosa que yo no puede dudar, porque fue muy conocido. Fue la primera vez que el Señor me hizo esta merced de arrobamientos. Entendí estas palabras: Ya no quiero que tengas conversación con hombres, sino con ángeles. A mí me hizo mucho espanto, porque el movimiento del ánima fue grande y muy en el espíritu se me dijeron estas palabras, y así me hizo temor; aunque, por otra parte, gran consuelo, que, en quitándoseme el temor que —a mi parecer— causó la novedad, me quedó. » (V 24,5).

C'est à l'instant même où elle prie qu'une réponse intervient en trois temps. Le premier est un événement intérieur, celui du ravissement, de la sortie de soi. Thérèse est ainsi extirpée à sa prière, sa supplication vocale étant répondue par un mouvement intérieur. Dans un deuxième temps, Thérèse entre dans le registre de l'écoute, de la réception de la parole, puisqu'elle déclare « entendre ces paroles », non pas simplement « ceci », mais ces paroles-là, transcrites sans hésitation, avec précision. Le cœur du message livré concerne aussi la parole, sous le mode de la conversation, parole échangée : que sa parole ne soit plus échangée avec les hommes, mais avec les anges. Thérèse entend donc une parole lui intimant de parler autrement. Ce message répondait par ailleurs à la question qu'elle désirait porter dans la prière, mais il est aussi marqué par l'excès : Thérèse reçoit (ou entend) plus que ce qu'elle pouvait attendre. Enfin, ces « paroles dites » sont accompagnées d'effets affectifs : trouble, effroi, qualificatifs de grandeur et de profondeur, mais surtout cet effet qui demeure : une grande consolation. La parole circule : de Thérèse adressée à l'Esprit Saint, à la demande du confesseur; parole suspendue et répondue par des paroles entendues appelant à un dire nouveau. Parole qui dérange et trouble initialement avant de laisser dans la chair la marque d'une grande consolation comme signe indélébile de son passage.

Le récit même de Thérèse ne laisse pas place au doute quant à l'identité de celui qui entraîna ce ravissement. Elle priait l'Esprit Saint avec un hymne de Pentecôte et elle précise que c'est à l'instant même où elle le priait que survint cette sortie d'elle-même. C'est par ailleurs au lieu divin en elle par excellence, son esprit (*espíritu*), que se dépose la parole de Dieu qui lui est adressée et qui répond, tout en la dépassant, à son questionnement du moment. Une telle expérience inaugurale – c'était son premier ravissement – force donc une lecture éminemment pneumatologique des expériences mystiques les plus extraordinaires, même lorsqu'au cœur de celles-ci Dieu s'y révèle comme Parole – comme ici par cette audition – ou Visage. L'Esprit déplace Thérèse et l'entraîne vers Dieu.

Dans une veine littéraire, la fonction de déplacement assumée par l'Esprit Saint se lit dans les invocations qui lui sont adressées par Thérèse au long du livre des *Demeures*. Thérèse ne dit pas spécifiquement que c'est l'Esprit qui fasse progresser l'âme d'une demeure à l'autre; au contraire, elle indique même que c'est le Maître du château (*Señor del*

castillo) qui le fait⁶³. Mais c'est cependant l'Esprit qu'elle invoque aux jonctions importantes de ce chemin, au moment de passer d'une demeure à l'autre et tout spécialement lorsqu'elle arrive aux demeures supérieures⁶⁴. Une complémentarité s'établit d'ailleurs en ce sens avec la figure du Christ. Ainsi, en un point des *Demeures*, Thérèse invoque l'Esprit à son aide après avoir annoncé qu'elle parlerait de la manière dont le Seigneur a soin de ses épouses⁶⁵; pour parler du Christ, c'est l'Esprit qui est appelé en renfort. Plus largement, le procédé littéraire d'en appeler à l'Esprit Saint aux points tournants suggère, par un effet de miroir entre l'écrit et la vie, que l'Esprit est bien à l'œuvre dans les passages que vit l'âme au fil des demeures⁶⁶.

Dans le *Château intérieur*, cette expérience de déplacement dans le passage des demeures sera accompagnée d'une expérience de décentrement⁶⁷. Cette dernière culmine dans la métaphore de l'éponge⁶⁸, qui est en elle-même absorption. Le mouvement de décentrement pourra mener à terme vers une forme de désappropriation, voire de kénose, comme nous le verrons plus loin.

Le décentrement peut aussi se vivre comme orientation vers Dieu – parfois même spécifiquement vers l'Esprit Saint – en passant par des médiations humaines. Thérèse relate en ce sens un épisode de sa vie au cours duquel, voulant remercier l'Esprit Saint pour une grâce (*merced*) survenue en la vigile de la Pentecôte, elle débat puis décide de faire vœu de ne rien cacher à son confesseur et de réaliser tout ce qu'il lui dirait de faire⁶⁹. Le confesseur en question était le jeune père carme Jerónimo Gracían, alors visiteur et commissaire apostolique. Thérèse ne voyait rien d'autre qu'elle aurait pu faire elle-même au-delà de ce qu'elle faisait déjà en gratitude envers l'Esprit; seul ce possible service (*servicio*) s'offrait à

⁶³ *Castillo interior*, épilogue, 2. Cela dit, puisque le Maître du château est le Dieu trinitaire, il ne faut pas exclure trop rapidement l'Esprit Saint de cette fonction.

⁶⁴ 4 M 1,1; 5 M 1,1; 4,11; 6 M 1,1.

⁶⁵ 5 M 4,11.

⁶⁶ Nous verrons un peu plus loin le rôle de l'Esprit Saint évoqué par la métaphore du ver qui se développe « grâce à la chaleur de l'Esprit Saint » (5 M 2,3).

⁶⁷ « La “dilatation du cœur” qu’apporte l’oraison de quiétude n’est, certes, réductible à aucun senti ou pressenti spirituel; mais elle n’est pas accompagnée de ce puissant décentrement qui, dans les “Cinquièmes Demeures”, arrache l’âme à elle-même et lui permet de dire en un sens tout nouveau : “Ce n’est plus moi qui vis, c’est le Christ qui vit en moi.” » (Michel DE GOEDT, *Le Christ de Thérèse de Jésus*, Paris, Desclée de Brouwer (coll. Jésus et Jésus-Christ 58), 1993, p. 139; voir aussi p. 210).

⁶⁸ CC 15,2; 49.

⁶⁹ Cet épisode est relaté en CC 30 et 31. La grâce survenue à Thérèse une vigile de la fête de la Pentecôte était relatée en V 38,9-11.

elle pour témoigner de sa confiance en Dieu. Le décentrement qui se fait alors jour consiste à passer par la médiation de la parole d'un autre – ici le confesseur – pour recevoir les fruits de la lumière divine, dont elle a foi que ce dernier sera comblé. L'abandon à Dieu lui-même se retrouve ainsi décentré d'une pure relation réciproque pour faire entrer, dans la confiance, un autre lieu, une personne, qui devienne fiduciaire de cet engagement. Ce faisant, l'Esprit lui-même est décentré, puisque c'est par la médiation d'un autre qu'il pourra ultimement remplir sa fonction.

Ce décentrement thérésien s'exprime aussi à un niveau existentiel par les multiples protestations de non-pouvoir et de non-savoir de Thérèse⁷⁰. Elle n'est pas lettrée, elle n'est qu'une femme, elle est si mauvaise (*ruin*⁷¹); ce ne sont pas que des conventions rhétoriques sous sa plume⁷², bien qu'on ne puisse exclure d'emblée une certaine rhétorique convenue de ces protestations. Mais tout cela est balayé du revers de la main par les autorités compétentes. Ces dernières lui demandent de relater les grâces qu'elle a reçues du Seigneur pour qu'elles puissent aider en retour le prochain⁷³, et ce, malgré l'inconfort personnel de Thérèse. Des grâces reçues de Dieu sont donc partagées avec autrui, à son corps défendant, à la demande de tiers. Elle ne s'appartient plus tout à fait. Dieu qui la visite et l'inspire, comme en témoignent les autorités religieuses, passe par elle pour en toucher d'autres sans qu'elle ne soit vraiment en possession de ce mouvement : ni son origine, ni son déroulement, ni sa destination, ni ses fruits. Ce décentrement de soi, une certaine forme de « sortie de soi », entraîne ainsi un recentrement sur Dieu.

Ce mouvement de décentrement ne fait pas qu'affecter Thérèse comme un objet; il la fait épouser la manière d'être propre à l'Esprit, qui se présente lui-même comme décentrement continué par la relation qu'il établit dans la Trinité entre le Père et le Fils,

⁷⁰ V 11,14-15; 28,18; 33,11; F 2,4.6; 27,11; CV 1,2; 1 M 2,7, etc.

⁷¹ L'expression « *ruin* » revient continuellement sur ses lèvres (p. ex. : V prol.,1; 1,1; 5,1.3.5.10; 7,2.3.16.22, etc.).

⁷² En témoigne une « protestation » (*protesta*) que le manuscrit de Tolède du *Camino de perfección*, préparé par Thérèse en vue de l'édition, offre au seuil de l'ouvrage. Dans celle-ci, Thérèse implore les lettrés (théologiens) qui liraient cet écrit de l'examiner avec attention et d'y corriger toute erreur qui pourrait s'y trouver. Cette protestation est reproduite dans plusieurs éditions espagnoles ou françaises (*Obras* (MtC), tome I, p. 449 et les éditions françaises du Seuil (*Œuvres* (Seuil), p. 580) et du Cerf (*Œuvres* (Cerf), p. 695)), mais pas dans notre édition de référence de la Editorial de Espiritualidad.

⁷³ Ce que lui confirme le Seigneur lui-même en l'invitant à bien écrire ce qu'il lui disait, puisque même si ce pouvait n'être pas d'un grand secours pour elle, cela pourrait cependant aider grandement autrui (CC 52).

puis entre Dieu et l'humanité. Ce décentrement annonce déjà le dépouillement radical qui sera le propre du mouvement de *deshacer*.

B) Un mouvement de deshacer

Le mouvement de *deshacer*⁷⁴ vise à ouvrir un espace pour que quelque chose de neuf survienne⁷⁵. Thérèse utilise parfois ce vocable dans le sens d'une destruction, comme cette menace qui plana sur le tout jeune monastère de San José⁷⁶. Plus souvent, c'est une forme de dé-nouement, de désencombrement de soi où tout ce qui l'emplit paraît fondre. Cette dimension est d'ailleurs apparue tôt dans le cadre d'une audition du Seigneur invitant Thérèse à ce « *deshacer* » pour qu'elle puisse entrer en lui⁷⁷. Une sorte de kénose, d'anéantissement, fut-il partiel, est alors vécu. On atteint ainsi un dénuement, une simplicité qui ouvre à un accueil. On en vient même à une dynamique de dépossession, de désappropriation de soi. Un vide doit se creuser pour rendre disponible un espace à transformer, à habiter nouvellement.

Ce *deshacer* est à l'œuvre dans l'économie du salut. C'est la kénose du Fils de Dieu⁷⁸. C'est le dénuement de Marie à l'Annonciation. C'est la pauvreté de Bethléem et de Nazareth. C'est l'obéissance du Fils à la volonté du Père jusqu'à la croix. C'est aussi, dans un registre thérésien, cette manière qu'a Dieu de se rendre petit pour être accessible à l'être humain, par exemple à travers des visions graduelles ou encore par l'eucharistie – où la grandeur de Dieu se manifeste sous une forme discrète⁷⁹.

Dans la Trinité, la figure du *deshacer* est l'Esprit, qui agit derrière le visage du Christ. En Thérèse, par l'Esprit, on perçoit cet effacement du visage propre dans le *deshacer*, effacement qui permet de dessiner en elle des traits nouveaux, christiques. Ce *deshacer*

⁷⁴ Littéralement, *deshacer* signifie « dé-faire », ou, comme le dit le premier sens de ce verbe à la fois transitif et pronominal « détruire une chose déjà faite » (« *destruir una cosa ya hecha* » [Diccionario de la Lengua Española Plus, Barcelona, Editorial Norma, 2003, p. 250]).

⁷⁵ Peut-être un rapprochement pourrait-il être fait avec le « *nada* » de Jean de la Croix? La doctrine spirituelle thérésienne n'a cependant pas, de manière générale, le caractère cataphatique de celle de ce dernier.

⁷⁶ V 36,15.

⁷⁷ « Dissous-toi entièrement, ma fille, pour pouvoir entrer davantage en moi » (« *Deshácese toda, hija, para ponerse más en mí* » [V 18,14]).

⁷⁸ Voir par exemple Ph 2,5-11.

⁷⁹ V 38,19-21.

assimile ainsi Thérèse à la manière d'être de l'Esprit lui-même. Conformée au Christ, elle est configurée à l'Esprit.

Dans le *Château intérieur*, l'allégorie du ver et du papillon, qui culmine avec la mort du papillon, rend bien compte de ce mouvement. Avant d'arriver à cette dernière, dès les premières demeures, Thérèse insiste sur l'importance de persévérer dans « ce dénuement (*esta desnudez*) et cet abandon total (*dejamiento de todo*)⁸⁰» qui garde nos yeux rivés sur l'amour véritable de Dieu. Plus loin encore, elle parle de l'importance de « se rendre humble et [de] s'abandonner (*se humillare y desasiere*)⁸¹». Devenue papillon, l'âme ne se situe pas en une apothéose; elle « se voit avec un désir de louer le Seigneur, de disparaître (*deshacer*) et de mourir pour Lui mille morts⁸²». Le papillon en vient à mourir pour que ne vive en lui que le Christ⁸³. Le premier effet de cette mort du papillon – forme ultime de *deshacer* – est un oubli de soi (*olvido de sí*) : « [...] un oubli de soi tel qu'en vérité il semble que déjà [l'âme] ne soit plus [...], parce qu'elle est de telle manière qu'elle ne se reconnaît plus et ne songe plus qu'il y ait pour elle ni ciel, ni vie, ni honneur, puisqu'elle est entièrement occupée à œuvrer pour l'honneur de Dieu⁸⁴».

Le mouvement de *deshacer* se consomme ainsi en une sursomption du lieu propre par l'annihilation de ce qui l'encombrait. Thérèse, entièrement configurée à Dieu, devient autre, dans la conformation de sa volonté à celle du Dieu – qui est volonté de salut⁸⁵– choisissant même cette dernière par-delà la jouissance de Dieu⁸⁶. À l'instar de saint Paul, ce *deshacer* culminera avec la perte même du désir de mourir pour voir Dieu, dans l'optique de pouvoir le servir ici-bas⁸⁷.

⁸⁰ 3 M 1,8.

⁸¹ 4 M 2,10. Notons la thèse de Jean-Marie Laurier sur le rôle de l'humilité thérésienne comme voie de salut (Jean-Marie LAURIER, *Marcher dans l'humilité. Thérèse d'Avila et la théologie de la justification*, Toulouse, Éditions du Carmel, 2003).

⁸² « [...] *vese con un deseo de alabar al Señor, que se quería deshacer, y de morir por Él mil muertas* [...]» (5 M 2,7).

⁸³ 7 M 3,1.

⁸⁴ « [...] *un olvido de sí, que verdaderamente parece ya no es* [...] *porque toda está de tal manera que no se conoce ni se acuerda que para ella ha de haber cielo, ni vida, ni honra porque toda está empleada en procurar la de Dios* [...] » (7 M 3,2).

⁸⁵ François-Régis WILHÉLEM, *Dieu dans l'action. La mystique apostolique selon Thérèse d'Avila*, Venasque, Éditions du Carmel, 1992, p. 186, note 10.

⁸⁶ CC 16; 18.

⁸⁷ Voir entre autres CC 66.

Dans un registre très imagé – et fameux –, le mouvement du *deshacer* peut se lire au cœur de la grâce de la transverbération⁸⁸. Bien que l'Esprit ne soit pas mentionné explicitement comme l'agent principal, plusieurs spécialistes croient qu'en passant par Jean de la Croix, on peut considérer qu'« il n'y a pas de doute qu'il s'agisse d'une grâce très particulière des trois Personnes de la Sainte Trinité attribuée à l'Esprit Saint, qui est le *doux cautère* et la *plaie agréable*⁸⁹ ». Castellano considère qu'il s'agit d'une « infusion extraordinaire d'amour, un *baptême de feu dans l'Esprit Saint*⁹⁰ ». Un ange, donc, au visage enflammé (*encendido*), ayant en main un grand dard d'or avec une pointe en feu le fait pénétrer au cœur, jusqu'aux entrailles mêmes, plusieurs fois, de telle sorte qu'en l'enlevant, il semblait à Thérèse qu'il partait avec ses entrailles et qu'il la laissait embrasée (*abrasada*) d'un grand amour de Dieu⁹¹.

Un tel feu, un tel embrasement, un tel amour pointent effectivement en direction de l'Esprit. Cette grâce met en lumière l'initiative divine qui est première dans ce mouvement et ce don. Sur un mode symbolique, elle révèle aussi que le retrait qui se fait jour dans le *deshacer* n'est pas une annihilation ou une simple perte; les entrailles qui semblent quitter Thérèse du fait du percement laissent place, au cœur de leur absence, à un amour inimaginable offert par Dieu lui-même. Une telle perte a son gain.

Une incursion dans la théorie sémiotique est intéressante ici puisque celle-ci déploie la thématique du « faire » dans le cadre de la relation entre le sujet d'état (ici Thérèse ou plus largement le croyant) et le Destinateur (Dieu, l'Esprit)⁹². Or le *deshacer* se situe aussi dans le registre du « faire » (*hacer* en espagnol) dans un apport de déconstruction pour donner ensuite un faire nouveau, par le biais du moment de l'inspiration dont nous traiterons sous peu. Dans le schéma narratif de l'analyse sémiotique, trois compétences sont en jeu : pouvoir-faire, vouloir-faire et savoir-faire. À travers le moment du *deshacer*,

⁸⁸ Cette grâce est relatée en particulier en V 29,13.

⁸⁹ « [...] *no hay duda de que se trata de una gracia especialísima de las tres Personas de la Santísima Trinidad, atribuida al Espíritu Santo, que es el cauterio suave y la regalada llaga* [...] » (R. CUARTAS LONDOÑO, *Experiencia trinitaria...*, p. 221). Cuartas Londoño fait ici référence à Jean de la Croix.

⁹⁰ « [...] *se trata de una infusión extraordinaria de amor, un bautismo de fuego en el Espíritu Santo* [...] » (J. CASTELLANO, « Espiritualidad teresiana... », p. 235, note 129).

⁹¹ V 29,13.

⁹² Pour une vue générale de la terminologie sémiotique, on peut consulter l'ouvrage du Groupe d'Entrevignes : *Analyse sémiotique des textes. Introduction. Théorie – pratique*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1979.

Thérèse reconnaît son non-pouvoir-faire, mais aussi son non-savoir-faire, voire même le non-vouloir-faire (à travers les résistances). Ces non-compétences thérésiennes constituent le sol sur lequel pourront être posées des compétences (pouvoir-faire, vouloir-faire, savoir-faire) qui seront accueillies comme dons. Ce faisant, le « faire » thérésien du *deshacer* se dit en un dégager, déblayer, creuser qui permettent l'accueil du don fait par le Destinateur tant des compétences que du programme narratif, à savoir d'une part la création du monastère de San José, mais aussi, comme finalité ouverte, l'inhabitation trinitaire.

C) Un mouvement d'inspiration

Le rôle d'introducteur, de garant et de guide de l'Esprit dans le *Château intérieur*, tout comme sa présence emblématique au seuil de relations épistolaires ont déjà été soulignés. Mais un autre mouvement important, d'abord illustré de manière littéraire, est celui de l'inspiration. Il s'agit du mouvement qui pousse le plus directement à l'action, d'un mouvement créateur.

Dans le prologue des *Méditations sur le Cantique des Cantiques*, Thérèse se présente en quelque sorte comme un écrivain inspiré par l'Esprit Saint : « S'il arrive que vous voyiez cet écrit, vous recevrez ce pauvre petit don de celle qui désire pour vous, comme à elle-même, tous les dons de l'Esprit Saint, au nom duquel je commence cet écrit. Si quelque chose réussit, ce ne sera pas à cause de moi⁹³ ». Thérèse reconnaît et désire cette contribution de l'Esprit qui la guide, par ses dons, mais qui est aussi garant – et source – de la possible fécondité de son écrit. Elle se reconnaît donc tributaire de cette inspiration qui lui vient de Dieu. Dans ce contexte littéraire, l'assignation à l'Esprit de ce rôle est sans équivoque.

On peut donc légitimement rechercher en d'autres lieux ce même mouvement et y reconnaître la marque de l'Esprit. C'est ainsi que ce mouvement d'inspiration, voire de conversion – lorsque le sujet s'oppose de prime abord à cette inspiration divine – avait été repéré à l'œuvre dans le récit de la fondation du couvent de San José, à la fois comme impulsion de départ, mais aussi comme impulsion continuée⁹⁴. Cette inspiration qui passe

⁹³ « *Si fuere para que lo veáis, tomaré[i]s este pobre donecito de quien os desea todos los del Espíritu Santo como a sí misma, en cuyo nombre yo lo comienzo. Si algo acertare, no será de mí. Plega a la divina Majestad acierte* » (MCC, prologue, 3).

⁹⁴ Par exemple dans l'idée de fonder un monastère de carmélites déchaussées émise par l'une des compagnes assemblées autour de Thérèse (V 32,10) ou encore la conversion au projet du père Pedro Ibáñez (V 32,17).

aussi par autrui souligne la dimension collective de l'œuvre de Dieu, et tout spécialement de son œuvre de salut. Le fait que l'Esprit en inspire d'autres était essentiel à la bonne marche de l'entreprise.

Thérèse va rarement aussi loin que de reconnaître qu'il lui semble « que l'Esprit Saint parlait en [quelqu'un] pour soigner mon âme⁹⁵», mais c'est ce qu'elle fit en parlant du père Diego de Cetina, un jeune jésuite de 23 ans qu'elle consulta pour savoir si les grâces extraordinaires qui lui étaient faites venaient ou non de Dieu. Cetina, « comme quelqu'un qui connaît bien ce langage, me déclara ce qu'il en était et m'encouragea beaucoup. Il me dit avec assurance que c'était l'esprit de Dieu, puis qu'il était impératif de retourner à l'oraison⁹⁶». Thérèse note qu'elle sortit de cette rencontre transformée⁹⁷. Elle reconnaît donc en cet homme la parole de l'Esprit Saint parce que ce dernier a su comprendre ce langage de l'Esprit qui se révélait à travers les grâces surnaturelles d'une Thérèse qui n'en était pas forcément digne. Les commentaires inspirés par l'Esprit que Cetina fit à Thérèse lui permirent d'aller fermement de l'avant à la rencontre de Dieu⁹⁸.

Aux côtés du mouvement de déplacement qui recentre autrement et de celui de *deshacer* qui procède par attrition, le mouvement d'inspiration est un mouvement positif qui s'oriente d'emblée *ad extra*, en poussant à l'action – ou à l'écriture – et en en garantissant la fécondité. Les analyses subséquentes permettront de prolonger et d'affiner ce mouvement positif de poussée exemplifié par l'inspiration. Quant à l'important mouvement d'incarnation discerné dans les chapitres 32 à 36 de la *Vie* – et où l'Esprit Saint joue un rôle fondamental – il sera traité à hauteur d'homme dans la section qui suit.

III. UNE DYNAMIQUE D'INCARNATION OUVERTE, SALVIFIQUE ET APOSTOLIQUE

Au chapitre précédent, une posture d'énonciation avait été entrevue, à partir d'une parole du Seigneur : « Regarde, ma fille, ce que perdent ceux qui sont contre moi; ne cesse

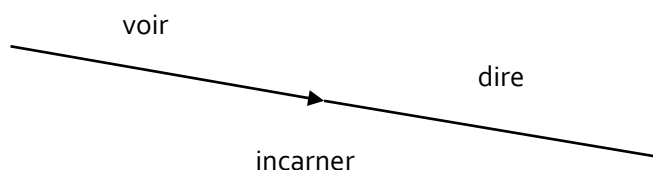
⁹⁵ « [...] *me parecía hablaba en él el Espíritu Santo para curar mi alma* [...] » (V 23,16).

⁹⁶ « [...] *como quien bien sabía este lenguaje, me declaró lo que era y me animó mucho. Dijo ser espíritu de Dios muy conocidamente, sino que era menester tornar de nuevo a la oración* [...] » (V 23,16).

⁹⁷ V 23,17.

⁹⁸ « mon âme s'améliora résolument » (« *conocida mejoría comenzó a tener mi alma* » [V 23,18]), selon ce qu'en dit Thérèse.

pas de le leur dire⁹⁹). Une articulation s'y fait alors jour entre le « voir » (intimé par l'impératif « regarde »), qu'on peut rapprocher aussi de l'entendre, et le « dire ». Entre les deux, quelque chose de vu – à dire – et de perdu pour les ennemis se dessine. Objets de perte dont d'aucuns ne soupçonnent pas l'existence, les « choses du ciel¹⁰⁰ » ainsi vues ne sont pas objets de possession pour Thérèse, mais elles dessinent l'horizon de l'espace d'un lieu à habiter. Un mouvement s'esquisse du voir à la parole en passant par l'habitation de l'incarnation. Cette posture d'énonciation se fait posture existentielle puisqu'elle fournit une clef herméneutique permettant de ressaisir le mouvement pneumatologique du salut chez Thérèse. Cette clef peut être synthétisée comme suit en un triple mouvement du voir – incarner – dire.



Ce mouvement anthropologique – en ce sens où il se vit en l'être humain – se pose en correspondance au mouvement de l'Esprit que nous venons de présenter. Cette correspondance ne s'est pas imposée de l'extérieur, mais bien de la confrontation de résultats de lecture structurés indépendamment l'un de l'autre. Un écart persiste entre les deux mouvements, écart que nous n'avons pas voulu combler arbitrairement.

Cependant, il s'agit bien du même élan que celui qui passait dans le mouvement systématisé du point de vue de l'Esprit agissant en la personne humaine sous le triple mode du déplacer, *deshacer* et inspirer. Cet élan sera lu ici du point de vue de l'être humain qui accueille l'action de l'Esprit qui est intrinsèquement action salvifique. Entre ces deux mouvements, une correspondance s'esquisse qui n'est pas de l'ordre du décalque. Fondamentalement, une structuration anthropologique s'y dégage qui soit au diapason de l'action modulée de Dieu par l'Esprit.

⁹⁹ V 38,3.

¹⁰⁰ 6 M 1,2.

Ce mouvement anthropologique est aussi pneumatologique parce que l'Esprit est celui qui le guide et l'opère. Si ce qualificatif ne s'impose pas d'emblée, le passage par le récit de l'Incarnation dans l'Évangile de Luc permet de le mettre en lumière. Nous avons déjà fait ressortir au chapitre 1 comment Thérèse inscrit la gestation du monastère de San José dans le schème biblique de l'Annonciation, de l'Incarnation et de la Visitation. Cette identification thérésienne à Marie en enfantement, si elle n'était pas nommée dans la *Vie*, se retrouve explicitement sous sa plume dans les *Méditations sur le Cantique des Cantiques*. Dans cet écrit, l'œuvre d'Incarnation fait office de référent pour exprimer l'union entre Dieu et l'âme, lue à travers la figure de l'épouse et de l'époux¹⁰¹. À l'instar du récit lucanien, le rôle de l'Esprit Saint en ce sens est clairement exprimé¹⁰². En effet, un peu avant de parler du rôle de médiateur de l'Esprit entre l'âme et Dieu¹⁰³, Thérèse utilise le verset du récit de l'Incarnation suivant lequel « La puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre¹⁰⁴ » pour exprimer les richesses que l'âme acquiert dans l'oraison d'union par le biais de l'Esprit Saint¹⁰⁵. C'est donc dire qu'une assimilation à la figure de Marie accueillant le Dieu qui s'incarne par l'Esprit Saint est familière à l'univers thérésien, mais plus encore, que Thérèse elle-même trace le lien entre l'expérience historique de l'Incarnation et l'accueil possible de Dieu en toute âme.

La posture existentielle inspirée d'une audition du Seigneur peut d'ailleurs aisément se lire en condensé au sein du récit lucanien. D'abord, Marie est interpellée par l'ange et l'entend¹⁰⁶. Ensuite, elle accueille ce qui lui est donné de la part de Dieu et consent à ce qu'Il l'habite et prenne chair en elle¹⁰⁷; c'est l'inauguration d'un mouvement d'incarnation. Finalement, rencontrant Élisabeth, la parole fuse, enracinant l'événement dans l'histoire du

¹⁰¹ MCC 1,10.

¹⁰² MCC 6,7.

¹⁰³ MCC 5,5.

¹⁰⁴ Lc 1,35 : « L'Esprit Saint viendra sur toi et la puissance du Très Haut te couvrira [...] ».

¹⁰⁵ MCC 5,2. Voir aussi le titre du chapitre 5 : « Elle poursuit avec l'oraison d'union et parle des richesses que l'âme y acquiert par la médiation de l'Esprit Saint, et de la détermination qu'elle a de souffrir bien des épreuves pour l'aimé » (« *Prosigue en la oración de unión y dice las riquezas que adquiere el alma en ella por la mediación del Espíritu Santo, y lo determinada que está a padecer trabajos por el amado* »).

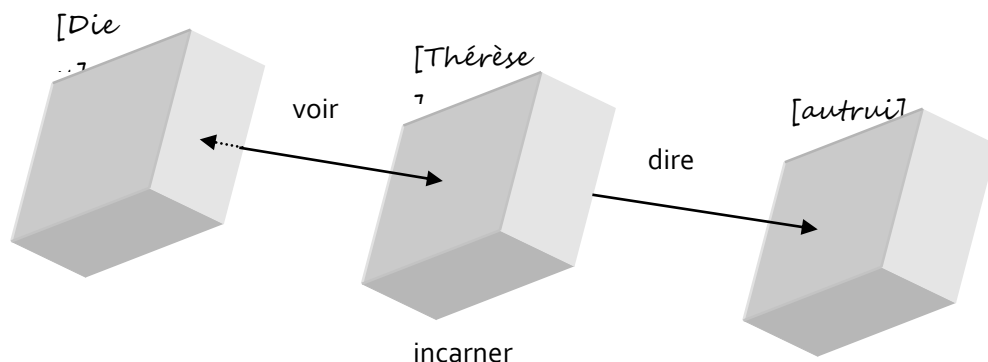
¹⁰⁶ Lc 1,28-29. L'évangéliste indique l'ange vint (*eiselthón*) chez Marie et parla (*eipen* – v. 28), et que cette dernière fut troublée par la parole (*epi tō logō* – v. 29) et que l'ange la quitta (*apèlthen ap' autēs* – v. 38) à la fin de leur rencontre. S'il est clair que Marie entendit l'ange, il l'est moins qu'elle l'ait vu. Il existe cependant une parenté de la vue et de l'ouïe en tant que médiums de réception.

¹⁰⁷ Lc 1,38.

salut et l'inscrivant temporellement vers le futur en action de grâce¹⁰⁸. Marie « voit », laisse s'incarner Dieu et parle, déployant ce mouvement tripartite que nous explorerons.

Considéré du point de vue de Thérèse, le mouvement du « voir – incarner – dire » se décline en ces termes : voir Dieu, le laisser s'incarner en soi et dire Dieu à autrui, pour qu'autrui le voie à son tour, l'incarne et le dise. Du point de vue de Dieu, en regard de Thérèse, l'enjeu est d'être vu, de demeurer et d'être dit. Enfin, on peut aussi dupliquer le mouvement centré sur Thérèse en déplaçant le pivot sur autrui, qui verrait ainsi Dieu, directement ou par le biais de son action en Thérèse, le laisserait s'incarner et le dirait, encore, à un autre. En ce sens, le lieu « autrui » s'ouvre à l'infini vers d'autres personnes.

Ce mouvement pourrait être schématisé globalement de la manière suivante :



Un mouvement de fond s'y esquisse qui se déploie en une lignée « voir – incarner – dire » partant de Dieu, passant par Thérèse et allant au-delà vers autrui. Les blocs représentent les « lieux » personnels traversés : Dieu, Thérèse, puis d'autres personnes encore.

Trois actions sont ici à l'œuvre, illustrées par trois flèches : la vision, l'incarnation et la parole. Si Thérèse participe à ces trois actions et en est agente – elle agit, fut-ce en se laissant faire –, elle n'en est ni l'instigatrice ni la matrice. Ce mouvement est initié autrement que par elle-même, tant au niveau humain que supranaturel. Par ailleurs, la matrice visible du mouvement dégagé se retrouve en Dieu même. En effet, en Lui, par le Fils, se retrouvent vue, incarnation et parole, puisque ce dernier est visage (incarné) et Parole de Dieu. Quant à l'élan même qui mène vers cette figure dupliquée – qui sera présente analogiquement en Thérèse –, il est propulsé par l'Esprit Saint, suivant ce que met

¹⁰⁸ Lc 1,46-55. C'est le Magnificat.

en lumière le vis-à-vis lucanien. Considéré du point de vue de l'Esprit Saint, le mouvement se lit donc comme un faire-voir, faire-incarner et faire-dire dont il est l'agent sans être le visage.

L'action discrète – in-visible pourrait-on dire – de l'Esprit Saint consonne avec le caractère propre de sa présence en la Trinité elle-même, suivant l'enseignement thérésien. Ainsi, dans la vision de la Sainte Humanité au sein du Père¹⁰⁹, l'Esprit ne se fait pas voir, mais fait voir et se rend de ce fait éminemment présent. Par-delà la visibilité du Fils, l'action de l'Esprit n'a pas à être laissée de côté.

Considérant la centralité de ce déploiement d'un mouvement en voir, incarner et dire pour une lecture à hauteur humaine de l'expérience de l'action de l'Esprit Saint en œuvre de salut, chaque moment de ce triple mouvement sera maintenant développé à la lumière du corpus thérésien et en écho au triple mouvement de l'Esprit analysé plus haut.

A) Voir

Le premier élément du mouvement à l'étude est le « voir », qui prend parfois la forme connexe de l'« entendre¹¹⁰ ». Dans la dynamique spirituelle thérésienne menant au mariage mystique, avant même les fiançailles (*desposorio*)¹¹¹, le premier moment – calqué sur les coutumes de l'époque – était celui du « *venir a vistas*¹¹² », de rendre visite pour voir, de telle sorte que les futurs époux puissent apprendre à se connaître. La vue, plus largement que la seule vision mystique, constitue ce point d'entrée dans la relation. Pour Thérèse cependant, ce regard – en tant qu'*habitus* – se vivra de manière prépondérante dans la figure paradigmatique de la vision mystique. Cette vision mystique se situe toujours pour Thérèse de l'intérieur; elle voit « avec les yeux de l'âme », d'une vision « intellectuelle » ou d'une vision « imagée ». Jamais des visions « extérieures » ne se sont imposées à elle¹¹³.

¹⁰⁹ V 38,17.

¹¹⁰ On pourrait théoriquement leur adjoindre les autres sens : goûter, toucher, sentir, mais ces derniers ont une occurrence si infime dans l'œuvre thérésienne qu'ils n'accèdent pas au statut de paradigmes comme la vue et l'ouïe. Thérèse elle-même lie ces dernières, par exemple en E 11,2, alors qu'elle parle de l'âme du pécheur dont les yeux sont couverts de boue et les oreilles fermées.

¹¹¹ Voir 7 M 1,2; 2,2.

¹¹² 5 M 4,4.

¹¹³ CC 53,21.

La vision implique que quelque chose soit vu. Dans le mouvement expérimenté par Thérèse, ce qui est vu est parfois de l'ordre d'un lieu : l'enfer, le ciel. Mais même comme espace, le lieu est défini par son habitation. De l'enfer, Thérèse avait échappé, marquant sa non-habitation. Au ciel, à l'opposé, elle avait vu son père et sa mère, dessinant l'espace d'une maisonnée.

Mais l'objet le plus fréquent de la vision est le Christ, en sa sainte humanité¹¹⁴. Dans la séquence du chapitre 38 de la *Vie*, défilent ainsi le Fils seul, parlant, mais aussi le Seigneur en majesté vu dans l'hostie, et enfin le Fils dans le sein du Père. Il est le foyer de la vision pour Thérèse. La vision la plus élevée rapportée par Thérèse dans ce chapitre de la *Vie* est celle de la Trinité qui esquisse au cœur de la vision une relation. L'Esprit Saint n'est alors pas visible, et le Père ne l'est que par le biais du Fils. Mais au sein de ce cadre, au-delà de la figure du Christ – sans qu'il soit pourtant dépassé¹¹⁵ –, c'est une habitation qui se dessine, habitation à laquelle Thérèse se voit présente, sans qu'elle en soit au centre à ce stade.

Le Christ est aussi visage de la Parole. C'est habituellement sous son visage que s'énonce toute parole, comme en font foi les nombreuses auditions. Mais le Père et l'Esprit parlent aussi en leur temps¹¹⁶. Thérèse mentionne ainsi dans les sixièmes demeures que l'« Esprit même qui parle arrête les autres pensées et fait se centrer sur ce qui se dit¹¹⁷ ». Mais le langage en lequel s'exprime l'Esprit est sans parole propre.

¹¹⁴ C'est un thème qui est cher à Thérèse. Son christocentrisme a fait l'objet de nombreuses recherches, dont la thèse de Secundino Castro : *Cristología teresiana*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1978.

¹¹⁵ Qu'on se rappelle la véhémence avec laquelle Thérèse combattrait le jugement de certains spirituels selon lequel il faudrait à un certain stade dépasser la figure du Christ pour progresser dans la vie spirituelle (V 22).

¹¹⁶ Voir le Père qui parle en CC 22,3.

¹¹⁷ « [...] *el mismo Espíritu que habla hace parar todos los otros pensamientos y advertir a lo que se dice* » (6 M 3,18). La question d'attribuer ou non une majuscule à « *Espíritu* » est cependant contestée. L'édition espagnole de la Editorial de Espiritualidad ne le fait pas, alors que celle de Monte Carmelo le fait. En français, Marie du Saint-Sacrement traduit par « esprit », réfèrent ainsi à une puissance en l'homme et non à Dieu. Au niveau anthropologique, tel que mentionné précédemment, l'esprit est dans la personne humaine comme la fine fleur de l'âme, mais ce n'est pas tant un lieu de diction – un lieu qui parle – qu'un lieu de réception du Seigneur qui lui, en son Esprit, pourrait parler. Dans l'hypothèse, que nous privilégions, à savoir qu'il faille y voir l'Esprit (donc Dieu) qui parle, c'est ce dernier qui, par sa présence, ferait en sorte que s'interrompent les autres pensées. Cette interprétation concorde avec les autres mentions d'une voix de Dieu qui s'impose en quelque sorte de manière claire à l'âme qui a déjà longuement cheminé dans ses voies (voir par exemple 6 M 2,3).

La vue est voie d'entrée du salut. À hauteur d'homme, le non-salut se présente comme un refus de voir ou d'entendre. En effet, les pécheurs endurcis sont ceux qui ne voient pas, qui refusent de voir le salut offert, qui n'entendent pas, dont les yeux sont obscurcis ou obstrués d'un bandeau ou de poussière¹¹⁸. C'est l'état de l'âme dans les premières demeures, alors qu'elle est « muette et sourde¹¹⁹ ». Thérèse s'était d'ailleurs plainte au Seigneur de son incapacité à agir pour ces hommes que leurs actions rendaient aveugles¹²⁰; obturant activement leur vue, ils se coupent d'une relation salvifique possible avec Dieu qui commence par la vue¹²¹. L'histoire de la conversion personnelle de Thérèse, alors qu'elle était déjà religieuse, bien que tiède, s'amorce d'ailleurs par la vue d'une statue du Christ flagellé, en 1554¹²². Cette vue l'ébranle intérieurement. C'est par la réception d'une première interpellation divine – orale ou visuelle – que peut alors débiter un processus de rapprochement avec le Seigneur, qui y apporte d'ailleurs son concours. Thérèse dépeint ainsi le Bon Pasteur qui fait connaître sa voix de ses brebis, alors qu'elles n'entendent pas encore bien¹²³. La pédagogie de cette écoute fait passer la personne d'un sentiment encore indistinct¹²⁴, en-deçà de la parole, à l'audition claire et distincte de la voix de l'Époux¹²⁵. Dans le *Château intérieur*, ce processus progressif d'attention et de réception de Dieu par la vue et l'écoute culmine dans une vision que Thérèse place sous l'égide de saint Paul par la référence aux écailles qui tombent finalement des yeux¹²⁶. L'objet de cette vision-sommet n'est pas anodin : il s'agit de la Trinité se révélant à l'âme :

[...] la Sainte Trinité se montre [à l'âme] – toutes les trois personnes – avec une inflammation qui vient à son esprit d'abord à la manière d'une nuée d'une grande clarté et ces personnes distinctes. Par une connaissance admirable qui se livre à l'âme, elle comprend dans une grande vérité que toutes ces trois

¹¹⁸ Voir par exemple 2 M 1,2-3; 6 M 4,11; MCC 3,13; E 11,2; CC 21,2.

¹¹⁹ 2 M 1,3; 7 M 1,3.

¹²⁰ V 38,3.

¹²¹ Dans l'*Exclamation* 8, Thérèse déplore qu'autrefois, c'était l'aveugle de naissance, un homme qui désirait voir, que le Seigneur guérissait (cf. Jn 9; Lc 18,41), alors qu'aujourd'hui, « on ne veut plus voir (*ahora, Señor, no se quiere ver*) » (E 8,2). Cette cécité – « notre cécité » (*nuestra ceguedad*) écrit encore Thérèse, s'incluant dans le sort commun – caractérise les vrais pécheurs; c'est par le sang du Fils qu'elle implore la miséricorde de Dieu (E 8,3). Voir M. DE GOEDT, *Le Christ de Thérèse de Jésus*, p. 200.

¹²² V 9,1.

¹²³ 2 M 1,2.

¹²⁴ « [...] puisqu'on n'[y] entend rien, mais qu'on éprouve de manière notable un doux recueillement à l'intérieur » (« [...] *que no se oye nada, mas siéntese notablemente un encogimiento suave a lo interior* » [4 M 3,3]).

¹²⁵ 6 M 2,3.

¹²⁶ 7 M 1,6. Pour saint Paul, voir Ac 9, 18.

personnes sont une seule substance et une puissance et une connaissance et un seul Dieu; de telle sorte que ce que nous tenons par la foi, l'âme le comprend à ce moment, nous pourrions dire, par la vue, bien qu'il ne s'agisse pas d'une vision par les yeux du corps ni de l'âme, puisque ce n'est pas une vision imagée. Toutes les trois personnes se communiquent ici et parlent [à l'âme] et lui donnent de comprendre ces paroles que, suivant l'Évangile, le Seigneur a dites : qu'il viendrait lui-même et le Père et l'Esprit Saint demeurer dans l'âme qui l'aime et garde ses commandements¹²⁷.

L'accomplissement du « voir » se vit ainsi, selon Thérèse, dans une saisie intime d'une connaissance du Dieu trinitaire, dans la relation que l'âme expérimente avec chacune des personnes de la Trinité et finalement dans l'inhabitation trinitaire en l'âme. La manière tout intérieure en laquelle se réalise cette vision souligne son caractère de présence déjà réalisée en soi. Un monde sépare cette vision de celle du Christ aux yeux courroucés¹²⁸, qui avait initialement mis Thérèse en marche, une vision qui marquait la distance, tant par son mode que son objet.

Dans ce mouvement du « voir », bien que l'accent soit mis sur celui qui voit, celui qui se donne à voir n'est pas en reste. Dieu se dit activement, par l'Esprit, en cette vision où quelque chose de lui-même est montré pour être partagé. La réception pleine de la vision se produira lorsque son objet s'incarnera en plénitude dans le voyant pour être ensuite partagé.

B) Incarner/habiter

L'« incarner » ou l'« habiter » est la pièce centrale du mouvement à l'étude. Ce qui est vu n'a pas pour vocation de n'être que contemplé extérieurement, il est appelé à prendre chair au cœur même de celui qui voit. Le voir rapproche le voyant du vu et a pour vocation de le rendre finalement conforme à lui.

¹²⁷ « [...] se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres personas, con una inflamación que primero viene a su espíritu a manera de una nube de grandísima claridad, y estas personas distintas, y por una noticia admirable que se da al alma, entiende con grandísima verdad ser todas tres personas una sustancia y un poder y un saber y un solo Dios; de manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma, podemos decir, por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma, porque no es visión imaginaria. Aquí se le comunican todas tres personas, y la hablan, y la dan a entender aquellas palabras que dice el Evangelio que dijo el Señor: que vendría él y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos. »(7 M 1,6). Voir Jn 14, 23.

¹²⁸ V 7,6.

Cette motion d'incarnation s'effectue dans la traversée de divers « lieux »; de la Trinité à l'Incarnation en Jésus-Christ, du projet de Dieu vers son incarnation en Thérèse elle-même, puis dans la fondation du couvent de San José et au-delà, en autrui ou dans ces autres monastères. Après Dieu et Thérèse, d'autres lieux, ouverts à l'infini, constituent cet « autrui » vers lequel Thérèse portera une parole et des gestes¹²⁹.

Le mouvement d'incarnation, qui permet l'accueil de ce qui vient d'un autre – de Dieu – recueille les fruits du mouvement du *deshacer* analysé plus tôt. Ce mouvement permet de libérer un espace à transformer, à habiter nouvellement. Cela se traduit par une disponibilité radicale. La métaphore de l'éponge, utilisée par Thérèse dans une relation, rend bien compte de cet accueil de Dieu en l'âme qui la transforme¹³⁰. Cette image suggère la non-réification de ce qui est au coeur du mouvement ici à l'étude; ce n'est pas tant un « objet » qui est cherché ou atteint qu'un espace où l'incarnation puisse se produire.

En effet, les contours nouveaux du lieu d'incarnation dessinent ceux d'une maisonnée, d'un espace marqué fondamentalement par la relation. C'est vrai tant pour Thérèse elle-même, pour la Trinité, que pour le ciel, lieu habité et horizon eschatologique du salut – à l'inverse de l'enfer qui se présente comme un non-espace, un espace suffoquant et impersonnel.

Par la disposition radicale d'accueil, un *habitus* de réception fécond s'inscrit au cœur de ce mouvement. On ne s'incarne pas soi-même, c'est d'un autre qu'est reçu ce qui doit prendre chair en soi. Cet autre peut être Dieu – et ce l'est de manière paradigmatique –, mais d'autres contribuent aussi à cette entreprise. Ainsi, l'entreprise thérésienne fourmille d'exemples où des rôles importants sont joués par divers acteurs, jusqu'à celui de fournir l'idée même de l'établissement d'un nouveau monastère.

¹²⁹ La Parole de Dieu étant à la fois parole et geste – ou énoncé « performatif » – la parole de celui en qui Dieu est présent tendra vers son actualisation (voir 7 M 4,6 pour l'insistance sur l'incarnation concrète de l'amour en des œuvres (*obras*) ou encore 6 M 3,5 sur les énoncés performatifs de Dieu).

¹³⁰ Dans CC 15, Thérèse se voit elle-même comme « lorsque dans une éponge s'incorpore et s'imbibe l'eau. Il me paraissait que mon âme se remplissait (*se benchía*) de cette Divinité et en jouissait en elle d'une certaine manière et y tenait les trois Personnes. » (« [...] *cuando en una esponja se incorpora y embebe el agua. Así me parecía mi alma que se benchía de aquella divinidad y por cierta manera gozaba en sí y tenía las tres Personas.* » [CC 15,2]). Elle reprendra ce terme en CC 49. Par ailleurs, la métaphore de la cire et du sceau, employée en 5 M 2,12, offre aussi un autre accès à cette idée de modelage par Dieu de l'être humain dépris de lui-même.

La réception continuelle implique de laisser s’accomplir le *deshacer* qui délie aussi les résistances intérieures ou extérieures pouvant barrer la route à la venue de quelque chose de neuf et d’inespéré. Dans le chapitre 1, nous avons vu comment ces résistances ont menacé la création et la survie de San José. Thérèse pressentait parfois explicitement la main de Dieu derrière leur dépassement.

Le rôle personnel de l’Esprit Saint dans ce processus d’incarnation est abordé frontalement dans le *Château intérieur*, alors que Thérèse emploie la métaphore du ver, appelé à tisser son cocon puis à devenir papillon. Ce ver commence à prendre vie « par la chaleur de l’Esprit Saint¹³¹», en profitant de l’aide générale offerte à tous par Dieu dans les sacrements entre autres. L’Esprit Saint se présente alors comme condition *sine qua non* du développement de ce ver – et par analogie de l’âme appelée à renaître en Christ.

Les dons expriment déjà une présence de Dieu et portent la marque du Donateur. Cependant, la présence et l’action de Dieu ne se restreignent pas seulement à ses dons et bienfaits – bien qu’ils soient nombreux – mais s’étendent à la communication de sa propre personne. La progressivité du don jusqu’à son éclatante plénitude dans le don de Dieu lui-même est davantage une concession pédagogique à la difficulté humaine de l’accueillir d’emblée en majesté qu’un désir divin de ne se donner qu’avec parcimonie¹³².

L’incarnation étant mise en chair de la vision, lorsque le voir rapproche, la distance s’éteint. Dieu prend forme progressivement en la personne humaine qui l’accueille; il l’habite, s’y incarne. C’est ce que rappelle, entre autres, la succession des demeures du *Château intérieur*, toutes orientées vers celle du centre, celle de Dieu. Au sommet de la vision de la Trinité du chapitre 38 de la *Vie*, Thérèse constate sa propre présence auprès de la Trinité; elle est auprès de Dieu et Dieu est en elle. Il y a compénétration de ces deux lieux et juxtaposition, fruits de cette « divine compagnie » dans l’âme¹³³. Mais l’union, la plus intime et compénétrante qu’elle soit, n’est étonnamment pas l’aboutissement ultime de ce processus.

¹³¹ « *con el calor del Espíritu Santo* » (5 M 2,3).

¹³² Voir par exemple V 38,20-21.

¹³³ 7 M 1,7. En termes théologiques classiques, on pourrait parler en ce sens d’une forme de divinisation (*theôsis*).

C) Dire

Le mouvement amorcé par la vision aurait pu prendre fin avec l'incarnation. Un ensemble clos aurait alors été constitué entre le point de départ de ce qui était donné à voir et le point de chute de l'incarnation de cette vision (*in fine*, Dieu) dans un individu. Un simple va-et-vient entre ces deux pôles aurait pu assurer une évolution.

Mais un troisième pôle essentiel s'impose, celui du « dire ». Dans le *Château intérieur*, le mouvement de l'âme la pousse elle aussi depuis son aveuglement initial non pas simplement jusqu'à la vision, mais jusqu'à la parole, et une parole qui se fasse œuvre. Ce troisième moment ne vient pas succéder unilatéralement aux autres, mais vient s'y adjoindre, permettant de donner une visée apostolique à l'approfondissement concourant de toutes les dimensions de ce triple mouvement. L'orientation vers autrui se pose ainsi en moment constitutif et essentiel du mouvement du salut. Sans le « dire », le salut n'atteint pas la fécondité généreuse qui le décentre même de lui-même comme relation entre Dieu et l'individu et pousse à leur paroxysme les autres moments du voir et de l'incarner (répondant respectivement au déplacer et *deshacer* de l'Esprit).

Dernier moment du mouvement, le dire exprime la poussée vers autrui, vers un corps plus grand, vers une incarnation nouvelle. C'est le mouvement de sortie de soi non pas pour voir soi-même davantage, mais pour qu'un autre entende ou voie. C'est le mouvement qui anime la Trinité lorsqu'elle se montre, s'exteriorise, spécialement à travers la figure de l'Incarnation historique du Fils et sa présence parlante. C'est l'Esprit Saint qui procure cette poussée, tant dans le Christ – qui parlait et agissait sous l'inspiration de l'Esprit – que pour Thérèse – qui est guidée par lui en toutes ses voies, entre voilement et encouragement.

Au contact intime de Dieu, Thérèse était affectée de ce double mouvement de peine pour autrui – en voyant ceux qui se perdent – et de désir de salut pour eux, désir apostolique¹³⁴. Dans le cas emblématique de San José, ce désir de salut était proprement apostolique parce que Thérèse se voyait envoyée par Dieu même, au contact de qui ce désir était né, et par lequel elle serait soutenue par la suite. Décentrée d'elle-même par le travail

¹³⁴ Voir en particulier V 32,6; F 1,8, ou encore CC 3,8; CV 1,2

de vision et d'incarnation, Thérèse pouvait d'autant plus facilement se tourner résolument vers autrui, adoptant pour ce faire la position christique de la Parole. Décentrée d'elle-même, elle pouvait parler avec vigueur et en toute humilité pour que d'autres entendent et voient ce qu'elle avait vu, entendu et accueilli en elle tout en ne le possédant pas. Le désir de Thérèse s'est d'ailleurs fait de plus en plus pur et orienté vers autrui au fil du temps, signe de l'adoption de la posture même du Dieu qui habitait en elle¹³⁵.

Ce dire a constitué une composante essentielle de la physionomie apostolique thérésienne. À l'instar de saint Paul, elle se veut apôtre par la parole. Une parole qui est écrite pour permettre une diffusion plus large que les entretiens familiers de ses jeunes années. Parole qui est souvent impulsée par un autre. Parole, enfin, qui prend forme alors que sa physionomie spirituelle se cristallise, sa carrière d'écrivaine prenant son envol en même temps que sa vocation de fondatrice et de réformatrice, et toujours à son corps défendant, dans l'obéissance à Dieu et à ses supérieurs.

Thérèse se plaint d'ailleurs amèrement des entraves qui sont les siennes au niveau d'une parole publique du fait qu'elle soit femme¹³⁶. Elle envie les prêtres qui peuvent exercer ce ministère librement, ce qui fait dire à certains thérésiologues qu'elle se sentait, d'une certaine manière, une vocation sacerdotale¹³⁷. Ce ministère de la parole permet de déployer vers autrui et de transmettre l'intérêt pour ce qui a été vu, de manière à ce que d'autres aussi entrent dans ce mouvement¹³⁸.

¹³⁵ Renault note déjà, concernant la Thérèse d'avant la conversion radicale : « Quand on considère l'énergie déployée par Teresa et la variété des moyens mis en œuvre par elle (exemple, parole, lecture et prière) pour partager avec les autres le bien qu'elle venait de découvrir, on ne peut qu'admirer un tel zèle chez une religieuse encore toute jeune et en si mauvais état de santé, même si cette activité apostolique s'est limitée au cercle étroit de ses connaissances et à un sujet restreint de doctrine spirituelle : l'oraison. » (Emmanuel RENAULT, *L'idéal apostolique des Carmélites selon sainte Thérèse d'Avila*, Paris, Desclée de Brouwer, 1981, p. 16).

¹³⁶ Elle écrit ainsi dans le *Camino* : « étant femme et faible et empêchée d'aider comme je le voudrais dans le service du Seigneur » (« *me vi mujer y ruin y imposibilitada de aprovechar en lo que yo quisiera en el servicio del Señor* » [CV 1,2]); une plainte qu'elle réitère sous diverses formes. Daniel de Pablo Maroto n'hésite pas à écrire que Thérèse est « par-dessus tout offensée par l'absence de femmes dans les tâches ecclésiales [...] et [par] les préjugés des théologiens contre les contemplatives » (« *Sobre todo le ofende la ausencia de la mujer de las tareas eclesiales [...] y la prevención de los teólogos contra la mujer orante* »). Il conclut d'ailleurs que le *Camino* « recèle une protestation sociale et féministe très importante » (« *tiene un sentido de protesta social y feminista muy importante* » [Obras (EDE), p. 651, note 3]).

¹³⁷ E. RENAULT, *L'idéal apostolique des Carmélites...*, p. 103.

¹³⁸ Sur l'importance de la parole et de la prédication chez Thérèse, voir E. RENAULT, *L'idéal apostolique des Carmélites...*, p. 60, 102-103.

Ce dire porte en lui-même un faire, un désir d'incarnation nouvelle; il n'est pas une parole vaine. Quelques transfigurations individuelles ont émaillé en ce sens le parcours thérésien¹³⁹, mais c'est surtout aussi la constitution d'un lieu d'incarnation plus universel qui marque ce moment du dire : un monastère, suivi d'autres encore. Le dire ne vient donc pas simplement succéder à l'incarner/habiter, mais illustre la portée nouvelle, apostolique, que ce moment a pour vocation de développer.

Ainsi, ce moment du dire souligne la place essentielle d'autrui pour le salut thérésien. La relation esquissée dans l'habitation ne se limite pas à un vis-à-vis avec Dieu seul, aussi transparent puisse-t-il devenir; l'espace de la relation a pour vocation d'être élargi et non de se refermer sur un Je-Tu. La poussée vers l'autrui de l'auditeur, de la nouvelle communauté, du lecteur présent ou futur d'écrits divers élargit cet espace de la rencontre et lui fournit un troisième terme ouvert, appelé à l'infini. Ce faisant, l'espace central même de l'habitation s'élargit sans cesse.

Conclusion

La structure anthropologique décrite ici, dégagée et systématisée à la lecture du texte thérésien, peut être mise en dialogue avec d'autres manières structurelles de lire la constitution du sujet humain. La structuration même que nous proposons de la dynamique du salut pour l'être humain dégage l'architectonique de l'avènement plénier de la personne humaine dans une acception thérésienne, voire chrétienne. Le triple mouvement déployé en un « voir – incarner/habiter – dire » rejoint d'autres théorisations de la structuration anthropologique provenant d'horizons aussi divers que la psychanalyse ou la sémiotique. Un dialogue avec elles pourrait contribuer à affiner davantage le modèle dont nous avons esquissé les moments forts.

IV. L'ESPRIT QUI GLORIFIE – L'ESPRIT ET LE FILS, L'ESPRIT TRINITAIRE

Au terme de ce chapitre où fut cerné le rôle de l'Esprit, il convient de resituer ce dernier en relation avec les autres personnes de la Trinité. Congar insistait en son temps sur

¹³⁹ D'abord la sienne propre, mais aussi celles du père Pedro Ibáñez, du conseil municipal d'Avila, etc.

l'importance du critère christologique pour la santé de toute pneumatologie¹⁴⁰ et l'examen de la contribution thérésienne montre bien qu'on ne peut isoler la figure et l'action de l'Esprit de celle du Fils – du fait de sa fonction de Verbe et Visage de Dieu. Le lien entre l'Esprit et le Christ glorifié sera exploré, de même que le rôle de l'Esprit comme mouvement d'entrée dans la Trinité.

A) L'Esprit et le Christ glorifié

La dynamique d'investissement de Dieu dans un corps par l'Esprit – comme on le voit dans l'Incarnation – se retrouve, renouvelée, dans la glorification¹⁴¹, par laquelle un corps est marqué de ce signe par excellence de la présence divine qu'est la gloire. Alors que l'Incarnation décrit d'abord un mouvement d'enfouissement, la glorification en est un d'extériorisation.

Ce mouvement de glorification semble orienté vers le Christ, mais il lie aussi ce dernier avec l'Esprit puisque le Christ glorifié est d'emblée plein de l'Esprit Saint. Pour Thérèse, l'eucharistie aussi lie le corps glorieux du Seigneur à l'action de l'Esprit, présentant une autre instance de glorification. Finalement, ce mouvement ne s'arrête pas à la seule personne du Christ et ne se limite pas à l'*eschaton*; des corps glorifiés de personnes éminentes témoignent aussi de ce travail d'incarnation de l'Esprit qui modèle à l'image du Christ.

1) Le Christ de Thérèse, Christ ressuscité

Le Christ de Thérèse est le Ressuscité¹⁴². C'est le Christ glorifié, manifestement plein de l'Esprit de Dieu, le Christ post-pascal, bien que marqué par les blessures de la

¹⁴⁰ Yves-Marie CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint*, Paris, Cerf, 1995, p. 197, 497-498.

¹⁴¹ La glorification est l'une des manières dont saint Paul parle du salut, aux côtés, par exemple, de la justification ou de la sanctification (Joseph A. FITZMYER, SJ, « Pauline Theology », in Raymond E. BROWN, et al. (dir.), *New Jerome Biblical Commentary*, Upper Saddle River, Prentice-Hall, 1990, 82:67-80, p. 1397-1402).

¹⁴² V 29,4. Ce point est souligné par tous les thérésologues: Tomás ÁLVAREZ, « Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa », *Monte Carmelo* 88 (1980), p. 362; S. CASTRO, *Ser cristiano según Santa Teresa...*, p. 93, 97-98, 111; Antonio MAS ARRONDO, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual: un análisis teológico desde las séptimas moradas del Castillo interior*, Avila, Institución Gran Duque de Alba, 1993, p. 460. Castro déclare à ce propos: « Thérèse a toujours compris l'être de Jésus dans sa doublé réalité. Pour elle, n'existe aujourd'hui ni le Verbe, ni Jésus de Nazareth, mais seulement *Jésus-Christ*: Verbe-incarné-ressuscité » (« *Teresa siempre ha comprendido el ser de Jesús en su doble realidad. Para ella "boy" no existe ni el Verbo, ni Jesús de Nazaret, sino Jesucristo: Verbo-encarnado-resucitado* » [Secundino CASTRO, « Jesucristo y su misterio », in [Collectif], *Teresa de Jesús, mujer, cristiana, maestra*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1982, p. 155, note 56]).

Passion. Cette composante pneumatologique essentielle du Christ thérésien se révèle notamment par l'importance et la récurrence de l'évocation du don de la paix par le Ressuscité.

Dans les apparitions post-pascales, les premières paroles du Christ à ses disciples sont souvent un souhait de paix¹⁴³. Ces apparitions laissent transparaître le fait que la personne qui se présente à eux est bien la même que celle qu'ils ont connue précédemment, tout en étant différente. La paix souhaitée se veut déjà gage de présence, présence de Dieu qu'il fait transparaître, présence qui apaise un possible effroi initial. C'est que le Ressuscité peut parfois surprendre, apparaissant subitement au sein des disciples, traversant les murs, tout en n'étant pas qu'une illusion, comme les évangélistes le soulignent en insistant sur la dimension corporelle très concrète du Jésus-Christ se présentant comme Ressuscité¹⁴⁴.

Cette figure du Christ post-pascal donnant la paix est très importante dans l'œuvre thérésienne¹⁴⁵, puisqu'elle est utilisée comme représentation du Dieu entrant au milieu de l'âme pour lui faire don de sa présence et y établir sa demeure¹⁴⁶. Cette paix de Dieu est comparable à la paix du roi en son château; même s'il est des guerres au dehors, elle ne sera pas troublée¹⁴⁷.

Ce Christ irénique est à la fois pleinement habité par l'Esprit Saint, mais aussi sur le point de le remettre aux apôtres. C'est là qu'il en est le plus plein, et c'est cette figure du Christ « spiritualisé » que Thérèse privilégie sur toute autre, soulignant l'étroitesse du lien entre le Christ et l'Esprit.

2) L'Esprit et le Christ sacramentel : l'eucharistie

Un autre moment où l'Esprit et le Christ s'entrelacent étroitement est l'eucharistie. La fonction d'incarnateur qu'a l'Esprit, ici comme incarnateur du Christ en l'hostie, se trouve soulignée dans une *relation* de Thérèse¹⁴⁸. Après avoir décrit une vision de la Trinité,

¹⁴³ Lc 24,36; Jn 20,19.21.26.

¹⁴⁴ Lc 24,39-43; Jn 20,20.27; 21,13.

¹⁴⁵ Voir par exemple, MCC 2s.

¹⁴⁶ 2 M 1,9; 5 M 1,12; 7 M 2,3.6.

¹⁴⁷ 7 M 2,11.

¹⁴⁸ CC 14.

elle relate qu'avant cela, en allant un jour communier, « alors que l'hostie était dans le ciboire¹⁴⁹— puisqu'elle n'avait pas encore été distribuée —, je vis une sorte de colombe qui battait des ailes bruyamment. Cela me troubla et me ravit tant qu'il me fallut beaucoup de force pour prendre l'hostie¹⁵⁰». La colombe, déjà entrevue, extériorise la présence de l'Esprit agissant. Thérèse précise la chose de manière oblique en indiquant par la suite : « Tout cela se déroula à San José d'Avila. Le père Francisco de Salcedo m'avait donné le Saint-Sacrement. Un autre jour, assistant à sa messe, je vis le Seigneur glorifié dans l'hostie. Il me dit que son sacrifice lui était agréable¹⁵¹». Ce faisant, une relation s'établit entre l'Esprit incarnant et le Seigneur glorifié par le biais de l'hostie. Plus encore, l'hostie étant par essence don offert, le communiant est à même de recevoir ce Christ glorifié, habité de l'Esprit Saint, et de se laisser transformer par ce mouvement. En effet, la « forme¹⁵²» du Christ exposée dans l'hostie n'a pas pour vocation de n'être que contemplée; elle est invitation à la configuration. Cette configuration trouve diverses instances d'achèvement similaires à cette vision en diptyque de l'Esprit Saint au-dessus de l'hostie et du Christ glorifié dans l'hostie; que ce soit le vol de la colombe pneumatologique au-dessus d'une personne¹⁵³ ou encore l'entrée en gloire d'individus.

3) Du Christ glorifié aux corps glorifiés

Si la gloire révèle d'abord Dieu et que le Christ ressuscité est le corps glorifié par excellence, la glorification corporelle s'étend aussi à la personne humaine. Thérèse relate ainsi plusieurs exemples de personnes apparaissant dans la gloire peu après leur décès, au moment d'entrer au ciel¹⁵⁴. Ces corps glorifiés sont semblables, par leur éclat, au Christ glorifié¹⁵⁵. Le contexte d'émergence de telles visions est normalement celui de la prière et ce sont des individus choisis, de saintes personnes – laïques ou religieuses – qui apparaissent ainsi glorifiées. Certaines occurrences font voir des individus quelques mois,

¹⁴⁹ Thérèse utilise ici, étrangement, le mot « reliquaire » (*relicario*).

¹⁵⁰ « *Una vez [...] yendo a comulgar, estando la Forma en el relicario — que aún no se me había dado—, vi una manera de paloma que meneaba las alas con ruido. Turbóme tanto y suspendiome, que con harta fuerza tomé la Forma* » (CC 14,5).

¹⁵¹ « *Esto era todo en San José de Ávila. Dábame el Santísimo Sacramento el padre Francisco de Salcedo. Otro día, oyendo su misa, vi al Señor glorificado en la hostia. Díjome que le era aceptable su sacrificio* » (CC 14,6).

¹⁵² L'espagnol utilise le mot *forma* – qui peut être traduit aussi par « forme » – pour désigner l'hostie.

¹⁵³ V 38,10.12.

¹⁵⁴ Plusieurs exemples se retrouvent à la fin du chapitre 38 de la *Vie* (V 38,26-31).

¹⁵⁵ Parfois même par l'âge que ce corps semble avoir, en dépit de l'âge auquel la personne est décédée (voir V 38,27).

voire quelques années, après leur décès. La vision du corps glorifié dépasse la simple communication d'un état pour s'accompagner d'un message. Ainsi Pedro de Alcántara lui révèle sa joie, et le caractère bienheureux de la pénitence qui lui valait maintenant un tel prix¹⁵⁶. Dans le cas de Catalina de Cardona, une mondaine devenue ermite, la vision eut lieu alors que Thérèse venait de communier dans l'église construite près de la grotte où Catalina avait vécu retirée¹⁵⁷. Son corps glorifié était accompagné d'anges. Elle encouragea Thérèse à aller de l'avant, ce qui laissa cette dernière consolée et désireuse de poursuivre sa mission¹⁵⁸.

Ces visions tracent un lien entre ciel et terre et laissent transparaître, dans ces corps resplendissants, la marque de l'Esprit les habitant et les ayant configurés au Christ, jusque dans la parole. Les corps glorifiés témoignent que ce don fait au Christ est offert plus largement aux êtres humains, bien que tous ne saisissent pas cette occasion. Ils constituent ainsi la marque finale d'un processus de conformation au Christ très incarné dans la vie et qui se révèle dans la mort. L'Esprit n'est pas dit, mais l'ayant vu à l'œuvre dans le corps glorifié du Christ, on peut le comprendre actif aussi ici.

B) L'Esprit : mouvement d'entrée dans la Trinité

Le rôle de l'Esprit comme moteur d'incarnation pour le Verbe en Marie et pour Dieu en Thérèse – et plus largement dans l'âme, voire le monde – a déjà été mis en lumière. Un rôle analogue se discerne pour l'Esprit en regard de l'entrée de l'âme dans la relation trinitaire.

Le Christ est Visage et Parole de Dieu, et à ce titre, son rôle de porte d'entrée de l'union avec Dieu, commençant par un face à face, est essentiel. Mais à ses côtés, l'Esprit joue aussi sa partition. Thérèse n'hésite pas à le qualifier de « médiateur entre l'âme et Dieu et celui qui anime [l'âme] de désirs si ardents¹⁵⁹ ». Cette qualification intervient d'ailleurs tout juste après qu'elle ait parlé de l'Annonciation, puis de l'expérience de saint

¹⁵⁶ V 36,20. Dans cette apparition, la grande gloire (*gran gloria*) de ce corps glorifié semble rejaillir sur Thérèse qui indique que le fait de voir Pedro de Alcántara rempli de tant de gloire « m'en donna une très grande [gloire] » (« *dábamela [=gloria] muy grandísima verle* »).

¹⁵⁷ F 28,36.

¹⁵⁸ Thérèse indique que d'autres choses aussi lui furent dites par Catalina, mais qu'il n'y a pas lieu de les écrire (F 28,36).

¹⁵⁹ « *medianero entre el alma y Dios y el que la mueve con tan ardientes deseos* » (MCC 5,5).

Paul¹⁶⁰. Il y a donc chez Thérèse une conscience claire de ce rôle spécifique de l'Esprit comme introducteur auprès de Dieu.

Ce rôle se jouera d'esprit à Esprit¹⁶¹, dans une union à l'Esprit increé qui fasse participer à l'unité divine avec le Père et le Fils. C'est ce que Thérèse explique en ce passage des septièmes demeures – le point le plus élevé – en s'inspirant de l'Évangile de Jean :

[...] comme les paroles du Seigneur deviennent des œuvres en nous, de même manière ces âmes qui sont déjà disposées devraient subir la même opération, à savoir que disparaisse en eux [*sic*] tout ce qui est corporel en l'âme et la laisse comme un pur esprit de telle sorte qu'elle puisse se joindre en cette union céleste avec l'Esprit increé. Il est très sûr qu'en enlevant de nous tout ce qui est créature et en nous en détachant pour l'amour de Dieu, le Seigneur lui-même la remplira de sa personne. Ainsi, priant un jour pour ses apôtres, je ne sais où, Jésus-Christ notre Seigneur dit : qu'ils soient un avec le Père et avec lui, comme Jésus-Christ notre Seigneur est dans le Père et que le Père est en lui. Je ne sais quel amour plus grand que celui-ci pourrait exister! N'hésitons pas à entrer tous en ce lieu puisque sa Majesté déclare : « Je ne prie pas seulement pour eux, mais pour tous ceux qui croiront aussi en moi », et il dit : « Je suis en eux »¹⁶².

L'Esprit Saint se présente ainsi comme celui qui fait entrer la personne humaine dans l'union trinitaire, non comme la porte elle-même – qui est le Christ –, mais comme mouvement. Par analogie, on pourrait dire que l'Esprit Saint est celui qui fait s'intégrer – voire s'incarner – la personne humaine en la Trinité.

CONCLUSION

Présence et action d'un Dieu caché, le rôle de l'Esprit Saint n'est pas facile à saisir. Quelques représentations mettent sur la voie d'une action très aérienne, axée sur le mouvement – la colombe – voire une certaine immatérialité – la lumière, le feu. Les représentations affectives – par la joie entre autres – de même que les représentations

¹⁶⁰ Respectivement MCC 5,2 et 3.

¹⁶¹ « union si souveraine d'esprit à esprit » (« *unión tan soberana de espíritu con espíritu* » [7 M 4,10]).

¹⁶² « [...] *como las palabras del Señor son hechas como obras en nosotros, de tal manera debían hacer la operación en aquellas almas que estaban ya dispuestas, que apartase en ellos todo lo que es corpóreo en el alma y la dejase en puro espíritu, para que se pudiese juntar en esta unión celestial con el espíritu increado; que es muy cierto que, en vaciando nosotros todo lo que es criatura y desasiéndonos de ella por amor de Dios, el mismo Señor la ha de benchor de sí. Y así, orando una vez Jesucristo nuestro Señor por sus apóstoles, no sé adónde es, dijo: que fuesen una cosa con el Padre y con él, como Jesucristo nuestro Señor está en el Padre y el Padre en él. ¡No sé qué mayor amor puede ser que éste!; y no dejamos de entrar aquí todos porque así dijo su Majestad: No sólo ruego por ellos, sino por todos aquellos que han de creer en mí también, y dice: Yo estoy en ellos* » (7 M 2,7). Thérèse fait référence à Jn 17,20-23.

liturgiques et orantes renforcent cette idée d'une présence constante dans l'imaginaire thérésien, active, quoique peu théorisée. Étonnamment, l'anthropologie thérésienne, avec l'« esprit de l'âme » suggère une voie d'accès privilégiée entre Dieu et l'être humain qui mette en valeur le rôle de l'Esprit Saint comme médiateur.

Par-delà ces premiers éléments plus imagés, l'action de l'Esprit perce ça et là de manière à permettre une lecture plus large à partir de quelques éléments explicites. C'est ainsi que les allusions épistolaires et littéraires mettent en valeur le rôle d'impulsion de l'Esprit de même qu'ils révèlent la constante référence qu'y fait Thérèse. Elles ouvrent aussi la voie à d'autres mouvements structurants tels que celui de déplacement et décentrement, celui de *desbacer*, puis à l'inspiration, qui engage à l'action. À l'examen, ces mouvements s'épanouissent en une dynamique, se révèlent en concordance avec les représentations glanées et permettent de consolider un enseignement thérésien cohérent et subtil quant à l'Esprit et son action.

La centralité du mouvement d'incarnation, analysé du point de vue de Thérèse elle-même en un voir-incarner-dire, déploie aussi ce dernier à la lumière de l'action de l'Esprit en mettant en valeur la cohérence d'une action lue cette fois du côté de sa réception. Ce mouvement d'incarnation impulsé par l'Esprit révèle l'épine dorsale de la vie et de la mission de Thérèse, animant les figures christologiques qui y sont dominantes.

L'orientation trinitaire inéluctable de l'action de l'Esprit s'est aussi imposée. L'Esprit qui glorifie se positionne en un lien privilégié avec le Christ qui va jusqu'à suggérer pour l'Esprit un rôle d'introducteur dans la Trinité. C'est cette Trinité, en son habitation en la personne humaine, qui sera au cœur du prochain chapitre où l'accent sera mis sur le salut avec un œil sur la contribution spécifique de l'Esprit en ce sens.

Chapitre 4 : L'INCARNATION COMME LIEU DU SALUT : AU CŒUR DE L'INHABITATION
TRINITAIRE

INTRODUCTION

Thérèse d'Avila ne présente pas sa conception du salut sous la forme d'un enseignement systématique¹⁶³. Cependant, la thématique du salut est omniprésente, tant comme question que comme force qui pousse vers l'avant. Plutôt qu'une perspective purement eschatologique, le salut s'affirmera comme un lieu, un lieu habité. Par un effet de miroirs, ce lieu sera monastère, âme et Trinité. Habité au présent, il est appelé à l'extension, tant dans l'espace – ou le nombre – que le temps.

Au cours de ce chapitre, nous verrons d'abord comment Thérèse se situe face à son salut personnel, mais aussi comment elle parle du salut, de sa dimension sacrificielle et du rapport qu'on y a au Christ. Seront ensuite explorés les « lieux » de salut et leur interconnexion, du monastère à l'inhabitation trinitaire, dans un même mouvement d'incarnation. L'inhabitation trinitaire, en tant que terme du salut, sera ensuite analysée dans son rapport à une configuration trinitaire d'abord contemplée. Cette inhabitation est aussi salut déjà habité, lieu johannique et lieu de communion. Enfin, reprenant un texte important de Thérèse qui a une valeur testamentaire, une synthèse existentielle pourra être approchée.

I. LE SALUT THÉRÉSIEEN ET LE CHRIST

Si un grand connaisseur de Thérèse, Jesús Castellano, n'hésite pas à écrire que « le Christ entre dans la vie de Thérèse comme Sauveur; c'est là son expérience maîtresse¹⁶⁴ », force est de constater qu'une telle affirmation nécessite un travail soigné du théologien pour discerner le cœur de l'apport thérésien puisqu'elle ne s'impose pas d'emblée.

¹⁶³ Malgré son ampleur, l'excellente encyclopédie thérésienne dirigée par Tomás Alvarez (Tomás ALVAREZ (dir.), *Diccionario de Santa Teresa. Doctrina e Historia*, Burgos, Monte Carmelo, 2^e édition, 2006) ne compte pas d'article thématique sur le salut (*salvación*) selon Thérèse.

¹⁶⁴ « *Cristo entra en la vida de Teresa como Salvador; ésta es su experiencia clave.* » (Jesús CASTELLANO, « Espiritualidad teresiana. Experiencia y doctrina », in Alberto BARRIENTOS (dir.), *Introducción a la lectura de santa Teresa*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2^e édition, 2002, p. 217). Castellano rappelle en ce sens la conscience forte qu'a Thérèse d'être sauvée par le Christ, entre autres du fait de la libération vécue au mouvement de sa seconde conversion. Il va jusqu'à qualifier la mystique thérésienne de « mystique sotériologique » (*mística soteriológica*), ce qui est hardi.

En fait, Thérèse n'applique qu'avec une parcimonie extrême le titre de Sauveur ou de Rédempteur à la personne de Jésus-Christ¹⁶⁵. Dans l'ensemble des écrits qui nous sont parvenus, trois fois seulement elle qualifie le Christ de Sauveur (*Salvador*¹⁶⁶), deux fois de Rédempteur (*Redentor*¹⁶⁷) et une seule fois de Rédemption (*Redención*¹⁶⁸). Par ailleurs, ce sont là les seuls titres sotériologiques attribués au Christ dans tout le corpus thérésien. Interpellant ou qualifiant le Christ, Thérèse fait davantage appel à un registre affectif¹⁶⁹.

L'approche du salut à saveur thérésienne doit dépasser à la fois cette discrétion dans la nomenclature, la reprise conventionnelle de lieux communs sur le salut, mais aussi la tendance à projeter chez Thérèse une grille de lecture sotériologique qui soit exogène. C'est pourquoi il est bon de débiter notre enquête par l'analyse de l'expérience thérésienne de l'angoisse existentielle quant au salut personnel.

A) L'angoisse thérésienne face au salut personnel

L'histoire personnelle de Thérèse quant au salut est marquée par une certaine angoisse. Même au cœur de la maturité spirituelle et apostolique, son salut est pour elle question. Jamais il ne deviendra une certitude qu'elle posséderait comme son bien; le salut demeure en instance d'accueil comme un don offert par Dieu.

Si cette non-possession du salut a un caractère serein d'abandon à la fin de la vie de Thérèse, il s'est par contre longtemps exprimé sous forme d'angoisse¹⁷⁰. Cette angoisse se lit entre autres par la présence de la figure de l'enfer comme lieu eschatologique possible – voire probable – pour elle. C'est ainsi que la crainte d'avoir mérité l'enfer l'encouragea à

¹⁶⁵ Le lecteur francophone pourra être surpris de cet état de fait, puisque certaines traductions françaises n'hésitent pas à utiliser parfois le terme « Sauveur » pour traduire « *Señor* » (Seigneur) et rendre la lecture plus dynamique (voir par exemple THÉRÈSE DE JÉSUS, *Œuvres complètes*, trad. du R.P. Grégoire de Saint Joseph, carme déchaussé, Paris, Seuil, 1949, p. 350).

¹⁶⁶ En 6 M 7 (titre); E 17,6; P 8 (Juan Luis ASTIGARRAGA, *Concordancias de los escritos de Santa Teresa de Jesús*, Roma, Editoriales O.C.D., 2000, p. 2469). Elle utilise ce mot à deux autres reprises, mais dans le nom d'un monastère, San José del Salvador, à Beas (voir F 22).

¹⁶⁷ En CV 1,3 (=CE 1,3); E 3,1 (J. L. ASTIGARRAGA, *Concordancias*, p. 2347).

¹⁶⁸ En P 5 (J. L. ASTIGARRAGA, *Concordancias*, p. 2347).

¹⁶⁹ Les titres plus affectifs comme « Bien-aimé » (*Amado*), « Époux » (*Esposo*) sont, eux, très largement utilisés aux côtés de noms plus neutres comme « Christ » (*Cristo*) ou « Jésus » (*Jesús*).

¹⁷⁰ Pour un exposé détaillé de l'évolution de la conception personnelle du salut pour Thérèse, on peut lire avec profit la première section du livre d'Emmanuel RENAULT, *L'idéal apostolique des Carmélites selon sainte Thérèse d'Avila* (Paris, Desclée de Brouwer, 1981), intitulée « Genèse et évolution du zèle apostolique de sainte Thérèse » (p. 13-46).

embrasser la vie religieuse comme un « purgatoire¹⁷¹ ». Thérèse est aussi consciente que le contexte par trop laxiste du monastère de l'Encarnación eut pu la mener à l'enfer sans les grâces spéciales du Seigneur¹⁷². C'est au cœur de cette atmosphère mitigée qu'une vision du Christ courroucé lui fit comprendre qu'il désapprouvait l'une de ses relations¹⁷³; c'est alors qu'elle reprit le chemin de l'oraison, qui est le « chemin pour le ciel¹⁷⁴ ». La vue du Christ flagellé constituant enfin le point de départ de sa conversion finale¹⁷⁵.

À cette conviction – qui ne la quitte pas – de mériter l'enfer¹⁷⁶ se greffe la sécurité de savoir que Dieu ne le veut pas et qu'il est l'assurance d'aller au ciel¹⁷⁷. Cette espérance bien enracinée et répétée sera cependant accompagnée d'une crainte révérencielle quant au salut personnel¹⁷⁸, crainte qui n'exclut pas un certain détachement¹⁷⁹. Cette crainte, qui n'est plus angoisse, souligne le fait que comme don reçu d'autrui, le salut n'est pas une certitude qui se fonde sur soi – contrairement au fait de mériter l'enfer. Une conversion se fait donc jour quant à l'appréhension thérésienne du salut personnel; l'angoisse aiguë faisant place à l'espérance confiante, enracinée dans la proximité avec Dieu acquise au fil du chemin, mais jamais considérée simplement comme acquise¹⁸⁰.

B) Le salut en chemin : de la rédemption sacrificielle à la glorification

1) Un salut qui est en chemin(s)

Parmi les rares occurrences du vocable « salut » (*salvación*) dans l'œuvre thérésienne¹⁸¹, il est notable que se dégage un caractère de voyage, de déplacement.

¹⁷¹ V 3,5-6.

¹⁷² V 7,3.

¹⁷³ V 7,6.

¹⁷⁴ « *el camino para el cielo* » (V 8,5).

¹⁷⁵ V 9,1.

¹⁷⁶ V 3,6; 6 M 1,7; 3,17; 7,4; CC 28.

¹⁷⁷ Voir par exemple 3 M 1,1; 6 M 11,7; 7 M 2,9; V 40,24.

¹⁷⁸ 7 M 4,3.

¹⁷⁹ Voir 6 M 7,3.

¹⁸⁰ Et ce, jusqu'à la toute fin de sa vie. À sa dernière heure, après avoir reçu le viatique, Thérèse déclara que « c'est par le sang de Jésus-Christ qu'elle serait sauvée » (« *que por la Sangre de Jesucristo había de ser salva* ») et elle demanda de plus à ses soeurs « qu'elles l'aident à sortir du purgatoire » (« *la ayudasen a salir del purgatorio* » [EFREN DE LA MADRE DE DIOS et Otger STEGGINK, *Tiempo y vida de Santa Teresa*, Madrid, La Editorial Católica (coll. Biblioteca de Autores Cristianos), 3^e édition, 1996, p. 935, faisant référence à la déposition de María de San Francisco au *Proceso de Medina* de 1610, Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 12.763, p. 108]).

¹⁸¹ Le substantif « *salvación* » n'apparaît comme tel qu'à 20 reprises dans tout le corpus thérésien (J. L. ASTIGARRAGA, *Concordancias*, p. 2468). Cela dit, il y a d'autres manières d'exprimer le salut.

Salvación est souvent posé en complément de noms comme *carrera* (course), *camino* (chemin) ou *puerto* (port)¹⁸². Cet élément souligne la dimension dynamique du salut¹⁸³, ne l'enfermant pas dans un point unique du temps, mais s'ouvrant au contraire à un déploiement temporel, ici représenté par des métaphores spatiales. Le salut est en mouvement, toujours en instance d'accomplissement.

Cette dimension viatique du salut se retrouve aussi dans le dynamisme de l'Esprit, tout comme dans l'idée d'un *telos* du salut, son lieu ultime d'incarnation, à l'image du lieu de destination d'un pèlerinage qui en constitue la fin sans en être le tout.

2) La dimension sacrificielle de la rédemption

Le langage sacrificiel n'occupe pas la première place dans l'imaginaire thérésien du salut¹⁸⁴. C'est particulièrement vrai pour les grands écrits de Thérèse¹⁸⁵. Cela dit, la dimension sacrificielle du salut est bien présente dans de petits écrits d'un style plus libre, tels que les *Exclamations* ou la poésie. Est-ce parce que Thérèse laisserait alors plus libre cours à l'expression de ce qui l'habite ou encore parce qu'elle ferait davantage appel à des représentations convenues? Cet effacement de la dimension sacrificielle est d'autant plus notable que sa présence mettrait en valeur le rôle rédempteur du Christ, Personne à laquelle Thérèse est si attachée.

Dans les *Exclamations*, Thérèse n'hésite pas à parler du sang versé pour nous par le Christ¹⁸⁶, ni des grandes douleurs de la mort du Christ entraînée par le péché¹⁸⁷. Dans les poèmes qui sont conservés de Thérèse – et qui datent d'époques diverses – c'est la croix qui s'élève comme un marqueur de l'action sacrificielle du Christ. Mais elle en vient aussi à synthétiser le chemin vers le ciel qui passe par la suite, voire l'imitation, du Christ :

Sur la croix est la vie et la consolation
et elle seule est le chemin du ciel.
Sur la croix est le Seigneur du ciel et de la terre
et la jouissance d'une grande paix, même en temps de guerre

¹⁸² Voir V 5,6; 7,4; 8,4; F 10,5; 3 M 1,1.

¹⁸³ Cette dynamique est aussi présente dans l'expression « *ir al cielo* » (aller au ciel).

¹⁸⁴ La croix (*cruz*), par exemple, apparaît à 173 occurrences dans tout le corpus (dont 42 fois dans les lettres), mais souvent dans le sens d'une épreuve générique (J. L. ASTIGARRAGA, *Concordancias*, p. 634-636).

¹⁸⁵ Bien que dans le *Château intérieur*, ce soit aux septièmes demeures que la croix soit la plus présente...

¹⁸⁶ E 2,2; 8,3.

¹⁸⁷ E 10,1.

[...]

Après que fut mis en croix le Sauveur
Sur la croix est la gloire et l'honneur
Et dans la souffrance de la douleur, vie et consolation.
Et le chemin le plus sûr pour le ciel¹⁸⁸.

La croix n'est donc pas seulement lieu de douleur, mais aussi lieu de vie et de passage, avec le Christ, vers le ciel. En ce sens, la croix est déjà glorieuse. Et c'est ce qu'écrit Thérèse à l'occasion d'une profession religieuse : « que la croix soit ma gloire¹⁸⁹ ». Lieu de gloire, la croix est aussi l'« arbre de vie », l'« arbre vert » qui donne de l'ombrage¹⁹⁰. Toujours dans ce registre métaphorique, la croix donne vie, étant une « olive précieuse » qui « de son huile oigne et nous éclaire¹⁹¹ ». La croix est donc bien présente, mais elle est orientée vers la rédemption accomplie plutôt que vers la souffrance – sans exclure cette dernière. Dans la tonalité de la *sequela Christi*, la croix est tour à tour présentée comme quelque chose à prendre (*tomar*¹⁹²), à suivre (*seguir*¹⁹³), puis à embrasser (*abraçar*¹⁹⁴) à la suite de Jésus : « Religieuses du Carmel, embrassons bien la croix et suivons Jésus, qui est notre chemin et notre lumière, plein de toute consolation¹⁹⁵ ».

En somme, on peut constater par ces quelques exemples que la dimension sacrificielle du salut est présente dans l'œuvre thérésienne de manière directe, mais elle n'en constitue pas le cœur. C'est le registre spontané des exclamations ou de la poésie qui capture le plus souvent ces élans trahissant la vive douleur de Thérèse face à la souffrance du Christ. Mais plus encore, ce sera par l'adoption de la douleur du Christ face aux âmes qui se perdent qu'une participation à l'intimité du Christ, voire à sa Passion, sera entrevue. Cette participation à la douleur du Christ sera orientée vers la collaboration à son œuvre de salut.

¹⁸⁸ « En la cruz está la vida y el consuelo / y ella sola es el camino para el cielo / En la cruz está el Señor de cielo y tierra / y el gozar de mucha paz, aunque haya guerra [...] / Después que se puso en cruz el Salvador, / en la cruz está la gloria y el honor, / y en el padecer dolor vida y consuelo. / y el camino más seguro para el cielo » (P 8).

¹⁸⁹ « y mi gloria sea la cruz » (P 25).

¹⁹⁰ « árbol verde [...] árbol de vida » (P 8).

¹⁹¹ « es una oliva preciosa la santa cruz / que con su aceite nos unta y nos da luz » (P 8).

¹⁹² P 8.

¹⁹³ P 26; 31; voir aussi P 24.

¹⁹⁴ P 31; voir aussi P 19. Cet appel à embrasser la croix ou le Christ reviendra dans les *Lettres* : par exemple, L 22,3 (18 octobre 1569); 197,3 (2 juillet 1577).

¹⁹⁵ « Abracemos bien la Cruz y sigamos a Jesús, que es nuestro camino y luz, lleno de todo consuelo, monjas del Carmelo » (P 31). L'origine thérésienne de ce poème est cependant mise en doute par les éditeurs de EDE (*Obras* (EDE), p. 1178, note 41).

3) La grâce et la gloire : proximité et habitation divines

L'état de grâce (*estar en gracia*) et la gloire (*gloria*) sont deux indications de la proximité de la personne humaine avec Dieu et signes du salut accompli. Au terme du chemin du salut, par-delà l'épreuve de la croix, ils indiquent un état d'achèvement similaire à l'habitation trinitaire.

Le terme de *gracia* (grâce) apparaît fréquemment dans le langage thérésien, bien que pour nombre d'occurrences, il ne s'agisse pas d'un emploi théologique¹⁹⁶. L'expression « *estar en gracia*¹⁹⁷ » exprime une union intime de l'âme avec Dieu qui la positionne dans l'espace divin. Dans deux relations, Thérèse décrit des visions portant sur l'âme en état de grâce, dans lesquelles le lien avec la Trinité suggère un état proche de l'habitation trinitaire, fut-elle discrète¹⁹⁸. Dans la première de ces relations, la vision de l'âme en état de grâce était accompagnée d'une vision contrastante de l'âme en état de péché¹⁹⁹. L'état de grâce est cependant un état dans lequel on ne peut simplement se reposer; l'inquiétude quant au salut, quant au fait de savoir si l'on est ou non en état de grâce, traverse maintes pages de l'œuvre thérésienne²⁰⁰. Cet *estar en gracia* représente l'une des figures les plus accomplies du salut en tant qu'intimité avec Dieu sur terre.

Par ailleurs, à ses côtés se démarque la gloire de Dieu comme indicateur d'une similitude avec Dieu. Ainsi, au-delà même du stéréotypé « *gloria a Dios* », dont Thérèse n'est pas avare²⁰¹, l'utilisation de la notion de *gloria* dans le sens biblique de *doxa* [*lou theou*]²⁰², ou

¹⁹⁶ On compte 311 occurrences de *gracia* dans le corpus thérésien. Cependant, 73 d'entre elles se retrouvent dans l'expression « *caer en gracia* », qui signifie « plaire, être sympathique », et 57 concernent l'expression « *dar gracias* », rendre grâce. (J. L. ASTIGARRAGA, *Concordancias*, p. 1227-1231).

¹⁹⁷ V 34,10; CV 40,2; 1M 2,2; 7M 1,5; CC 21,1; 60,1; 64,1; 65,1.5. La moitié des occurrences se retrouvent ainsi dans les *Relations*.

¹⁹⁸ CC 21,1; 60,1.

¹⁹⁹ Cette dernière étant en quelque sorte totalement impuissante (CC 21,2).

²⁰⁰ Parfois c'est à la première personne qu'elle parle, parfois elle relate les craintes de ses sœurs (ex. : V 34,10; CC 64,1). Dans CV 40,2, Thérèse indique que si nous sommes certains d'aimer, nous pouvons aussi être certains d'être en état de grâce, faisant ainsi de l'amour la mesure de la réception du salut.

²⁰¹ On le retrouve principalement dans les *Lettres*, ce que suggérerait naturellement son caractère oral.

²⁰² La *doxa* *lou theou* représente l'attribut divin par excellence, étant si fortement associée à Dieu qu'elle en vint à dire sa présence personnelle. Cette identification personnelle forte entre la gloire et Dieu se pressent aussi chez Thérèse; par exemple, en V 28,10, alors que le démon, même lorsqu'il tente de représenter faussement le Christ sous une forme charnelle, ne peut contrefaire la gloire qu'une telle vision comporte lorsqu'elle provient de Dieu.

comme son miroir terrestre, est assez répandue²⁰³. Deux orientations se démarquent. *Gloria* peut d'abord avoir un sens eschatologique lorsqu'elle désigne le point d'horizon de l'au-delà divin, lieu d'une présence pleine de Dieu, en Dieu²⁰⁴. Suite à leur décès, Thérèse relate à quelques reprises avoir vu entrer dans la gloire²⁰⁵ ou y être²⁰⁶ diverses personnes qui étaient de leur vivant proches de Dieu²⁰⁷. La gloire est parfois aussi comptée au nombre d'attributs d'un état terrestre marqué par une présence de Dieu, aux côtés de la paix ou de la joie²⁰⁸, ou constitue encore le marqueur d'une présence particulière de Dieu en l'être humain dans la prière²⁰⁹.

L'adjectif *glorioso* (glorieux) et le participe *glorificado* (glorifié) présentent pour leur part deux visages fort différents qui tiennent compte du caractère ou connoté ou acquis de la gloire montrée. D'une part, l'adjectif *glorioso*²¹⁰, qui présente un état achevé, est utilisé presque uniquement devant les noms de saint Joseph²¹¹, de la Vierge Marie ou de grands saints. Le participe *glorificado*, utilisé comme adjectif, bien que d'un usage plus limité²¹², recèle des particularités intéressantes. La moitié des occurrences concernent seulement le Christ, soit pour parler de sa chair (*carne*) glorifiée²¹³ ou encore de sa présence, comme Seigneur glorifié, dans le sacrement de l'eucharistie²¹⁴. L'autre moitié concerne la vision de corps (*cuerpos*) glorifiés, soit comme vision générique du ciel²¹⁵, soit comme vision d'une personne décédée représentée comme telle²¹⁶. Une certaine analogie se fait alors jour entre l'entrée en gloire de Jésus-Christ par sa résurrection et la glorification vécue par les saints, dans leur chair et vers l'au-delà. Par ailleurs, cet usage indique la dimension « acquise » de la

²⁰³ On compte au total 309 occurrences de *gloria* dans le corpus thérésien, au nombre desquelles l'expression « *gloria a Dios* » compte pour 81 (J. L. ASTIGARRAGA, *Concordancias*, p. 1212-1216).

²⁰⁴ Par exemple : « *estar en la gloria* » (CC 66,9). Pour l'opposition entre enfer (*infierno*) et gloire, voir V 8,7.

²⁰⁵ Soulignant ainsi la dimension dynamique – voire précisément ascensionnelle – par des verbes comme *llevar*, *levantar* (V 34,17).

²⁰⁶ Un état exprimé par « *con my gran gloria* » (par exemple : V 34,17; 38,13).

²⁰⁷ On retrouve par exemple Pedro de Alcántara (V 36,20), canonisé par l'Église, puis un franciscain, qui s'entretient même avec Thérèse, à l'image du Christ (V 38,13) ou encore un jésuite (V 38,30).

²⁰⁸ Par exemple, CV 30,5; 40,9.

²⁰⁹ V 19,1; 37,2; 39,23.

²¹⁰ Totalisant 93 occurrences dans le corpus thérésien.

²¹¹ V 6,6 (2 fois); 6,7; 6,8, ...

²¹² On compte seulement 9 occurrences (dont 8 distinctes), soit 1/10 de celles de l'adjectif *glorioso*.

²¹³ V 29,4; voir aussi CV 34,9 (=CE 61,6) où *glorificado* n'est pas accolé directement à un nom, mais simplement au pronom se référant à Jésus.

²¹⁴ V 22,6; CC 14,6.

²¹⁵ V 28,2,3; ce qui inclut aussi le Christ glorifié.

²¹⁶ V 36,20 (Pedro de Alcántara); F 28,36: vision intellectuelle de Catalina de Cardona.

gloire, comme don de Dieu qui rend semblable à lui. La glorification est alors la poursuite jusqu'en son aboutissement du processus d'incarnation; c'est l'incarnation de la gloire, signe du salut achevé.

La grâce et la gloire soulignent ainsi à la fois la présence habitée de signes divins dans les personnes et l'espace de croissance, dès ici-bas, qu'une telle perspective rend possible.

C) Assumer l'honneur du Christ : le désir du salut d'autrui

C'est dans les larmes que naît pour Thérèse le désir du salut d'autrui²¹⁷. La contemplation de l'enfer²¹⁸, en particulier, l'a marquée d'une empreinte indélébile. Lorsqu'elle parle en divers lieux de l'âme en état de péché, les descriptions qu'elle livre recoupent celles de l'enfer²¹⁹. Thérèse note alors que « les âmes qui sont telles me firent tant de peine que quelque épreuve (*trabajo*) que ce soit me paraît légère qui puisse en délivrer une²²⁰ ». En effet, la peine la plus grande qui soit est de « voir que Dieu est offensé et pas assez aimé en ce monde, et que beaucoup d'âmes se perdent²²¹ ». C'est de cette peine et de cet amour d'autrui que naît le désir d'œuvrer pour eux. La conscience aiguë du destin misérable du pécheur – telle que personne n'ayant vu ce que Thérèse a vu concernant une telle âme ne désirerait demeurer dans cet état²²² – fait en sorte que les personnes qui sont avancées dans les voies de Dieu seraient prêtes « pour sortir une seule âme du péché mortel à donner bien des fois leur vie²²³ »; une telle attention et un tel désir grandissant à la mesure de la proximité avec le Seigneur :

Ces âmes ont en tête le bénéfice de leurs prochains, rien de plus. Pour plaire davantage à Dieu, elles s'oublient elles-mêmes en leur faveur, et elles perdent la vie en cet élan, comme l'ont fait plusieurs martyrs, et elles enveloppent leurs

²¹⁷ Voir par exemple V 32,6 (*pena*); F 1,7.

²¹⁸ V 32,1-3. Analysée au chapitre 1.

²¹⁹ Voir par exemple CC 21,2 : l'âme est sans pouvoir, comme une personne attachée, les yeux bandés, ne pouvant ni bouger ni entendre, dans une grande obscurité.

²²⁰ « *Hiciéronne tanta lástima almas que están así, que cualquier trabajo me parece ligero por librar una* » (CC 21,3).

²²¹ « [...] *ver que es ofendido Dios y poco estimado en este mundo, y de las muchas almas que se pierden* [...] » (5 M 2,10). Thérèse y note expressément les hérétiques et les maures, quoique ce soit la perte de catholiques qui soit la plus désolante. Voir aussi, par exemple, 7 M 4,3 sur ce tourment – qui n'exclut pas une petite crainte par rapport à son propre salut.

²²² CC 21,4.

²²³ « [...] *por sacar una [ánima] de pecado mortal parece darían muchas vidas* [...] » (MCC 7,8).

paroles dans un amour de Dieu très élevé [...] De telles âmes aident beaucoup²²⁴.

De fait, c'est l'amour de Dieu et le désir de le voir aimé qui impulse le désir du salut d'autrui. Tout rapproche alors de Dieu. Thérèse considère même qu'il lui semble « que ce doit être une des plus grandes consolations qu'il y ait sur terre de voir des âmes progresser par son intermédiaire²²⁵ ». Mais le cœur même du salut envisagé vient rejoindre sa source, ce qui fait dire à Renault que pour Thérèse, « procurer le salut du prochain consistait à lui communiquer le « trésor²²⁶ » dont elle jouissait elle-même, à savoir l'amitié du Christ [...] ²²⁷ ». C'est donc l'amour de Dieu qui pousse au désir de salut du prochain, salut qui passera par l'amitié de ce dernier avec le Christ.

Le désir de salut d'autrui n'est pas qu'orienté vers Dieu, il fait ressembler à l'être même de Dieu. En effet, le Christ a fait connaître à Thérèse l'importance qu'il accorde au salut des âmes, déclarant : « le grand amour que je porte et le désir que les âmes soient sauvées surpasse sans comparaison ces peines²²⁸ », en parlant des souffrances de la Passion²²⁹ ! Épouser le désir du salut d'autrui, c'est épouser le désir même qui est le plus cher à Dieu. Ce faisant, l'apôtre épouse aussi les *trabajos* de Dieu sur le chemin du salut. Ces *trabajos* englobent travaux, efforts, épreuves, voire même des souffrances²³⁰. Thérèse note la relation intrinsèque effective entre la proximité avec le Christ et les *trabajos*, pour Marie ou les apôtres par exemple²³¹. Plus encore, elle « doute beaucoup que vivent sans ces épreuves (*trabajos*) terrestres, d'une manière ou d'une autre, les âmes qui véritablement ont joui de

²²⁴ « *La ganancia de sus prójimos tienen presente, no más. Por contentar más a Dios, se olvidan a sí por ellos, y pierden las vidas en la demanda, como hicieron muchos mártires, y envueltas sus palabras en este tan subido amor de Dios [...] Estos tales aprovechan mucho.* » (MCC 7,5).

²²⁵ « *Paréceme que debe ser uno de los grandísimos consuelos que hay en la tierra, ver uno almas aprovechadas por medio suyo* » (MCC 7,6). Le sens d'« *aprovechar* » (tirer profit, progresser) est parfois si fort sous la plume thérésienne que certains traducteurs peuvent le rendre par « sauver ».

²²⁶ F 1,6.

²²⁷ Emmanuel RENAULT, *L'idéal apostolique des Carmélites selon sainte Thérèse d'Avila*, Paris, Desclée de Brouwer, 1981, p. 101.

²²⁸ « [...] *el grande amor que tengo y deseo de que se salven las almas sobrepuja sin comparación a esas penas [...]* » (5 M 2,13).

²²⁹ 5 M 2,13.

²³⁰ Après la première définition de « *trabajo* » comme labeur ou travail, on indique une seconde : « on appelle *trabajo* toute chose qui entraîne de soi une difficulté, un manque ou un dommage pour le corps » (« [...] *a qualquiera cosa que trae consigo dificultad, o necesidad y aflicción de cuerpo, o alma llamamos trabajo [...]* » [Sebastian de COVARRUVIAS OROZCO, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Madrid, Luis Sanchez, 1611, 2e partie, fol. 50r]).

²³¹ 7 M 4,5.

temps en temps des choses du ciel²³²». Le but de l'union de l'âme et de Dieu n'est donc pas tant d'en arriver à la jouissance et au repos²³³, mais bien de partager la tâche même du Christ²³⁴, pour lui témoigner son amour²³⁵. Le Père donne d'ailleurs des épreuves plus grandes à ceux qu'il aime davantage²³⁶.

Le poids de souffrance porté dans cette tâche est souligné par le recours à la figure du Crucifié; c'est à la participation à sa tâche qu'est convié l'apôtre²³⁷. C'est avec force que Thérèse encourage ses sœurs en cette voie :

[...] posez les yeux sur le Crucifié et tout vous semblera petit. Alors que sa Majesté nous démontre son amour par des œuvres et des tourments si épouvantables, comment voudriez-vous le contenter seulement avec des paroles? Savez-vous ce que signifie être vraiment spirituels? C'est se faire esclaves de Dieu [...] marqués par son signe, qui est celui de la croix. Comme ces derniers lui ont déjà donné leur liberté, il peut les vendre comme esclaves du monde entier, comme il le fut lui-même; ce ne serait leur faire aucun tort, mais plutôt leur accorder une grande grâce²³⁸.

Se faire « esclave de Dieu », comme le Fils lui-même s'était fait obéissance à la volonté du Père²³⁹. Ce chemin marqué aussi par le travail et l'épreuve sur terre assimile la personne humaine au Christ dont la vie terrestre, si importante dans la pensée thérésienne, a porté cette dimension dans son incarnation. Une telle assimilation de sa vie à celle du Fils bien-aimé est le don le plus précieux que Dieu puisse accorder²⁴⁰.

²³² « [...] *dudo mucho que vivan libres de trabajos de la tierra, de una manera o de otra, las almas que a tiempos gozan tan de veras de cosas del cielo* » (6 M 1,2).

²³³ En CC 26,1, Thérèse relate une audition du Seigneur : « Penses-tu, ma fille, que le mérite est dans la jouissance? Ce n'y est pas, mais bien plutôt dans le travail, la souffrance et l'amour » (« *¿Piensas, hija, que está el merecer en gozar? No está sino en obrar y en padecer y en amar* ») et de poursuivre avec l'exemple de saint Paul et de sa propre vie.

²³⁴ 7 M 4,12.

²³⁵ 7 M 4,6.

²³⁶ CC 26,1. Le Fils lui-même en est le premier témoin.

²³⁷ 7 M 3,6. Le partage des souffrances va dans les deux sens de la relation, puisque Thérèse note que par le *desposorio* (fiançailles), elle peut réclamer comme siennes les épreuves (*trabajos*) et douleurs (*dolores*) du Seigneur (CC 50).

²³⁸ « [...] *poned los ojos en el Crucificado y haráseos todo poco; si su Majestad nos mostró el amor con tan espantables obras y tormentos, ¿cómo queréis contentarle con sólo palabras? ¿Sabéis qué es ser espirituales de veras?: hacerse esclavos de Dios [...], señalados con su hierro que es el de la cruz, porque ya ellos le han dado su libertad, los pueda vender por esclavos de todo el mundo, como él lo fue, que no les hace ningún agravio ni pequeña merced [...]* » (7 M 4,8).

²³⁹ Saint Paul aussi reprend à son compte la notion de serviteur/esclave (*doulos*) de Dieu qu'implique la tâche de l'apôtre (voir entre autres Rm 1,1; Ga 1,10; Ph 1,1; Tt 1,1).

²⁴⁰ 7 M 4,4.

Être près du Christ, être avec Lui, c'est donc partager sa mission, travailler comme Lui, pour ce qui Lui importe²⁴¹. Le Christ en vient même à confier à Thérèse son « honneur », le salut du monde²⁴². Elle relate cette expérience sous deux formes. D'abord, au moment de parler du mariage spirituel dans le *Château intérieur*, elle raconte cette apparition du Christ ressuscité, après la communion, dans une grande splendeur, beauté et majesté, ce dernier lui demandant de prendre soin de ses affaires (*cosas*)²⁴³. On peut aisément relier cet épisode à un écrit spirituel daté du 18 novembre 1572 qui relate la grâce dite du mariage spirituel survenu deux jours plus tôt²⁴⁴. Dans ce billet, Thérèse décrit la vision du Christ et précise les paroles de ce dernier : « [...] à partir de maintenant, tu regarderas mon honneur non pas seulement comme Créateur, Roi et ton Dieu, mais en tant que ma véritable épouse : mon honneur est tien, et le tien est mien²⁴⁵ ». Thérèse est conviée au passage d'une considération commune de Dieu à un engagement personnel envers l'honneur de Dieu. Et cet honneur²⁴⁶, c'est de sauver l'humanité. Thérèse assume donc cette tâche comme sienne aussi.

Et dans la poursuite de cette tâche confiée par le Seigneur et vécue à sa suite, Thérèse s'exclame : « Ô mon Jésus! L'amour que vous portez aux enfants des hommes est si grand que le plus grand service qui peut vous être rendu est de vous laisser pour l'amour du prochain et son bénéfice; c'est alors qu'on vous possède le plus pleinement²⁴⁷. » Paradoxalement, c'est en laissant Dieu qu'on le possède; mais n'est-ce pas là le visage que

²⁴¹ Une méditation importante des *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola reprend ce thème de la proximité de travail et d'épreuve avec le Christ militant (cf. Ignace DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, §§ 91-98, en particulier § 95, in *Écrits*, Paris, Desclée de Brouwer (coll. Christus 76), 1991, p. 102-107).

²⁴² Michel DE GOEDT, *Le Christ de Thérèse de Jésus*, Paris, Desclée de Brouwer (coll. Jésus et Jésus-Christ 58), 1993, p. 177-178; voir aussi, dans le même volume, la « Présentation » par Joseph DORÉ, p. 8.

²⁴³ 7 M 2,1.

²⁴⁴ CC 25.

²⁴⁵ « [...] de aquí adelante, no sólo como Criador y como Rey y tu Dios mirarás mi honra, sino como verdadera esposa mía: mi honra es tuya y la tuya mía [...] » (CC 25).

²⁴⁶ La question de l'honneur (*honra*) était très sensible à l'époque de Thérèse, de telle sorte qu'elle en parle souvent (voir par exemple V 11,2; 16,7; 20,26; 21,9; 27,13; 37,10; CV 2,5; 7,10; 12,5; etc.). Alors qu'elle était jeune, sa famille avait dû faire établir par un procès la validité de son droit de noblesse (*hidalguía*), étant d'origine juive du côté paternel. Les « points d'honneur » étaient fréquemment invoqués et Thérèse devait inviter les religieuses à une plus grande simplicité en ces matières. Cette distance par rapport à l'honneur du monde se traduit aussi par un refus de la surabondance de titres (voir par exemple ses lettres à don Teutonio de Braganza : L 66,1 [3 juillet 1574]; 217,28 [16 janvier 1578]), mais aussi par une acceptation dans ses carmels de novices pauvres, voire sans dot, et même d'une esclave noire (cf. L 195,7 – 28 juin 1577).

²⁴⁷ « ¡Oh Jesús mío!, cuán grande es el amor que tenéis a los hijos de los hombres, que el mayor servicio que se os puede hacer es dejaros a vos por su amor y ganancia, y entonces sois poseído más enteramente [...] » (E 2,2).

Dieu a révélé de lui-même en son Fils²⁴⁸? L'adoption de la posture même du Dieu orienté vers l'humanité dans le don surpasse ainsi la jouissance propre que pourrait avoir la personne humaine de cet amour de Dieu l'habitant. Assumer l'honneur du Christ en son désir de salut pousse à sortir de soi en épousant ce désir désintéressé de salut d'autrui.

II. DES LIEUX DE SALUT EN MIROIR : ENTRE LE MONASTÈRE ET L'INHABITATION

TRINITAIRE

« Le Verbe (*logos*) s'est fait chair (*sarx*) et il a habité (*eskênôsen*) parmi nous²⁴⁹». Ces quelques mots tirés du prologue de l'Évangile de Jean situent le cœur de l'expérience de l'Incarnation de Dieu dans sa double dynamique d'intériorisation et d'extériorisation. « Intériorisation », parce que le *logos* s'enfouit dans la chair pour l'animer, lui donner vie, la faire rayonner. « Extériorisation », parce que par la chair, le *logos* peut être vu, touché²⁵⁰; il prend place parmi les phénomènes; il y plante sa tente (*skênè/skênos*), se constitue en un lieu.

L'analyse des derniers chapitres de la *Vie* met en lumière diverses figures du salut, sous forme de lieux. Ces divers lieux ne forment pas qu'une série statique; des correspondances et des liens sont tissés entre eux qui permettent d'esquisser une topologie du salut. Mis en mouvement, ces lieux dessinent la dynamique du salut. Entre les pôles du monastère et de l'inhabitation, tout un monde se déploie.

Dans un premier temps, nous développerons la thématique des lieux du salut et de leurs correspondances. Par la suite, ce sont les dimensions connexes de l'universalisation puis de la fécondité qui seront abordées.

A) Les lieux du salut

Le salut se représente souvent en un lieu. Collectif ou individuel, tout lieu est d'abord marqué par une certaine permanence et devient espace de relation. Le lieu paradigmatique traditionnel du salut est le paradis, rappel de ce pays d'Eden du livre de la

²⁴⁸ Ph 2,5-11.

²⁴⁹ Jn 1,14.

²⁵⁰ La première épître de Jean insiste sur le caractère extérieur concret du Logos incarné : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie » (1 Jn 1,1).

Genèse où Dieu et l'homme avaient commerce aisé²⁵¹. Le « paradis » est associé à l'âme du juste par Thérèse, qui s'inspire alors du livre des Proverbes²⁵². Filant la même métaphore, elle mentionne encore que l'âme, ce château si beau, est cet « arbre de vie qui est planté dans les eaux vives mêmes de la vie, à savoir Dieu²⁵³ », faisant encore référence au lieu eschatologique vers lequel se cristallise l'espérance chrétienne du salut. La demeure de Dieu en l'âme, cette septième demeure, sera d'ailleurs qualifiée d'« autre ciel²⁵⁴ ». L'âme est clairement protagoniste de cette topologie du salut. Cette topologie ne fait pas qu'aligner des lieux sans lien les uns avec les autres; au contraire, une compénétration entre ces lieux polymorphes exprime un salut à la fois unique et fécond. C'est parce que le salut est mystère – et de ce fait insaisissable – qu'il faut recourir à diverses figures pour l'exprimer. Comme le dit Didi-Huberman, le mystère, plutôt que d'être « infigurable » n'est « *que figurable*²⁵⁵ ». À partir d'un tout autre point de vue que le nôtre, à savoir les arts visuels, il pense l'inclusion réciproque de lieux divers – par l'opération de *collocatio* – qui témoignent du travail de la figure présentant des espaces impossibles²⁵⁶.

Le premier lieu rencontré dans la *Vie* qui soit figure de salut a été le monastère nouveau, celui de San José²⁵⁷. Un lieu à l'engendrement surprenant et à l'enfantement fragile. Lieu décrit en des métaphores spatiales ou viatiques : « petit coin bien clos [...] port sûr²⁵⁸ ». C'est un lieu habité par Dieu, par la maisonnée divine promise²⁵⁹ comme par la présence du Saint Sacrement²⁶⁰. Lieu paradisiaque non seulement pour Thérèse²⁶¹, mais

²⁵¹ Gn 2,8-25. Il est intéressant de noter que l'association entre le monastère (ici San José) et le paradis (terrestre) est courante dans la littérature monastique patristique et médiévale (Joseph F. CHORPENNING, *The Divine Romance. Teresa of Avila's Narrative Theology*, Chicago, Loyola University Press, 1992, p. 68).

²⁵² Thérèse le déclare au tout début du *Château intérieur* : « l'âme du juste n'est autre chose qu'un paradis où l'on dit que Dieu prend plaisir » (« *no es otra cosa el alma del justo sino un paraíso adonde dice él tiene sus deleites* » [1 M 1,1; faisant référence à Pr 8,31]).

²⁵³ « [...] *árbol de vida que está plantado en las mismas aguas vivas de la vida que es Dios* » (1 M 2,1).

²⁵⁴ « *otro cielo* » (7 M 1,3).

²⁵⁵ Georges DIDI-HUBERMAN, « Puissances de la figure. Exégèse et visualité dans l'art chrétien », in *L'image ouverte. Motifs de l'incarnation dans les arts visuels*, Paris, Gallimard, 2007, p. 211.

²⁵⁶ G. DIDI-HUBERMAN, « Puissances de la figure... », p. 228. Huberman utilise le mystère de l'Incarnation – Verbe fait chair – comme impulsion et référent de sa réflexion sur la figure.

²⁵⁷ Un monastère qu'on peut comparer à celui de l'Encarnación qui, en raison des libertés prises avec la clôture entre autres – c'était avant que le Concile de Trente en resserre les règles – semble plutôt un chemin vers l'enfer pour les faibles (« *paso para caminar al infierno* ») qu'un remède à leurs faiblesses (V 7,3).

²⁵⁸ « *rinconcito tan encerrado [...] un puerto [...] seguro* » (V 40,21).

²⁵⁹ V 32,10.

²⁶⁰ V 36,5.

²⁶¹ Elle le dit à la fin de la *Vie* (V 40,22) comme au début du livre des *Fondations* (F 1,1-6).

aussi pour les autres religieuses qui y forment le collège du Christ²⁶². San José était l'espace extérieur marquant dans la cité l'habitation de Dieu en ses servantes; le port d'attache d'une aventure plus grande encore.

Mais San José était aussi le premier fruit « apostolique » d'une incarnation qui avait commencé à prendre chair en Thérèse, en son âme. Il n'est pas anodin qu'elle ait utilisé l'image d'un château aux multiples demeures pour parler de l'âme, au centre de laquelle se retrouve la demeure de Dieu. En ce lieu aussi se jouait une double démarche d'intériorisation et d'extériorisation. Intériorisation par le parcours progressif à travers les diverses demeures, pour se rapprocher de plus en plus de celle de Dieu, qui se révèle alors en Trinité habitant au cœur de la personne humaine en pleine lumière. Mais un tel mouvement d'approfondissement ne pouvait pas n'être que caché; il lui fallait d'un même élan s'extérioriser, donner un visage à ce qui l'habitait. Dans le *Château intérieur*, Thérèse souligne avec force la nécessité pour l'âme qui chemine, et tout spécialement celle qui atteint les septièmes demeures, que son amour pour Dieu – signe de sa proximité – se transforme en œuvres (*obras*)²⁶³. Marie et Marthe doivent marcher de pair.

Dans cette démarche d'incarnation, en intériorisation et en extériorisation, une série d'analogies se dresse entre la personne habitée par Dieu, le monastère de San José et les autres fondations. En toutes ces instances, un lieu se configure où le salut prend chair, d'abord, et toujours, parce que chacun est habité d'une présence de Dieu qui va s'approfondissant. Cette poussée vers Dieu se dédouble en un élan vers autrui marqué d'étapes dans l'extension de l'espace du salut vers autrui. Thérèse reconnaît que l'amour vrai ne peut que croître; il ne peut même pas stagner, sous peine de décroître²⁶⁴. Ce double mouvement d'extension de l'espace extériorisé – qui a toujours pour vocation d'être habité²⁶⁵ – et d'approfondissement de l'espace intérieur – jusqu'au cœur de la Trinité – dessine les contours du chemin du salut.

²⁶² CE 20,1.

²⁶³ 7 M 4,6. Voir aussi MCC 7,3.

²⁶⁴ 7 M 4,9.

²⁶⁵ Au fil de la plume, Thérèse fait ainsi correspondre le monastère (*casa*) et les âmes qui y habitent (*las almas de ella*) en CC 23. L'avancement du monastère signifie celle des religieuses; sans elles, le lieu n'a aucun sens.

L'espace intérieur de l'âme habitée par Dieu – et proche de lui – est marqué par l'ampleur²⁶⁶; tout un monde s'y présente. Thérèse, parlant de l'âme en état de grâce, souligne que « nous pouvons [la] considérer non comme une chose étroite et limitée, mais comme un monde intérieur où se trouvent de nombreuses et belles demeures, comme vous l'avez vu²⁶⁷ ». C'est par l'oraison que l'âme peut entrer dans ce château, puisque c'est en entrant en soi-même qu'il est possible d'entrer au ciel²⁶⁸.

L'espace extérieur se profile comme le reflet et la duplication de l'espace intérieur. À l'image du Seigneur qui a bâti un temple en son âme, comme le temple de Salomon²⁶⁹, Thérèse bâtit un temple de Dieu, San José, dans le temps qui est le sien, en écho. Comme cet espace intérieur se dilate en inhabitation trinitaire, il a un caractère de développement infini. Ce faisant, l'espace extérieur aussi sera marqué de ce caractère. À des moments où Thérèse goûte un sentiment de complétude, de béatitude, un élément vient la troubler pour la pousser plus loin encore. Ainsi, étant passée de la médiocrité dans la vie religieuse à une grande union avec Dieu en son monastère de l'Encarnación, l'idée de fonder un monastère réformé vient la tarauder, alors même qu'elle est à ses aises²⁷⁰. Ce fut une porte ouverte à un premier mouvement d'extension – extérieure – de l'aventure intérieure qui était la sienne, et déjà partagée avec quelques compagnes. Le fait de fonder un monastère nouveau, plus originel et original, permettait d'ouvrir un espace où d'autres pourraient plus facilement entrer dans l'expérience de proximité avec Dieu qui était celle de Thérèse.

Une fois ce premier mouvement d'extension complété, Thérèse se repose, en Dieu comme à San José. Alors qu'elle croyait sa tâche complétée, une nouvelle impulsion l'enjoint de fonder d'autres monastères encore²⁷¹. Sa carrière de fondatrice ne devait s'interrompre que par la mort. Cette extension physique du carmel ne s'inscrivait pas en

²⁶⁶ Dans le cadre du développement de la rhétorique spirituelle de l'« intérieur », au 17^e siècle, il est intéressant de noter que l'espace intérieur sera justement décrit par ce type d'énoncés antithétiques : l'intérieur est alors ce qui est vaste, grand, aéré. C'est ce que l'on voit entre autres dans l'œuvre de Jean-Joseph Surin (cf. Mino BERGAMO, *L'anatomie de l'âme. De François de Sales à Fénelon*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, p. 9-10).

²⁶⁷ « [...] *que podemos considerar no una cosa arrinconada y limitada, sino un mundo interior, adonde caben tantas y tan lindas moradas como habéis visto [...]* » (7 M 1,5).

²⁶⁸ 2 M 1,11.

²⁶⁹ 7 M 3,11.

²⁷⁰ V 32,10.

²⁷¹ F 2,3.

une démarche de conquête quantitative de l'espace²⁷²; elle entraînait plutôt une reconversion de l'espace par l'habitation en établissant d'autres foyers de joie, tant par la communauté dans son ensemble que par chaque religieuse²⁷³. Un nouveau carmel était un nouveau lieu de Dieu habité par Dieu lui-même et par des femmes qui se faisaient aussi chacune lieu divin.

À sa manière, la communauté épistolaire de Thérèse, dont nous avons les traces d'une activité intense en cette même période d'extension extérieure, constitue un autre espace où le salut est appelé à s'incarner. Formé de religieuses, de religieux, de prêtres, de parents, d'amis, de bienfaiteurs, d'autorités civiles et religieuses, ce réseau dessine en pointillés un espace ayant des dimensions gigantesques, à la mesure du Royaume²⁷⁴.

L'apothéose et le cœur de ces lieux de salut se dévoile au centre de tout lieu; il s'agit de la Trinité elle-même²⁷⁵. Elle décrit déjà en elle-même un espace par la relation du Père, du Fils et de l'Esprit. En tant que *telos* du salut, l'habitation trinitaire sera traitée en détail un peu plus loin.

Le lieu du salut comme espace habité en jeu de miroirs se décèle de manière discursive dans le premier chapitre de la *Vie*. Au seuil de ce livre où elle veut rendre grâce, avant de louer le Dieu qui la sauve²⁷⁶, elle dessine déjà les contours de l'espace en lequel s'inscrira le lieu du salut. Le premier ensemble spatial est celui de la maisonnée : son père²⁷⁷, d'abord, puis sa mère²⁷⁸ et enfin ses frères et sœurs²⁷⁹. Plus qu'une figure de filiation, c'est un espace d'habitation qui est énoncé, marqué par la personnalité de ceux qui y habitent et qui sont en relation avec l'énonciatrice.

²⁷² Thérèse se montre très attentive aux conditions d'implantation et de vie des nouveaux carmels. Elle accepte de fonder lorsqu'elle perçoit que c'est bien le désir de Dieu, ce qui s'exprime entre autres par la réunion des conditions nécessaires.

²⁷³ Cf. E 2; M. DE GOEDT, *Le Christ de Thérèse de Jésus*, p. 202-203.

²⁷⁴ Nous sont parvenus un peu plus de 450 lettres ou fragments qui témoignent de l'ampleur du monument épistolaire thérésien. Le nombre total de lettres écrites par Thérèse s'élevait certainement à plusieurs milliers, vraisemblablement quelque part entre 10 000 et 25 000, selon les estimations de Luis Rodríguez Martínez et Teófanés Egido (*Obras* (EDE), p. 1195).

²⁷⁵ Au chapitre 2, nous avons vu la centralité de la vision de la Trinité au cœur même du mouvement du chapitre 38 de la *Vie* liant Esprit, Eucharistie, Trinité et salut.

²⁷⁶ V 1,8.

²⁷⁷ V 1,1-2.

²⁷⁸ V 1,3.

²⁷⁹ V 1,4.

Une fois cet espace campé, un double mouvement se met en branle dans l'ordre du salut. D'abord une poussée *ad extra* : Thérèse s'étourdit du « pour toujours²⁸⁰ » (*para siempre*) de l'éternité, elle veut mourir martyre et pour ce faire décide même d'aller vers le pays des Maures²⁸¹. Cette poussée se vit dans un registre enfantin de non-pouvoir; elle a conscience que le plus grand obstacle est d'avoir des parents. Son expédition au pays des Maures s'interrompt d'ailleurs aux portes d'Avila. Puis un deuxième mouvement se dessine, *ad intra* cette fois, par le désir de se retirer pour prier et bâtir des ermitages avec de petites pierres – qui s'écroulent²⁸². Ainsi, s'exprime déjà le désir thérésien de creuser, d'aménager un lieu (physique) pour Dieu et pour elle, sans que ce ne soit possible encore. Sous ce même mode inchoatif, se présente une vie chrétienne bien remplie : prière, aumônes, et même le désir de devenir religieuse.

Mais déjà un passage hors d'un pur mode familial s'effectue en ce registre enfantin. Au décès de sa mère, qui constituait l'un des pôles de la maisonnée, Thérèse prie la Vierge qu'elle devienne sa nouvelle mère²⁸³. La maisonnée comme lieu de salut se voit donc affectée d'une composante surnaturelle; la mère de Dieu, mère de Jésus, est implorée de devenir aussi mère de Thérèse.

La prière finale marque le renversement du lieu de la demeure entre le récit et le moment de l'énonciation. Dans le récit, Thérèse se dépeint actantiellement comme productrice d'une demeure pour Dieu, tant par la construction d'ermitages que par la surabondance de dévotions. L'énonciation, par la constitution d'une maisonnée familiale, l'institue déjà réceptrice d'un lieu en lequel elle s'insère, mais la prière finale fait éclater la réalisation au présent de l'énonciation que c'était en fait Dieu qui se préparait en elle un lieu (*posada*) où habiter²⁸⁴.

B) Vers une universalisation différenciée

Le mouvement d'extériorisation témoigne d'un élargissement graduel de l'horizon du salut. D'un souci de son salut personnel, en conversation avec quelques amies

²⁸⁰ V 1,5.

²⁸¹ V 1,5.

²⁸² V 1,6.

²⁸³ V 1,7.

²⁸⁴ V 1,8.

religieuses, Thérèse passe progressivement à un souci d'autrui s'élargissant: quelques individus, son ordre, l'Église et le monde. Ainsi, dans ses premières années de vie religieuse, Thérèse « pratiquait un apostolat "intemporel", au sens où d'une part, elle se limitait à agir au niveau d'une relation d'âme à âme, celle-ci lui apparaissant comme un tout autonome, se suffisant à lui-même par rapport à la masse des autres; et d'autre part, elle ne considérait comme valable et digne d'intérêt que la vie bienheureuse dans le ciel²⁸⁵.»

C'est par les événements menant à la fondation du monastère de San José que la vision apostolique thérésienne prend une tournure collective. Ainsi, la vision de l'enfer fonde radicalement cette ouverture à la participation à l'œuvre salutaire de Dieu même en toute son ampleur. Dans la foulée de cette vision, la peine de Thérèse quant à la perte des Luthériens²⁸⁶ – alors même qu'elle n'aura de contact direct avec aucun d'entre eux durant toute sa vie – indique que son horizon apostolique dépasse déjà les confins d'un monastère, voire d'un pays²⁸⁷, même si le noyau apostolique domestique était appelé à prendre une extension géographique²⁸⁸. Nous avons d'ailleurs montré au chapitre 1 que les mouvements d'impulsion derrière la fondation de San José puis de la série des autres monastères révélaient une même structure, bien qu'un nouvel élément déclencheur ait joué pour le lancement des fondations ultérieures. C'est dire que ce mouvement d'extension est coextensif au désir authentique de salut.

Dans l'ordre du déploiement historique de cet engagement thérésien pour le salut, on peut noter la prise de conscience – par le jugement d'hommes doctes²⁸⁹ – que la réforme pourrait être utile à l'ordre tout entier²⁹⁰. Thérèse découvre ainsi que ce petit projet de

²⁸⁵ E. RENAULT, *L'idéal apostolique des Carmélites...*, p. 29.

²⁸⁶ V 32,6. Pacho situe cependant cette conscience seulement dans la phase suivante, par la visite du père Maldonado et la fondation subséquente du monastère de Medina del Campo (Eulogio PACHO, *El apogeo de la Mística Cristiana. Historia de la espiritualidad clásica española 1450-1650*, p. 1039). Cependant, Thérèse avait conscience, dès avant la fondation de San José, de la menace luthérienne.

²⁸⁷ Les « Luthériens » (*luteranos*) que Thérèse évoque parfois sont des protestants français (des calvinistes) ou allemands (cf. V 32,6; F 3,1; 18,5; CV 1,2; 35,3; CE 1,2; M épil.,4; CC 3,8; 63,1).

²⁸⁸ Renault est trop catégorique lorsqu'il affirme que « dans le projet initial de fondation de Saint-Joseph d'Avila, il n'y a pas de trace d'intention apostolique » (E. RENAULT, *L'idéal apostolique des Carmélites...*, p. 33). En fait, la racine de tout l'engagement thérésien pour le salut est située en-deçà du projet de San José, il s'agit de la vision de l'enfer, à laquelle elle ne cessera par la suite de faire appel. Cette vision fournira à Thérèse à la fois une peine pour les âmes qui souffrent un tel tourment et un élan pour œuvrer au salut d'autrui. C'est ce mouvement – alors en germe – qui sera au cœur de toute son action apostolique.

²⁸⁹ V 36,5.

²⁹⁰ E. RENAULT, *L'idéal apostolique des Carmélites...*, p. 33.

monastère pourra être utile à l'Église dans son ensemble. Par la rencontre du père Maldonado en 1566, un élargissement final au salut du monde devient clair. Cette rencontre « occasionnera un élargissement décisif de la prière de Thérèse et de ses filles : c'est du salut du monde que, désormais, les carmélites s'entretiendront avec le Christ²⁹¹. » Le déploiement historique de l'intuition déjà toute présente au cœur de la fondation du monastère de San José s'accompagne aussi de la purification personnelle du désir thérésien, qui devient désir de Dieu seul. Thérèse adopte l'horizon de ce Dieu qui l'habite et dont elle réalise qu'il est présent en tout²⁹². Par l'adoption de cet horizon divin, le salut personnel devient inextricablement lié au salut d'autrui. Le salut devient conjoint²⁹³.

L'universalisation de l'horizon apostolique du salut ne signifie pas que le salut soit indistinct et impersonnel. Reprenant la métaphore johannique des demeures, Thérèse conçoit que la multitude des demeures du ciel indique les différents degrés de proximité avec Dieu atteints par les personnes²⁹⁴. Dans le même ordre d'idées, la variation de l'intensité de la gloire reçue – qui ne se distribue pas en un mode binaire – témoigne aussi de la différenciation qui se fait jour au ciel²⁹⁵. La dimension collective du salut n'annihile pas sa dimension personnalisée.

C) La fécondité étendue

Le mouvement d'extériorisation d'un salut incarné, en tendant vers l'universalisation, témoigne de la fécondité intrinsèque à laquelle la présence de Dieu en l'âme appelle. Cette importance accordée à la fécondité apostolique par une religieuse contemplative peut surprendre. Dans le cas de Thérèse, cette fécondité apostolique s'est traduite de manière très visible par des personnes touchées et des monastères établis. Mais la fécondité d'une âme remplie de Dieu dépasse même ces considérations extérieures.

²⁹¹ M. DE GOEDT, *Le Christ de Thérèse de Jésus*, p. 14. Voir aussi p. 205-206.

²⁹² CC 15,4.

²⁹³ La dimension collective du salut, par exemple en tant que « peuple sauvé », était prédominante dans l'Ancien Testament, mais de nos jours, seule semble demeurer la notion de rétribution individuelle – une forme de « privatisation » du salut.

²⁹⁴ V 38,32.

²⁹⁵ V 37,2.

Dans les *Méditations sur le Cantique des Cantiques*, Thérèse développe de manière succincte et poétique ses réflexions sur la concordance entre le principe intérieur qui anime l'agir et l'action extérieure sous forme de service de Dieu et du prochain :

Je comprends que l'âme demande ici de faire de grandes œuvres au service de notre Seigneur et du prochain et pour ce faire elle accepte avec joie de perdre ce plaisir et cette consolation. Bien que ce soit une vie plus active que contemplative et qu'il paraisse qu'elle y perdrait si cette requête était exaucée, lorsque l'âme est dans cet état, Marthe et Marie n'arrêtent presque jamais d'œuvrer ensemble, parce que dans les choses actives – ce qui paraît extérieur – , l'intérieur est à l'œuvre. Et lorsque les œuvres actives proviennent de cette racine, elles sont des fleurs admirables et très odorantes, parce qu'elles procèdent de cet arbre de l'amour de Dieu et s'orientent vers lui seul, sans aucun intérêt propre. Le parfum de ces fleurs s'étend pour bénéficier à plusieurs, et c'est un parfum qui dure, pas pour un court moment, car il est très puissant²⁹⁶.

Ce « parfum durable » qui « s'étend pour bénéficier à plusieurs » évoque ce bénéfice apostolique quelque peu insaisissable émanant de la personne habitée de Dieu²⁹⁷. Dans le même livre, Thérèse indique que les âmes conduites par Dieu en un lieu si élevé ne doivent pas se confiner « en d'étroites limites »; même « si elles sont dans l'impossibilité d'aider leurs prochains [...], avec une grande volonté et de vifs désirs d'aider les âmes, leur oraison sera puissante²⁹⁸ ». Et Thérèse d'ajouter : « et peut-être que le Seigneur voudra qu'en cette vie ou en la mort, ils soient utiles [aux autres]²⁹⁹ ». C'est donc au Seigneur qu'appartient cette fécondité, mais celle-ci n'est pas confinée qu'à la vie terrestre. L'importance du caractère apostolique de la prière dans le cadre du carmel thérésien a été soulignée avec force par Wilhélem dans sa thèse sur la mystique apostolique de Thérèse³⁰⁰. Emmanuel Renault suggère comme explication de l'importance accordée par Thérèse à une prière

²⁹⁶ « *Entiendo yo aquí que pide hacer grandes obras en servicio de nuestro Señor y del prójimo, y por esto huelga de perder aquel deleite y contento. Que aunque es vida más activa que contemplativa, y parece perderá si le concede esta petición, cuando el alma está en este estado, nunca dejan de obrar casi juntas Marta y María; porque en lo activo, y que parece exterior, obra lo interior, y, cuando las obras activas salen de esta raíz, son admirables y olorosas flores; porque proceden de este árbol de amor de Dios y por solo él, sin ningún interés propio, y extiéndese el olor de estas flores para aprovechar a muchos, y es olor que dura, no para presto, sino que hace gran operación* » (MCC 7,3).

²⁹⁷ Sans le savoir, ces âmes aident grandement autrui (MCC 6,12).

²⁹⁸ « [...] *si no pueden aprovechar a los prójimos [...] con determinación grande y vivos deseos de las almas, tendrá fuerza su oración [...]* » (MCC 2,29). En 7 M 1,3, Thérèse invite à prier pour les âmes enchaînées qui ne peuvent se nourrir par elles-mêmes.

²⁹⁹ « [...] *y aun por ventura querrá el Señor que en vida o en muerte aprovechen [...]* » (MCC 2,29).

³⁰⁰ François-Régis WILHÉLEM, *Dieu dans l'action : la mystique apostolique selon Thérèse d'Avila*, Venasque, Carmel, 1992.

apostolique le fait que cette dernière permet de dépasser toute contrainte de lieu et d'espace, permettant ainsi de mettre en pratique la visée apostolique universelle par laquelle Thérèse était attirée³⁰¹.

Dans les écrits thérésiens, la fécondité apostolique de personnes habitées par Dieu se constate entre autres par des moyens surnaturels. Ainsi ce Dominicain sur la tête duquel Thérèse avait vu tournoyer une colombe aux longs rayons, interprétés comme le signe qu'il toucherait beaucoup d'âmes³⁰². Elle mentionne par ailleurs que la fécondité potentielle d'une âme rendue près de Dieu est telle que le démon fait de grands efforts, s'alliant parfois tout l'enfer, pour perdre une âme rendue à un tel degré, puisque alors ce n'est pas seulement une âme qui serait perdue, mais un grand nombre, un saint ou un martyr gagnant à Dieu des milliers d'âmes à l'instar de sainte Ursule, saint Dominique, saint François ou du père Ignace³⁰³. Thérèse voit qu'« une seule personne, entièrement parfaite et véritablement bouillante de l'amour de Dieu, serait plus utile que beaucoup de tièdes³⁰⁴». Cette lecture thérésienne exprime une conscience aiguë de la communion de l'Église et en Église³⁰⁵.

Ainsi, la fécondité entrevue entre autres dans les œuvres se révèle plus largement coextensive de l'approfondissement de l'intériorisation de l'incarnation de Dieu en l'être humain. L'extension du salut d'un lieu à l'autre – et leur coextensivité – découvre la fécondité comme un mouvement profondément enraciné dans la nature du salut qui, même personnalisé et incarné, s'ouvre inlassablement à autrui.

Conclusion : l'incarnation comme moteur du salut

La compénétration de lieux du salut révèle qu'un mouvement d'incarnation ou d'habitation de ces lieux y est à l'œuvre tant dans une orientation d'intériorisation – vers l'âme par exemple – que dans une orientation d'extériorisation – vers le monde. Cette

³⁰¹ E. RENAULT, *L'idéal apostolique des Carmélites...*, p. 107-108.

³⁰² V 38,12.

³⁰³ 5 M 4,6. Thérèse écrivait bien avant la canonisation d'Ignace de Loyola, puisqu'ils furent tous deux canonisés en 1622.

³⁰⁴ « *veo yo que haría más provecho una persona del todo perfecta, con hervor verdadero de amor de Dios, que muchas con tibieza* » (CC 3,7).

³⁰⁵ Renault attribue pour sa part cette conviction thérésienne à la conscience de participer au corps mystique, cette « solidarité invisible mais réelle est telle qu'une seule âme devenue parfaite a positivement le pouvoir d'obtenir le salut de beaucoup d'autres » (E. RENAULT, *L'idéal apostolique des Carmélites...*, p. 167).

extériorisation visera une universalisation différenciée de même que la fécondité apostolique.

La dynamique d'incarnation – impliquant habitation et approfondissement – se constitue ainsi en figure d'un salut en acte. Sans habitation divine, le monastère est vide, sans extériorisation, l'habitation intérieure est stérile. Le mouvement d'incarnation dans sa double dimension d'intériorisation et d'extériorisation apparaît donc comme le moteur du salut. L'incarnation est salut en chemin, parce que le salut est le terme du mouvement vers Dieu et que l'incarnation est mouvement vers Dieu et vers autrui. L'incarnation est salut. L'incarnation est salut parce qu'elle entraîne l'habitation de Dieu, inhabitation trinitaire.

III. L'INHABITATION TRINITAIRE COMME TERME DU SALUT

Le salut thérésien se déploie. Il se déploie vers un *telos* qui n'est pas seulement eschatologique. Le *telos* du salut se révèle être son cœur même : la Trinité. Et celle-ci n'est pas à trouver dans un au-delà, mais au centre de la personne humaine, dans une habitation de Dieu en l'âme. L'inhabitation trinitaire constitue donc la source et le sommet de la dynamique du salut³⁰⁶.

Avant de creuser cette affirmation, le passage par la doctrine thérésienne de la Trinité est important, tant pour sa dimension contemplée que pour l'invitation qu'elle porte à la configuration à cette dernière. Par la suite, la notion d'un salut qui soit habité sera déployée dans ses diverses ramifications, depuis la mise en abîme du *telos* dans l'inhabitation jusqu'à la louange, avant d'aborder l'influence johannique sur la notion de demeure et la place de l'Eucharistie comme signe de communion salutaire.

A) Vers la configuration à la Trinité

Et si jamais tu ne savais pas
où tu pourrais me trouver

³⁰⁶ Cuartas Londoño rend bien compte de la centralité de l'inhabitation trinitaire dans la pensée thérésienne – surtout lorsque vue depuis le sommet en descendant – lorsque qu'il écrit que l'« inhabitation trinitaire est en elle-même grâce salutaire, source et racine, chemin et dynamisme, but et sommet de la vie mystique, de la sainteté, de la vocation chrétienne à participer à la vie intradivine » (« *La inhabitación trinitaria es, pues, en sí misma gracia salvífica, fuente y raíz, camino y dinamismo, meta y cubre de la vida mística, de la santidad, de la vocación cristiana a participar en la vida intradivina.* » [Rómulo CUARTAS LONDOÑO, *Experiencia trinitaria de Santa Teresa de Jesús*, Experiencia trinitaria de Santa Teresa de Jesús, Burgos, Monte Carmelo, 2004, p. 495]).

ne va pas ça et là
non, car si tu désires me trouver
Moi, tu dois me chercher en toi
Parce que tu es mon logement
Tu es ma maison et ma demeure [...] ³⁰⁷

Thérèse met ces paroles dans la bouche de Dieu en un poème. Elle exprime en cela le désir de Dieu d'habiter dans la personne humaine. Habitant là, c'est là aussi qu'il sera à rechercher. Trouvé et contemplé, il se fera modèle à vivre et à suivre.

Considérant l'orientation christologique inaltérable de la doctrine thérésienne, la couleur trinitaire qui s'enracine dans la *Vie* et s'affirme dans les derniers écrits tranche. Sans qu'il y ait un remplacement du Christ par la Trinité, l'horizon christologique se déploie néanmoins en un enseignement trinitaire plus complet. La Trinité en son inhabitation constitue le sommet de la vie chrétienne – le *telos* du salut – et elle se situe aussi à la source (universelle) de cette dernière non seulement comme expérience, mais aussi comme lieu de contemplation ³⁰⁸. Dans les pages qui suivent, avant d'aborder la configuration à la Trinité comme accueil et transformation, c'est la Trinité – en sa contemplation – qui sera analysée.

1) Contemplation de la Trinité

N'étant pas théologienne, Thérèse n'offre pas de traité sur la Trinité à ses lecteurs. Néanmoins, pour bien comprendre ce Dieu qui se situe au cœur de l'inhabitation trinitaire, il importe d'être attentif à ces écrits où elle parle de ses rapports avec le Dieu trinitaire. Au chapitre 2 a été analysée la vision de la Sainte-Humanité dans le sein du Père ³⁰⁹, présentée

³⁰⁷ « *Y si acaso no supieres / dónde me hallarás a Mí, / No andes de aquí para allí, / sino, si ballarme quisieres, / a Mí buscarne has en tí. / Porque tú eres mi aposento, / eres mi casa y morada [...]* » (P 4).

³⁰⁸ Castellano précise ainsi que : « La vie en Christ se transforme chez Thérèse en une participation à l'expérience trinitaire. Nous touchons les sommets les plus hauts de la vie chrétienne [...] Thérèse atteint ces hauteurs après un long cheminement spirituel. Dans l'autobiographie, nous avons à peine une série de textes dans lesquels Thérèse nous laisse entendre que le mystère trinitaire a été entrevu. S'ensuit une période exceptionnelle de grâces mystiques pendant laquelle Thérèse se voit plongée en la Trinité. Dans le *Château intérieur*, elle systématise cette expérience (*vivencia*) : cette présence de Dieu dans l'âme lui sert de fondement, mais la rencontre définitive se réalise seulement dans les septièmes demeures. » (« *La vida en Cristo redundo en Teresa como una participación en la experiencia trinitaria. Tocamos las cimas más altas de la vida cristiana [...] Teresa llega a estas alturas después de un largo proceso espiritual. En la autobiografía apenas tenemos una serie de textos en los que Teresa nos da a entender que ha vislumbrado el misterio trinitario; sigue un período excepcional de gracias místicas en el que Teresa se ve sumida en la Trinidad. En el Castillo interior sistematiza esta vivencia: esta presencia de Dios en el alma le sirve de base; pero el encuentro definitivo sólo se realiza en las séptimas moradas.* » [J. CASTELLANO, « Espiritualidad teresiana... », p. 227])

³⁰⁹ V 38,17.

comme une vision de la Trinité. Au chapitre 3, nous avons évoqué l'importante vision de la Trinité qui surgit en l'âme qui a atteint le mariage mystique et qui, laissant tomber les écailles, voit enfin ce Dieu Trinité au cœur de son être³¹⁰.

Dans les *Relations*, cependant, on retrouve la trace d'un itinéraire de rencontre progressive entre Thérèse et la Trinité. C'est pourquoi nous nous attarderons principalement sur elles pour cette partie de notre recherche. Par ailleurs, la dernière relation³¹¹ sera traitée séparément à la fin de ce chapitre. Il faut noter d'emblée que Thérèse est à la fois ingénue et discrète dans ces *Relations*. D'une part, elle note sans fard les événements, ses perceptions, réflexions et sentiments. D'autre part, elle se positionne de manière humble comme écrivaine, indiquant qu'elle ne peut rendre compte de tout, ni tout dire, ni tout expliquer. En ce sens, quelque chose de la distance radicale entre l'expérience et sa narration, et plus encore entre Dieu et la créature, est régulièrement rappelé à la mémoire du lecteur par cet aveu de l'impossibilité de tout dire, ou de tout dire comme il faut³¹².

Pour en venir à ce qui est dit, dans plusieurs de ces relations, Thérèse note la présence en son âme – ou plus généralement dans l'âme en état de grâce³¹³ – de la Trinité³¹⁴; elle voit les trois Personnes divines « imprimées » (*imprimadas*) en elle, une « divine compagnie » qui la fait entrer d'emblée dans le recueillement³¹⁵. Parfois, Thérèse note plutôt que c'est l'âme qui est auprès (*con*) de la Trinité³¹⁶. Cette présence de la Trinité devint même « très commune » (*muy ordinario*) pour elle³¹⁷, et si claire et dynamique qu'elle en parle comme celle du Dieu « vivant et vrai³¹⁸».

³¹⁰ 7 M 1,6.

³¹¹ Il s'agit de CC 66, du mois de mai 1581, soit un an avant la mort de Thérèse.

³¹² Voir par exemple CC 14,4.

³¹³ CC 60.

³¹⁴ CC 14,1 (ici comme vision intellectuelle); 15; 22; 36; 41; 42; 60 (par une vision imagée).

³¹⁵ CC 14,4. Voir aussi CC 15,4; 42. En CC 36,1, elle en parle des trois Personnes de la Trinité étant sculptées (*esculpidas*) en son âme. Cette métaphore l'impression et de la sculpture avait été utilisée en V 38,16-17 (voir le chapitre 2). Thérèse y ajoute même celle de la peinture, comme quoi le registre de l'art est celui qui semble le plus propre à évoquer avec justesse le mystère.

³¹⁶ CC 22,3.

³¹⁷ CC 15,1; CC 41,1, où elle dit qu'elle porte « toujours » (*siempre*) cette présence (*compañía*) en l'âme.

³¹⁸ CC 42; 41,1.

La vision de la Trinité a un caractère spécial parmi les visions; elle donne force à la foi³¹⁹. En effet, Thérèse note qu'on ne peut douter – et qu'on comprend cette vérité – que la Trinité est présente en nos âmes « par présence, puissance et essence³²⁰ ». Cette présence lui fait voir, par ricochet, la grandeur de la personne humaine : « Comme j'étais épouvantée de voir une si grande majesté dans une chose aussi vile que mon âme, j'entendis : “Tu n'es pas vile, ma fille, puisque tu es faite à mon image³²¹” » Au cœur de cette présence de Dieu en elle, Thérèse constate que la Trinité se communique simultanément aussi à tout le créé : « Il me semblait que depuis mon âme – où ces trois Personnes étaient et que je les voyais – elles se communiquaient à tout le créé, ne manquant pas cependant d'être [toujours] avec moi³²² ».

La consignation par écrit de cette présence de la Trinité, devenue habituelle chez Thérèse, accompagne normalement la relation d'un fait hors du commun, souvent de l'ordre de la parole. Ces indications révèlent les arêtes de l'expérience thérésienne de la Trinité.

Thérèse a ainsi une conscience très vive de la Tri-Unité de Dieu. La Trinité est un seul Dieu, mais elle est constituée de trois Personnes³²³ et les trois Personnes de la Trinité sont bien une seule « chose³²⁴ » (*cosa*). Cette connaissance entraîne des conséquences concrètes dans sa manière de voir Dieu :

Depuis ce moment, je continue de ne pas pouvoir penser à aucune des trois Personnes divines sans considérer qu'elles sont toutes trois; de telle sorte que je réfléchissais aujourd'hui sur comment, étant ainsi entièrement une chose, le Fils seul avait pris chair humaine; et le Seigneur me donna de comprendre comment, tout en étant une chose, ils étaient distincts (*divisas*)³²⁵.

³¹⁹ CC 41,2.

³²⁰ « *por presencia y por potencia y esencia* » (CC 41,2). Il s'agit d'une des occasions où Thérèse utilise une terminologie d'école dans ses écrits.

³²¹ « *Y como estaba espantada de ver tanta majestad en cosa tan baja como mi alma, entendí: No es baja, hija, pues está hecha a mi imagen* » (CC 41,2).

³²² « *Parecíame que de dentro de mi alma —que estaban y veía yo estas tres Personas— se comunicaban a todo lo criado, no haciendo falta ni faltando de estar conmigo.* » (CC 15,4).

³²³ CC 14,4; 15,1.

³²⁴ CC 36,1.

³²⁵ « *He quedado de aquí a no poder pensar ninguna de las tres Personas divinas sin entender que son todas tres; de manera que estaba yo hoy considerando cómo siendo tan una cosa, había tomado carne humana el Hijo sólo; y diome el Señor a entender cómo con ser una cosa eran divisas* » (CC 36,2).

Cette « distinction » entre les Personnes divines sera réaffirmée par Thérèse dans une autre relation³²⁶. Elle se confirmera aussi dans les rôles et les dons distincts de chaque Personne de la Trinité à l'égard de Thérèse.

C'est ainsi qu'à une Thérèse contristée le Seigneur dit : « Jouis du bien qui t'a été donné, qui est très grand; mon Père prend ses délices avec toi et l'Esprit Saint t'aime³²⁷. » À chaque Personne est ainsi assignée une action distincte, bien qu'il ne faille pas en conclure qu'elle soit exclusive. À une autre occasion, son âme étant avec la Trinité, il lui sembla que « la personne du Père m'attira à lui et disait des paroles très agréables. Entre autres, il me dit, me montrant ce qu'il voulait : "Je t'ai donné mon Fils et l'Esprit Saint et cette Vierge; que pourrais-tu, toi, me donner³²⁸?" » Une dynamique de don, mais aussi d'échange, se fait jour ici. Et c'est le Père lui-même qui se présente comme le Donateur.

En une occasion, cette thématique du don s'est exprimée en une triple donation à l'image de la Tri-Unité divine :

Il me semblait que toutes les trois Personnes me parlaient et qu'elles se représentaient à l'intérieur de mon âme distinctement, me disant qu'à partir de ce jour, je verrais une amélioration en moi concernant trois choses, dont chacune de ces personnes me ferait grâce (*merced*) : pour l'une, la charité, puis la souffrance joyeuse, et le fait de ressentir cette charité avec un embrasement dans l'âme³²⁹.

La séquence semble correspondre au Père (charité), au Fils (souffrance joyeuse) et à l'Esprit (ressentir cette charité avec un embrasement de l'âme). Dans une unique envolée, la spécificité de leur action dans le monde est ainsi marquée. Le Père prodigue un don par excellence, la charité. Le don du Fils est à son image; incarné, intégré dans le flot du monde, il a connu de première main la souffrance (*pader*), mais sut aussi la vivre avec

³²⁶ « Je vois clairement que les Personnes sont distinctes [...] Bien que ces Personnes se donnent à comprendre, de manière étrange, comme étant distinctes, l'âme comprend qu'il s'agit d'un seul Dieu » (« *Las Personas veo claro ser distintas [...]. Aunque se dan a entender estas Personas distintas por una manera extraña, entiende el alma ser un solo Dios* » [CC 54,18.21]).

³²⁷ « [...] *Gozar del bien que te ha sido dado, que es muy grande; mi Padre se deleita contigo y el Espíritu Santo te ama* » (CC 10).

³²⁸ « [...] *la persona del Padre me llegaba a sí y decía palabras muy agradables. Entre ellas, me dijo, mostrándome lo que quería: Yo te di a mi Hijo y al Espíritu Santo y a esta Virgen; ¿qué me puedes tú dar a mí?* » (CC 22,3).

³²⁹ « [...] *Y así me parecía hablarme todas tres Personas y que se representaban dentro en mi alma distintamente, diciéndome que desde este día vería mejoría en mí en tres cosas, que cada una de estas Personas me hacía merced: la una, en la caridad y en padecer con contento, en sentir esta caridad con encendimiento en el alma* » (CC 14,1).

sérénité (*contento*). Son don est une invitation à bien vivre incarné. Finalement, le don de l'Esprit mène à demeure d'une manière très sensible, dans l'âme, le don de Dieu. Tant le « sentir » que l'« embrasement » renvoient à la manière dont la charité est reçue et prend chair sensiblement dans l'âme du croyant. Ce mouvement du cœur de la Trinité vers l'âme croyante vient conforter la spécificité de l'intervention de l'Esprit Saint dans le cadre de l'action salvifique de la Trinité. Comme le souligne Thérèse elle-même, « entre un tel Fils et un tel Père, il y a nécessairement l'Esprit Saint qui rend amoureux votre volonté et lui attache un grand amour, tel que même le grand intérêt que nous aurions n'y suffirait pas³³⁰».

La distinction des Personnes et de leur action n'altère cependant pas leur union. Dans une considération assez subtile, après avoir rappelé que certaines personnes ignorantes aiment à se représenter la Trinité comme une seule personne, un peu comme un corps à trois visages, Thérèse note que l'entendement préfère alors abandonner ces réflexions³³¹. Mais elle poursuit en indiquant ce qui se présente à elle personnellement :

Ce qui se représente à moi sont trois Personnes distinctes, dont chacune peut être vue et parler soi-même, et ensuite j'ai pensé que seul le Fils prit chair humaine, grâce à quoi cette vérité³³² se constate [...].

Maintenant, si chacune est par elle-même, comment pouvons-nous dire que toutes trois sont une essence? Et nous le croyons, et c'est une très grande vérité, et pour elle je mourrais mille morts. En toutes ces trois Personnes il n'y a pas plus d'une seule volonté (*querer*) et un pouvoir (*poder*) et un empire (*señorío*), de telle sorte qu'aucune Personne ne peut une chose sans l'autre; de tant de créatures, il n'y a qu'un seul Créateur. Le Fils pourrait-il créer une fourmi sans le Père? Non, parce que c'est en tout un seul pouvoir, et la même chose avec l'Esprit Saint; ainsi, c'est un seul Dieu tout-puissant, et toutes trois Personnes, une Majesté. Quelqu'un pourrait-il aimer le Père sans le Fils et l'Esprit Saint? Non, mais celui qui contente l'une de ces trois Personnes divines contente toutes les trois, et celui qui en offense une, la même chose. Le Père pourrait-il être sans le Fils et sans l'Esprit Saint? Non, parce que c'est une essence, et là où il y a une Personne, toutes les trois sont présentes, parce qu'elles ne peuvent se diviser.

Maintenant, comment voyons-nous que ces trois Personnes sont distinctes? et comment s'incarna le Fils et non le Père ni l'Esprit Saint? Cela, je ne le

³³⁰ « [...] entre tal Hijo y tal Padre forzado ha de estar el Espíritu Santo que enamore vuestra voluntad y os la ate tan grandísimo amor, ya que no baste para esto tan gran interés» (CV 27,7).

³³¹ CC 60,2.

³³² C'est-à-dire, que chaque Personne divine peut être vue et parler.

compris pas; les théologiens le savent bien. Ce que je sais, c'est qu'en cette œuvre si merveilleuse, tous trois étaient présents, et je ne me préoccupe pas de réfléchir beaucoup à cela [...]»³³³.

Ce que l'on peut voir ici, c'est l'entrelacement délicat entre unité et distinction, sur le mince fil de l'orthodoxie, que Thérèse tente d'exprimer à partir de son expérience spirituelle. En somme, tout en reconnaissant l'unité de l'action des Personnes divines dans une pleine communion – il n'y a pas de division entre elles –, il ne faut pas réduire celle-ci à un unitarisme qui n'accepterait pas de distinction.

L'un des points controversés de la doctrine trinitaire thérésienne – et par ricochet dans sa pensée pneumatologique – est l'identité de la Personne muette. Le cœur du problème se trouve dans une affirmation de Thérèse dans une relation: « La vérité est [...] que je pourrais dire quelle est la Personne qui me semble être celle qui parle toujours; pour les autres, je ne pourrais l'affirmer ainsi. Je sais bien qu'il en est une qui ne l'a jamais fait, jamais je n'en ai compris la cause³³⁴». La Personne qui parle toujours, comme on le constate dans les nombreuses auditions émaillant le corpus thérésien, est certainement le Christ. Or, comme Thérèse parle tout juste après de la Personne « principale³³⁵ », vraisemblablement le Père, plusieurs interprètes en ont conclu que la Personne divine qui ne parlait jamais était l'Esprit Saint³³⁶. C'est cependant faire fi de diverses allusions au langage de l'Esprit Saint,

³³³ « Lo que a mí se me representó son tres Personas distintas, que cada una se puede mirar y hablar por sí, Y después je pensado que sólo el Hijo tomó carne humana, por donde se ve esta verdad [...] ».

Pues si cada una es por sí, ¿cómo decimos que todas tres son una esencia? Y lo creemos, y es muy gran verdad y por ella moriría yo mil muertes. En todas tres Personas no hay más de un querer y un poder y un señorío, de manera que ninguna cosa puede una sin otra, sino que de cuantas criaturas hay es sólo un Criador. ¿Podría el Hijo criar una hormiga sin el Padre? No, que es todo un poder, y lo mismo el Espíritu Santo; así que es un solo Dios todopoderoso, y todas tres Personas una Majestad. ¿Podría uno amar al Padre sin querer al Hijo y al Espíritu Santo? No, sino quien contentare a la una de estas tres Personas divinas, contenta a todas tres, y quien la ofendiere, lo mismo. ¿Podrá el Padre estar sin el Hijo y sin el Espíritu Santo? No, porque es una esencia, y adonde está el uno están todas tres, que no se pueden dividir.

Pues ¿cómo vemos que están dividas tres Personas, y cómo tomó carne humana el Hijo y no el Padre ni el Espíritu Santo? Esto no le entendí yo; los teólogos lo saben bien. Sé yo que, en aquella obra tan maravillosa, que estaban todas tres, y no me ocupo en pensar mucho esto [...] » (CC 60,3-5).

³³⁴ «Verdad es [...] que la Persona que habla siempre, bien puedo afirmar la que me parece que es; las demás no podría así afirmarlo. La una bien sé que nunca ha sido; la causa jamás lo he entendido [...] » (CC 54,19).

³³⁵ CC 54,20.

³³⁶ Voir par exemple José Cristiano GARRIDO, « Experiencia teresiana de la vida de gracia », *Monte Carmelo* 75 (1967), p. 377; EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, « Doctrina y vivencia de Santa Teresa sobre el misterio de la Santísima Trinidad », *Revista de Espiritualidad* 22 (1963), p. 771; Antonio MAS ARRONDO, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual: un análisis teológico desde las séptimas moradas del Castillo interior*, Avila, Institución Gran Duque de Alba, 1993, p. 458. Michel de Goedt présente comme une évidence, en une ligne, que c'est bien l'Esprit Saint qui ne parle pas, mais quelques lignes plus loin, il rappelle que le Père (aussi!) n'a qu'une Parole, évoquant le Seigneur qui ne parle que par l'humanité (M. DE GOEDT, *Le Christ de Thérèse de Jésus*, p. 181-182).

mais surtout des diverses instances où Thérèse mentionne que toutes les Personnes de la Trinité lui ont parlé³³⁷. Plus encore, c'est faire abstraction de ce que Thérèse elle-même dit quelques lignes plus bas dans le même texte: « Je ne me souviens pas qu'il m'ait paru que notre Seigneur parle, si ce n'est l'Humanité, en fait, je peux affirmer que ce n'est pas une fantaisie³³⁸ ». Cette précision thérésienne a ainsi fait dire à Miguel Maury Buendía, reprenant une hypothèse de García Ordás, que contrairement à l'idée reçue, la personne qui ne parle pas n'est pas l'Esprit Saint, mais le Fils compris en-dehors de son humanité, puisqu'il est indiqué qu'il ne parle que par l'humanité³³⁹. Par ricochet, une telle conception souligne la distinction entre le Fils éternel et son Humanité, entraînant ainsi un risque de dissociation entre les deux tout en rappelant le primat de la dimension incarnée de la deuxième personne de la Trinité³⁴⁰. Mais l'autre option attribuée à l'Esprit Saint un caractère de mutisme par trop appuyé – contredit par d'autres passages. Notre recherche laisse plutôt entrevoir que l'Esprit parle... à sa manière. Il ne parle pas à la manière du Christ qui est Parole de Dieu. Il ne parle pas à la manière du Père, qui est Père de la Parole. Mais il porte son propre langage par lequel il se fait entendre sans être lui-même parole.

Considérant l'importance extrême de la Personne du Christ en son humanité dans la doctrine thérésienne, il n'est pas surprenant que Thérèse ait eu quelques difficultés à passer d'une relation de face à face avec le Christ à un mode trinitaire de relations³⁴¹. Songeant à cette difficulté, c'est le Seigneur lui-même qui vient à son aide en lui disant qu'elle errait « en imaginant les choses de l'âme par la représentation de celles du corps; qu'elle comprenne que c'était très différent et que l'âme était capable de jouir de beaucoup³⁴² ». La métaphore qui s'impose alors est celle de l'éponge qui s'imbibe d'eau; de la même manière, semble-t-il à Thérèse, « mon âme s'emplit de cette divinité et d'une

³³⁷ CC 14,1; 7 M 1,6; CC 60,3-4, ce que rappelle Castro (Secundino CASTRO, « Vivencias y manifestaciones trinitarias » in *Ser cristiano según Santa Teresa*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1985, p. 182).

³³⁸ « No me acuerdo haberme parecido que habla nuestro Señor, si no es la humanidad, y ya digo, esto puedo afirmar que no es antojo » (CC 54,22).

³³⁹ Miguel Maury BUENDÍA, « Puntos clave en la interpretación teológica de la experiencia teresiana de la gracia », *Monte Carmelo* 95/2 (1987), p. 300.

³⁴⁰ Certains propos thérésiens peuvent se prêter à une telle interprétation, entre autres lorsque Thérèse aligne les trois Personnes de la Trinité et l'humanité (du Christ) : CC 66,3.

³⁴¹ CC 15,1.

³⁴² « [...] *dijome hoy el Señor, pensando yo en esto, que erraba en imaginar las cosas del alma con la representación que las del cuerpo, que entendiése que era muy diferente y que era capaz el alma para gozar mucho* » (CC 15,1). Sur la difficulté de l'entendement à saisir la Trinité, voir CC 60,2.

certaine manière s'en réjouissait en elle-même et tenait les trois Personnes³⁴³». En ce sens, Thérèse accueille simplement en elle la Trinité en en étant pleine, mais sans confusion et sans la contenir entièrement. Le mouvement de *deshacer*, déjà souligné dans le chapitre précédent creusait un espace en Thérèse. Ainsi, d'une position de vis-à-vis de Dieu, en la personne du Christ, elle pouvait passer à celle d'accueil de toute la Trinité.

Cela dit, Thérèse aborde peu la question des rapports intra-trinitaires. En une occasion, elle déclare que les Personnes divines « s'aiment, communiquent et se connaissent³⁴⁴», sans appuyer davantage ses dires sur d'autres éléments. Finalement, Thérèse note régulièrement dans ces relations où elle évoque la Trinité l'abondance des choses apprises ou vues³⁴⁵, mais aussi la difficulté de les exprimer³⁴⁶. Thérèse touche la limite de la mise en récit de l'ineffable.

Le portrait de la Trinité qui se fait donc jour est contrasté. D'abord, Thérèse s'y révèle d'une grande intimité avec la Trinité. Cette intimité ne la rend pas craintive d'aborder des questions délicates liées à l'unité et à la distinction au sein des Personnes divines, laissant entrevoir la « personnalité » du Dieu Trinité. En même temps, l'ineffabilité de cette expérience force le lecteur à en recueillir les fruits avec délicatesse et humilité.

2) Configuration à la Trinité

La Trinité contemplée habitant la personne humaine, elle devient matrice pour la configuration de cette dernière à Dieu³⁴⁷. Cette configuration trinitaire peut être redéployée à partir de chaque Personne de la Trinité.

De prime abord, le caractère fondamental de la configuration au Christ dans la théologie thérésienne se constate à plusieurs niveaux. C'est par la figure du Christ que le

³⁴³ « [...] *mi alma que se bencía de aquella divinidad y por cierta manera gozaba en sí y tenía las tres Personas* » (CC 15,2).

³⁴⁴ « *Estas Personas se aman y comunican y se conocen* » (CC 60,3).

³⁴⁵ CC 14,4.

³⁴⁶ CC 41,3; 42.

³⁴⁷ Comme le dit Garrido, « la vie mystique ne se termine pas avec l'expérience et l'adoration du mystère trinitaire. Au contraire, par le fait même que l'âme s'engouffre dans la vie divine, elle expérimente le sentiment de mystère qui unit à l'auguste Trinité et à sa volonté salutaire d'Incarnation divine et de Rédemption. » (« [...] *la vida mística no se acaba en la vivencia y adoración del misterio trinitario, sino que por el hecho mismo de engolfarse el alma en la vida divina experimenta el sentido de misterio que une a la augusta Trinidad con su voluntad salvífica de divina Encarnación y Redención.* » [J. C. GARRIDO, « Experiencia teresiana... », p. 380]).

développement spirituel de Thérèse s'est élaboré, depuis un visage interrogateur³⁴⁸ jusqu'au mariage mystique³⁴⁹, en passant par les fiançailles³⁵⁰. C'est Lui qui lui parlait et qu'elle a vu. C'est son honneur qu'elle assume en participant à sa mission de salut. C'est Lui qu'elle sert et honore par les fondations de monastères. C'est à son image aussi qu'elle devient parole pour autrui.

La configuration par l'Esprit Saint est moins visible, mais on peut néanmoins la discerner dans le mouvement décortiqué au chapitre précédent en déplacement et décentrement, puis *desbacer* et inspiration. Par cet évidement de soi, la personne humaine devient toute-relation, se recevant d'un autre. Dans cette configuration à la Trinité, si le Christ est la porte, l'Esprit est le moyen qui fait configurer au Père et au Fils, la configuration avec Lui se décelant non dans un visage, mais dans une manière d'être.

La configuration au Père est vue à travers le Fils par l'obéissance à sa volonté. L'union à la volonté du Père est plus importante comme signe de l'intimité avec Lui que le fait même d'en jouir davantage³⁵¹. Comme le Christ est uni au Père par l'accomplissement de sa volonté, ainsi l'union de l'âme à Dieu s'accomplira par la conformation à la volonté du Père³⁵². Parlant de la paix qui peut être atteinte en l'âme, Thérèse indique que cette grâce signifie « s'unir avec la volonté de Dieu, de telle sorte qu'il n'y ait pas de division entre Dieu et l'âme, mais qu'il n'y ait qu'une même volonté, non seulement en paroles ou en désirs, mais vraiment mise à l'oeuvre³⁵³. » La pleine collaboration de l'apôtre avec l'œuvre salvifique de Dieu par l'accord de sa volonté est telle que Wilhélem rappelle que « [d]e fait, l'amitié avec le Seigneur est alors si intime que Thérèse n'hésite pas à dire que Dieu et l'âme commandent tour à tour³⁵⁴. » Et Renault de synthétiser :

³⁴⁸ V 7,6.

³⁴⁹ CC 25; 7 M 1,2.

³⁵⁰ Voir 7 M 2,2.4; 5 M 4,4. Les fiançailles (*desposorio*) spirituelles relèvent ainsi des sixièmes demeures.

³⁵¹ CC 16.

³⁵² 2 M 1,8.

³⁵³ « [...] *es juntarse con la voluntad de Dios, de manera que no haya división entre él y ella, sino que sea una misma voluntad, no por palabras, no por solos deseos, sino puesto por obra [...]* » (MCC 3,1). Thérèse ajoute ailleurs que « ce qui donne de la valeur à notre volonté est de l'unir à celle de Dieu de telle sorte qu'elle ne veuille pas autre chose que ce que Sa Majesté veut » (« *Lo que da valor a nuestra voluntad es juntarla con la de Dios, de manera que no quiera otra cosa sino lo que Su Majestad quiere.* » [Thérèse d'Avila, *Escritos sueltos*, 2, in *Obras* (EDE), p. 2032])

³⁵⁴ F.-R. WILHÉLEM, *Dieu dans l'action...*, p. 339. Il fait ici référence à CV 32,12.

Lorsque la volonté humaine a été investie par la volonté divine au point d'en épouser la forme, d'être littéralement « transformée » en elle (sans toutefois cesser d'en être distincte et libre) il n'y a plus deux, mais « une seule volonté », non pas au niveau ontologique, mais à celui « des désirs et des actions » (MCC 3,1). Autrement dit, ce qui entraîne la volonté, la force qui l'anime et l'applique à une fin déterminée est la volonté même de Dieu. Il n'est pas difficile de comprendre que la personne parvenue à cette totale conformité ou transformation en la volonté divine, ne peut pas ne pas vouloir ce qui constitue le Bien de Dieu, que l'Écriture nomme sa Gloire [...] ³⁵⁵.

La volonté de Dieu ayant puissance d'action ³⁵⁶, c'est par les œuvres que celui qui configure sa volonté à celle de Dieu affirmera la justesse de son accord. C'est ainsi qu'à un moment où Thérèse songeait au service de Dieu et se demandait pourquoi il désirait ses œuvres – dont il n'a formellement pas besoin –, le Seigneur lui répondit : « Pour voir ta volonté, ma fille ³⁵⁷ ». Cette configuration à Dieu par sa volonté se réalise davantage par l'amour et les œuvres que par une configuration à la souffrance, même si cette dernière fait partie de la vie de l'apôtre.

Au fil du cheminement spirituel thérésien, un certain passage de la figure du Christ – image de Dieu – au portrait divin dans la Trinité se laisse percevoir. Ainsi, dans la *Vie*, c'est le Christ qui était présenté comme un miroir au centre de l'âme ³⁵⁸, alors que dans le *Château intérieur*, c'est le Dieu Trinité qui habite la demeure centrale ³⁵⁹. Mais ce passage ne signifie pas un dépassement du Christ pour accéder à une Divinité indéfinie. Au contraire, même dans les septièmes demeures, plusieurs éléments christologiques sont marquants ³⁶⁰. Plus encore, la Trinité telle que vue par Thérèse porte la marque, en creux, du mode de manifestation du Christ. Mais il est vrai qu'une certaine sursomption de l'image christique de Dieu se réalise dans l'inhabitation trinitaire, alors que Thérèse et la Trinité habitent l'un dans l'autre, dépassant le face-à-face, mais sans que le visage de Dieu dans le Christ ne s'estompe. Le rôle de visage incarné du Christ est d'autant plus marqué que Garrido note

³⁵⁵ E. RENAULT, *L'idéal apostolique des Carmélites...*, p. 159.

³⁵⁶ 6 M 3,5.

³⁵⁷ « *Para ver tu voluntad, hija* » (CC 51).

³⁵⁸ V 40,5-6.

³⁵⁹ 7 M 1,3.6.

³⁶⁰ Les fiançailles, le mariage mystique, etc. Wilhélem souligne ce rapport constant au Christ même dans les visions trinitaires des septièmes demeures (F.-R. WILHÉLEM, *Dieu dans l'action...*, p. 263).

que les textes qui font état d'un lien très fort entre la Trinité et l'Incarnation sont tous postérieurs à la consommation du mariage spirituel³⁶¹.

Le Christ conserve son rôle central comme porte d'entrée dans la Trinité, tant au niveau chronologique dans l'existence de Thérèse³⁶² qu'au niveau de la conception trinitaire. On pourrait dire qu'il configure la Trinité en étant la voie par laquelle les Personnes divines sont définies, puisqu'elles le sont par rapport à lui pour la personne humaine. Mais même ce rôle privilégié ne peut être envisagé sans ceux du Père – spécialement par l'adoption de la volonté – et de l'Esprit Saint qui modèle la structure de relations rendant possible une configuration visible, pleine et habitée.

B) Un salut déjà habité

1) L'habitation du salut

Le salut est déjà présent. Sous la plume de Thérèse, une grande fluidité entre le ciel et la terre se fait jour. Elle souligne régulièrement que l'on est appelé à jouir dès ici-bas de grands biens³⁶³, voire des biens du ciel même³⁶⁴. En effet, « d'une certaine manière, nous pouvons jouir (*gozar*) du ciel sur la terre³⁶⁵ ». Cette jouissance est d'abord celle de la présence de Dieu lui-même³⁶⁶. Elle se poursuivra au ciel, mais elle n'y commence pas; c'est sur terre déjà qu'elle peut être goûtée³⁶⁷. Thérèse déclare ainsi qu'« il semble que le Seigneur ait voulu donner un aperçu de la terre où nous devons aller [...] pour que l'âme qui traverse les épreuves de ce chemin si difficile sache où elle se rendra pour se reposer³⁶⁸ ». Le

³⁶¹ J. C. GARRIDO, « Experiencia teresiana... », p. 383.

³⁶² Qu'on pense à l'importance de la « Sainte Humanité » du Christ tel qu'exposée au chapitre 22 de la *Vie*, par exemple. Dans le livre des *Demeures*, à l'arrivée dans la demeure centrale, celle de Dieu – ce qui suppose le franchissement préalable des portes des autres demeures –, aucune porte (*puerta*) n'est nécessaire, mais on retrouve au cœur de cette demeure, apparaissant par-delà le moyen des sens et puissances, le Christ en son humanité qui joue alors ce rôle de porche d'entrée dans le lieu le plus intime de la rencontre de Dieu et de l'âme (7 M 2,3).

³⁶³ 2 M 1,9; 6 M 4,10 (sous forme d'espérance).

³⁶⁴ Il arrive en effet que le Seigneur manifeste à l'âme toute la « gloire du ciel » (« *gloria que hay en el cielo* » [7 M 2,3]).

³⁶⁵ « [...] en alguna manera podemos gozar del cielo en la tierra [...] » (5 M 1,2).

³⁶⁶ Voir par exemple E 13,1.

³⁶⁷ MCC 4,8.

³⁶⁸ « Parece que le ha querido el Señor mostrar algo de la tierra adonde ha de ir [...] para que pase los trabajos de este camino tan trabajoso, sabiendo adónde ha de ir a descansar » (6 M 5,9). Elle parle aussi en des termes semblables dans la *Vie* (V 38,6).

lieu du repos final, par-delà le chemin, est donc déjà dévoilé. Le chemin du salut n'est pas vagabondage; il est fortement téléologique.

Une continuité est donc à poser entre la présence renouvelée de Dieu en l'être humain – en lui-même et par ses dons – et la récompense finale qui prend la forme d'une plénitude eschatologique. Déjà le Seigneur récompense avec munificence³⁶⁹, laissant espérer un don en plénitude qui ne peut s'accomplir parfaitement encore en ce monde³⁷⁰. Ce faisant, la dimension dynamique du salut s'affiche. Comme l'amour qui est intrinsèquement appelé à croître, l'habitation du salut grandit – en s'approfondissant – vers un horizon eschatologique infini. En un sens, l'habitation est moins réifiable que ne peut l'être la possession. Bien que l'habitation puisse être stable et permanente, elle ne peut cependant être simplement tenue pour acquise.

Une constance possible quant au salut s'enracine dans sa source, la présence de Dieu et à Dieu. C'est lui qui assure la permanence et la continuité de la relation au cœur d'un monde changeant et au risque de la fragilité humaine. C'est en effet l'être humain qui pourrait se séparer de Dieu une fois l'union faite³⁷¹; Dieu, lui, est fidèle par nature.

Quelque chose du ciel, du paradis, de Dieu est donc déjà goûté en ce monde. La présence en l'être humain du Dieu trinitaire est déjà entrée vers la plénitude du salut.

2) La mise en abîme du *telos* dans l'inhabitation trinitaire

*Âme, tu dois te chercher en moi,
Et moi, tu dois me chercher en toi*³⁷².

L'inhabitation trinitaire, en tant que *telos* du salut, à la fois présent et eschatologique, ne se présente pas comme un lieu aux dimensions facilement saisissables. C'est que s'y opère une mise en abîme qui rend difficile une saisie logique univoque. L'image maîtresse du *Château intérieur* rendait visible cet état de fait en présentant l'âme comme un château dont la pièce centrale est celle de Dieu. Pour cette représentation, Thérèse s'inspire de l'Évangile de Jean où Jésus déclare, en parlant du Père et de lui-même dans leur rapport à la

³⁶⁹ 5 M 4,11.

³⁷⁰ 7 M 2,1.

³⁷¹ 6 M 11,11; MCC 4,8.

³⁷² « *Alma, buscarte has en mí / a mí buscarne has en tí* » (P 4).

personne humaine qui les accueille : « nous viendrons à lui et nous établirons chez lui notre demeure³⁷³ ». Mais Dieu est aussi le créateur de l'âme et si cette dernière atteint les septièmes demeures, elle se retrouve en Dieu. Entre l'âme se retrouvant plongée en Dieu et Dieu habitant au cœur de l'âme, une mise en abîme se fait jour qui dit l'intimité de l'union atteinte et l'approfondissement abyssal qui s'y déploie. Une double visitation s'y produit – Dieu en l'âme et l'âme en Dieu³⁷⁴ – qui assure une compénétration entre ces deux lieux. L'ambiguïté de cette construction n'échappe pas à Thérèse :

Il semble que je veux dire que nous pouvons soustraire ou ajouter en Dieu, puisque je dis qu'il est la demeure et que nous pouvons la fabriquer pour y habiter. Bien sûr nous le pouvons! Non pas soustraire de Dieu ni ajouter, mais soustraire de nous-mêmes et ajouter, comme le font ces vers [à soie]. Nous n'aurons pas fini de faire en cela tout ce que nous pouvons qu'à ce petit travail – qui n'est pas rien – Dieu s'unit avec sa grandeur et lui donne une telle valeur que le Seigneur lui-même devient la récompense de cette œuvre [...] ³⁷⁵.

De la même manière que le ver tire de lui-même la soie pour faire le cocon qui est le Christ³⁷⁶, l'âme doit faire ce qui est en son pouvoir pour bâtir cette demeure qui est celle de Dieu, et que lui seul peut vraiment bâtir. On retrouve encore ici ce mouvement de *desbacer* qui voit l'être humain se disloquer pour être reconstitué par Dieu sur des bases nouvelles en un espace nouveau.

Cette mise en abîme se renouvellera aussi dans une audition du Christ : « Ne tente pas de me tenir enfermé en toi; tente plutôt de t'enfermer en moi³⁷⁷ ». C'est à une sortie de soi qui enracine en Dieu que Thérèse est conviée, dans une inversion de perspective fulgurante. Quelques années plus tard, Thérèse décrit cette mise en abîme, mais cette dernière implique alors le monde : « Étant un jour en oraison, je sentis que mon âme était

³⁷³ Jn 14,23.

³⁷⁴ 5 M 1,9.

³⁷⁵ « Parece que quiero decir que podemos quitar y poner en Dios, pues digo que él es la morada y la podemos nosotras fabricar para meternos en ella. Y, ¡cómo si podemos!; no quitar de Dios ni poner sino quitar de nosotros y poner, como hacen estos gusanitos, que no habremos acabado de hacer en esto todo lo que podemos, cuando este trabajillo (que no es nada) junte Dios con su grandeza y le dé tan gran valor, que el mismo Señor sea el premio de esta obra [...] » (5 M 2,5).

³⁷⁶ 5 M 2,4.

³⁷⁷ « No trabajes tú de tenerme a mí encerrado en ti, sino de encerrarte tú en mí » (CC 15,3).

si profondément en Dieu qu'il ne me semblait pas qu'il y ait de monde, si ce n'est enfoui en lui³⁷⁸».

Au terme de ce parcours de mise en abîme dans l'inhabitation trinitaire, on retrouve ainsi un lieu suspendu, en un temps incertain. Le langage de la mise en abîme traduit la réalité d'un lieu atopographique – appelé à la plénitude et à l'universalité – et engagé dans un temps atemporel.

3) La sursomption du lieu et la perte du désir de mourir

L'entrée dans l'inhabitation trinitaire entraîne une reconfiguration de l'espace intérieur. Cet espace, marqué par la grandeur, semble soudain s'atrophier, reprenant les caractéristiques de la vision de l'enfer³⁷⁹, mais sans qu'il s'agisse d'une régression. En effet, tout comme le désir de vie qui s'était transformé en désir de mourir pour vivre pleinement – en jouissant de Dieu – se sursume en une mort du désir de mort, le lieu de la rencontre entre l'âme et Dieu se rend étroit à la mesure de l'intimité de l'union. L'âme se défait alors non seulement de ce qu'elle a, mais du désir même³⁸⁰.

Si l'enfer avait bien été caractérisé par l'étouffement, l'espace créé par l'Esprit en Thérèse avait donné du souffle. Et voici pourtant qu'à la cime de la rencontre, l'espace disparaît, signe d'un souffle commun :

L'Époux ordonne de fermer les portes des demeures, et même celles du château et de l'enceinte. Désirant ravir cette âme, le souffle lui est coupé, de telle sorte que bien que persistent parfois un peu plus longtemps les autres sens, il n'est aucunement possible de parler. Parfois, tous les sens s'arrêtent subitement et les mains se refroidissent, de même que le corps, de telle sorte qu'il ne semble pas y avoir d'âme et qu'on ne sait pas si l'on respire. Cela dure peu de temps, comme état, parce qu'une fois que ce ravissement disparaît un peu, il semble que le corps retourne en quelque sorte en lui-même, puis il se

³⁷⁸ « *Estando un día en oración, sentí estar el alma tan dentro de Dios, que no parecía había mundo, sino embebida en él* » (CC 47). Thérèse parle aussi ailleurs de cet état d'« *embebido/a* » (plongé(e), absorbé(e)) (V 20,20; 28,9; F 6,2.5.7.15; 28,24; CV 31,3; 37,4; 6 M 4,8; 7 M 1,8; voir aussi CC 49). Dans un même ordre d'idées, Thérèse parle en V 40,10 de Dieu comme un diamant (ou un miroir) plus grand que le monde et en qui se reflètent toutes les actions du monde.

³⁷⁹ V 32,1-3.

³⁸⁰ « [...] *se está deshaciendo de deseo* [...] » (6 M 2,4).

ranime pour mourir de nouveau et donner une vie plus grande à l'âme. Malgré tout, une extase si grande dure peu³⁸¹.

Dans le cadre théologique du *Château intérieur*, cette description qui intervient dans les sixièmes demeures ne fait pas référence directement à un événement unique, mais présente une théorisation du ravissement. C'est Dieu lui-même – à travers la figure de l'Époux – qui lance le processus par un acte de parole : il ordonne. Cette parole divine entraîne une impossibilité de parler, puisque le souffle sera coupé. L'ordre divin fait en sorte d'interrompre (« fermer », « couper », « arrêter ») le cours régulier de l'activité du corps, particulièrement par les sens, qui persistent parfois un peu, mais qui d'autres fois (*otras veces*) s'arrêtent subitement. La rencontre de Dieu passe aussi par le corps. Cette irruption semble parfois mener à la mort : les mains et le corps se refroidissent, la présence du principe de vie (âme et souffle) n'étant plus claire. Le ravissement se dit en une absence, puisque la description de Thérèse ne livre pas ici ce qui se passe au-delà d'une perception sensorielle; il y a un vide narratif. Tout ce qui est décrit est ce que le ravissement interrompt; puis, après avoir indiqué le « peu de temps » de celui-ci, le récit reprend alors que le ravissement disparaît et là encore, le corps est mis en avant. En effet, une forme paradoxale de sursomption du lieu du corps se fait jour : le corps retourne en lui-même, se ranime pour mourir de nouveau. Ce retour du corps à lui-même n'est que le prélude d'une nouvelle mort, laquelle mène à « donner une vie plus grande » à l'âme. La semblance de mort du corps constitue donc au terme du ravissement – voire par-delà – la voie d'accès d'une vie plus grande de l'âme. Puisque l'âme avait été qualifiée par le souffle, la vie plus grande de l'âme doit donc être caractérisée par un souffle plus grand. L'insistance sur la brièveté du phénomène de ravissement suggère un rôle de préfiguration. Un au-delà est entrevu – bien que narrativement absent – mais ne peut être habité de manière stable. Et pourtant l'entrée dans ce lieu inaccessible transforme en retour l'âme en lui donnant une vie plus grande et en lui rappelant l'initiative et la présence actuelle de Dieu.

³⁸¹ « [...] manda el Esposo cerrar las puertas de las moradas y aun las del castillo y cerca; que, en queriendo arrebatar esta alma, se le quita el huelgo de manera que, aunque dure un poquito más algunas veces los otros sentidos, en ninguna manera puede hablar; aunque otras veces todo se quita de presto y se enfrían las manos y el cuerpo de manera que no parece tiene alma ni se entiende algunas veces si echa el huelgo. Esto dura poco espacio, digo para estar en un ser; porque, quitándose esta gran suspensión un poco, parece que el cuerpo torna algo en sí, y alienta para tornarse a morir, y dar mayor vida al alma, y con todo no dura mucho este tan gran éxtasi. » (6 M 4,13). Sur la respiration (ou son manque), voir 5 M 1,4.

Ce ravissement anticipe le mariage spirituel alors que l'âme devient momentanément aveugle et muette et perd tous ses sens en raison de la jouissance³⁸². La dialectique entre vie et mort s'inscrit dans ce registre de reconfiguration fondamentale. Ainsi, au cœur même d'une âme animée d'un désir fou d'être tout à Dieu – souvent accompagné d'un désir de quitter cette vie pour n'être qu'en Dieu – la perte du désir de mourir est le signe que le salut est déjà là et habité – et donc pas seulement futur. Habitée par Dieu, prenant sur soi l'honneur de Dieu – qui est d'assurer le salut – l'âme meurt à son désir propre de mourir, laissant tout entre les mains du Seigneur.

Au niveau existentiel, Thérèse avait affirmé à de multiples reprises son désir de quitter ce monde où tout est si incertain pour aller rejoindre Dieu³⁸³. C'était l'expression ingénue d'un désir de voir Dieu sans entrave et de jouir sans cesse de sa présence³⁸⁴. Dans l'*Exclamation* 17, par exemple, elle plaint le long exil auquel la vie la soumet, souhaitant : « que meure déjà ce moi et que vive en moi un autre qui est plus grand que moi, et meilleur pour moi que moi-même, de telle sorte que je puisse le servir. Qu'il vive et me donne la vie. Qu'il règne et que je sois sa captive, puisque mon âme ne veut pas d'une autre liberté³⁸⁵. » Tempéré par le désir du salut d'autrui – et donc de faire la volonté de Dieu – Thérèse constate que ce désir de mort se mue paradoxalement en désir de vivre pour servir le Seigneur³⁸⁶.

Cette négation du désir de mort – un renversement complet – fait entrer dans une vie nouvelle. C'est ce qu'exprime le papillon du *Château intérieur* qui, une fois mort, porte le Christ vivant en lui³⁸⁷. En somme, il est mort à lui-même, mais c'est littéralement le Christ qui vit alors en lui. Thérèse reprend en cela un thème paulinien du désir de vie pour être au

³⁸² 7 M 1,5. Cet obscurcissement passager est propre à l'oraison d'union, en-deçà du mariage spirituel. Avant d'entrer dans la description de ce dernier, Thérèse avait décrit l'âme en état de grâce comme un monde intérieur vaste où de nombreuses demeures tiennent, et non quelque chose d'étroit et de renfermé.

³⁸³ Elle note en juillet 1571 que ce désir de mourir a cessé (CC 18).

³⁸⁴ Ainsi, en 6 M 11,9, Thérèse indique que « [l]'âme [...] se meurt du désir de mourir [...] » (« *el alma [...] se muere por morir* »). L'entrée dans les septièmes demeures entraîne un changement de perspective à ce propos.

³⁸⁵ « [...] *muera ya este yo, y viva en mí otro que es más que yo, y para mí mejor que yo, para que yo le pueda servir; él viva y me dé vida; él reine y sea yo su cautiva, que no quiere mi alma otra libertad*. [...] » (E 17,3). Thérèse y parle aussi de se faire esclave du Seigneur, ne voulant point d'autre liberté. Elle reviendra sur le thème en 7 M 4,8.

³⁸⁶ CC 18; 33; MCC 7,1. Ce désir de vivre pour le bien d'autrui s'accompagne même d'un désir de souffrir si nécessaire pour que le Seigneur soit glorifié (7 M 3,6).

³⁸⁷ 7 M 3,1.

service de sa communauté malgré le désir d'être avec le Christ³⁸⁸. Le désir initial de vie ressort de ce processus épuré de soi et transfiguré en vif désir apostolique.

4) Une union insécable

Si au terme des sixièmes demeures un risque d'éloignement de Dieu de la part de l'âme, même si élevée, se faisait jour³⁸⁹, dans les septièmes demeures, au stade du mariage mystique – contrairement aux fiançailles ou aux autres types d'union – la division entre Dieu et l'âme n'est simplement plus possible : « l'âme reste toujours avec son Dieu en ce centre³⁹⁰ ». S'ensuit une série de métaphores évocatrices de cette union insécable : l'eau du ciel et l'eau de la rivière, une grande lumière pénétrant dans une pièce par deux fenêtres, des cierges rapprochés donnant une seule flamme³⁹¹. La plume de Thérèse se fait lyrique pour exprimer cette union telle que rien ne puisse la diviser.

Et l'exploration de ce thème de se poursuivre alors à partir de figures pauliniennes³⁹² : « Celui qui s'approche et s'unit à Dieu devient un esprit (*espíritu*) avec lui³⁹³ » ; « Pour moi, vivre c'est le Christ, et la mort est un gain³⁹⁴ ». Là, le papillon peut mourir dans une grande joie (*grandísimo gozo*) parce que « sa vie est déjà le Christ³⁹⁵ ». L'union entre l'âme et Dieu est alors irrévocable, insécable. Ce faisant, l'étroitesse de cette union est naturellement appelée à se poursuivre en permanence par-delà la mort physique, comme l'anticipe déjà la mort du papillon. Le terme du salut est alors déjà en consommation.

³⁸⁸ Voir par exemple Ph 1,21-25.

³⁸⁹ 6 M 11,11. Thérèse a, par ailleurs, cette expression, délicieuse, d'être « absente de Dieu » (*ausente de Dios* – CC 12,3).

³⁹⁰ « [...] *siempre queda el alma con su Dios en aquel centro* » (7 M 2,4).

³⁹¹ 7 M 2,4.

³⁹² 7 M 2,5.

³⁹³ Je traduis de l'original espagnol de Thérèse : « *El que se arrima y allega a Dios, hácese un espíritu con él* » (1 Co 6,17). Ces quelques lignes remplacent dans l'original thérésien une explication qui ne faisait pas intervenir un texte biblique (cf. *Obras* (EDE), p. 950, note 13). En présentant ici deux textes pauliniens côte-à-côte tout en poursuivant avec quelques commentaires sur la métaphore du papillon, Thérèse allie à la fois la puissance d'évocation d'une multitude d'images et la prudence doctrinale en en appelant, dans ces matières délicates, à l'autorité de l'apôtre.

³⁹⁴ Thérèse écrit en latin « *Mihi vivere Christus est, mori lucrum* » (Ph 1,21).

³⁹⁵ « *porque su vida es ya Cristo* » (7 M 2,5).

5) Vers la louange...

Au terme du salut, tant considéré du point de vue personnel qu'apostolique, on retrouve la louange. La louange est l'ultime « dire », adressé au Seigneur, lui rendant grâce pour ce qui a été vu et s'est incarné dans la vie de celui qui loue. C'est le signe d'un salut déjà habité et pour lequel on puisse – et veuille – rendre grâce. Le salut du monde est « consommé dans un chant de louange, immense, unanime³⁹⁶».

Le désir que la louange soit devient un corollaire du désir du salut d'autrui. Thérèse parle ainsi du désir paradoxal d'être au désert et d'être au milieu du monde pour aider les âmes à louer Dieu davantage³⁹⁷. Ce désir s'étend même au monde entier, puisqu'elle déclare que l'âme désire « avoir mille vies pour les utiliser toutes pour Dieu et que toutes les choses qui existent sur terre soient des langues qui le louent pour elle³⁹⁸», comme un désir universel d'action de grâce. De fait, au côté du salut des âmes, la louange venant de celles-ci constitue la nourriture (*manjar*) du Christ³⁹⁹.

Pour Thérèse elle-même, la louange du Seigneur est l'ultime moment de la conversion à Dieu, en étant entièrement tournée vers lui. C'est ainsi qu'à la toute fin du *Château intérieur*, au moment de refermer les septièmes demeures, son souhait est qu'elle-même et toutes ses sœurs soient réunies en un lieu où elles loueront Dieu toujours (*adonde siempre le alabemos*)⁴⁰⁰. C'est là la fin du grand cycle du salut, de la création jusqu'à la parole de louange, en passant par l'Incarnation du Verbe de Dieu lui-même.

Au terme d'un salut consommé comme au terme du parcours des demeures, on retrouve ainsi la louange. La louange est un mode du « dire », ultime moment de la dynamique anthropologique d'incarnation. Ce mode du dire ne s'adresse pas à d'autres êtres humains et ne s'exprime pas directement en une action; il recueille tout l'orant (son « incarner ») et s'adresse à Celui qui est à l'origine du « voir » initial. Ce faisant, la louange

³⁹⁶ M. DE GOEDT, *Le Christ de Thérèse de Jésus*, p. 202.

³⁹⁷ 6 M 5,3.

³⁹⁸ « *Querría tener mil vidas para emplearlas todas en Dios, y que todas cuantas cosas hay en la tierra fuesen lenguas para alabarle por ella.* » (6 M 4,15).

³⁹⁹ Thérèse parle de Marthe et Marie qui doivent s'unir pour bien accueillir le Christ et lui donner à manger : « Sa nourriture consiste en ce que de toutes les manières possibles, nous atteignons des âmes pour qu'elles soient sauvées et qu'elles le louent toujours. » (« *Su manjar es que de todas las maneras que pudiéremos lleguemos almas para que se salven y siempre le alaben.* » [7 M 4,12]).

⁴⁰⁰ 7 M 4,16.

ressaisit l'ensemble du processus et oriente le sujet transformé vers Dieu seul en une parole lourde d'incarnation.

C) Le lieu johannique du salut

Le fort enracinement johannique de la réflexion thérésienne sur l'inhabitation trinitaire a été souligné par nombre de spécialistes⁴⁰¹. Thérèse recourt à l'Évangile de Jean pour fonder et articuler sa réflexion sur le salut et l'inhabitation trinitaire⁴⁰², mais plus largement encore, les contours du lieu thérésien du salut se dessinent en des teintes johanniques, en particulier par ses accents incarnationnels.

Cette influence johannique transparait dans l'usage de la notion de demeure comme lieu eschatologique du salut. La notion de « demeure⁴⁰³ » et du « demeurer » (*menô*) dans un sens plus existentiel que matériel est fortement johannique dans le Nouveau Testament. Thérèse emploie cette image dans le *Château intérieur* pour parler des différentes étapes du chemin de l'âme vers la demeure centrale de Dieu, mais aussi comme image du lieu eschatologique du salut, alors que Dieu prépare des demeures dans le ciel⁴⁰⁴.

Dans l'Évangile de Jean, le lien entre la demeure comme lieu de salut et l'inhabitation trinitaire est fortement souligné: « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons vers lui et nous nous ferons une demeure chez lui⁴⁰⁵ ». Un « demeurer » s'y fait jour qui ouvre à une mise en abîme : « Demeurez en moi comme moi en vous⁴⁰⁶ ». Thérèse reprend à son compte cette dimension de l'habitation de Dieu en l'humanité, comme ce fut souligné par l'évocation de diverses formes par lesquelles est suggérée l'inhabitation trinitaire en la personne humaine ou plus largement dans le monde. Le « demeurer » annoncé par le Christ de Jean se retrouve relaté par Thérèse.

L'importance finale du « demeurer » dans l'Évangile de Jean peut être reliée à la forte prégnance incarnationnelle qui se déploie dans son prologue : « Le Verbe s'est fait

⁴⁰¹ Voir par exemple J. CASTELLANO, « Espiritualidad teresiana... », p. 227.

⁴⁰² Comme nous l'avons vu pour le *Château intérieur*.

⁴⁰³ Sous les formes grecques de *monê*, *oikos* et *oikia*.

⁴⁰⁴ Jn 14,2-3.

⁴⁰⁵ Jn 14,23.

⁴⁰⁶ Jn 15,4.

chair et il a habité parmi nous⁴⁰⁷.» Déjà en ce verset étaient liés Incarnation et habitation. L'inhabitation finale se présente sur un autre registre, mais porte à son terme ce qui était semé dès le départ par l'Incarnation de la personne du Verbe de Dieu. Ce trait johannique éclaire en retour le lien dégagé chez Thérèse entre l'accueil par la personne humaine du Christ en son humanité sous l'influence de l'Esprit – l'incarnation se vivant sous la forme d'une configuration à la figure du Christ – puis l'inhabitation trinitaire qui marque la préséance de la présence et de l'action du Dieu Trinité en la personne humaine. L'incarnation conduit à l'inhabitation.

Les références bibliques – explicites ou implicites – utilisées par Thérèse ne sont pas anodines. L'influence johannique sur l'inhabitation vient donc s'ajouter à la lecture existentielle très paulinienne que Thérèse fait de sa vie et de sa mission, mais aussi à l'interprétation lucanienne de sa vocation de fondatrice⁴⁰⁸, pour esquisser les contours d'une compréhension de soi qui soit informée par le passage par la Parole de Dieu.

D) L'Eucharistie comme signe de communion salutaire

L'Eucharistie occupe une place importante chez Thérèse. Plusieurs visions se rattachent au Saint-Sacrement, survenant après la communion, moment privilégié pour la prière du fait de la proximité de Dieu⁴⁰⁹. La pose du Saint-Sacrement marquait par ailleurs la fondation d'un carmel par l'installation de la présence de Dieu en son sein.

Au niveau théologique, cette place centrale de l'Eucharistie ne peut être occultée. L'Eucharistie se situe au carrefour de l'Incarnation et du salut. D'une part, elle trace par Jésus-Christ, entre ciel et terre, un chemin analogue à celui de l'Incarnation, alors que Dieu prend corps par le pain et le vin. D'autre part, elle est à rebours chemin d'union entre la personne humaine et Dieu et signe de l'entrée dans le cœur de la Trinité par la communion au corps et dans le corps du Christ.

⁴⁰⁷ Jn 1,14.

⁴⁰⁸ Voir le chapitre 1.

⁴⁰⁹ CV 34,7.10-13. Thérèse rapporte d'ailleurs dans une relation que le Seigneur lui fit comprendre qu'après être monté au ciel, il ne descendit jamais pour se communiquer avec qui que ce soit, si ce n'est dans le Saint-Sacrement (CC 13,11).

Thérèse développe par ailleurs de manière spécifique le thème de l'Eucharistie dans quelques chapitres du *Chemin de perfection*⁴¹⁰ en commentant ces paroles de la prière du Notre-Père : « *panem nostrum quotidianum da nobis hodie*⁴¹¹ ».

L'Eucharistie s'y déploie dans le cadre de la relation entre le Père et le Fils, relation qui s'exprime par l'union parfaite de la volonté, par l'amour du Père et par l'obéissance du Fils – qui demande en quelque sorte la permission du Père pour être toujours avec l'humanité malgré les affronts à subir⁴¹². Une circulation d'amour et de don s'y fait jour. Plus encore, c'est l'identité de volonté qui caractérise ici la relation entre le Père et le Fils, de telle sorte que l'assimilation à Dieu passe par l'adoption de sa volonté. Le don de Dieu appelle donc un don possible en retour – de l'être humain vers Dieu – puisque déjà Dieu vient s'unir à l'être humain et montre le chemin de la réponse par l'adhésion à la volonté du Père. Le Fils uni au Père se donne et donne la volonté du Père par le pain eucharistique :

Comme il devient un avec nous par la participation à notre nature, et comme maître de sa volonté il l'ajuste à celle du Père, qui est par là sienne, il peut nous la donner. Et c'est ainsi qu'il dit « notre pain ». Il ne met pas de différence entre lui et nous, mais nous en mettons entre nous et lui, pour ne pas nous donner chaque jour à sa Majesté⁴¹³.

En l'Eucharistie s'affirme ainsi le don de Dieu à l'être humain. Bien que ce don se réalise sous une forme humble qui soit assimilable⁴¹⁴, ce n'est pas simplement un don venant de Dieu qui est fait, mais le don de Dieu lui-même. Le caractère vivant de la présence du Christ dans l'Eucharistie fait en sorte que Thérèse l'y sent aussi présent que pour ceux qui ont vécu autrefois auprès de lui⁴¹⁵. Cette présence spéciale du Christ en la personne humaine – jusqu'à la disparition des accidents de l'hostie⁴¹⁶ – implique une entrée de Dieu en l'être humain, comme une forme de proto-habitation. Dans ce registre, Thérèse

⁴¹⁰ Les chapitres 33 à 35, selon l'édition définitive qu'on retrouve dans le manuscrit de Valladolid (CV).

⁴¹¹ « Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour » (CV 33, titre).

⁴¹² CV 33,2.

⁴¹³ « [...] *Como se hace aquí una cosa con nosotros por la parte que tiene de nuestra naturaleza, y como Señor de su voluntad lo acuerda a su Padre, que, pues es suya, que nos la puede dar; y así dice : « pan nuestro ». No hace diferencia de él a nosotros; mas hacémosla nosotros de él, para no nos dar cada día por su Majestad »* (CV 33,5).

⁴¹⁴ CV 34,9.

⁴¹⁵ CV 34,6. Dans les *Miettes philosophiques*, Søren Kierkegaard développe aussi le thème de la contemporanéité avec le Christ, bien que ce ne soit pas dans un registre eucharistique (Soeren KIERKEGAARD, *Les Miettes philosophiques*, Paris, Seuil, 1967, p. 103-122).

⁴¹⁶ CV 34,8. La présence du Christ eucharistique en la personne humaine est donc limitée temporellement, ce en quoi elle se distingue de d'autres formes de présence de plus longue durée – voire permanentes.

parle de la personne comme maison (« *casa* » ou « *posada*⁴¹⁷ ») où le Christ eucharistique vienne habiter, fut-ce brièvement. Le communiant est ainsi une figure du lieu d'habitation de Dieu, à l'instar de l'âme – dans le cas de l'inhabitation trinitaire proprement dite – ou du monastère. L'Eucharistie est donc à la fois une annonce de la possibilité de l'inhabitation trinitaire, de même qu'un signe matériel qui l'anticipe et la nourrisse. Garrido suggère ainsi une correspondance entre la présence du corps glorieux du Christ reçu dans le sein du Père et la réception de l'Eucharistie en chaque croyant en tant que temple vivant de la Trinité⁴¹⁸. La force du sacrement fait d'ailleurs dire à Thérèse qu'« un jour, achevant de communier, il me sembla en vérité que mon âme devenait unie avec ce très saint corps du Seigneur⁴¹⁹ ».

Thérèse insiste dans son commentaire du Notre-Père sur le redoublement de l'actualité du don, dans le « *cada día* » (chaque jour) et le « *hoy* » (aujourd'hui)⁴²⁰. Ce redoublement ouvre l'horizon d'un « toujours⁴²¹ » (*para siempre*) qui situe ce don dans une perspective eschatologique :

En pensant à la raison pour laquelle le Seigneur, après avoir dit « chaque jour » ajoute « donne-nous aujourd'hui, Seigneur » [...], il me semble que c'est parce que nous le possédons (déjà) ici sur terre et que nous le posséderons aussi dans le ciel, si nous profitons bien de sa compagnie, puisqu'il ne demeure pas avec nous pour une raison autre que de nous aider, de nous animer et de nous soutenir à faire cette volonté dont nous avons souhaité qu'elle s'accomplisse en nous⁴²².

Le don eucharistique anticipe la pérennité de l'union que le Seigneur désire avec l'humanité; plus encore, il est nourriture qui en prépare l'advenue. Comme le salut, le don eucharistique admet l'approfondissement et ouvre une perspective eschatologique.

Enfin, bien que Thérèse inscrive en ces pages la communion eucharistique dans l'espace relationnel entre le Père et le Fils, puis entre l'être humain et Dieu, l'Esprit en est

⁴¹⁷ CV 34,7-8.

⁴¹⁸ J. C. GARRIDO, « Experiencia teresiana... », p. 380.

⁴¹⁹ « *Un día, acabando de comulgar, me pareció verdaderamente que mi alma se hacía una cosa con aquel cuerpo sacratísimo del Señor* » (CC 39).

⁴²⁰ Voir en particulier CV 34,1-2.

⁴²¹ CV 34,1.

⁴²² « *Estando yo pensando por qué después de haber dicho el Señor, “cada día”, tornó a decir: “dánoslo hoy, Señor”; ser nuestro “cada día”, me parece a mí porque acá le poseemos en la tierra y le poseeremos también en el cielo, si nos aprovechamos bien de su compañía, pues no se queda para otra cosa con nosotros sino para ayudarnos y animarnos y sustentarnos a hacer esta voluntad que hemos dicho se cumpla en nosotros* » (CV 34,1). Thérèse avait précédemment traité du « Que ta volonté soit faite » dans le chapitre 32 du même livre.

visiblement absent. La présence du Père s'imposait du fait que la prière à l'étude lui est adressée et celle du Fils par le fait qu'il soit celui dont le corps est eucharistique. Cependant, nous avons vu par d'autres biais, dans le chapitre précédent, comment un lien clair est établi entre l'Esprit Saint et l'Eucharistie, voire, plus spécifiquement, entre l'Esprit et le Christ glorifié dans l'hostie. Ce dernier élément permet de ressaisir l'événement eucharistique dans sa pleine portée trinitaire, tant dans l'offrande divine que dans la communion salutaire. La communion eucharistique devient donc communion trinitaire par le Fils et arrhes du salut. Après qu'elle ait déploré les malheurs de la réforme luthérienne⁴²³ et plaidé pour que Dieu remédie à ces maux si graves ou mette fin au monde⁴²⁴, c'est d'ailleurs sur un cri du cœur quant au salut que s'achève la réflexion eucharistique de Thérèse :

Que puis-je faire, ô mon Créateur, si ce n'est vous présenter ce pain très saint et, bien que vous nous l'ayez donné, vous le donner à mon tour et vous supplier, par les mérites de votre Fils, que vous m'accordiez cette grâce, puisqu'il l'a mérité de tant de manières? Seigneur, faites que s'apaise cette mer! Que la barque de l'Église ne navigue pas toujours dans une telle tempête. Et sauvez-nous, mon Seigneur, parce que nous périssons⁴²⁵.

L'Eucharistie se profile donc comme extension des relations trinitaires et fait entrer le communiant en leur sein. Cette communion trinitaire fait déjà habiter l'espace du salut.

IV. LE « TESTAMENT » DE THÉRÈSE

La relation 66, datée du mois de mai 1581, est un document intéressant à plus d'un titre⁴²⁶. Au niveau du corpus thérésien, c'est l'un des seuls documents – mis à part plusieurs lettres – qui se situe chronologiquement après le *Château intérieur* et puisse de ce fait témoigner de la phase ultime de l'évolution théologique et existentielle de Thérèse, à une année de son décès. Cet écrit est adressé à Alonso Velázquez, alors évêque d'Osma, auprès

⁴²³ CV 35,3.

⁴²⁴ CV 35,4.

⁴²⁵ « Pues, ¿qué he de hacer, Criador mío, sino presentaros este pan sacratísimo y, aunque nos le disteis, tornárosle a dar y suplicaros, por los méritos de vuestro Hijo, me hagáis esta merced, pues por tantas partes lo tiene merecido? Ya, Señor, ya ¡haced que se sosiegue este mar! No ande siempre en tanta tempestad esta nave de la Iglesia, y salvadnos, Señor mío, que perecemos. » (CV 35,5).

⁴²⁶ CC 66; il s'agit de la *Relación* 6 dans l'édition de Monte Carmelo.

duquel elle s'était déjà confessée. Elle lui ouvre son âme en toute amitié. C'est en cela qu'on peut qualifier ces quelques pages de « testament » de Thérèse⁴²⁷.

D'entrée de jeu, le paysage spirituel dans lequel se trouve Thérèse est bien campé :

Ah! Qui pourrait bien expliquer à Votre Révérence la quiétude et le calme dans lesquels se trouve mon âme! Elle est si convaincue qu'elle jouira de Dieu qu'il lui semble que l'âme jouisse déjà que l'usufruit lui ait été donné, mais pas encore la joie, comme si quelqu'un avait donné à un autre une rente importante par un contrat ferme pour qu'elle en jouisse dans un certain temps et en récolte les fruits, bien que pour l'instant elle n'en jouisse pas, si ce n'est par la promesse qui lui est alors faite qu'elle jouira de cette rente. Du fait de la gratitude qu'elle a, elle ne voudrait pas en jouir [=de Dieu], puisqu'il lui semble qu'elle ne l'a pas mérité, n'ayant mérité que de servir, et même en souffrant beaucoup. D'ailleurs, parfois il semble que de maintenant jusqu'à la fin du monde, le temps serait trop court pour servir celui qui lui a donné cette possession. En effet, pour dire vrai, [mon âme] n'est déjà plus sujette, en partie, aux misères du monde de la manière dont elle le devrait, puisque bien qu'elle en vive beaucoup, cela ne lui semble qu'un vêtement, parce qu'elle est maîtresse comme d'un château, de telle sorte qu'elle ne perd pas la paix, bien que cette sécurité n'enlève pas une grande crainte de ne pas offenser Dieu et [le désir] de laisser tout ce qui pourrait l'empêcher de le servir, de telle sorte qu'elle avance avec grand soin. Elle avance avec une telle liberté quant à son propre profit qu'on dirait qu'elle a perdu l'être, puisqu'elle s'oublie elle-même. En tout cela, elle se dirige vers l'honneur de Dieu, vers l'accomplissement plus parfait de sa volonté afin qu'il soit glorifié⁴²⁸.

La paix et la joie marquent alors l'âme. L'état habituel de Thérèse se rapproche par là de l'état extraordinaire des visitations divines particulières qu'étaient les grandes visions. La paix, en particulier, évoque cette présence tranquille de Dieu, et tout spécialement du Christ ressuscité et rempli de l'Esprit en voie d'être imparti aux apôtres. Cette paix dénote

⁴²⁷ Goedt a utilisé la même expression. Thérèse ne savait pas à ce moment qu'il ne lui restait qu'un an à vivre; ce n'est donc pas dans une optique d'emblée testamentaire qu'elle écrivit cette relation (M. DE GOEDT, *Le Christ de Thérèse de Jésus*, p. 182-183).

⁴²⁸ « ¡Oh, quién pudiera dar a entender bien a vuestra señoría la quietud y sosiego con que se halla mi alma!; porque de que ha de gozar de Dios tiene ya tanta certidumbre, que le parece goza el alma que ya le ha dado la posesión, aunque no el gozo; como si uno hubiese dado una gran renta a otro con muy firmes escrituras para que la gozara de aquí a cierto tiempo y llevara los frutos, mas hasta entonces no goza sino de la posesión que ya le han dado de que gozará esta renta; y con el agradecimiento que le queda ni la querría gozar, porque le parece no ha merecido, sino servir, aunque sea padeciendo mucho. Y aun algunas veces parece que de aquí a la fin del mundo sería poco para servir a quien le dio esta posesión. Porque, a la verdad, ya en parte no está sujeta a las miserias del mundo como solía; porque aunque pasa más, no parece sino que es como en la ropa, que el alma está como en un castillo con señoría, y así no pierde la paz, aunque esta seguridad no quita un gran temor de no ofender a Dios y quitar todo lo que le puede impedir a no le servir, antes anda con más cuidado; mas anda tan olvidada de su propio provecho, que le parece ha perdido en parte el ser, según anda olvidada de sí. En esto todo va a la honra de Dios y cómo haga más su voluntad y sea glorificado. » (CC 66,1).

une habitation dans un lieu ferme, ce château de l'âme que Thérèse évoque ici. Cette paix annonce aussi l'union parfaite réalisée, la maturité et la plénitude spirituelles⁴²⁹. Thérèse étant fermement pacifiée et intérieure, les misères terrestres demeurent à l'extérieur, comme un simple vêtement qu'on peut mettre ou enlever à son gré. Elle est donc habitée par Dieu et se situe dans un lieu autre, en décalage avec le monde.

Ce décalage libère un espace de continuité entre la terre et le ciel. Par l'analogie de la rente et des bénéfices futurs, Thérèse établit un lien entre l'expérience déjà réelle mais perfectible de la joie et son accomplissement eschatologique parfait. Ce qui sera n'est pas sans lien avec ce qui est déjà, mais cette réalité ne se vit pas sous forme de possession ferme – avec des titres de propriété –; il y a place pour l'espérance et l'attente de la plénitude du don.

Ce décalage se poursuit avec le dépouillement qui se fait jour. Un dépouillement qui s'illustre par l'oubli de soi et le désintéret que Thérèse a de son profit propre. C'est l'aboutissement du processus de *desbacer* qui la voit être en Dieu. Ce *desbacer* se poursuit à divers niveaux. Pour sa santé, elle doit renoncer aux mortifications⁴³⁰. Au niveau des communications avec Dieu, bien que les auditions intérieures se poursuivent⁴³¹, un dépouillement de l'imaginaire se vit : « Les visions imagées ont cessé, mais il me semble que cette vision intellectuelle des trois Personnes et de l'Humanité se poursuit, ce qui, selon moi, est une chose très élevée⁴³² ». L'image a complètement cédé sa place à la présence seule, sous la forme d'une vision intellectuelle. Thérèse avait d'ailleurs annoncé ce dépouillement en soulignant la fin des ravissements (*arrobamientos*) dans les septièmes

⁴²⁹ Eulogio PACHO, *El apogeo de la Mística Cristiana: Historia de la espiritualidad clásica española 1450-1650*, p. 1040. Plus loin, il ajoute « La disparition des phénomènes mystiques aux répercussions somatiques est le signe de l'harmonie parfaite entre le corps et l'esprit qui est propre au mariage spirituel (6-7 M). La vie mystique de Thérèse se conclut avec des expériences en lesquelles se fusionnent les dimensions trinitaire, christologique et ecclésiale. C'est ainsi qu'elle la décrit un an avant sa mort [dans CC 66]. Elle se sent saisie par la quiétude et le repos dans l'expérience des "trois Personnes divines et de l'Humanité du Christ", sans le poids des phénomènes mystiques pénibles. » (« *La desaparición de fenómenos místicos con repercusiones somáticas es señal de la perfecta armonía entre cuerpo y espíritu, propia del matrimonio espiritual (M 6-7). La vida mística de Teresa se cierra con experiencias en las que se fusionan las vertientes trinitaria, cristológica y eclesial. Así la describe ella un año antes de su muerte [=CC 66]. Se siente embargada por la quietud y el reposo en la experiencia de la "tres divinas personas y de la Humanidad de Cristo", sin el lastre de fenómenos místicos penosos.* »)

⁴³⁰ CC 66,2.

⁴³¹ CC 66,4.

⁴³² « *Lo de las visiones imaginarias ha cesado; mas parece que siempre se anda esta visión intelectual de estas tres Personas y de la humanidad, que es, a mi parecer, cosa muy más subida* » (CC 66,3).

demeures⁴³³. Les phénomènes extraordinaires cessent⁴³⁴, ayant rempli leur fonction pédagogique; ils auront été des marqueurs qui pointaient en direction de l'essentiel, et non cet essentiel lui-même. Ce faisant, par leur caractère exceptionnel, ils auront attiré l'attention sur ce qui est étonnamment offert à tous : l'intimité avec Dieu, son amitié, sa paix. Au sommet de la vie de Thérèse, ce ne sont donc pas des faits extraordinaires qui viennent la couronner, mais une simple habitation tranquille qui lui ouvre déjà les portes d'une demeure éternelle en la présence divine. La dépossession s'étendra à tout le créé, voire même à la gloire du ciel⁴³⁵! Thérèse sent bien qu'elle ne peut faire plus, ni autrement; elle ne désire même pas la mort⁴³⁶. Seul demeure, et croît, l'amour de Dieu et le désir que tous le servent⁴³⁷. Mais même là, ces sentiments ont perdu leur caractère d'excès, leur violence, bien qu'ils demeurent réels et agissants⁴³⁸. Ces désirs l'habitent tout simplement.

L'attention au salut d'autrui marque fortement cet écrit. Thérèse y réitère le lien intrinsèque entre l'amour de Dieu et le salut des âmes⁴³⁹, ou encore, dans un registre négatif, entre la perte des âmes et l'offense à Dieu⁴⁴⁰. Ce souci pour les âmes touche particulièrement celles qui lui sont confiées, et dont elle a connaissance que certaines sont au ciel et d'autres non⁴⁴¹.

Thérèse termine cette relation en révélant le cœur de ce qui l'habite :

Par la paix intérieure et le peu de force qu'ont les contentements et les déplaisirs pour la troubler – de telle sorte que dure cette présence sans qu'on puisse douter [qu'elle soit celle] des trois Personnes –, il paraît clairement qu'on expérimente⁴⁴² ce que dit saint Jean : “qu'il fait sa demeure en l'âme” [Jn 14,25]. Et cela, non seulement par grâce, parce que sinon, pourquoi désire-t-il faire sentir cette présence et porte-t-il tant de biens, particulièrement ceux qui ne peuvent être dits, qu'il n'est pas nécessaire de ratiociner pour savoir que Dieu est là? Cette présence est presque ordinaire, si ce n'est quand une maladie sérieuse ne frappe. Parfois, il semble que Dieu veuille qu'on souffre sans consolation intérieure, mais jamais – fut-ce dans un mouvement spontané – ne

⁴³³ 7 M 3,12. Les ravissements ne surviennent plus alors que très rarement.

⁴³⁴ CC 66,3.

⁴³⁵ CC 66,5.

⁴³⁶ CC 66,7.

⁴³⁷ CC 66,5.

⁴³⁸ CC 66,6.

⁴³⁹ CC 66,5.

⁴⁴⁰ CC 66,6.

⁴⁴¹ CC 66,8.

⁴⁴² Thérèse parle ici, comme souvent, de son âme à la troisième personne.

s'altère le désir que la volonté de Dieu soit faite en soi. Cet abandon de soi est si fort, qu'on ne désire ni la mort ni la vie, si ce n'est pour peu de temps lorsque l'âme désire voir Dieu, mais par la suite, la présence de ces trois Personnes s'affiche avec tant de force qu'avec cela la peine de cette absence est remédiée et que demeure le désir de vivre – si Dieu le veut – pour le servir davantage et pouvoir contribuer à ce que peut-être une âme l'aime davantage et le loue par mon intercession. Même si c'était pour peu de temps, cela lui paraît plus important que d'être dans la gloire⁴⁴³.

Au cœur de cette paix se révèle une présence habituelle de la Trinité qui l'habite. C'est là que s'enracine la volonté de Thérèse qui, dépouillée, devient désir de faire la volonté de Dieu seul. Tout est alors orienté vers Dieu, même dans le désir de vie ou de mort, et par là vers le salut d'autrui, pour qu'une (autre) âme se tourne vers Dieu dans l'amour et la louange. Et cela vaut mieux, aujourd'hui, que d'être déjà au ciel.

CONCLUSION

La dynamique d'incarnation décelée en germe au cœur de l'aventure thérésienne de fondation du monastère de San José est devenue paradigme du processus même du salut. Le salut comme incarnation se déploie comme vécu, habité, présent et eschatologique à la fois. Il est lieu, mais dans un sens qui ne soit pas d'abord matériel et ouvre à un jeu de correspondances. Certaines de ces correspondances sont bien établies, comme entre le monastère et l'âme, d'autres sont espérées, au ciel, sans être connues.

Le salut comme incarnation souligne la dimension existentielle de ce dernier. C'est dans la configuration au Dieu Trinitaire par le Dieu Trinitaire que le salut s'inaugure et se consomme. Mais ce travail de configuration laisse déjà entrevoir la spécificité de l'être et de l'agir des Personnes divines. C'est le Christ, Visage de Dieu, qui constitue la figure qui aime la configuration. C'est l'Esprit Saint qui en fournit la forme et l'impulsion. Quant

⁴⁴³ « *La paz interior y la poca fuerza que tienen contentos ni descontentos por quitarla, de manera que dure esta presencia, tan sin poderse dudar de las tres Personas, que parece claro se experimenta lo que dice San Juan, 'que haría morada con el alma' [Jn 14,25]. Esto no sólo por gracia, sino porque quiere dar a sentir esta presencia y trae tantos bienes, que no se pueden decir, en especial, que no es menester andar a buscar consideraciones para conocer que está allí Dios. Esto es casi ordinario, si no es cuando la mucha enfermedad aprieta; que algunas veces parece quiere Dios se padezca sin consuelo interior, mas nunca —ni por primer movimiento— tuerce la voluntad de que se haga en ella la de Dios. Tiene tanta fuerza este rendimiento a ella, que la muerte ni la vida se quiere, si no es por poco tiempo cuando desea ver a Dios; mas luego se le representa con tanta fuerza estar presentes estas tres Personas, que con esto se ha remediado la pena de esta ausencia y queda el deseo de vivir —si él quiere— para servirle más y pudiese ser parte que siquiera un alma le amase más y alabase por mi intercesión, que aunque fuese por poco tiempo, le parece importa más que estar en la gloria.* » (CC 66,10).

au Père, par la configuration à l'obéissance du Christ en sa volonté, il se révèle comme la source de la Trinité.

L'eucharistie intervient ici aussi comme lieu ecclésial. Signe de la présence du Christ dans ce monde, corps dépouillé et offert, il indique que le chemin vers Dieu passe par le corps de chacun, tous unis dans le corps commun. Le lien entre le Christ se présentant dans l'Eucharistie et l'Esprit le présentant et se répandant indique que c'est ce même Esprit qui a pour fonction de glorifier le corps en le rendant semblable au Corps glorieux par excellence. Par le mouvement d'expansion de l'habitation, le salut, même individuel, ne saurait être séparé de sa dimension collective.

Enfin, au cœur de ce regard sur le salut comme inhabitation trinitaire, un portrait de la Trinité et de son action se dégage qui en fait voir à la fois l'interdépendance, mais aussi la spécificité. L'Esprit, comme incarnateur du salut, fait entrer la personne humaine qui l'accueille dans le chemin de l'inhabitation trinitaire.

TROISIÈME PARTIE : SYNTHÈSE

Chapitre 5 : UN SALUT QUI S'INCARNE PAR L'ESPRIT EN L'ÊTRE HUMAIN

INTRODUCTION

Qu'est-ce que le salut? Quel rôle y joue l'Esprit Saint? Telles furent les questions originelles de cette recherche théologique qui a fait le pari de traverser l'œuvre d'un auteur spirituel, docteur de l'Église de surcroît. L'Esprit comme le salut se laissent difficilement cerner. Le premier en raison de sa discrétion, le second, de son apparente évidence.

Le mouvement de notre recherche a d'abord été celui d'un acte de lecture de textes thérésiens circonscrits, mouvement qui se voulait herméneutique dans l'attention à l'enchaînement figural à l'œuvre dans ces derniers. Cette étape a, de fait, permis de dégager diverses figures qui expriment le salut, en particulier autour de celle de l'(in)habitation : les lieux du monastère et de l'âme, entre autres.

Les figures dégagées ont ensuite pu être insérées en une structure interprétative qui a été confrontée à l'ensemble du corpus thérésien. Cette analyse a permis de recadrer dans un ensemble systématique et d'affiner les intuitions théologiques fortes (dans le sens de l'anglais « *insight* ») dégagées à la lecture des écrits de Thérèse. La visée du salut s'y dessinait, de même qu'une manière propre de l'Esprit de le faire advenir.

Par l'exégèse de l'enseignement thérésien, un parcours dialectique s'esquissait ainsi entre des lieux de salut et une dynamique salvifique. La question du salut présente un caractère organique chez Thérèse que la nécessaire linéarité d'une exposition approfondie ne laisse pas toujours transparaitre. Ce parcours organique recèle diverses composantes inter-reliées qu'on peut déployer comme suit. D'abord, il y a le moment historique de l'Incarnation où le Verbe prend chair, inscrivant la présence de Dieu en un lieu. Le lieu paradigmatique de cette présence de Dieu est, pour Thérèse, le Christ, en sa sainte humanité. Mais d'autres lieux seront aussi marqués par la présence de Dieu : le monastère, l'âme, la communauté épistolaire, de telle sorte que l'inscription de la présence de Dieu en un lieu n'est pas seulement un événement unique *de* Dieu *en* Dieu, mais se présente comme une dynamique, un mouvement incarnationnel se déployant aussi ailleurs. Ce faisant, ce mouvement incarnationnel à l'œuvre dans le Christ, sous la mouvance de l'Esprit, se renouvelle pour l'être humain, se posant en un mouvement à la fois sotériologique (mouvement *de* salut), pneumatologique (*par* l'Esprit) et anthropologique (*en* l'être humain). Enfin, la figure finale de l'action salvifique de Dieu est un « habiter », déjà visible dans la

personne du Christ, et présent au cœur du salut, assurant par là le lien et la continuité entre sa dimension actuelle et sa dimension eschatologique.

Dans le cadre de ce chapitre, notre synthèse de ce parcours sotériologique et pneumatologique se déroulera en trois temps. Premièrement, la dimension incarnationnelle du salut sera explorée dans la signification du mouvement même de la venue en chair comme constitution d'un lieu (habité) de salut. Quelques implications théologiques plus larges d'une telle conception du salut seront aussi inférées. Dans un deuxième temps, le rôle de l'Esprit comme Incarnateur du salut sera développé dans un cadre trinitaire où le mouvement même d'évidement du Fils en réception du Père sera appelé à être épousé par le croyant. Troisièmement, nous verrons comment le mouvement pneumatologique de salut dégagé en l'être humain caractérise une manière d'être pour le chrétien – par la figure du disciple – voire pour tout être humain, ouvrant une perspective nouvelle à la considération de l'action salvifique de Dieu « hors frontières ».

Par ailleurs, sur une note méthodologique, la traversée thérésienne a laissé entrevoir comment c'est par le biais de la structure et du langage bibliques que Thérèse se comprend – voire même comment c'est par un langage qui fait écho à celui des Écritures que le Christ lui-même s'adresse à elle en ses auditions. Nous avons déjà souligné en leur temps le rapport de Thérèse à Paul dans une orientation existentielle apostolique, entre vie et mort, à l'Évangile de Jean pour une saisie de l'inhabitation trinitaire, ou encore aux récits d'enfance de l'Évangile de Luc pour l'incarnation du salut. Pour cette synthèse finale, nous nous appuyons donc sur cette intuition méthodologique thérésienne en prolongeant la réflexion par un enracinement dans un terreau biblique d'une double manière : d'abord en articulant des allusions ou citations bibliques directes de Thérèse, mais aussi, dans certains cas, en inscrivant en écho du propos thérésien certaines harmoniques bibliques.

I. UN SALUT QUI S'INCARNE...

La naissance du monastère de San José a marqué pour Thérèse un jalon important dans sa relation avec Dieu, mais aussi le point de départ de sa carrière de fondatrice et, dans la foulée, d'écrivaine. Enracinée dans la vision du lieu de non-salut qu'est l'enfer, cet engendrement premier s'inscrivait nommément dans une perspective salvifique pour

autrui. Dans le récit de la gestation de ce lieu, la posture qu'adopte Thérèse est celle de Marie au moment de l'Annonciation; la venue au monde d'un lieu de salut passe donc par une incarnation, par la « prise de chair » d'une présence divine.

Cet accomplissement – suivi d'autres encore – ne réduit pas le salut à un caractère statique; même en la personne de Thérèse, le salut était appelé à croître par la conversion progressive qui allait être la sienne. Cette croissance se lit entre autres par le dépassement de l'angoisse du salut pour entrer plus profondément dans une paix venant de Dieu et s'inscrivant toujours plus avant en elle, l'habitant. Par ailleurs, cette croissance se vit aussi sous le signe d'un élargissement, alors que d'autres lieux sont constitués et grandissent.

L'adoption par Thérèse d'une posture d'accueil incarnationnel, à l'image de Marie, introduit d'emblée une conception du salut comme incarnation. Une telle conception implique que le salut comporte une rencontre – il vient d'un autre et a besoin d'altérité –, se pose en une « chair » vivante, la constituant comme lieu nouveau et habité, s'inscrit dans le temps et la croissance, et se présente comme réception continuée dans la non-possession.

Trois étapes suivent. D'abord, l'exploration des dimensions du lieu et du temps qu'implique une conception du salut comme incarnation. Ensuite, la considération du salut comme accueil de Dieu par son inhabitation. Finalement, nous tirerons quelques conclusions de l'accent thérésien d'un salut incarnationnel, entre Incarnation et Passion.

A) Le salut : lieu et temps

Thérèse use peu de substantifs théoriques pour parler du salut¹; le salut s'appréhende plutôt dans l'action. Cette caractéristique discursive souligne l'orientation fondamentale du salut comme dynamique. Si le salut se dit peu de manière conceptuelle chez Thérèse, il se présente par ses réalisations, qui sont autant de lieux constitués par son action et la présence de Dieu qu'ils révèlent. Ces lieux sont très divers entre eux, que ce soit l'âme, le monastère, le Saint-Sacrement ou le ciel, mais le premier de ces lieux sera Thérèse elle-même dont l'itinéraire révèle cette présence d'un Dieu qui sauve et d'un salut qui s'inscrive dans la chair et le temps. Le lieu incarné constitue ainsi l'ancrage qui permet de

¹ Voir les analyses du début du chapitre 4.

voir et de penser le salut; un espace – *de* l'espace – est nécessaire pour que le salut prenne place.

L'inscription du salut dans un lieu vivant se déploie dans le temps. D'abord comme gestation, celle de Jésus comme celle du monastère de San José. Il se déploie aussi dans le temps comme réalité vécue au présent, mais sans être possédée comme objet, ce qui entraîne initialement chez Thérèse une angoisse quant à son salut – elle ne peut en être objectivement certaine –, angoisse qui ira s'estompant en désir et confiance sans se résoudre en une possession. Le salut est ainsi actuel, contemporain, il n'est pas simplement futur ou eschatologique, tout en étant ouvert à un futur et déjà enraciné dans une histoire. Cette temporalité ouverte du salut se constate déjà comme ambivalence ou polysémie dans le Nouveau Testament; le salut s'y présentant au passé, au présent ou au futur².

Au cœur de cette distension temporelle, c'est en tant qu'événement contemporain, enraciné dans le passé et ouvert à un déploiement eschatologique que le salut s'approche le mieux. La contemporanéité eschatologique du salut chez Thérèse l'amène à transgresser le cadre temporel à la vue du ciel³, de corps glorifiés⁴, à l'entretien de morts qui paraissent plus vivants que les vivants⁵; la fin n'est pas lointaine. Cet éclatement du cadre temporel transparait par ailleurs dans l'enseignement thérésien par la conversion du regard sur la vie et la mort suivant la mouvance paulinienne⁶; la fin (*telos*) étant déjà présente, la mort n'est pas plus désirée que la poursuite de la vie. Par ailleurs, même dans un cadre strictement personnel, le salut comme incarnation ne se résume pas à un seul moment, même marquant ou vecteur de conversion. Le salut ne se saisit pas d'abord dans la chronique de moments successifs où ses jalons se seraient posés en tant qu'histoire du salut, mais comme un aujourd'hui – certes tributaire du passé – appelé à se déployer en une dimension

² Pour s'en tenir au seul verbe emblématique *σῶζω* – dans son acception stricte de « sauver », puisque ce verbe peut aussi signifier « guérir » –, dans les évangiles, le salut se décline toujours au futur, ce qui s'explique aisément par le fait qu'on y narre la vie du Christ qui est alors en œuvre de salut (Mt 10,22; 24,13; Mc 13,13; Lc 13,23; Jn 10,9). Ce salut en espérance s'exprime aussi dans d'autres textes du Nouveau Testament (Ac 2,21; 16,30-31; Rm 5,9-10; 10,9.13; 11,26; 1 Co 3,15; 2 Tm 4,18; voir aussi 1 Th 2,16; 1 Tm 2,4). Par ailleurs, le salut se présente parfois comme un événement accompli (2 Tm 1,9; Tt 3,5; voir aussi Rm 8,2 : un salut en espérance...), ou encore comme une réalité présente qui est habituellement le résultat d'une action passée (Ac 2,47; 15,11; 1 Co 1,18; 15,2; 2 Co 2,15; Eph 2,5).

³ V 32,1.

⁴ V 36,20; 38,26-31.

⁵ Voir V 38,6.

⁶ Voir le chapitre 4.

existentielle incarnée. En ce sens, le salut n'est ni atemporel ni inscrit dans un moment unique d'un continuum temporel. Plus encore, il ferait éclater cet éventuel continuum en ouvrant la voie de l'éternité, voie indiquée par le cœur de l'expérience salvifique qu'est l'inhabitation trinitaire.

En ce sens, le salut comme incarnation est appelé à la croissance. Le salut n'est pas simplement disjonctif – comme s'il s'agissait d'une alternative stricte entre « sauvé » et « damné » –, mais ouvre plutôt un espace au développement. Le salut croît, s'approfondit, parce qu'il est fondamentalement relationnel, d'une relation entre l'être humain et Dieu. La croissance du salut permet d'intégrer les résistances (intérieures ou extérieures) qu'il peut rencontrer comme mouvement, au risque même de la décroissance, voire de l'extinction. L'analyse des deux élans du mouvement incarnationnel menant pour l'un à la fondation de San José et pour l'autre à la série de fondations a montré comment la deuxième instance, quelque cinq ans après la première, ne laissait pas transparaître de soupçon de résistance de la part de Thérèse, alors que pour la fondation de San José, les résistances intérieures étaient notables et ne furent dissipées que par une vision du Christ⁷. C'est dire qu'une croissance de cette relation d'amitié avec Dieu, que Thérèse définit comme oraison⁸ et qui est au cœur du salut, se traduit par un aplanissement des résistances intérieures et marque une « croissance » du mouvement de salut en Thérèse.

Ainsi considéré, le salut se présente davantage comme un dynamisme qu'un état statique. Au présent, le croyant – à l'instar de Thérèse – n'est pas simplement « en voie » d'être sauvé (comme si ce n'était qu'un futur); il est appelé à l'être « de plus en plus », ou – pour éviter le registre quantitatif et adopter le qualitatif – « mieux ». Un salut marqué par la croissance peut par ailleurs rendre compte des « degrés » qui sont siens et deviennent visibles au ciel, suivant une vision thérésienne⁹. Cette croissance, perçue du point de vue du sujet, transcrit la fécondité à l'œuvre, tant pour la transformation opérée en l'individu que par la fécondité extérieure de celui dont la vie est habitée par un hôte divin. Une telle conception de la croissance (possible) d'un salut incarné en souligne par ailleurs le risque de destruction; inscrit dans la fragilité du vivant, le salut peut aussi décroître et mourir. La

⁷ Voir le chapitre 1.

⁸ V 8,5.

⁹ Cette vision de Thérèse (V 38,32) a été évoquée au chapitre 2.

vision thérésienne de l'enfer campe déjà cette possibilité – qui n'est pas présentée comme réalisée –, mais Thérèse montre bien que certains refusent le salut offert en s'y rendant sourds et aveugles¹⁰.

La croissance du salut et sa fécondité soulignent finalement que le salut est appelé à s'extérioriser, tant collectivement qu'individuellement. Le salut est en cela à l'œuvre. Collectivement, cette extériorisation du salut pourra se lire dans une communauté qui se développe de manière visible; le carmel de la règle primitive en étant le paradigme – mais non la seule forme – dans l'enseignement thérésien. Une autre approche de la dimension opératoire du salut se situe en sa dimension apostolique. Ces œuvres, sous quelque forme qu'elles se présentent, expriment au monde, de manière visible, la réalité d'un salut déjà habité, présent et agissant.

B) Le salut est accueil de Dieu par son inhabitation

Le « testament » de Thérèse¹¹ révélait qu'au soir de sa vie, les visions avaient disparu, le verbe et les fondations allant bientôt cesser, mais que Dieu, lui, restait continuellement présent, lui offrant par cette habitation les arrhes d'une plénitude eschatologique du salut. Plus tôt, dans le cadre de la gestation du monastère de San José, la vision du Christ confirmant le projet et sa portée surnaturelle avait fait voir saint Joseph gardant une porte, Notre-Dame l'autre, et le Christ demeurant au centre, marchant avec les sœurs. Situées à l'alpha et à l'oméga de la carrière apostolique de Thérèse, ces deux instances de présence salvifique renvoient sous des modes distincts à une même réalité qui s'inscrit au cœur du salut : l'habitation de Dieu. Cette habitation – inversée cette fois – se retrouvera aussi dans la vision du ciel – lieu de Dieu –, où des êtres humains habitent. L'habitation *de* Dieu au cœur du salut se pose comme accueil d'un autre et permet de penser la continuité temporelle du salut, de même que la multiplicité des lieux salvifiques, puisque l'habitation par Dieu est illimitée, ne nécessitant qu'un accueil.

Par une telle conception du salut comme habitation, Thérèse se montre très johannique¹², puisque le quatrième évangile, qu'elle cite en des moments-clés, fait ressortir

¹⁰ Voir par exemple V 38,3; MCC 3,13; CC 21,2.

¹¹ CC 66, voir la fin du chapitre 4.

¹² Voir le chapitre 4.

cette dimension d'un « demeurer » réciproque entre le Christ et le Père, et avec les disciples, sous le mode du souhait et de l'espérance. Par ailleurs, dans le prologue de l'Évangile de Jean, le Verbe se fait chair pour venir habiter notre monde, inscrivant l'inhabitation dans le prolongement de l'Incarnation. Le salut constitue ainsi fondamentalement l'accueil de Dieu lui-même, avec qui on entre en relation¹³.

La notion d'inhabitation divine rend bien compte de cet accueil de la personne même de Dieu qui n'est pas présent que par des émanations divines : la grâce créée ou des dons. La présence de Dieu en l'être humain peut – par grâce – se réaliser par une attention à Dieu – par l'écoute ou la vision – qui invite à libérer un espace qu'il puisse occuper. C'est au creuset de cet espace, par une attention toujours renouvelée, qu'une assimilation progressive à Dieu, dans la dissemblance même, sera rendue possible par la conformation de sa volonté propre à celle de Dieu. Thérèse pourrait ainsi comprendre, à l'instar de Paul, que « ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi¹⁴. » La présence de Dieu en l'être humain par son inhabitation rend ainsi présent le cœur même et le principe du salut. L'inhabitation révèle l'intimité et le partenariat de l'être humain avec Dieu, mettant l'accent sur l'accueil qu'il peut faire de Dieu – une potentialité humaine fruit de l'initiative divine.

Cet accueil possible est le fruit d'une rencontre, d'une visitation de Dieu. La dimension de réceptivité est soulignée par la figure de Marie au moment de l'Annonciation, tout comme par l'enseignement de Thérèse qui met au cœur du mouvement de salut le moment du *desbacer* où tout semble s'écrouler, mais pour libérer un espace d'accueil d'une nouveauté autre, dans un registre où l'être humain se sait humble de la réception continuée du don de Dieu. La dimension de l'accueil rend bien compte de la nécessité d'une réception positive par l'être humain de l'offre de salut de Dieu. Cette offre faite largement suppose une réponse qui ne soit pas que verbale, mais bien celle d'un verbe prenant chair. La réception de l'offre de salut entraîne une reconfiguration de la personne sauvée, et par le fait même de son agir.

La notion d'inhabitation permet aussi de rendre compte de la continuité entre un salut déjà à l'œuvre et son déploiement dans la vie éternelle; c'est la présence de Dieu qui

¹³ Voir notre définition relationnelle du salut dans l'introduction de la thèse.

¹⁴ Ga 2,20; CC 42,1; 3,10; voir V 18,14.

assure *in fine* la présence auprès de Dieu; présence de Dieu en l'être humain pour une présence de l'humain auprès de Dieu. Ainsi, au sein de la mise en abîme qui s'esquisse dans l'inhabitation trinitaire en la personne humaine, qui s'établit comme inhabitation réciproque, un renversement d'horizon se pose eschatologiquement. En effet, alors que le lieu premier du demeurer est aujourd'hui la personne humaine – appelée à accueillir l'offre de Dieu –, à la fin des temps ce sera plutôt en Dieu que la personne sauvée habitera, suivant l'espérance paulinienne que les défunts soient *en* Christ¹⁵, ou *en* Dieu dans cet horizon infini.

Le tout de Dieu et du salut offert ne s'épuise pas dans l'acte historique de l'Incarnation, mais ce qui demeure, éternellement, du salut de Dieu est un « habiter ». Dieu vient à l'être humain et y habite nommément; c'est ce lieu et ce mouvement qui constituent déjà le salut, salut ouvert à un horizon d'éternité. Cette dimension est non seulement au centre du processus sotériologique impulsé par l'Esprit, mais aussi en son cœur.

La finalité du salut pour Thérèse est donc l'inhabitation trinitaire. Or une telle figure est exigeante. Figure consommée et continuée du salut, l'inhabitation trinitaire constitue un demeurer qui ne soit pas de l'ordre de la possession, Thérèse comparant cette présence à l'usufruit actuel d'une somme pas encore versée¹⁶. Par son orientation positive vers Dieu et sa visée téléologique infinie, l'inhabitation trinitaire contraste avec d'autres figures du salut. La rédemption, qui met en exergue le fait d'avoir été racheté, est présente, entre autres, en arrière-plan à travers la vision de l'enfer qui faisait voir à Thérèse le lieu « dont elle avait été sauvée¹⁷ ». En ce sens, la rédemption est bien figure du salut, mais elle n'est pas la plus importante dans l'enseignement thérésien¹⁸. Le salut comme inhabitation se distingue aussi de la figure de la divinisation¹⁹ – qui illustre aussi une visée téléologique – puisque cette dernière souligne davantage le terme – « devenir » Dieu – alors que l'inhabitation pointe

¹⁵ Voir par exemple : 1 Th 4,16.

¹⁶ CC 66,1.

¹⁷ V 32,3.

¹⁸ Nous en avons mentionné les diverses occurrences dans le chapitre 4.

¹⁹ La notion de divinisation (*theôsis*) est ancrée dans la grande tradition patristique, apparaissant d'abord chez Clément d'Alexandrie, s'énonçant avec vigueur dans le *De Incarnatione* d'Athanase d'Alexandrie (ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'Incarnation du Verbe*, Paris, Cerf (coll. Sources chrétiennes 199), 1973, § 54,3, p. 459) et se cristallisant dans la théologie de Maxime le Confesseur au 7^e siècle (voir Jean-Claude LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, Cerf (coll. Cogitatio Fidei 194), 1996).

vers ce qui est au cœur du salut : l'habitation de Dieu dans la personne humaine. Finalement, le salut comme inhabitation se distingue aussi de la figure sotériologique de la justification, figure centrale à l'époque de Thérèse du fait des controverses théologiques entre protestants et catholiques. La justification prend sa source dans une conception plus formelle et « judiciaire » des relations avec Dieu – bien qu'elle se déploie au-delà de cet enracinement originel. Or un tel arrière-plan ne s'affirme pas autant dans l'enseignement thérésien qui fait davantage intervenir des rapports affectifs d'amitié et de don. Là où Thérèse rejoindra la théorie de la justification – même luthérienne –, c'est en ayant une conscience vive de la gratuité du don divin du salut qui l'appelle à l'action de grâce dans l'humilité²⁰.

C) Entre Incarnation et Passion : vers un salut incarnationnel

Au cœur de la médiation du Christ qui est porteuse du salut, deux pôles se dégagent. D'une part, un pôle « incarnationnel » centré sur la venue dans la chair du Fils de Dieu, et d'autre part, un pôle « pascal » construit autour de la mort/résurrection du Christ. La présence de ces deux pôles dans l'enseignement thérésien a été attestée²¹; si celui de la Passion est discursivement présent – par la croix entre autres –, celui de l'Incarnation prédomine, particulièrement dans l'insistance sur la sainte humanité du Christ, mais surtout sous le mode d'une dynamique incarnationnelle. Cela dit, jusque dans la théologie contemporaine, l'importance relative de chaque pôle dans une élaboration théologique est toujours objet de réflexion, de même que la relation entre eux.

Les Pères de l'Église, en particulier grecs, réservaient une place de choix à l'Incarnation dans leur réflexion sotériologique de telle sorte qu'on en vint même à y lire une théorie « grecque » de la sotériologie, qui aurait des accents incarnationnistes marqués, à l'opposé d'une théorie « latine » qui mettrait l'accent sur l'accomplissement plénier de la mission du Christ sur la croix. Si on considère aujourd'hui qu'il ne faille pas circonscrire de

²⁰ Jean-Marie Laurier fait ressortir certaines connivences que la doctrine thérésienne, entre autres par la notion d'humilité, permet entre la théologie tridentine et la théologie de Luther (voir Jean-Marie LAURIER, *Marcher dans l'humilité. Thérèse d'Avila et la théologie de la justification*, Toulouse, Éditions du Carmel, 2003).

²¹ Voir par exemple leur utilisation dans les chapitres 32 à 36 de la *Vie* dans un registre biblique, telle qu'exposée dans notre premier chapitre.

manière aussi radicale des théories sotériologiques patristiques divergentes²², il est cependant exact que des accents particuliers s'y font souvent entendre qui accordent une place plus grande à la dimension incarnationnelle que dans la théologie contemporaine, marquée du sceau de l'événement pascal.

L'éclipse relative de l'Incarnation par rapport à la mort/résurrection dans la théologie contemporaine peut vraisemblablement s'expliquer par l'occurrence phénoménale qui est propre à chacune. À hauteur humaine, l'Incarnation marque l'irruption de Dieu dans la pâte humaine. Cette entrée est cependant discrète puisqu'elle sera cachée pendant des années, nécessitera une croissance et ne sera comprise que par un regard rétrospectif. L'Incarnation se pose comme « donnée » à Jésus-Christ, puisque le processus humain de choix libre n'y est pas apparent. Louis Panier soutient pour sa part que cette « naissance oubliée » dans les christologies contemporaines est à mettre au compte du caractère « historique » de la mort/résurrection du Christ et des « circonstances » détaillées qui en sont livrées, alors que les récits de la naissance et l'enfance du Christ intriquent les « circonstances » de celle-ci dans un ensemble littéraire marqué par les allusions vétérotestamentaires et le merveilleux, rendant difficile – voire impossible – le partage entre l'histoire et l'interprétation²³.

Par ailleurs, par contraste avec la discrétion de l'Incarnation, l'événement pascal de la mort du Christ sur la croix et de sa résurrection est éclatant. Il survient au terme d'une présentation publique de Jésus-Christ qui s'étale dans le temps et culmine dans l'acceptation consciente du martyre. Ensuite, la résurrection souligne pour les croyants la ratification par le Père dans l'Esprit de ce qui avait été accompli par le Christ dans l'Esprit. Sans imposer d'emblée l'assentiment – hier comme aujourd'hui –, la mort/résurrection est cependant plus visible et accessible que l'Incarnation. Par ailleurs, le lien entre ce sommet du calvaire et l'action consciente de Jésus-Christ interpelle une civilisation contemporaine marquée par la centralité de la conscience individuelle.

²² Voir en cela, entre autres, les réflexions de Pierre-André Liégé dans la préface de l'ouvrage de Jean-Pierre Jossua : *Le Salut, incarnation ou mystère pascal. Chez les Pères de l'Église de saint Irénée à saint Léon le Grand*, Paris, Cerf (coll. Cogitatio Fidei 28), 1968, p. XII-XIV.

²³ Louis PANIER, *La naissance du Fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive. Lecture de Luc 1-2*, Paris, Cerf (coll. Cogitatio Fidei 164), 1991, p. 295-297.

Notre lecture de Thérèse invite à revaloriser le pôle incarnationnel de la sotériologie, sans minimiser l'importance de l'événement pascal. Ce dernier se révèle proprement comme l'achèvement du processus mis en œuvre par l'Incarnation. Entre ces deux pôles, une articulation différenciée est possible. Pour proposer une telle articulation, on pourrait dire que si la mort/résurrection du Christ est l'expérience centrale ou événementielle du christianisme – et par là du salut – l'Incarnation en est l'expérience première ou fondatrice. Du point de vue du Christ lui-même, l'Incarnation constitue le fondement de son expérience humaine. La venue dans la chair du Verbe et l'union continue du divin et de l'humain en la personne de Jésus-Christ sont les assises premières de son existence. Pour sa part, la mort/résurrection du Christ se présente comme un événement unique et absolu dans son existence. Cet événement jouit d'une signification qui dépasse son inscription purement historique; c'est une force de vie proprement divine qui s'y révèle, la découvrant comme l'expérience centrale du christianisme et le sommet de l'Incarnation. Le terme est déjà en germe dans le fondement, mais le sommet le révèle en plénitude. Entre les pôles incarnationnel et pascal, un lien insécable se dessine.

Une sotériologie incarnationnelle a aussi l'heur de porter son attention sur le mouvement d'incarnation impulsé par l'Esprit dans l'Incarnation du Verbe de Dieu et déployé en sa vie jusqu'à la croix et la résurrection, et aussi à l'œuvre en l'être humain. Le mystère du salut n'en est pas réduit à une simple démarche émanant de l'être humain, mais comme mouvement incarnationnel vécu et exemplifié par le Christ, il s'offre comme chemin de salut universel, peut-être même sans visage. L'Esprit incarnateur balise ainsi un chemin de salut, voire, plus fondamentalement, le chemin même de l'être-chrétien.

II. ... PAR L'ESPRIT...

Face au Christ qui est attesté par les Écritures, la tradition et la foi de l'Église comme le Sauveur, la question de la place de l'Esprit dans l'œuvre du salut se pose. Alors que Thérèse parle d'abondance du Christ, l'exposition explicite de l'Esprit est plus circonspecte. Si le Christ est sans conteste le Visage de Dieu, son atteinte, et a fortiori son imitation, se présente à distance pour le croyant. Une non-adéquation première se pose qui

s'exprime en un désir de Dieu – orienté vers Lui – et appelle l'Esprit Saint comme figure de Dieu en mouvement. En prenant en compte le Père, une conception trinitaire du Dieu en œuvre de salut se déploie en un Père qui est origine et volonté, un Fils qui est Visage et Parole, et l'Esprit qui est lien, mouvement. Ainsi, dans l'optique du salut, un rôle primordial et spécifique est attribuable à l'Esprit, aux côtés de l'œuvre médiatrice du Christ²⁴. La médiation propre de l'Esprit en est une de mouvement et en ce sens visuellement transparente tout en étant puissamment agissante. Ce rôle kinétique de l'Esprit en œuvre de salut se révèle déjà dans son action de ravissement²⁵, mais surtout à travers les changements introduits en autrui par son action.

Comme Incarnateur du salut, l'action de l'Esprit dans l'Incarnation du Fils est réitérée, entre autres, en l'être humain en instance de salut, grâce à son caractère formel. Cette réitération n'est cependant pas une simple répétition *ad nauseam* du même geste; son mouvement même vise à faire venir au jour, constamment, du neuf, comme une vie en croissance, féconde. Le mouvement incarnationnel prolonge celui-là même de la création. Ce mouvement commun de l'Esprit dans le Fils et dans les croyants se retrouve exposé de manière sacramentelle dans la double épiclese eucharistique sur les offrandes et sur les fidèles²⁶.

Dans les pages qui suivent, nous explorons la figure du Dieu trinitaire en œuvre de salut en relation avec son écho dans l'être humain. La dimension de l'effacement ou de la kénose, moment déjà identifié de la dynamique pneumatologique avec le *deshacer*, constitue le foyer de notre réflexion qui se conclut par une reprise théologique de la notion de l'Esprit Saint comme Incarnateur du salut.

A) Le Père : source et volonté

Le Père est figure de la volonté. Selon l'enseignement thérésien, entre le Père et le Fils se fait donc jour une *communion* de volonté par l'adoption par le Christ de la volonté du

²⁴ Voir Bernard SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut* (Paris, Desclée de Brouwer (coll. Jésus et Jésus-Christ 33), 2^e édition, 2010) où sont exposées les diverses manières de concevoir le rôle médiateur du Christ.

²⁵ Voir le chapitre 3.

²⁶ Cette double épiclese est explicite dans la prière eucharistique III.

Père; leur volonté est une²⁷. Le Père se présente ainsi à la fois comme l'origine et la fin, puisqu'il est la source d'où sourd l'agir du Fils et la fin vers laquelle tend l'accomplissement parfait de cette volonté. Cette communion de la volonté – qui s'étend aussi à l'Esprit – conduit ainsi le Fils à quitter le sein du Père pour se faire esclave par obéissance, suivant le mouvement de l'hymne christique de l'épître aux Philippiens auquel Thérèse fait allusion²⁸.

De ce fait, la suite du Christ (*sequela Christi*) se présente *mutatis mutandis* comme la suite du Père par l'union à la volonté de ce dernier à travers ce chemin qu'est le Christ²⁹. La connaissance et l'accueil de la volonté du Père entraînent la personne qui l'écoute sur la voie du service³⁰. Dans l'horizon d'un salut incarné, les œuvres mêmes ont pour fonction de faire voir la volonté. C'est ce qu'entend Thérèse lors d'une audition du Christ, alors qu'elle désirait faire quelque chose au service de Dieu et qu'elle se demandait, en voyant le peu dont elle était capable, pourquoi le Seigneur désirait ses œuvres. La réponse qu'elle entendit fut : « Pour voir ta volonté³¹ ». La volonté, qui ne se voit pas, se donne à voir par les réalisations qu'elle inspire.

Si le Père est source de la volonté divine commune au Christ, il ne la dicte pas. Son rôle d'origine de la volonté se présente dans un effacement de son visage propre. Cette posture consonne avec celle de l'Évangile de Jean où Jésus parle abondamment de son Père, alors même que les actions de ce dernier transparaissent moins que dans d'autres évangiles³². C'est dans le registre de la parole de Jésus que le Père se fait présent, et cette parole dit leur union. De fait, dans les écrits thérésiens, on retrouve diverses interpellations du Père ou des invitations à s'adresser à lui, mais sans dialogue³³; si Thérèse est tournée vers le Père et s'en reçoit, c'est d'abord par le Christ. L'effacement actantiel du Père chez Thérèse n'est donc pas à mettre sur le compte d'une absence; par la communion de

²⁷ CV 27,4 (=CE 44,4).

²⁸ Voir F 5,17.

²⁹ 2 M 1,11; 6 M 7,6, s'inspirant entre autres de Jn 14,6.

³⁰ CV 32,11.

³¹ « *Para ver tu voluntad* » (CC 51).

³² Le long discours de Jn 14-17 mentionne à 50 reprises le Père (*patèr*). Pourtant, les instances théophaniques qu'on retrouve dans les évangiles synoptiques (par exemple la transfiguration) qui laissent transparaître une présence divine « visible » au cœur de la vie terrestre de Jésus n'ont pas pris place dans l'Évangile de Jean.

³³ Ces interpellations du Père se retrouvent principalement dans le *Chemin de perfection*, où Thérèse traite longuement de la prière du Notre-Père (CV 3,7-8; 27,1; 33,3.5; 35,4; 39,6; CE 63,2; 68,3), mais on en retrouve aussi dans les *Exclamations* (E 2,2; 7,1; 14,2).

volonté, la Parole du Christ est Parole du Père, le Christ étant en posture d'accueil et de partage de cette volonté qui sourd du Père, et appelant le disciple à faire de même.

B) Le Fils et les fils : kénose et Visage

La relation économique à l'œuvre entre le Père, le Fils et l'Esprit, telle qu'elle se profile tant dans les écrits thérésiens que dans les Écritures et la tradition, laisse entrevoir une forme de kénose mutuelle par un effacement au profit de l'autre et une orientation fondamentale vers autrui. Pour le Père et l'Esprit, cet effacement se lit dans la concentration visible de tout dans le Christ – comme on le voit dans certains hymnes christologiques du Nouveau Testament³⁴ –, alors même que ce dernier renvoie constamment au Père, se reconnaît animé par l'Esprit et devra mettre entièrement sa confiance en eux au moment d'expirer. Les personnes divines renvoient ainsi l'une à l'autre dans l'unité d'un effacement de soi au profit d'autrui. L'effacement qui peut s'exprimer comme kénose émerge avec régularité et vigueur dans la constitution du propre visage de Thérèse en relation avec Dieu. Elle dit « se défaire » (*deshacere*), être « *ruim* » à l'instant même où Dieu la visite et la configure à Lui. Entre kénose et visage, tant pour le Christ que pour le disciple, un lien nécessaire se pose.

La kénose du Fils est celle qui révèle au monde la kénose de Dieu. Dans la fidélité à la volonté du Père, le mouvement qui s'esquisse dans la vie du Christ est celui d'une kénose couronnée par une exaltation. Cette dynamique se dessine avec clarté dans l'hymne christologique que saint Paul intègre dans son épître aux Philippiens³⁵. Le mouvement qui s'y fait jour en est un de dépouillement qui voit le Christ laisser de côté le rang divin qui était le sien pour entrer profondément dans l'expérience humaine, choisissant la voie du service et du don, et ce jusqu'à atteindre la condition la plus abjecte et injuste qui soit, celle de crucifié. Cette voie de dépouillement n'est cependant pas d'abord voie de souffrance. La fidélité du Fils au Père et son amour pour l'humanité s'expriment par le caractère total du dépouillement qui fut le sien, non par l'ampleur de sa souffrance. Cependant, c'est bien à travers la mort sur la croix que le dépouillement radical de Dieu en Jésus-Christ devient

³⁴ Par exemple Eph 1,3-14 et Col 1,15-20.

³⁵ Ph 2,5-11.

visible. Par ce double dépouillement, une dynamique de kénose s'inscrit profondément dans l'existence du Christ.

La kénose aménage dans le Christ un espace, vide, où un visage – son visage – pourra apparaître. Ce visage sera lui-même accueil avant d'être présentation. Le Christ est Visage de Dieu. À travers la vie du Christ, Dieu se montre. Thérèse, sans cesse, revenait sur la « Sainte-Humanité » de la personne du Christ, une humanité à tonalité johannique puisque marquée déjà par la gloire et habitée par l'Esprit en une « chair toujours glorifiée³⁶ ». C'est en réponse au sommet du dépouillement en termes anthropologiques, la mort, que le Visage final du Christ se dessine. Par sa vie couronnée à la montagne du calvaire et sa résurrection, la fin de l'itinéraire terrestre de Jésus a scellé sa fidélité et fondé un nouveau rapport à l'existence; la mort et le péché n'ont pas le dernier mot, mais bien la vie. La puissance du Dieu trinitaire se révèle avec éclat en la résurrection du Christ par le Père dans l'Esprit, par l'ouverture à une vie nouvelle et transformée, par l'affirmation que la victoire de la mort – pourtant si évidente – n'est qu'apparente. C'est au cœur de la faiblesse, comme l'expérimente saint Paul lui-même, que la puissance de Dieu se manifeste avec le plus d'éclat³⁷.

Un chemin se trace de la kénose ontologique jusqu'à la kénose anthropologique du Christ auquel répond celui de l'Incarnation et de la résurrection qui présentent respectivement le Visage de Dieu en l'homme puis son Visage glorifié. La kénose littérale de la mort, kénose anthropologique, permet une incarnation renouvelée. En cela, le corps même du Christ devient le marqueur, voire la matrice, d'un mouvement d'incarnation d'origine divine qui non seulement crée dans l'espace vide, *ex nihilo*, mais puisse restaurer la vie de ce qui avait été tué. Le redoublement de la kénose appelle un redoublement d'incarnation. La résurrection est un renouvellement de l'Incarnation qui présente la vie plus que restaurée; augmentée, sursumée³⁸. La résurrection n'est pas une réitération à l'identique du geste divin d'incarnation – faute de quoi nous serions en face, littéralement, d'une réincarnation – mais un même mouvement de vie y est à l'œuvre qui exprime cette fois de manière éclatante sa puissance. La puissance d'incarnation qui se fait jour dans la

³⁶ « *carne siempre glorificada* » (V 29,4).

³⁷ 2 Co 12,9.

³⁸ Suivant la traduction française du *Aufhebung* hégélien (« sursomption »).

résurrection défie le temps et la mort même pour rendre visible déjà la portée éternelle, puis universelle du mouvement à l'œuvre.

Le renouvellement de vie de l'apparition du Christ dans un corps spiritualisé redouble et confirme l'Incarnation première et noue entre les couples kénose ontologique et Incarnation, puis kénose anthropologique (mort) et résurrection, un lien qui les situe dans un rapport de continuité, voire de réitération. Ce redoublement incarnationnel au début et à la fin de l'existence humaine du Christ établit le mouvement incarnationnel comme motif central de l'itinéraire christique. Plus encore, cette réitération transforme l'événement de l'Incarnation en un *mouvement* incarnationnel et en suggère en elle-même par là l'ouverture potentielle à autrui dans la figure du disciple.

Le Fils unique est l'« aîné d'une multitude de frères³⁹ ». Le disciple du Christ est donc invité à suivre son maître dans un même mouvement qui marque l'entrée plus avant dans la voie du salut qui est intimité avec Dieu. Le dépouillement kénotique du chrétien, à l'image de celui du Visage de Dieu qu'est le Christ, ne se valide pas d'abord par l'extensivité de sa souffrance. Jésus, en invitant à sa suite, invite le disciple à prendre sa croix et à le suivre⁴⁰. Non pas la croix du crucifié ou du martyr, mais bien le mouvement de dépouillement qu'elle implique. Ce qui est au cœur de l'être-disciple est davantage l'adoption du mouvement même de dépouillement qu'a connu le Christ, dépouillement dont la croix sera l'aboutissement ultime. Jusques où ce dépouillement mènera-t-il? Peut-être simplement à l'accueil véritable de Dieu, à ce que sa Parole prenne chair dans le disciple.

C) L'Esprit Incarnateur

La dimension kénotique nécessaire à l'apparition du visage de Dieu – le Christ lui-même comme le reflet en multiples visages de croyants – renvoie au *deshacer* thérésien qui constitue la partie centrale d'un processus imputé à l'Esprit. Dans une perspective thérésienne, la kénose s'inscrit dans l'horizon de la vie et non de l'annihilation, libérant un espace pour une vie nouvelle qui ne craigne plus la mort. Nous avons fait ressortir

³⁹ Rm 8,29.

⁴⁰ Mt 16,24. Voir les développements de Michel GOURGUES, *Le Crucifié. Du Scandale à l'exaltation*, Paris/Montréal, Desclée/Bellarmin (coll. Jésus et Jésus-Christ 38), 1989, p. 147s.

précédemment⁴¹ la connivence thérésienne avec la perspective paulinienne d'une vie en Christ qui est dépouillée d'elle-même en s'inscrivant purement dans la voie du service. Le dépouillement n'est pas une visée, mais la vie l'est comme vie de Dieu.

Le credo de Nicée-Constantinople pointe déjà le rôle particulier joué par l'Esprit dans la venue en chair du Verbe de Dieu, suivant en cela le récit lucanien⁴² épousé par Thérèse: «*Et incarnatus est de Spiritu Sancto*». Cette venue au jour du Visage de Dieu *de Spiritu Sancto* inaugure de manière visible une complémentarité – voire une inséparabilité – économique du Fils et de l'Esprit dans l'œuvre du salut. Cette complémentarité s'épanouira dans une poussée incarnationnelle salvifique qu'on retrouve dans l'eucharistie, mais aussi dans ce mouvement qui voit Dieu habiter en l'être humain et par là le transformer. Le caractère non-évident de l'action pneumatologique invite au discernement pour attribuer à l'Esprit ce qui lui revient.

Au sein de la Trinité, l'Esprit fait figure de lien, de relation entre le Père et le Fils. Entre Dieu et l'humanité, il actualise aussi le lien. Dans la dynamique d'un épanchement trinitaire, François-Xavier Durrwell présente l'Esprit comme « l'engendrement du Fils⁴³ », à savoir le *mouvement* même d'engendrement, puisque c'est le Père qui engendre comme origine au sein de la Trinité. Le néologisme « incarnateur » attribué à l'Esprit – néologisme que nous avons forgé – souligne son rôle actif dans ce mouvement, ce que le terme d'« incarnation » pourrait passer sous silence comme un pur passif, voire un résultat. Incarnateur, l'Esprit est celui qui incarne – sans être origine – et celui par lequel le Fils s'incarne. Comme le Père, dont nous avons souligné l'effacement dans la figure du Christ bien qu'il en transparaisse comme origine et volonté, l'Esprit en sa discrétion se présente d'une manière propre.

Esprit dont le seul visage est un autre, il ne se laisse pas aisément saisir et dit de ce fait l'insaisissable de Dieu en son action. Le symbole de Nicée, avant le complément de Constantinople en 381, déclarait à son sujet, après avoir longuement parlé du Père puis du Fils, croire « en l'Esprit Saint ». Sans plus. Cette discrétion initiale quant à ce qui peut être dit dogmatiquement de l'Esprit est révélatrice de la manière d'être au monde de ce dernier.

⁴¹ Dans le chapitre 4.

⁴² Lc 1,35.

⁴³ François-Xavier DURRWELL, *L'Esprit Saint de Dieu*, Paris, Cerf, 1983, p. 155.

Plutôt qu'un manque, Christoph Theobald voit au cœur de cet article bref une « trouée » qui introduit le « propre mode d'emploi » de la représentation dogmatique⁴⁴. L'Esprit prend résolument place aux côtés du Père et du Fils dans le credo – il y a bien une Trinité – mais la définition échappe. En fait, l'Esprit est ce qui fuit et échappe. Étant celui qui incarne au creuset du dépouillement, il laisse vide un espace dans sa définition même.

Engendrement et Incarnation renvoient au don de la vie qui est attribué à l'Esprit dans le credo plus étoffé de Nicée-Constantinople : « Je crois en l'Esprit Saint, qui est Seigneur et qui donne la vie [...]»⁴⁵. Le fait de donner la vie est l'acte créateur par excellence qui fasse advenir ce qui n'était pas et aurait pu ne pas être. Cette éclosion de la vie par l'action de l'Esprit exprime la créativité de Dieu. Cette créativité de Dieu qui advient par l'Esprit est sous-tendue dans son rôle d'Incarnateur et le dépasse aussi, invitant à une grande attention pour en saisir l'action et la présence.

Si l'Esprit transparaît parfois dans la vie de Jésus-Christ – en paroles ou en gestes –, c'est lorsque le Christ s'éclipse que l'Esprit devient davantage visible, quand bien même que c'est alors le Fils qui impartit l'Esprit plutôt que d'être guidé par lui. Cette action de l'Esprit est particulièrement sensible dans les Actes des Apôtres. Avec la Pentecôte⁴⁶, l'Esprit se présente comme impulsant une irruption de paroles adressées en toutes langues et venant toucher le cœur de nombreuses personnes. Sous la gouverne de l'Esprit, la communauté croyante s'ouvre à une vie nouvelle : la rencontre de Philippe avec l'eunuque éthiopien menant au baptême de ce dernier⁴⁷, alors qu'il n'était pas juif, ou encore ce plateau fastueux présenté à Pierre depuis le ciel, ouvrant par là la porte de l'Église aux non-juifs⁴⁸. Cet Esprit de nouveauté aide la communauté à découvrir ce qui est essentiel en son sein et lui rappelle qu'alors même que le Christ est parti, Dieu l'habite et la guide.

Par sa manière d'être, l'Esprit se révèle comme la figure de Dieu par excellence dans son rapport *dynamique* à la pâte humaine au-delà de l'Image qu'est le Christ. Sans cesse

⁴⁴ Christoph THEOBALD, *Le Christianisme comme style*, tome 2, Paris, Cerf (coll. Cogitatio Fidei 261), 2007, p. 776-777.

⁴⁵ Jürgen Moltmann est d'ailleurs parti de cette caractérisation fondamentale de l'Esprit pour son projet de « pneumatologie intégrale » présenté dans son livre *L'Esprit qui donne la vie. Une pneumatologie intégrale*, Paris, Cerf (coll. Cogitatio Fidei 212), 1999.

⁴⁶ Ac 2.

⁴⁷ Ac 8,26-40.

⁴⁸ Ac 10,9-16.

l'Esprit vient surprendre la personne humaine, l'invitant à prendre des chemins insoupçonnés. Dans l'itinéraire thérésien autour de la création de San José, deux personnages rendent bien compte de cette ouverture nouvelle que marque l'Esprit. Le premier est le père Salazar, supérieur d'un jeune confesseur de Thérèse, qui encourage ce dernier à laisser l'Esprit agir (*obrar*) en elle⁴⁹, à ne pas la tenir attachée. Ce faisant, se situant du côté de celui qui dirige, il exprime le fait qu'il ne dirige pas et doit s'effacer; c'est l'Esprit insaisissable qui doit diriger celle qui s'y abandonne. Un autre « surpris » de l'Esprit est le père Ibáñez qui, consulté sur le projet initial de San José, voulait gagner du temps et décourager Thérèse et sa compagne⁵⁰. Non seulement son raisonnement propre fut-il renversé et en vint-il à contribuer à la naissance du monastère, mais lui-même désira entrer plus avant dans une intimité avec Dieu en se retirant par la suite pendant plus de deux ans en un monastère isolé de son ordre⁵¹. Le récit ne précise pas dans ce deuxième cas que le retournement soit l'œuvre de l'Esprit, mais il laisse entendre qu'il fut surnaturel, tant par sa soudaineté que par les fruits personnels et apostoliques subséquents. Ce faisant, l'Esprit ne façonne pas à son image, mais à sa manière, il façonne celui qui s'ouvre à lui à l'image de Dieu.

Ainsi, tout en évitant l'écueil de la possession, l'Esprit s'offre continuellement à venir *habiter* en l'être humain pour l'animer. Mais cela entraîne une posture d'humilité de la part de ce dernier; s'il peut accueillir Dieu par l'Esprit en son sein, jamais il ne pourrait le posséder voire en dessiner entièrement le visage. La vision et l'écoute du Dieu trinitaire passent par le Christ. L'espace d'une quête infinie se déploie puisque ce Dieu qui ne peut être dépeint demeure suprêmement agissant. Le caractère insaisissable du Dieu qui se donne invite à l'hospitalité. Comme Abraham accueillant les trois Visiteurs⁵², c'est à cette attitude anthropologique fondamentale qu'est convié l'être humain en quête de Dieu.

⁴⁹ V 33,8.

⁵⁰ V 32,16-17.

⁵¹ V 33,5.

⁵² Gn 18.

III. ... EN L'ÊTRE HUMAIN

A) Une manière pneumatologique d'être chrétien : voir – incarner – dire

Noli me tangere. L'art chrétien a maintes fois dépeint sous ce titre la rencontre entre Marie de Magdala et le Ressuscité⁵³. La vue, la reconnaissance par le nom, l'insaisissabilité dans l'intimité et la distance, puis l'envoi aux disciples – Marie est *apostola apostolorum* – ouvrent dans ce récit, et sa représentation, une brèche qui vienne rejoindre le disciple contemporain dans sa propre relation avec Dieu par le Christ.

Noli me tangere. Le mouvement de l'Esprit est lui aussi insaisissable. À la recherche de l'action salvifique de l'Esprit, nous avons pu dégager au cœur de l'œuvre thérésienne un mouvement pneumatologique incarnationnel qui rende compte de l'action de Dieu et du mouvement de configuration qu'il appelle chez le croyant. Du point de vue de l'Esprit, ce mouvement salvifique en est un de *déplacement* – voire de descellement –, puis de *deshacer* – une fonte qui libère un espace – et finalement d'*inspiration* – qui emplit en surabondance et pousse à la fécondité⁵⁴.

Du point de vue humain, ce parcours, toujours à creuser de nouveau, s'initie par un usage des sens orienté vers Dieu, en particulier par la vue et l'écoute; c'est par ce chemin qu'une voie d'accueil de l'altérité pourra se tracer. Ensuite, c'est dans l'accueil et le déploiement incarnationnels de Celui qui est reçu que ce mouvement s'enracine. C'est le lieu de l'alliance établie, de l'habitation. Finalement, cet accueil d'un Dieu qui pousse au dépassement engage de nouveau à un agir, à une parole irrépressible dirigée vers autrui, parole et agir qui sont alors marqués du sceau de cette présence nouvelle, habitant, inspirant, sans être possédée. Une telle structure, dégagée à la lecture de l'enseignement thérésien, ne se limite pas à la singularité de l'expérience thérésienne. Au contraire, cette structure recèle un potentiel d'universalisation et révèle en fait une structure pneumatologique essentielle de l'être-chrétien, voire même de l'être-humain⁵⁵. Cette

⁵³ Jn 20,11-18.

⁵⁴ C'est ce dont nous avons traité au chapitre 3.

⁵⁵ Il serait intéressant de comparer ultérieurement cette structuration anthropologique dégagée chez Thérèse avec d'autres modèles théorisés issus de la linguistique, de la sémiotique ou de la psychanalyse, par exemple. La justesse et l'actualité de l'enseignement thérésien me semblent prometteuses, de telle sorte qu'il soit capable d'entrer en dialogue avec d'autres propositions systématiques. La justesse de l'enseignement

structuration se présente en un mouvement anthropologique en trois temps : voir – incarner/habiter – dire⁵⁶.

Ce triple mouvement en l'être humain s'emboîte avec le mouvement de l'Esprit :

<i>être humain</i> :	voir	–	incarner	–	dire
<i>Esprit Saint</i> :	déplacement	–	<i>desbacer</i>	–	inspiration

L'Esprit fait déplacer l'être humain pour qu'il voie, le « kénose » pour qu'il puisse disposer d'un espace où Dieu s'incarne, et l'inspire pour qu'il devienne parole à son tour. Lorsque vu par son empreinte humaine, le mouvement s'apparente à celui du Christ même. Si le « moment » du voir ne peut s'appliquer qu'obliquement dans une considération de la vie trinitaire, le moment de l'incarnation est limpide dans l'Incarnation du Fils. Quant au moment du « dire », il s'accomplit bien sûr dans la prédication, mais plus largement comme moment tourné radicalement vers autrui, culminant dans le témoignage (*marturia*) de la croix. Le « dire » de Celui qui est Parole de Dieu s'y révèle ainsi comme agir et parole par-delà les mots.

Ce mouvement sotériologique en l'être humain a été dégagé dans l'œuvre thérésienne à la confluence de deux éléments. D'abord, la place centrale de la dynamique d'incarnation. Une audition du Christ a fourni le deuxième élément heuristique, alors qu'il déclarait à Thérèse : regarde et dis⁵⁷. Dans cette formule se résumait l'amont et l'aval d'un mouvement de salut axé sur l'incarnation. L'accueil de ce qui se présente de Dieu est signifié dans la parole par un appel à voir. Puisque la jouissance de Dieu n'est pas le dernier mot du salut pour l'être humain qui est sur terre, une invitation au partage de ce qui a été vu s'affirme. En conjuguant ces deux dimensions, la perspective globale du mouvement sotériologique du point de vue de l'être humain, selon l'enseignement thérésien, se présente avec clarté.

thérésien en sa double consistance d'expérience et de doctrine a par exemple été analysée d'un point de vue psychanalytique par Lucie Cantin, dans un article où elle compare le cas de Jeanne des Anges à celui de Thérèse, en livrant des analyses très pertinentes (voir Lucie CANTIN, « La féminité : D'une complicité à la perversion à une éthique de l'impossible », *Savoir. Psychanalyse et Analyse culturelle* 2, nos 1-2 (mai 1995), thème du numéro : « La féminité », p. 47-89).

⁵⁶ Nous avons développé cela dans le chapitre 3.

⁵⁷ V 38,3.

À l'analyse de l'itinéraire personnel de Thérèse, les traits de ce mouvement sotériologique se repèrent aisément. C'est littéralement par la vue, par la vision, que son itinéraire de conversion s'amorce et se développe, étant complémenté par l'écoute, à savoir les auditions. La vision du Christ aux yeux courroucés la surprend, la vue d'une statue du Christ flagellé la peine profondément, la vision de l'enfer lui ouvre un chemin d'apostolat, les visions et auditions du Christ la confortent et la guident. Un travail d'incarnation se développe en parallèle; elle est progressivement modelée à l'image de Celui qu'elle contemple. Ce travail est laborieux au départ; Thérèse ne cachant pas ses longues années de désirs divisés⁵⁸. Lorsqu'elle consent de manière plénière à l'accueil de Dieu, sa transformation est radicale⁵⁹. Diverses dimensions de cette habitation de Dieu en Thérèse sont spectaculaires, dont les fiançailles et le mariage mystiques⁶⁰ ou la grâce de la transverbération⁶¹. Mais plus profondément, c'est un modelage intérieur qui se produit, un simple « demeurer » de Dieu dans la discrétion et la paix, alors que sa volonté est conformée à celle de Dieu et qu'elle ne veut que le servir dans la vie et la mort. Finalement l'itinéraire thérésien culmine en une sortie de soi dirigée vers autrui par un « dire ». Thérèse parle, elle écrit, elle crée, elle fonde. Cette activité incessante n'est pas son fait, ni une conséquence logique de ce qui précède. De cette conformation à Dieu naît, à l'initiative de ce dernier – à travers nombre de collaborateurs – ce désir fort de participer au salut d'autrui en n'épargnant aucun effort, aucun sacrifice. Ce « dire » thérésien, qui retentit jusqu'à notre siècle, porte, sous l'inspiration de l'Esprit, tant ce qui a été vu que le poids et le travail d'incarnation consentis. En ce sens, l'enseignement thérésien est profondément enraciné dans le parcours existentiel qui fut le sien.

Dans la foulée de l'itinéraire thérésien, une brève lecture de l'exemple des premiers disciples du Christ, tel qu'exposé par les récits évangéliques, permet d'apprécier le potentiel universel de la structure proposée. Le choix des disciples n'est pas anodin; ils ont accompli en entier l'itinéraire anthropologique de l'être-chrétien sous la mouvance de l'Esprit et à l'imitation du Christ et ont en cela valeur de modèles.

⁵⁸ V 7,17; 8,2.

⁵⁹ Dans le récit de sa vie, elle note d'ailleurs qu'il y eut, par ce consentement, un passage à une nouvelle vie, d'où un « nouveau livre » qui s'amorce avec le chapitre 23 de la *Vie*.

⁶⁰ CC 25.

⁶¹ V 29,13.

Voir. L'interpellation du disciple se fait par la vue ou l'ouïe. Certains voient Jésus et se mettent à le suivre. D'autres sont interpellés directement par lui : « Viens, suis-moi⁶² ». L'invitation première est parfois même celle de venir pour voir, comme dans l'appel de Jean et d'André dans le quatrième évangile⁶³. Déjà, c'est en entendant Jean le Baptiste désigner Jésus comme l'Agneau de Dieu en voyant ce dernier passer que Jean et André se mettent en marche; désirant voir sa demeure – et vraisemblablement la partager – ils sont conviés à voir. Un « habiter » mobile les attendait, puisque le « Fils de l'homme n'a pas où reposer la tête⁶⁴ » et allait entamer rapidement avec eux un itinéraire vers Jérusalem en passant par Cana⁶⁵. Si le « voir » constitue la première étape nécessaire d'un processus appelé à s'approfondir, il n'emporte pas forcément l'adhésion. Plusieurs voient Jésus, l'entendent et ne s'arrêtent guère. D'autres s'y opposent. Même chez ceux qui entrent en contact direct avec lui, la réponse n'est pas d'emblée donnée; si certains acceptent d'aller plus loin⁶⁶, d'autres rebroussent chemin⁶⁷. Ceux-là même qui ont expérimenté dans leur corps les effets de la parole ou de la vue du Christ, par exemple par une guérison, ne sont pas tous amenés non plus à aller plus loin⁶⁸. Cela dit, sans entraîner inexorablement à l'accueil de Dieu – le refus étant bien plus fréquent dans les évangiles – le « voir » en constitue indubitablement la porte d'entrée. À la fin du processus, il est notable que les Actes des Apôtres insistent d'une part sur le portrait qu'offre la première communauté chrétienne, hommes et femmes transformés par la charité fraternelle, par qui d'autres pourront se laisser interpeller en les voyant⁶⁹. D'autre part, c'est par l'écoute de ce qui est proclamé par les apôtres que des personnes sont touchées⁷⁰.

Incarner/habiter. Après une amorce de réception, un long et lent travail de compagnonnage s'engage ensuite pour le disciple. Fréquenter le Christ, le voir, l'entendre, le questionner, marcher avec lui, se laisser voir, questionner, interpeler, déranger. Travail de croissance dans l'intimité, au fil d'une présence qui enseigne et configure. Cet « habiter » est

⁶² Voir Mt 4,19; 9,9; Mc 1,17; 2,14; Jn 1,43.

⁶³ Jn 1,19.

⁶⁴ Mt 8,20.

⁶⁵ Dès le chapitre 2 de l'Évangile de Jean.

⁶⁶ Zachée par exemple, même s'il ne deviendra pas disciple (Lc 19,1-10).

⁶⁷ Tel ce jeune homme riche (Mt 19,22).

⁶⁸ Des dix lépreux guéris, un seul revient (Lc 17,11-19).

⁶⁹ Ac 2,46-47; 4,32-35; voir aussi Jn 13,35.

⁷⁰ Par exemple, Ac 2,14-41.

marqué par une expérience intégrale d'accueil. Et cet accueil transforme. Ce moment concerne au premier chef les disciples (*mathètai*), ceux qui suivent Jésus partout où il va. Mais ils ne sont pas seuls; des femmes les accompagnent aussi⁷¹, alors que d'autres personnes accomplissent en accéléré le processus du voir au dire, comme cet étranger guéri par le Christ et envoyé auprès de ses compatriotes⁷². L'«incarner» est moment de connaissance, d'approfondissement et de transformation pour le disciple.

Dire. Un dire *provisoire* émerge au moment de l'envoi en mission par le Christ au cœur de son existence terrestre⁷³. Ne sont relatés de ces missions que les instructions de Jésus, mais puisque ces dernières faisaient état d'une proclamation à faire, les disciples – devenus apôtres – furent nécessairement amenés à exprimer à autrui ce qu'ils saisissaient de l'enseignement de Jésus. Mais un dire *complet* devait attendre l'expérience de la confrontation à la mort et à la résurrection, non seulement celle de Jésus, mais celle de la foi du disciple – dans le doute, voire la perte, pour être potentiellement retrouvée transformée. Pour Judas, le doute entraîna la foi à sa mort, alors que l'expérience des disciples d'Emmaüs en est une d'une perte – ils ont le «visage sombre⁷⁴» – qui se mue en un renouvellement vigoureux – sur le champ «ils partirent et s'en retournèrent à Jérusalem⁷⁵». Pour plusieurs disciples, selon la tradition de l'Église, ce parcours intégral de la foi à travers la mort les conduisit au témoignage du martyre. La parole du Ressuscité qui envoie et invite énergiquement au «dire» ne s'ajoute pas aux autres paroles. Il n'y a pas de nouvel enseignement. Tout a été dit, et c'est au tour des apôtres, maintenant, d'être envoyés sans lui, mais avec Dieu présent sous le mode de l'Esprit Saint⁷⁶. «Dis à mes frères», «Va, dis!»; le mouvement initial vers l'intérieur du «Viens, vois» est maintenant tourné résolument vers autrui⁷⁷. Avec la disparition physique de celui avec qui communier, l'invitation était lancée à le porter par l'Esprit Saint dans sa propre vie et à en témoigner, en gardant sous les yeux la vie du Christ. Le *pro nobis* du Christ – poussé à son paroxysme sur la croix – trouve un écho dans cette ultime pointe du mouvement incarnationnel cueilli de

⁷¹ Lc 8,1-3.

⁷² Mc 5,18-20.

⁷³ Lc 9,1-6; Mc 6,6-13; Mt 10.

⁷⁴ Lc 24,17.

⁷⁵ Lc 24,33.

⁷⁶ Jn 20,22; Ac 1,8.

⁷⁷ Voir par exemple Mt 28,10.19-20; Mc 16,15; Jn 20,17.

Dieu qui s'épanche en un dire adressé à autrui. Un tel mouvement qui s'arrêterait seulement en un habiter individuel résisterait à l'inspiration de l'Esprit, qui pousse à faire du neuf, à être créatif et aller vers autrui.

La première épître de Jean exprime cet itinéraire du voir – incarner – dire en accéléré, lorsque dans ses premiers versets elle mentionne la posture de celui qui l'écrit :

Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie – car la Vie s'est manifestée : nous l'avons vue, nous en rendons témoignage et nous vous annonçons cette Vie éternelle [...] – ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous aussi soyez en communion avec nous. [...] Tout ceci, nous vous l'écrivons pour que notre joie soit complète⁷⁸.

Ce texte magnifique fait entendre de belles harmoniques. Se pose d'abord « ce qui était dès le commencement », la Vie, en-deçà du discours et de toute manifestation. Puis, cette vie éternelle, annoncée par le pronom relatif neutre « *ho* » (ce qui/ce que), se manifeste (*phainô*) par son Verbe; elle se donne à entendre, à voir, à contempler, à toucher même; elle a pris chair et s'est fait corps. C'est aussi par le corps que se reçoit le Verbe de vie; par les yeux, les mains. Mais l'accueil corporel ne se limite pas à la réception, il engage au témoignage et à l'annonce à autrui de cette vie. Ainsi intervient le troisième moment, ce « à vous » (*humin*) à qui s'adresse la parole de l'écrit. L'auteur réitère l'entière du parcours en disant « ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons », mais en précisant la finalité : la communion (*koinônia*). Le mouvement d'accueil et d'annonce vise à faire corps largement, d'un corps marqué par une plénitude de joie. Le parcours de l'auteur amorcé dans la vue et accompli dans le dire cherche ultimement à faire participer au mouvement d'incarnation du Verbe qui est la Vie.

Si notre présentation de la structure salvifique pneumatologique telle que reçue par l'être humain est séquentielle, une interaction continue des divers moments est à intégrer en celle-ci. En effet, le voir, qui est premier, ne doit pas cesser, pas plus que l'approfondissement de l'habiter sur fond de *deshacer*. Enfin, le dire s'affinera constamment

⁷⁸ 1 Jn 1,1-4.

avec plus d'acuité et de vérité qu'il sera nourri d'une contemplation et d'une présence grandissante de Dieu en soi.

Cette plongée succincte dans une relecture évangélique du modèle structurel thérésien laisse entrevoir la pertinence de ce dernier pour saisir à hauteur d'homme le mouvement pneumatologique du salut.

B) Une structure anthropologique pour lire l'action de Dieu hors-frontières

En poussant un peu plus avant, on peut poser de manière exploratoire la question de la potentielle fécondité de la structure salvifique pneumatologique inscrite en l'être humain dans le cadre d'une réflexion sur l'œuvre universelle de salut de Dieu. En effet, le regard renouvelé – et positif – que la théologie catholique a porté sur les autres religions, en particulier depuis la déclaration *Nostra aetate* du Concile Vatican II et les rencontres interreligieuses d'Assise, a suscité des réflexions nouvelles sur la manière dont le salut des non-chrétiens peut s'opérer. Face au problème objectif des personnes qui ne connaissent rien du christianisme, le lieu privilégié de l'interrogation théologique a été celui du rôle de l'Esprit qui, comme présence invisible et agissante de Dieu, dégage un horizon pour le travail de Dieu en dehors des frontières judéo-chrétiennes.

Le mouvement pneumatologique de salut que nous avons repéré en l'être humain, bien qu'il se modèle sur l'itinéraire du chrétien, peut se repérer dans sa forme sans référence à la personne du Christ. C'est alors toujours un mouvement anthropologique impulsé par l'Esprit. Cependant, un « dire » qui n'ait d'autre lien avec la Parole que par celui qui l'inspire – l'Esprit – est à tout le moins déconcertant a priori. Il y a une tension entre un mouvement sans visage et potentiellement universel et ce Visage de Dieu qui agit comme révélateur et du mouvement et de l'ensemble de la Trinité. Considérant la proximité, voire l'indissociabilité, entre l'Esprit et le Fils, le lien entre le mouvement pneumatologique sans visage – ce qu'il est toujours – et un Visage qui ne saurait être qu'esquissé involontairement parce qu'il est inconnu engendre de nombreuses questions. En effet, l'Esprit prend part à l'œuvre divine de salut – nous pouvons même dire qu'il sauve –, mais pas indépendamment du Christ. La complétude du salut est forcément trinitaire. Comment un « voir » sans visage, un « incarner » sans modèle et un « dire » sans parole peuvent-ils être reliés au Christ

sans référence à lui? Le passage par l'Esprit trinitaire est-il suffisant pour garantir ce lien? Considérant que l'Esprit est bien Esprit du Père et du Fils et en gardant en tête le Visage révélé de Dieu qu'est Jésus-Christ – comme *critère* normatif – le mouvement pneumatologique de salut peut effectivement servir d'*étalon* pour repérer une action de Dieu en-dehors du cadre du christianisme; une action qui soit déjà portée par l'Esprit trinitaire et donc, en germe, par la Trinité tout entière.

Cette élaboration théologique de l'étalon pneumatologique et du critère christologique cherche à concilier deux axiomes du christianisme: le caractère incontournable et indépassable du Christ comme Visage et Révélation de Dieu – un élément fondamental de l'enseignement thérésien – et la certitude d'une action de Dieu par l'Esprit en tout être humain en-dehors même des contours visibles de l'Église. La reconnaissance – un jugement étant posé selon l'étalon – de la présence du mouvement pneumatologique d'incarnation dans la personne humaine pourrait ainsi être le marqueur de l'action de Dieu en elle, en-deçà des fruits « visibles » que ce mouvement entraîne. Ce travail ne peut se faire qu'en profondeur. Pour l'observateur chrétien, les fruits pourront pour leur part être confrontés en leur phénoménalité au critère christique du Visage révélé de Dieu.

Une telle action du Dieu trinitaire « visible » en une seule des Personnes n'est pas sans précédent. Dans cette étude, nous n'avons fait que rarement mention du Père, bien qu'il transparaisse comme origine, tout particulièrement de la volonté. Cette discrétion phénoménale du Père n'entame en rien son action ni la reconnaissance de celle-ci. Dans le mouvement incarnationnel insufflé par l'Esprit, lorsque le Christ joue le rôle de Visage incontournable, l'Esprit semble s'effacer et on peut le négliger dans la réflexion théologique. Maintenant, en ces lieux où le Christ n'apparaît pas de manière consciente, le premier rôle pourrait donc appartenir à l'Esprit, bien qu'il soit un acteur de la discrétion.

Le rôle de premier plan qui revient en ce sens à l'Esprit ne doit pas le faire confondre avec le Fils. L'Esprit ne devient pas Visage de Dieu. Son rôle est le même, comme Incarnateur du salut, mais puisque ce dernier n'est pas poussé jusqu'à son Visage absolu qu'est le Christ, le mouvement même acquiert un relief plus marqué. Dans la multitude des visages et des paroles qui servent alors de modèles ou d'aboutissements, le

Christ, Visage et Parole de Dieu, demeure le critère de l'absolu de la révélation de Dieu, mais sans exclure la bonté, voire le caractère proprement divin – par don – de figures partielles. Suivant l'injonction de Congar de conserver le référent christologique pour toute bonne pneumatologie⁷⁹, la même logique est ici à adopter; toute bonne sotériologie pneumatologique ne peut se passer du référent christologique (et même patrologique), même dans le cas où la figure du Christ n'est pas explicitement présente.

Le travail de recherche de l'Esprit en son mouvement avec en main le référent christologique ne s'applique pas qu'aux non-chrétiens, puisqu'il concerne toute personne humaine. Même pour un chrétien, ce n'est pas seulement à l'aulne d'une profession verbale que la réalité du salut « personnel » peut être attestée; c'est en voyant comment la foi en Jésus-Christ s'est concrètement incarnée dans sa vie comme voie de salut et salut déjà en germe. Même à travers les saints, le mouvement pneumatologique de salut est attesté dans les visages qu'ils constituent à la ressemblance de l'unique Visage de Dieu. La relation tissée entre l'Esprit et le Christ, par-delà le christianisme confessé, éclaire ainsi d'un jour nouveau la tension créatrice dans l'œuvre de la Trinité.

⁷⁹ Yves-Marie CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, Cerf, 1995, p. 197 et 498.

CONCLUSION

L'Esprit déplace, évide et inspire.

L'Esprit descelle et déplace. Le travail de cette recherche fut justement de desceller l'œuvre salvifique de l'Esprit telle qu'elle se présente dans l'enseignement thérésien, à la fois expérience et doctrine. Un descellement pour trouver la présence et l'action de l'Esprit dans les interstices du discours et celles de l'action, en-deçà de formules convenues, des images ou des silences.

Le passage par l'œuvre de sainte Thérèse d'Avila nous a permis de repérer à travers les déplacements progressifs qui furent les siens un mouvement impulsé par l'Esprit. Déplacements géographiques nombreux et évidents; le désir enfantin de mourir martyr chez les Maures, puis l'épreuve de la maladie qui la mena à la campagne puis aux portes de la mort à son retour au monastère de l'Encarnación. Au moment de la gestation du projet de San José, elle vécut un court exil à Tolède, puis revint préparer la petite maison qui deviendra monastère, devant la quitter pour un temps alors qu'il venait d'être fondé. Son déplacement final à San José, dans un cloître strict, était une invitation à la stabilité, mais c'était sans compter un appel continué qui l'enjoignit de fonder et de guider de nombreux carmels dans toute l'Espagne. Un appel et un désir de vie retirée devait se vivre étonnamment sous le signe du mouvement perpétuel.

Si les déplacements géographiques sont visibles, les déplacements intérieurs sont aussi déterminants. Déplacement formel de la sortie de soi dans le ravissement, déplacement affectif vers la paix et la joie, mais surtout déplacement intérieur qui amorce le passage de soi vers le projet de Dieu en soi, passage longuement résisté par Thérèse. C'est par la vue – du Christ – que s'est amorcé ce déplacement, dans le cadre d'un mouvement de rencontre soutenu par une conception de l'oraison comme rencontre amicale.

Ce descellement ouvre un espace pour un déplacement vers l'inattendu, l'insoupçonné d'un projet autre, dans un lieu autre. Cette ouverture permet l'exploration et ne tend pas à circonscrire hermétiquement l'action de Dieu et à la clore. En épousant ce mouvement même, notre recherche a voulu être fidèle à la manière dont son objet se présente et ne pas prétendre clore la question, tout en y contribuant.

L'évidement de l'Esprit, le *deshacer*, crée un espace où un habiter puisse se produire. Un passage par une certaine mort s'effectue d'abord. Cet évidement fut multiforme pour Thérèse. L'abandon des relations frivoles fut long à être consenti. Devant la grandeur du don de Dieu, Thérèse a une conscience aigüe de son indignité. Une peine profonde précédait toujours un désir salvifique et en soulignait la force et la vigueur. Le projet de San José passa tout près de ne pas voir le jour et la destruction semblait même à un moment inéluctable. La naissance de San José fut d'ailleurs accompagnée d'une absence prolongée de Thérèse. Enfin, au terme de nombreuses fondations, des tensions avec les autorités ecclésiastiques réduisirent Thérèse au silence pendant de longs mois et menacèrent toute son œuvre. C'est ainsi continuellement au risque de la mort, dans la fragilité d'un accueil continué, que devait se développer l'œuvre de salut impulsée par l'Esprit en elle.

Le travail d'un *deshacer* dans la durée fut déterminant pour effectuer cette creusée; durée de l'éloignement de Dieu, durée aussi, dans la rencontre, d'un approfondissement des figures de Dieu. En effet, cette fidélité thérésienne aux figures de l'expérience de Dieu – en particulier autour de l'habitation et du lieu – est sensible au sein de textes divers s'étalant sur plusieurs années. Cette visitation constante des figures données en permettait à la fois un approfondissement tout en soulignant l'inadéquation qu'elles recèlent en résistant à une objectivation parfaite; elles demeurent marquées d'un espace à habiter qui ne saurait être rempli.

Au creux de cet évidement, une présence se dessine, une habitation du Dieu qui sauve. Quelque chose est là présent qui se dit sans être saisissable, dans la singularité d'une relation avec Dieu. Quelque chose de Dieu et de son action se révèle possible dans son habitation d'une chair. La dimension incarnationnelle du salut transparait dans l'insistance thérésienne sur la chair « toujours glorifiée » du Christ, tel qu'il se présente dans les visions qu'en a Thérèse¹. Le visage de Dieu, pour Thérèse, est ainsi le Christ en son humanité, signifiant cette présence déjà surnaturelle d'un Dieu qui fait choix de la fragilité d'un demeurer dans la chair.

L'habitation de Dieu en l'être humain est l'essence même du salut pour Thérèse. En cela, cette orientation sotériologique fondamentale rejoint son orientation christologique,

¹ V 29,4.

mais aussi sa vision de l'oraison comme rencontre d'amitié entre l'être humain et Dieu. Maîtresse d'oraison reconnue par l'Église, Thérèse met au cœur de l'oraison la symétrie, la gratuité et la réciprocité de la relation amicale. Ce ne sont pas la dissimilitude, l'immensité du don ou les fruits de l'oraison qui priment, c'est le rapport amical avec ce Dieu dont on sait qu'il nous aime². La même orientation se retrouve dans le cas du salut, puisque ce n'est ni la situation dont on est sauvé, ni la manière, ni ce en quoi on est transformé qui comptent; le cœur du salut n'est ni plus ni moins qu'une rencontre en intimité avec Dieu qui inscrive de manière profonde et permanente son habitation en l'être humain, habitation trinitaire qui fournit à l'homme une orientation fondamentale nouvelle.

Cette proximité dans la distance que révèlent le *deshacer* et l'habitation interpellent l'existence humaine. Un souffle se transmet, au risque de la mort, souffle de vie. Ce souffle accueilli sera partagé. C'est en installant au cœur de l'être humain la présence de Dieu lui-même que le salut fait irruption dans la fragilité au présent et au futur.

L'Esprit inspire, il pousse à la parole. Armant de langues de feu, il pousse l'être humain à dire, à parler, à écrire. La fête de la Pentecôte, fête de l'Esprit Saint, est ainsi inauguration de la profusion de la parole. Les longs discours de Pierre, d'Étienne, de Paul, les ouvertures audacieuses de la communauté apostolique sous la mouvance de l'Esprit, jusqu'au témoignage du martyr; une parole dite se présente comme fruit d'une rencontre de Dieu passée au crible d'une appropriation personnelle en chaque chair. Le livre des Actes des Apôtres offre en ce sens le récit du compagnonnage des Apôtres avec l'Esprit de Dieu qui inspire et pousse à une parole dirigée vers autrui.

Le livre thérésien des *Fondations* se déploie en une même veine alors que Thérèse relate avec verve les circonstances providentielles de la fondation de plusieurs carmels. C'est le récit d'une expansion, avec ses obstacles et ses avancées, ses opposants et ses collaborateurs, mais aussi un témoignage de l'action de Dieu que Thérèse percevait en sa vie, poursuivant à un niveau collectif l'élan personnel du livre de la *Vie*. Les *Fondations* mènent progressivement à leur paroxysme – la rédaction même de ce livre suivant les hoquets de l'histoire – l'invitation accueillie par Thérèse de la constitution d'un monastère se muant en une série ouverte.

² V 8,5.

La connivence thérésienne avec le texte biblique a déjà été soulignée. La compréhension de soi que tente Thérèse à travers son œuvre passe par le crible de la Parole inspirée et vivante; le Christ lui-même se présentant comme « livre vivant³ » pour elle. Parfois c'est par l'emploi du texte biblique pour le commenter⁴ ou se l'approprier, parfois c'est en épousant le mouvement même d'une composante biblique⁵. Le lecteur contemporain, à l'image de Thérèse lectrice, est convié à trouver l'Esprit dans le récit thérésien par la Parole incarnée qui parle encore aujourd'hui à ses oreilles. L'actualité vivante du texte thérésien se trouve ici, dans sa capacité à être entendu comme parole singulière qui interpelle et déplace toujours, laissant entrevoir malgré la distance et la fragilité l'inspiration du Souffle même de Dieu.

Au cœur de l'enseignement thérésien comme au cœur de cette thèse, l'Esprit se révèle avec discrétion et force comme l'Incarnateur du salut.

³ V 26,6.

⁴ Voir les *Méditations sur le Cantique des Cantiques* ou encore le commentaire du Notre-Père dans le *Chemin de Perfection*.

⁵ Par exemple le récit de l'Annonciation pour la gestation du monastère de San José ou les Actes des Apôtres pour le livre des *Fondations*.

BIBLIOGRAPHIE

Ne sont inclus dans cette bibliographie que les principaux ouvrages qui ont été consultés dans le cadre de l'élaboration de cette thèse. Pour une bibliographie complète (et thématique) sur Thérèse d'Avila, on peut se référer à l'ouvrage suivant :

Manuel DIEGO SANCHEZ, *Bibliografía sistemática de Santa Teresa de Jesús*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2008.

■ *Textes thérésiens et traductions françaises*

SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Alberto BARRIENTOS (dir.), introductions et notes par Enrique LLAMAS, Teófanés EGIDO, D. de PABLO MAROTO, José Vicente RODRIGUEZ et al., Madrid, Editorial de Espiritualidad, 5^e édition, 2000.

—, *Obras completas*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 16^e édition, 2011.

—, *Cartas*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 4^e édition, 1997.

—, *Obras completas*, introductions et notes par EFREN DE LA MADRE DE DIOS, OCD y Otger STEGGINK, C. Carm., Madrid, La Editorial Católica (coll. Biblioteca de Autores Cristianos), 7^e édition, 1982.

THÉRÈSE D'AVILA, *Oeuvres complètes*, traduction de Mère MARIE DU SAINT-SACREMENT, édition établie par Bernard SESÉ, introduction générale par Tomas ALVAREZ, 2 tomes, Paris, Cerf, 1995.

THÉRÈSE DE JÉSUS, *Œuvres complètes*, traduction du père GRÉGOIRE DE SAINT JOSEPH, Paris, Seuil, 1949.

THÉRÈSE D'AVILA, *Œuvres complètes*, traduction de Marcelle AUCLAIR, 2 tomes, Paris, Desclée de Brouwer, 2008.

—, *Correspondance*, trad. par Marcelle AUCLAIR, Paris, Desclée de Brouwer (coll. Bibliothèque Européenne), 1995.

THÉRÈSE D'AVILA et JEAN DE LA CROIX, *Œuvres*, sous la direction de Jean CANAVAGGIO, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque de la Pléiade), 2012.

■ *Documents historiques / textes anciens*

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'Incarnation du Verbe*, Paris, Cerf (coll. Sources chrétiennes 199), 1973.

COVARRUVIAS OROZCO, Sebastian de, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Madrid, Melchior Sanchez, 1674 [dans le livre intitulé *Del origen y principio de la lengua castellana, o Romance que oy se usa en España* par Bernardo ALDRETE] (Consulté en version numérisée).

LOYOLA, Ignace DE, *Écrits*, Paris, Desclée de Brouwer (coll. Christus 76), 1991.

LANDULPHO CARTUXANO (ou « de Saxonia »), *Vita Christi (Cartuxano)*, trad. par Ambrosio Montesino (4 volumes, appelés « parte »), Sevilla, Juan (ou Jacome) Cromberger, éditions consultées (en version numérisée): 1^{ère} partie: 1537; 2^e partie: 1530, 3^e partie: 1551; 4^e partie: 1551.

LUDOLPHE LE CHARTREUX, *La grande vie de Jésus-Christ*, trad. de Dom Florent Broquin, 7 tomes, Paris, Librairie Blériot (ou Louis Carré), 3^e édition, 1892 (1891).

■ *Études thérésiennes et spirituelles*

ÁLVAREZ, Tomás (dir.), *Diccionario de Santa Teresa. Doctrina e Historia*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2^e édition, 2006.

ÁLVAREZ, Tomás (sous le nom de TOMÁS DE LA CRUZ), art. « L'extase chez Sainte Thérèse d'Avila », in [Collectif], *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, tome IV, Paris, Beauchesne, 1960-1961, col. 2151-2160.

—, « Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa », *Monte Carmelo* 88 (1980), p. 335-365.

—, *Estudios teresianos*, 3 vol., Burgos, Monte Carmelo, 1995-1996.

—, *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa de Jesús*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2006.

ASTIGARRAGA, Juan Luis, *Concordancias de los escritos de Santa Teresa de Jesús*, 2 vol., Roma, Editoriales O.C.D., 2000.

BARRIENTOS, Alberto (dir.), *Introducción a la lectura de santa Teresa*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2^e édition, 2002.

BELLOSO, J.M. Rovira, « La autoridad de la experiencia mística. Valor, criterio, límites. », in [Collectif], *Actas del Congreso Internacional Teresiano. 4-7 octubre 1982*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1983, p. 1017-1026.

BERGAMO, Mino, *L'anatomie de l'âme. De François de Sales à Fénelon*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994.

BERNABÉU BARRACHINA, Felicidad, « Aspectos vulgares del estilo literario teresiano y sus posibles razones », *Revista de Espiritualidad* 22 (1963), p. 359-375.

BERNARD, Charles-André, *Le Dieu des mystiques*, 3 tomes, Paris, Cerf (coll. Théologies), 1994-2000.

BUENDÍA, Miguel Maury, « Puntos clave en la interpretación teológica de la experiencia teresiana de la gracia », *Monte Carmelo* 95/2 (1987), p. 283-302.

CANTIN, Lucie, « La féminité : D'une complicité à la perversion à une éthique de l'impossible », *Savoir. Psychanalyse et Analyse culturelle* 2, nos 1-2 (mai 1995), thème du numéro : « La féminité », p. 47-89.

CARRERA, Elena, *Teresa of Avila's autobiography. Authority, power and the self in Mid-Sixteenth-Century Spain*, London, Legenda, 2005.

CASTELLANO, Jesús, « Espiritualidad teresiana. Experiencia y doctrina », in Alberto BARRIENTOS (dir.), *Introducción a la lectura de santa Teresa*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2^e édition, 2002, p. 157-281.

CASTRO, Secundino, *Cristología teresiana*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1978.

—, « Aproximación al pensamiento religioso de Teresa », in [Collectif], *Teresa de Jesús, mujer, cristiana, maestra*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1982, p. 63-80.

- , « Jesucristo y su misterio », in [Collectif], *Teresa de Jesús, mujer, cristiana, maestra*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1982, p. 137-155.
- , *Ser cristiano según Santa Teresa*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1985.
- CERTEAU, Michel DE, art. « Mystique », *Encyclopaedie Universalis*, Vol. 11, Paris, Encyclopaedie Universalis France, 1968, p. 521-526.
- , *La fable mystique, I : XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982.
- CHORPENNING, Joseph F., *The Divine Romance. Teresa of Avila's Narrative Theology*, Chicago, Loyola University Press, 1992.
- CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, *Experiencia trinitaria de Santa Teresa de Jesús*, Burgos, Monte Carmelo, 2004.
- CUARTAS LONDOÑO, Rómulo H. (dir.), *Libertad y liberación en la experiencia mística*, Avila, CITEs (coll. Estudios Teresiano-Sanjuanistas 8), 2010.
- EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, « Doctrina y vivencia de Santa Teresa sobre el misterio de la Santísima Trinidad », *Revista de Espiritualidad* 22 (1963), p. 756-772.
- EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS et Otger STEGGINK, *Santa Teresa y su tiempo*, t. I, Salamanca, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, 1982; t. II/1-2, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1984.
- , *Tiempo y vida de Santa Teresa*, Madrid, La Editorial Católica (coll. Biblioteca de Autores Cristianos), 3^e édition, 1996.
- EGIDO, Aurora, *El águila y la tela: Estudios sobre San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús*, Palma: José J. de Olañeta, ed. y Edicions Universitat de les Illes Balears (coll. Medio Meravedit), 2010.
- FERRARO, Giuseppe, SJ, *Lo Spirito Santo, Cristo, il Padre*, t. II: *nella dottrina di santa Teresa d'Avila e santa Teresa di Lisieux e della beata Elisabetta delle Trinità*, Roma Morena, Edizioni OCD, 2007.
- FORTES, Antonio, *Léxico de santa Teresa de Jesús*, Burgos, Editorial Monte Carmelo (coll. Biblioteca Mística Carmelitana Indices 1), 1997.
- GARCÍA ORDÁS, Angel María, *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, Rome, Ed. Teresianum, 1967.
- GARRIDO, José Cristiano, « Experiencia teresiana de la vida de gracia », *Monte Carmelo* 75 (1967), p. 345-391.
- GOEDT, Michel DE, *Le Christ de Thérèse de Jésus*, Paris, Desclée de Brouwer (coll. Jésus et Jésus-Christ 58), 1993.
- HERBSTRIETH, Waltraud, *Teresa von Avila: Lebensweg und Botschaft*, München, Verlag Neue Stadt, 1993.
- HERRAÍZ, Maximiliano, « Teresa de Jesús, Maestra de experiencia », *Monte Carmelo* 88 (1980), p. 269-304.
- , « Biblia y espiritualidad teresiana », *Monte Carmelo* 88 (1980), p. 305-334.

- IZQUIERDO SORLI, Montserrat, *Teresa de Jesús, una aventura interior: estudio de un símbolo*, Avila, Institución gran Duque de Alba, 1993.
- JEAN DE LA CROIX, « L'iconographie de Thérèse de Jésus, docteur de l'Église », *Ephemerides Carmeliticae* XXI (1970), p. 219-260.
- LAURIER, Jean-Marie, *Marcher dans l'humilité. Thérèse d'Avila et la théologie de la justification*, Toulouse, Éditions du Carmel, 2003.
- LLAMAS MARTÍNEZ, Enrique, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (coll. Bibliotheca Theologica Hispana, serie 1.a, t. 6), 1972.
- LLAMAS, Román, *Biblia en Santa Teresa*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2007.
- LORENZ, Erika, « Teresa von Ávila in ihrer Auseinandersetzung mit visionärer Erfahrung », in Margot SCHMIDT et Dieter R. BAUER (dir.), *Grundfragen christlicher Mystik*, Vol. I-5, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann/Holzboog, 1987, p. 249-258.
- LUIS DE SAN JOSÉ, *Concordancias de las obras y escritos de Santa Teresa de Jesús*, Burgos, Monte Carmelo, 1982.
- MAS ARRONDO, Antonio, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual: un análisis teológico desde las séptimas moradas del Castillo interior*, Avila, Institución Gran Duque de Alba, 1993.
- MAURY BUENDÍA, Miguel, « Puntos clave en la interpretación teológica de la experiencia teresiana de la gracia », *Monte Carmelo* 95/2 (1987), p. 283-302.
- PACHO, Eulogio, « La iluminación divina y el itinerario espiritual según Santa Teresa de Jesús », *Monte Carmelo* 78 (1970), p. 365-375.
- , *El apogeo de la Mística Cristiana: Historia de la espiritualidad clásica española 1450-1650*, Burgos, Monte Carmelo, 2008.
- POITREY, Jeannine, *Vocabulario de Santa Teresa*, Madrid, Universidad Pontificia, 1983.
- QUERALT, Antonio, et Manuel RUIZ JURADO, *S. Teresa d'Avila e S. Ignazio di Loyola: Due spiritualità a confronto*, Roma, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1983.
- RENAULT, Emmanuel, *L'idéal apostolique des Carmélites selon sainte Thérèse d'Avila*, Paris, Desclée de Brouwer, 1981.
- SANCHO FERMÍN, Francisco Javier (dir.), *Biblia y experiencia de Dios. La Sagrada Escritura en la experiencia de los místicos*, Avila, CITEs (coll. Estudios Teresiano-Sanjuanistas 2), 2003.
- STRUCKEN, Michael, « Trinität aus Erfahrung. Ansätze zu einer trinitarischen Ontologie in der Mystik von Ignatius von Loyola, Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz », thèse de doctorat, Bonn, Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, 1999.
- TURNER, Denys, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- WILHÉLEM, François-Régis, *Dieu dans l'action. La mystique apostolique selon Thérèse d'Avila*, Venasque, Éditions du Carmel, 1992.

■ *Autres écrits théologiques*

- BALTHASAR, Hans Urs VON, *La Dramatique divine*, t. IV : *Le dénouement*, Bruxelles, Culture et Vérité/Lessius, 1993.
- , *La théologie*, t. III : *L'Esprit de Vérité*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1996.
- BAUMGARTNER, Charles, *La grâce du Christ*, Tournai, Desclée (coll. Le Mystère chrétien, théologie dogmatique 10), 1963.
- BERCEVILLE, Gilles, « Entre logique et mystique. La théologie universitaire », in Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Histoire de la théologie*, Paris, Seuil, 2009, p. 225-282.
- BLASER, Klauspeter, « L'Esprit et la sanctification », in André BIRMELÉ, et al. (dir.), *Introduction à la théologie systématique*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 279-302.
- COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Le Christianisme et les religions*, 1997.
- CONGAR, Yves-Marie, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, Cerf, 1995.
- DALY, Robert J., *Sacrifice Unveiled: The True Meaning of Christian Sacrifice*, London, T & T Clark, 2009.
- DIDI-HUBERMAN, Georges, « Puissances de la figure. Exégèse et visualité dans l'art chrétien », in *L'image ouverte. Motifs de l'incarnation dans les arts visuels*, Paris, Gallimard, 2007, p. 195-231.
- DUPUIS, Jacques, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, Orbis Books, 2001.
- DURAND, Emmanuel, et Vincent HOLZER (dir.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle*, Paris, Cerf (coll. Cogitatio Fidei 266), 2008.
- , *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX^e siècle*, Paris, Cerf (coll. Cogitatio Fidei 273), 2010.
- DURRWELL, François-Xavier, *La résurrection de Jésus. Mystère de salut*. Le Puy/Paris, Éditions Xavier Mappus, 3^e édition, 1954.
- , *L'Esprit Saint de Dieu*, Paris, Cerf, 1983.
- EVDOKIMOV, Paul, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris, Cerf (coll. Bibliothèque œcuménique 10), 1970.
- FABER, Eva-Maria, Art. « Grâce », in Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France, 3^e édition, 2007, p. 601-606.
- FITZMYER, Joseph A., SJ, « Pauline Theology », in Raymond E. BROWN, et al. (dir.), *New Jerome Biblical Commentary*, Upper Saddle River, Prentice-Hall, 1990, p. 1382-1416.
- GOURGUES, Michel, *Le Crucifié. Du Scandale à l'exaltation*, Paris/Montréal, Desclée/Bellarmin (coll. Jésus et Jésus-Christ 38), 1989.
- HENRY, Michel, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002.
- JOSSUA, Jean-Pierre, *Le Salut, incarnation ou mystère pascal. Chez les Pères de l'Église de saint Irénée à saint Léon le Grand*, Paris, Cerf (coll. Cogitatio Fidei 28), 1968.

- LADARIA, Luis, *Mystère de Dieu et mystère de l'homme*, tome 2 : *Anthropologie théologique*, Paris, Parole et Silence, [1^{ère} édition espagnole : 1983] 2011.
- MOLTMANN, Jürgen, *L'Esprit qui donne la vie. Une pneumatologie intégrale*, Paris, Cerf (coll. Cogitatio Fidei 212), 1999.
- PANIER, Louis, *La naissance du Fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive. Lecture de Luc 1-2*, Paris, Cerf (coll. Cogitatio Fidei 164), 1991.
- PESCH, Otto Hermann, et Albrecht PETERS, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981.
- PESCH, Otto Hermann, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg, Herder, 1983.
- , Art. « Grâce », in Peter EICHER (dir.), *Nouveau dictionnaire de théologie*, Paris, Cerf, 2^e édition, 1996, p. 380-386.
- RAHNER, Karl, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Cerf, [édition originale allemande : 1976] 2011.
- , *Dieu Trinité. Fondement transcendant de l'histoire du salut*, Paris, Cerf, [édition originale allemande : 1965] 1999.
- ROBERT, Sylvie, « Vocation actuelle de la théologie spirituelle », *Recherches de Science religieuse* 97 (2009), p. 53-74.
- RUSSELL, Norman, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- SESBOÜÉ, Bernard, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, Paris, Desclée de Brouwer (coll. Jésus et Jésus-Christ 33), 2^e édition, 2010.
- THEOBALD, Christoph, « La "théologie spirituelle". Point critique pour la théologie dogmatique », *Le christianisme comme style*, tome I, Paris, Cerf (coll. Cogitatio Fidei 260), 2007, p. 389-411.
- THÉRIAULT, Jean-Yves, « D'un repas de communion et d'alliance à une offrande sacrificielle », *Sémiotique et Bible* 139 (septembre 2010), p. 21-48.
- VORGRIMLER, Herbert, *Sacramental Theology*, Collegeville, The Liturgical Press, 1992.

ANNEXE

TABLE DE CORRESPONDANCE DES RELATIONS CITÉES

Le système de classification des Comptes de conscience (*Cuentas de conciencias*) ou Relations (*Relaciones*) variant grandement d'une édition à l'autre, on trouve ici une table de correspondance entre notre édition de référence (Editorial de Espiritualidad, 5^e édition, 2000) et l'édition de la Editorial Monte Carmelo (16^e édition, 2011) dont la numérotation est adoptée par la traduction française des Éditions du Cerf (1995). Ne sont incluses ici que les Relations citées dans la thèse.

Date (selon EDE)	<i>Cuentas de conciencias</i> (EDE)	<i>Relaciones</i> (MtC / Cerf)
<i>Octobre-décembre 1560</i>	1	1
<i>(Juillet-août?) 1562</i>	2	2
<i>Ávila, 1563</i>	3	3
<i>Toledo, 1570-1571</i>	10	13
<i>Salamanca, 8 avril 1571</i>	12	26
<i>Salamanca, 15-16 avril 1571</i>	13	15
<i>San José de Ávila, 29 mai 1571</i>	14	16-17
<i>Medina del Campo, 30 juin 1571</i>	15	18
<i>Medina del Campo, ou Ávila, juillet 1571</i>	16	19
<i>Ávila, 22 juillet 1571</i>	18	21
<i>Lieu incertain, 1571</i>	21	24
<i>Ávila, 19 janvier 1572</i>	22	25
<i>Ávila, mai 1572</i>	23	31
<i>Ávila, 18 novembre 1572</i>	25	35
<i>Ávila, 1572</i>	26	36
<i>Beas, 1575</i>	28	38
<i>Écija, 23 mai 1575</i>	30	40, 5-8
<i>Écija, 23 mai 1575</i>	31	39
<i>Sevilla, 22 juillet 1575</i>	33	42
<i>Sevilla, 28 août 1575</i>	36	47
<i>Sevilla, 1575</i>	39	49
<i>Sevilla, 1575</i>	41	54
<i>Sevilla, 1575</i>	42	56
<i>Sevilla, 1576</i>	47	61
<i>Sevilla, 1576</i>	49	45
<i>Sevilla, 1576</i>	50	51
<i>Sevilla, 1576</i>	51	52
<i>Sevilla, 1576</i>	52	53
<i>Sevilla, février-mars 1576</i>	53	4 (b)
<i>Sevilla, février-mars 1576</i>	54	5
<i>Date et lieu incertains (1575-6?)</i>	60	33
<i>Date et lieu incertains</i>	63	30

<i>Date et lieu incertains</i>	64	28
<i>Date et lieu incertains</i>	65	29
<i>Palencia, mai 1581</i>	66	6

