

Francisco de Ossuna fait une très large application de cette doctrine dans ses œuvres et plus particulièrement dans la *Loi d'Amour* et le *Troisième Abécédaire*.

« L'Écriture sacrée, dont l'auteur est l'Esprit Saint, ne se soucie pas de choses purement humaines, car ce serait vanité de penser que l'Esprit Saint se fait l'historien des hommes. Ainsi cet auteur divin fait écrire les choses de telle sorte que le spirituel brille en elles plutôt que le corporel<sup>1</sup>. »

On sait que l'Ancien Testament représente pour le Moyen-Age la loi de crainte et le Nouveau Testament la loi d'amour; grâce à l'interprétation allégorique, Francisco de Ossuna les ramène l'un et l'autre à la loi d'amour. (*Ley de Amor*, cap. VII, f° 30<sup>v</sup>.)

Adam et Ève représentent la raison et la sensibilité. Si l'accord des deux époux est satisfaisant, naissent de beaux enfants qui sont les bonnes œuvres. Leur mère devient alors la treille féconde du psalmiste. (*Tercer Abecedario*, trat. I, cap. V, f° 10<sup>v</sup>, p. 333<sup>a</sup>.) Moïse et Élie figurent la vie contemplative et la vie active. (*Ley de Amor*, cap. I, f° 202<sup>v</sup>.) Comme Abraham libéra Loth des cinq rois, ainsi le contemplatif libère la sensibilité des cinq sens. Jacob, le grand lutteur, est le Christ qui triomphe du démon. Le nerf desséché de Jacob représente le corps du Crucifié. (*Tercer Abecedario*, trat. III, cap. V, f° 9<sup>v</sup>, p. 331<sup>b</sup>.)

Suivant cette méthode, le Franciscain interprète les Évangiles. Pour mieux faire ressortir le parallélisme des deux interprétations, limitons-nous à la représentation de la vie intérieure. La disparition de l'Enfant Jésus sur la route de Jérusalem donne lieu à une véritable allégorie mystique: Jérusalem est la cité céleste, la chrétienté et l'Église; Jésus cheminant vers le Temple, entre son père et sa mère, représente l'âme humaine qui s'élève vers Dieu entre « zèle et amour ». La disparition de l'Enfant Jésus symbolise l'extase, c'est-à-dire

1. « La sagrada escritura, cuyo autor es el espiritu sancto, no se cura de las cosas puramente humanas, ca vana cosa sería pensar que el spiritu sancto se haze historiador de hombres; assi que este diuino autor haze escreuir las cosas por tal forma que mas resplandezca en ellas lo espiritual que lo corporal. » (*Ley de Amor*, XVI, f° 63<sup>v</sup>-64<sup>r</sup>.)

l'entrée de l'âme dans le monde intelligible. L'assemblée des docteurs représente l'élite des âmes d'oraison qui reçoivent le Christ. Ainsi trois chapitres de la *Loi d'Amour* établissent que toute la vie contemplative est contenue dans ce mystère. (*Ley de Amor*, cap. XXVI, XXVII et XXIX.)

L'art et la doctrine médiévale ont vulgarisé davantage l'interprétation du bon Samaritain. Le voyageur est la sensualité humaine, assaillie par les démons. Le Samaritain qui est la raison la recueille et la confie à l'hôtelier qui représente le Christ.

Dans l'âme mystique, Marthe et Marie représentent la classique opposition de la vie active et de la vie contemplative. Les deux sœurs de Lazare sont pour Bernardino de Laredo la mémoire utile et fidèle et la volonté aimante et passionnée. (*Subida*, t. III, cap. XIII, f° 162<sup>v</sup>.) Mais c'est dans la visite de la Madeleine au sépulcre que Francisco de Ossuna trouve l'expression la plus complète de sa vie intérieure.

« A l'exemple de la Madeleine, retournons souvent au sépulcre du cœur, même si les disciples et les autres femmes s'en écartent. Madeleine veut dire « magnifique ». Elle est notre volonté qui magnifie et agrandit Dieu. Elle doit retourner souvent au sépulcre, où le Christ repose après les travaux de la Passion et qui est le cœur de celui pour qui il est mort. Les disciples sont nos cinq sens qui s'éloignent de cet exercice parce qu'ils ne l'atteignent pas. Les femmes sont l'imagination, la fantaisie et la mémoire sensitive, qui ne sont pas nécessaires ; notre volonté est celle qui persévère davantage. Comme une autre Madeleine, elle soupire et espère trouver ce qu'elle a perdu. Aussi retourne-t-elle encore et encore au même lieu qui est le cœur, ce que notre lettre conseille en disant : « Rentre en toi-même dans le silence et l'espérance <sup>1</sup>. »

1. « A ejemplo de la Magdalena, tornemos muchas vezes al sepulcro del coraçon avnque se aparten los discipulos y las otras mugeres. Magdalena quiere dezir magnifica y es nuestra voluntad que magnifica y engrandescé a dios : esta deue tornar muchas vezes al sepulcro donde Cristo huelga, des pues de los trabajos de la passion que es el coraçon de aquel por quien murio. Los discipulos son nuestros cinco sentidos que se apartan de este ejercicio, ca no lo alcançan. Las mugeres son la imaginacion y la fantasia y la memoria sensitiva que no son menester : quien mas permanece es nuestra voluntad que como otra Magdalena sospira y espera hallar lo que perdio, e torna otra y otra vez al mesmo lugar que es el coraçon, lo qual amonesta nuestra letra diziendo: Torna mucho sobre ti en silencio y esperança. » (*Terçer Abecedario*, trat. XVIII, f° 217<sup>v</sup>, p. 527<sup>a</sup>.)

### 1. — L'interprétation du « Pater », synthèse des oraisons.

Le dernier mot de l'Évangile, celui qui résume toute la doctrine chrétienne dans la plus simple des prières, est le *Pater*. La plupart des mystiques l'ont plus ou moins interprété. Saint François d'Assise, qui a si peu écrit, lui a consacré un célèbre commentaire qu'ont repris la plupart des Franciscains médiévaux. Ludolphe de Saxe, Alonso de Madrid, Francisco de Ossuna, ont instruit l'âme à une méditation allégorique du *Pater*. Ignace de Loyola introduit cette méditation dans la discipline des *Exercices spirituels*. La seconde règle de l'oraison est de méditer sur chaque parole du *Pater* aussi longtemps qu'elle en offre la matière. Quand l'heure de l'oraison est terminée, on doit achever vocalement le *Pater* en remettant au lendemain la méditation du mot suivant. (Ignace de Loyola, *De la Oracion*, f° 39<sup>v</sup>).

Nous avons vu qu'Alonso de Orozco a retrouvé dans le *Pater* les sept figures du Christ contemplé comme le juge, le médecin, le prêteur, le pasteur, le roi, l'époux, le père. A la fin du *Verger de l'Oraison* le mystique augustin expose le plus riche commentaire allégorique du *Pater* qu'ait pu lire sainte Thérèse. Cette exposition comprend la méthode ascétique et mystique dans huit soliloques dont chacun développe une phrase de l'Oraison dominicale. (*Vergel de la Oracion*, f°s 85-108.)

Pour sainte Thérèse comme pour ses inspirateurs, le *Pater* représente à la fois le principe et le modèle de l'interprétation allégorique :

« Comme il destinait cette prière à tout le monde, son but, en y laissant certaine obscurité, a été que chacun pût s'en servir pour demander les grâces qu'il voudrait et que chacun aussi, pensant la bien entendre, y trouvât une source de consolation. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XXXVII, p. 271; *Obras*, t. III, p. 177.)

Ainsi les contemplatifs interprètent le *Pater* selon leur état d'avancement spirituel et les laïques selon leur état social.

Cependant le renoncement à Dieu et le pardon des injures sont pour tous une commune obligation.

« De la sorte, les contemplatifs qui ne désirent rien de ce qui est sur la terre et les personnes qui se sont données à Dieu sans réserve demandent les faveurs célestes qui, par la bonté divine, peuvent se recevoir ici-bas; ceux qui vivent dans le monde et qui doivent y mener une vie conforme à leur état demandent le pain destiné à les nourrir, eux et leur famille, avec les autres choses dont ils ont besoin et leur demande est aussi juste que sainte. Mais remarquez-le, les deux demandes qui concernent l'une le don de notre volonté à Dieu, l'autre le pardon des injures nous regardent tous indistinctement. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XXXVII, p. 271; *Obras*, t. III, p. 177.)

Comme Ludolphe de Saxe, et sans doute sous son influence, sainte Thérèse a bien compris que grâce à l'interprétation allégorique le *Pater* enseigne toutes les méthodes d'oraison.

« J'admire vraiment qu'en si peu de paroles toute la contemplation et toute la perfection se trouvent renfermées. Il semble que nous n'ayons pas besoin d'étudier d'autres livres que celui-là. Notre Seigneur, en effet, veut nous enseigner toute la voie de l'oraison jusqu'à la contemplation la plus élevée, en commençant par l'oraison mentale et en passant par celles de quiétude et d'union. Si j'avais le talent d'écrire, je pourrais, sur un fondement si solide, établir tout un grand traité de l'oraison. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XXXVII, p. 270; *Obras*, t. III, p. 177.)

Elle réalise plus ou moins ce programme dans les seize derniers chapitres du *Chemin de la Perfection* ou *Livre du Pater* qu'elle consacre aux commentaires de la prière dominicale. (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XXVII-XLII, p. 197-307; *Obras*, t. III, p. 125-206.) Nous le résumons en citant en note les interprétations de Ludolphe de Saxe dont la Carmélite se rapproche davantage.

*Notre Père*<sup>1</sup> est par excellence le nom divin; *qui êtes aux cieux*<sup>2</sup>, c'est-à-dire dans l'âme, où l'oraison de recueillement permet de le retrouver. *Que votre nom soit sanctifié*,

1. *Notre* exprime l'accord de l'Église; *Père* définit Dieu comme créateur, rédempteur et roi du Ciel. (*Vita Christi*, p. I, c. 37, f° 222v.)

2. Le *Ciel* représente non seulement le domaine des saints et des bienheureux, mais la demeure de l'âme par excellence. (*Ibid.*, f° 223v.)

que votre règne nous arrive<sup>1</sup> : l'âme s'élève à l'oraison de quiétude où elle a la liberté de servir Dieu, sans cesser de prier; que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel : le Christ offre notre volonté à Dieu; ce don est indispensable pour boire à la fontaine de vie. *Donnez-nous aujourd'hui, Seigneur, notre pain de chaque jour*<sup>2</sup> : pour mieux nous engager envers son père, le Christ nous offre le pain de l'Eucharistie. *Et pardonnez-nous nos offenses, Seigneur, comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés* : ce pardon qui est si rare, même chez des âmes religieuses, est cependant le témoignage le plus sûr de l'Amour divin. *Et ne nous induisez pas en tentation* : ces tentations vaincues, grâce à Dieu, élèvent l'âme à la perfection. *Mais délivrez-nous du mal, Amen* : la dernière phrase du *Pater* exprime le désir du contemplatif d'être libéré de la vie.

Si fécond que soit cet enseignement, il n'a pas satisfait sainte Thérèse. La Carmélite se sent beaucoup moins libre dans l'interprétation du texte sacré que dans celle de la nature ou de la société; aussi le grand traité de l'oraison qu'elle souhaite écrire dans le *Chemin de la Perfection* sera en réalité le *Château intérieur*. En exposant les grâces d'oraison d'après la hiérarchie des Sept Demeures, nous reconstituerons la synthèse de l'œuvre thérésienne.

## 2. — Le « Cantique des Cantiques », d'après Francisco de Ossuna et sainte Thérèse.

Parmi les interprétations si nombreuses que la Bible offre de l'Amour divin, celle que le mystique préfère à toutes les autres est le *Cantique des Cantiques*. Les raisons de cette pré-

1. Le règne est celui de l'Église, de la grâce, de la vie éternelle. Il s'établit dans l'âme par la prière. (*Ibid.*, f° 224r.)

2. Chez sainte Thérèse comme chez Ludolphe de Saxe, le *pain quotidien* représente l'aliment indispensable au corps et à l'âme : l'hostie, la manne céleste : « Puedese entender este pan nuestro que el señor manda que demandemos en esta oracion ser el pan sacramental que descien de del cielo. » (*Ibid.*, f° 225r.) « Para siempre su majestad nos le dio, como he dicho, este mantenimiento y mana de la humanidad, que le hallamos como queremos, y que si no es por nuestra culpa, no moriremos de hambre, que de todas cuantas maneras quisiere comer el alma, hallara en el Santísimo Sacramento sabor y consolación. » (*Obras*, t. III, *Camino*, cap. XXXIV, p. 162; *Œuvres*, t. IV, p. 248.)

férence sont nombreuses. Le caractère passionnel du poème érotique est l'une des premières, mais n'est pas — comme on a pu le croire — la seule. L'influence d'une interprétation traditionnelle est aussi très considérable. D'après celle-ci, l'Aimé du *Cantique* représente soit l'âme humaine, soit l'Église, soit la Vierge. Dès lors, chaque mot et chaque image sont soumis aux commentaires les plus hardis et les plus subtils; aussi, en 1551, l'Inquisition interdit les interprétations de tous textes sacrés en « romance » c'est-à-dire en castillan. Luis de Leon écrit cependant sur la demande d'une religieuse une interprétation allégorique qui lui valut, comme on sait, une longue et dure réclusion. On a le droit de s'étonner que sainte Thérèse renouvelle cette dangereuse tentative sept ans après l'interdiction; mais, comme le pense judicieusement M. Morel-Fatio, elle ne s'est pas inspirée du docteur augustin. Nous espérons établir, d'après les citations ultérieures, que sainte Thérèse a lu la *Loi d'Amour* de Francisco de Ossuna et a trouvé dans ce livre le principe de son interprétation personnelle. Déjà, dans le *Troisième Abécédaire*, Francisco de Ossuna commente la VIII<sup>e</sup> verset du poème érotique : « Je t'amènerai à la maison de ma mère et au lit... » L'âme reçoit Dieu dans la maison de sa mère qui est la volonté; le lit représente le recueillement; le jus de grenade symbolise la ferveur mystique. Le Franciscain andalou égale ici les métaphores les plus hardies de l'interprétation médiévale.

« La mère de l'âme qui lui permet d'acquérir du mérite est la volonté. La maison est le cœur. Dieu n'est pas seulement transporté à cette maison, mais au lit qui est le recueillement dont nous avons parlé dans ce traité. En ce lit se réjouit Dieu qui, fermant les fenêtres des sens, a plongé sa demeure dans les ténèbres. Là, grâce à l'expérience, Dieu enseigne beaucoup à l'âme comme l'a dit l'Épouse; celle-ci lui donne, pour l'endormir et le garder près de soi, du vin préparé avec de nombreux aromates en concentrant tout son désir en Dieu seul. Et elle lui offre le jus de grenade qui est la ferveur sortie de la partie intime de ses entrailles, teintes de charité et couvertes de pureté<sup>1</sup>. »

1. « La madre del anima mediante la qual tiene ser meritorio es la voluntad, la casa de esta es el coraçon; no solo a esta casa es lleuado dios, mas a la cama que es *aqueste recogimiento* de que hablamos en este tratado. En esta cama

« C'est sans nul doute dans le lit que se doit chercher l'Aimé parce que la beauté de l'invisible Créateur réprimant toute image des choses corporelles se trouve dans le secret du cœur<sup>1</sup>. »

Il trouve d'abord dans la mention des fleurs et des fruits la distinction des amants nouveaux et des parfaits amants.

« Les fleurs, qui sur la terre de l'Église apparaissent alors, étaient les nouveaux amants de Dieu, qui venaient se joindre au Christ, et les pommes, qui sont plus substantielles, étaient l'élite des amants dont la compagnie réjouit davantage l'enseigne d'amour<sup>2</sup>. »

Le Franciscain commente ensuite l'étreinte de l'Aimé : « Sa main gauche sous ma tête et sa dextre m'embrassent. » L'Esprit Saint soutient de sa main gauche, symbole de l'Amour du prochain, la tête du Christ, et étreint de sa main droite, symbole de l'amour de Dieu, l'âme du Christ. Ce mystère exprime trois idées familières à Francisco de Ossuna : l'intime rapport de l'oraison et de l'amour, le repos de l'amour qui se délasse en servant Dieu, la réciprocité de sentiments entre le mystique et Dieu : « L'amour qui n'est pas partagé est imparfait. » Le baiser comme le cercle est donc le symbole de l'amour parfait.

« Quand nous embrassons quelqu'un, nous faisons en sorte que la main retourne au principe d'où elle est sortie, c'est-à-dire à notre propre corps et fasse le tour complet... De cette manière l'amour que Dieu inspirait à l'âme du Christ faisait le cercle, cette figure qui représente le mieux ce qui retourne à son principe. Ainsi cette

huelga dios, el qual puso en tinieblas su morada, cerradas las ventanas de los sentidos : allí enseña dios al anima por esperiencia muchas cosas, segun dijo la esposa, y ella le da para lo adormir, y tener consigo, vino adobado con muchas especias, juntando todos sus deseos a solo dios; y dale mosto de granada que es el feruor sacado de las partes intimas de sus entrañas teñidas de caridad y cubiertas con pureza. » (*Tercer Abecedario*, trat. XII, cap II, f<sup>o</sup> 133r, p. 454a.)

1. « En la cama sin dubda se busca de noche el amado, porque la hermosura del inuisible hazedor, reprimiendo toda ymagen de cosas corporales se halla en el secreto del coraçon. » (*Tercer Abecedario*, trat. XXI, cap. VII, f<sup>o</sup> 263v, p. 571a.)

2. « Las flores que en la tierra de la iglesia entonces aparecian eran nuevos amadores de dios que venian ajuntarse a Cristo y las mançanas que son de mas sustancia eran los mas aprouechados en el amor con que mas se alegraua el alferes del amor. » (*Ley de Amor*, cap. XIII, f<sup>o</sup> 55v.)

âme, très sacrée, retourna vers Dieu pour l'aimer avec un cœur plus large afin de pouvoir l'aimer davantage !... »

« Et l'amour de Dieu l'embrasse la faisant aussitôt revenir à soi-même sans l'obliger à s'arrêter à l'espérance comme les autres âmes; considère encore que l'âme ne peut embrasser Dieu sans que celui-ci l'embrasse et que Dieu ne peut parfaitement embrasser l'âme sans être embrassé par elle, car l'amour qui n'est pas partagé n'est point l'amour parfait <sup>2</sup>. »

Mais c'est dans le cellier que le Franciscain trouve l'expression des quatre degrés de l'amour « souverain », c'est-à-dire les premières émotions de la grâce, le renoncement du libre arbitre, la souffrance du désir, la plénitude de l'union.

« Dans les susdites paroles du *Cantique* tu dois noter quatre degrés de l'amour souverain : le premier est une ivresse complète que connaît cette âme bienheureuse quand elle entre dans le cellier de l'amour où se trouve autant d'amours qu'il existe de vins, car tu trouveras dans l'amour toutes les variétés du vin... Le second degré est la capacité où l'amant s'empare de l'âme et prend sur elle une entière juridiction afin que désormais aucun autre amour ne puisse l'occuper, ni que l'âme puisse connaître un autre seigneur que celui dont la violente charité la retient captive... Le troisième degré d'amour est la maladie que l'amour même cause dans son véhément désir et sa ferveur de rechercher des amants qui l'aident à aimer celui qui la tient captive absolument... Le quatrième et le dernier est la jouissance dans les bras de l'aimé, qui ne s'obtient qu'après beaucoup d'épreuves <sup>3</sup>. »

1. « Quando con un braço abraçamos a vno hazemos q̄ torne la mano al principio do salio que es a nuestro mesmo cuerpo y haga buelta redonda y desta manera el amor que el anima de cristo tenía a Dios hacia cerco que es la figura mas capacissima que torna a su principio porque en saliendo de dios aquella sacratissima anima por la criacion torno a el por amor con mas anchura de coraçon para mas poder amar... » (*Ley de Amor*, cap. XIII, f° 55v.)

2. « Y abragola el amor de dios tornandola luego a si mesmo sin la hazer detener en la esperança, como a las otras animas; y para mientes que no puede el anima abraçar a dios, sin ser abraçada de dios, ni dios abraçar perfectamente al anima sin ser della abraçado porque el amor que no se corresponde no es perfecto amor. » (*Ley de Amor*, cap. XIII, f° 56r.)

3. « En las palabras suso dichas de los canticos deues notar quatro grados de soberano amor : el primero es vna entera embriaguéz que alcanço esta beatissima anima entrando en la bodega del amor donde tantas maneras ay de amores quantas ay de vinos y todas las condiciones del vino hallaras en él amor... El segundo grado es la prision con que el amador se entrega en el anima y toma sobre ella entera juridicion para que ya no pueda auer lugar otro amor alguno ni pueda el anima conocer otro señor, sino aquel que por la violenta caridad la tiene captiua... El tercer grado de amor es la enfermedad

« Et le Christ va se reposer dans les bras de l'Aimée, laissant teinte de son sang la bannière de l'amour qui est la Croix, afin que tous les combattants qui acceptent de la servir, considèrent que l'amant véritable, triomphant de soi-même jusqu'à la mort, triomphe de l'Aimé, car toute la victoire qu'il obtient de soi est une obligation qu'il met en celui pour lequel il s'est vaincu<sup>1</sup>. »

C'est dans les *Pensées sur l'Amour Divin* que sainte Thérèse développe son interprétation du *Cantique des cantiques*. Elle nous fixe approximativement d'abord et avec plus de précisions ensuite la date à laquelle ce texte sacré lui fut révélé.

« Pour moi, depuis quelques années déjà, je reçois de grandes consolations spirituelles, toutes les fois que j'entends ou que je lis certaines paroles du *Cantique des cantiques* de Salomon, au point que sans comprendre clairement le sens du latin traduit en espagnol, mon âme se sent alors plus recueillie et plus touchée qu'elle ne l'est en lisant des livres très pieux dont j'ai l'intelligence.

» Depuis deux ans environ, le Seigneur me donne selon mon besoin quelque intelligence de plusieurs de ces paroles. » (*Œuvres*, t. V, *Pensées*, prologue, p. 391-392; *Obras*, t. IV, p. 213.)

D'après M. Morel-Fatio, ces passages laisseraient supposer que sainte Thérèse a pu lire le *Cantique* dans un texte latin qu'elle se serait fait traduire : nous croirions plutôt que sainte Thérèse a seulement voulu attribuer l'obscurité de certains passages à l'adaptation imparfaite de la traduction castillane dont elle se servait. Quoi qu'il en soit, les passages interprétés par Francisco de Ossuna sont ceux que reprend la Carmélite c'est-à-dire l'expression du baiser, du cellier et des fruits.

Le baiser sollicité par l'épouse représente pour sainte Thérèse l'incarnation du Christ et la grâce de l'Eucharistie.

« Je me suis même demandé si l'Épouse ne sollicitait pas ici de Jésus-Christ cette faveur qu'il nous a faite plus tard. Je me suis

que el mesmo amor causa por el vehemente desseo y feruor de buscar amadores para que le ayuden a amar al que del todo la tiene captiua... El quarto y ultimo es la holganza entre los brazos del amado que se alcanza despues de muchos trabajos. » (*Ley de Amor*, XIII, f° 56r.)

1. « Dexando teñida con su sangre la vandera del amor que es la cruz para que todos los batalladores que a ella se sujetassen parassen mientes que el amador verdadero venciendo a si mesmo hasta la muerte vence al amado y toda la victoria que alcanza de si es obligacion que pone en aquel por quien se vencio. » (*Ley de Amor*, cap. XIII, f° 56r.)

demandé aussi si elle ne demandait pas cette union si étroite que Dieu contracta avec nous en se faisant homme, cette amitié qu'il lia alors avec le genre humain. Il est visible, en effet, que le baiser est un signe de paix et d'intime amitié entre deux personnes. ... O mon Maître, si le baiser signifie paix et amitié, pourquoi les âmes ne vous demanderaient-elles pas de les leur accorder ? » (*Œuvres*, t. V, *Pensées*, ch. I, p. 400 et 402; *Obras*, t. IV, p. 220 et 221.)

Le lit nuptial est le recueillement où l'âme s'isole pour recevoir Dieu.

« Que faisons-nous, nous autres religieux, dans nos monastères?... Quelle meilleure occupation pouvons-nous avoir que de préparer dans nos âmes des demeures à notre Époux et de prendre si bien notre temps que nous puissions lui demander un baiser de sa bouche? Oh! quand Notre-Seigneur donne à une âme cette attention on peut dire qu'il se prépare alors à lui-même en elle un lit de roses et d'autres fleurs et qu'immanquablement il viendra tôt ou tard la caresser. » (*Œuvres*, t. V, *Pensées*, ch. II, p. 407; *Obras*, t. IV, p. 225.)

Mais c'est le symbolisme du cellier qui établit entre l'expression de Francisco de Ossuna et celle de sainte Thérèse les rapprochements les plus frappants; comme la *Loi d'Amour*, les *Pensées sur l'Amour Divin* exposent sous l'expression de l'ivresse la hiérarchie des grâces mystiques.

« Elle dit donc » qu'il l'a introduite dans le cellier du vin et a réglé en elle la charité ». Pour moi, j'entends par ceci que la faveur dont elle parle est immense. On peut en effet, lorsqu'on sert du vin, en donner plus ou moins, puis d'un bon vin passer à un autre meilleur; enfin, gorger et enivrer plus ou moins une personne. Ainsi en est-il des grâces de Dieu. A l'un il donne en petite quantité le vin de la dévotion; à un autre il en donne davantage; à un autre encore il augmente la mesure, au point de commencer à l'arracher à lui-même, à sa sensualité et à toutes les choses de la terre. A d'autres il donne une grande ferveur dans son service; à d'autres une si grande charité pour le prochain, que, tout hors d'eux-mêmes, ils ne sentent plus les grandes souffrances qu'ils ont à endurer. Or, les paroles de l'Épouse indiquent une mesure très abondante: elle a été introduite dans le cellier afin de pouvoir s'y enrichir sans limites. Il est clair que le roi entend tout lui livrer afin qu'elle boive autant qu'elle voudra et s'enivre pleinement en buvant de tous les vins divers

que renferme le divin cellier.» (*Œuvres*, t. V, *Pensées*, ch. VI, p. 450; *Obras*, t. IV, p. 258.)

Comment ne pas reconnaître ici le cellier du Franciscain, si riche en nuances symboliques, puisque « toutes les variétés du vin se retrouveront dans l'amour » ?

Mais la Carmélite insiste bien plus que Francisco de Ossuna sur l'interprétation de cette allégorie :

« Selon cette parole « le Roi a réglé en moi la charité » ; cette divine charité se trouve si réglée en cette âme que l'amour dont elle était animée pour le monde lui est enlevé ; celui qu'elle portait pour elle-même se change en désamour de ses proches : elle ne les aime plus que pour Dieu. Quant à l'amour qu'elle porte au prochain et à ses ennemis, à moins d'en avoir fait l'épreuve il est impossible de s'en former une idée. Celui dont elle brûle pour Dieu est ardent, sans mesure et parfois il excède tellement sa faiblesse naturelle que, se voyant défaillir et près de perdre la vue, elle s'écrie : « Soutenez-moi avec des fleurs, fortifiez-moi avec des pommes, parce que je languis d'amour. » (*Œuvres*, t. V, *Pensées*, ch. VI, p. 457; *Obras*, t. IV, p. 262.)

Ces fruits qui représentent pour Francisco de Ossuna l'élite des amants mystiques symbolisent pour sainte Thérèse la suprême transformation de l'amour divin, les vertus et les œuvres héroïques.

« Elle dit donc : « Soutenez-moi avec des fleurs ». Or, ces fleurs sont un parfum bien différent de celui des fleurs que nous respirons ici-bas. Ma pensée est qu'en cet endroit l'âme demande à faire de grandes choses pour le service de Notre-Seigneur et du prochain... Dans ce nouvel état Marthe et Marie sont presque toujours ensemble parce que durant l'action, et au milieu de ce qui paraît extérieur, l'intérieur opère. »

« Par le pommier dont il est ici question, j'entends l'arbre de la croix, car l'Épouse dit en un autre endroit des Cantiques : « Je vous ai réveillée sous un pommier. » (*Œuvres*, t. V, *Pensées*, ch. VII, p. 460 et 463; *Obras*, t. IV, p. 264-266.)

### 3. — L'interprétation de la réception de Jésus chez Marthe et Marie.

Il faut aimer pour agir. Il faut agir pour aimer. La perfection spirituelle est donc la synthèse de la vie active et de la vie contemplative. Sainte Thérèse exprime cette grande idée

en interprétant la réception de Jésus chez Marthe et Marie.

Les inspireurs de la Carmélite décrivent avec enthousiasme les attributs des sœurs de Lazare. D'après saint Augustin, Marthe et Marie, Lia et Rachel personnifient la vie contemplative et la vie active. (Lib. XXII, *Contra Faustum Manich.*, cap. LII.) Dans le même ouvrage, ce docteur considère la contemplation d'autant supérieure à l'action que l'âme l'est au corps. (*Ibid.*, cap. XXVII.)

Tel est aussi le sentiment du cardinal de Cisneros, qui consacre un long chapitre à démontrer « l'excellence des contemplatifs sur les actifs ». Francisco de Ossuna qui, sous l'influence de saint Augustin, introduit dans la *Loi d'Amour* l'opposition symétrique de Lia et de Rachel, de Marthe et de Marie, interprète les paroles du Christ à l'avantage de la contemplation.

« Or, quand le Seigneur dit à Marthe que Marie avait choisi la bonne part, Marthe devait lui répondre, comme elle pouvait le faire, « qu'il ne cesse de prier, celui qui ne cesse de bien faire ». Et le Seigneur pouvait lui répliquer : « C'est vrai, mais celui qui se consacre à Dieu seul prie avec plus d'attention que celui dont la vie est comme celle de Marthe, troublée par de nombreuses occupations <sup>1</sup>. »

Bernardino de Laredo réagit faiblement contre les spirituels qui méprisent trop la vie active; encore affirme-t-il la supériorité de Marie.

Luis de Granada se borne à rappeler que la meilleure part d'après Dieu lui-même est celle de Marie.

« Mais dans les unes et dans les autres, il convient de prendre des mesures pour que l'inférieur ne nuise pas au supérieur : à savoir l'œuvre de Marthe à celle de Marie, qui choisit la meilleure part. Dieu lui-même n'a-t-il pas préféré Marie à Marthe <sup>2</sup>? »

1. « Si quando el señor dijo a Martha que Maria auia escogido la muy buena parte, le dijera Marta que no cesaua de orar el que no cessaua de bien obrar, como ella pudierale replicar e responder el señor que verdad era; empero que con mas atencion oraua, el que no se ocupaua sino en vn solo dios, que no el que se turbaua acerca de muchas cosas como ella. » (*Tercer Abecedario*, trat. XIV, f<sup>o</sup> 153<sup>v</sup>, p. 474<sup>a</sup>.)

2. « Mas en las unas y en las otras ocupaciones conuiene tener medida, para que no impida lo menos a lo mas; conuene saber : la obra de Martha a la de Maria, que escogio la mejor parte. » (*De la Oracion*, lib. II, cap. II, f<sup>o</sup> 269<sup>r</sup>.)

Sainte Thérèse aimait trop l'action pour ne pas préférer aux interprétations précédentes celles de la *Vita Christi* dont elle s'est profondément inspirée. Ludolphe de Saxe, qui consacre une riche interprétation à la réception des sœurs de Lazare, reconnaît d'abord que la plupart des théologiens préfèrent la vie contemplative à la vie active : l'une s'exerce pratiquement aux vertus pour obtenir la contemplation ; l'autre, qui procède de l'amour divin, est la force des apôtres, des saints, des martyrs. On doit la préférer à la contemplation.

D'ailleurs, l'une et l'autre sont étroitement solidaires.

« La vie contemplative doit éclairer et diriger la vie active. » (*Vita Christi*, t. IV, cap. IV, f<sup>o</sup> 18<sup>r</sup>.)

Ainsi Marthe et Marie sont les deux « capitaines » de la chevalerie chrétienne, il faut leur obéir avec un égal enthousiasme. Les saints n'ont-ils pas servi le prochain mieux que personne ?

« L'homme de contemplation doit se consacrer, quand la nécessité le demande, au service du prochain à l'exemple de nombreux saints qui de la cime de la contemplation sont descendus aux exercices de la vie active<sup>1</sup>. »

L'idéal de l'amour divin serait de réaliser en soi Marthe et Marie, comme l'a fait la Vierge.

« La Vierge bénie a réalisé la perfection de Marthe et de Marie qui sont la vie active et contemplative sur toutes les créatures. » (*Vita Christi*, t. II, cap. LXI, f<sup>o</sup> 94<sup>r</sup>.)

Il semble bien que sainte Thérèse réagit énergiquement contre son milieu quand elle remet en honneur, dans les « Constitutions du nouveau Carmel » l'enseignement de Ludolphe de Saxe. La Réformatrice a compris mieux que personne combien la discipline d'une communauté aussi bien que l'équilibre de la vie intérieure étaient compromis par des excès de la

1. « El varón contemplativo se debe ocupar quando la necesidad lo demanda en el servicio de los proximos a exemplo de muchos sanctos que desde la cumbre de la contemplacion descendieron a los ejercicios de la vida actiua. » (*Vita Christi*, t. II, cap. LXI, f<sup>o</sup> 94<sup>v</sup>.)

contemplation. Elle est donc l'apôtre de l'énergie : son interprétation allégorique donne nettement l'avantage à Marthe.

« Sainte Marthe était sainte, bien qu'on ne dise point qu'elle fût contemplative. Et que pouvez-vous désirer de plus que de ressembler à cette bienheureuse femme qui mérita de posséder tant de fois Jésus-Christ Notre-Seigneur dans sa maison, de lui préparer sa nourriture, de le servir, de manger à sa table? Si elle était demeurée absorbée comme la Madeleine, il n'y aurait eu personne pour préparer le repas de cet Hôte divin. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XVII, p. 135; *Obras*, t. III, p. 81.)

Aussi la Carmélite énumère à ses religieuses les supériorités de l'action. N'est-elle pas le partage des forts, la parfaite imitation du Christ, la vraie perfection morale, sans les dépressions ni les exaltations de la vie contemplative ?

« Soyez sûres que Notre-Seigneur vous garde cette joie pour la joindre à toutes celles qui vous attendent dans le Ciel. Je le répète, il vous traite comme des âmes fortes en vous donnant ici-bas la croix que lui-même a toujours eue en partage. Et quelle meilleure marque d'amitié que de choisir pour vous ce qu'il a choisi pour lui-même? Peut-être auriez-vous mérité une moindre récompense par la contemplation. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XVII, p. 137; *Obras*, t. III, p. 82.)

A ces exhortations les religieuses objectent timidement que Marie conserve toujours la meilleure part. La réponse de la Réformatrice est pleine d'autorité.

D'abord Madeleine (on l'oublie) a beaucoup souffert (interprétation allégorique de sa Passion). D'autre part, elle fut plus active qu'on ne le croit (interprétation allégorique du lavement des pieds chez le Pharisien). Enfin Marthe, indispensable dans une communauté, aura au ciel « la meilleure part ». Mais comment l'action est-elle possible à des religieuses ? Dans la mesure où tout acte de foi désintéressé peut atténuer l'universelle souffrance.

« Croyez-moi, pour donner l'hospitalité à notre Maître, pour le retenir chez soi, pour le bien traiter et le nourrir comme il convient, il faut que Marthe et Marie se joignent ensemble. Et comment Marie, toujours assise à ses pieds, aurait-elle pu le nourrir sans l'aide de sa sœur? Mais savez-vous quelle est sa nourriture? C'est que par tous

les moyens en notre pouvoir, nous gagnions des âmes afin que ces âmes se sauvent et le louent pendant l'éternité.» (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, VII, ch. IV, p. 311; *Obras*, t. IV, p. 206.)

Cette synthèse de l'action et de la contemplation dans l'amour, est bien la plus haute expression de la doctrine thérésienne.

## CONCLUSION

### LA CRITIQUE DE L'EXPRESSION DE L'AMOUR

En empruntant leurs métaphores à la nature, à la société, à la Bible, les mystiques ont parfois exprimé l'Amour divin sous le langage de l'amour profane.

De nombreux psychologues ont conclu de cette analogie d'expression à une analogie d'origine. Pour Murisier, James Leuba, Freud et son école, le mysticisme est une forme plus ou moins accusée de l'érotisme. D'après ces psychologues, les images du feu, de l'embrasement, de la brûlure, de la possession, le symbolisme du cellier, l'allégorie des noces spirituelles dénoncent nettement chez les mystiques en général et chez sainte Thérèse en particulier sinon une névrose bien définie, du moins des réactions d'origine sexuelle.

Pour que le témoignage littéraire ait une valeur psychologique, il faudrait que l'expression de l'Amour divin ne soit pas nécessairement sensible; que la plupart de ces métaphores ait une forme érotique; qu'elles déclarent dans leurs nuances les particularités individuelles de chaque mystique.

D'après l'exposition précédente, nous croyons pouvoir établir au contraire que l'expression de l'Amour divin chez sainte Thérèse a nécessairement un caractère métaphorique, universel et traditionnel.

1° La nécessité des métaphores est déterminée par le caractère ineffable des états mystiques. A chaque degré de son évolution, sainte Thérèse insiste sur l'impossibilité de tra-

duire en langage sensible ses révélations du monde intelligible :

« O mes sœurs ! Comment vous dire les richesses, les trésors, les délices que renferment ces cinquièmes Demeures ? Je crois vraiment qu'il vaudrait mieux me taire sur ce qui regarde les Demeures dont il me reste à traiter, puisque les discours sont incapables de l'exprimer, l'entendement de le comprendre, les comparaisons d'en donner l'idée, tant les choses de la terre sont viles pour un tel sujet ! » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, V, ch. I, p. 127<sup>v</sup>; *Obras*, t. IV, p. 96.)

Elle constate d'autre part que l'expression métaphorique, si imparfaite soit-elle, est la seule dont elle dispose.

« Je ne crois pas que ces choses puissent s'expliquer autrement que par des comparaisons, c'est pourquoi je me sers de ces images, bien grossières, il est vrai, pour un pareil sujet ; mais je ne vois pas le moyen de m'exprimer différemment ; du reste, tout cela ne peut ni se dire, ni s'écrire. Pour le comprendre, il faut l'avoir éprouvé. » (*Œuvres*, t. II, *Relation* LIV, p. 302; *Obras*, t. II, *Relacion* V, p. 36.)

Les avertissements et les réserves de ce genre augmentent en proportion des grâces mystiques. Ils peuvent se ramener aux deux suivantes :

a) Sainte Thérèse a nécessairement recours à des images, parce que l'intuition mystique ne peut s'exprimer par des abstractions.

b) Cette intuition diffère trop des perceptions ordinaires pour que les images l'expriment exactement. Celles-ci ne sont que des modes de représentation analogique correspondant d'ailleurs à une réalité transcendante. A l'intérieur d'une église, on retrouve le monde sensible que l'on croyait avoir quitté. Les colonnes massives évoquent dans leurs frères sculptures des animaux très humbles et des gestes très familiers. Les saints, la Vierge, le Christ ont des sourires et des larmes, pénétrés d'humanité. L'encens, les orgues, les vitraux offrent le parfum, la voix, la lumière des créatures. Ces riches sensations ont à la fois un rôle indispensable et une valeur fictive. Les supprimer tendrait à situer le culte hors de l'espace et du temps, c'est-à-dire à l'abolir. Leur attribuer une valeur objective serait emprisonner le culte

dans un monde sensible sans issue. Tel est le problème du langage mystique. Dans l'impossibilité d'exprimer son intuition sous des abstractions, le contemplatif est bien forcé de recourir aux images. Mais ces images, loin de refléter ses états d'âme, n'en sont que la représentation lointaine, fugitive, insaisissable. Elles ont la valeur de simples rapports de durée, d'intensité, de fréquence. Si restreinte soit-elle, l'influence des sensations et des sentiments individuels sur la création ou l'évolution des métaphores est incontestable. A l'origine des métaphores du soleil on peut reconnaître les impressions lumineuses qui accompagnent la plupart des révélations. Le symbolisme du brasero et de la brûlure, de la flèche et de la blessure, correspond sans aucun doute à des sensations.

On pourrait ainsi classer un certain nombre de métaphores d'après leur origine visuelle, auditive, olfactive, gustative, tactile<sup>1</sup>. On en trouve d'autres qui semblent résulter de plusieurs sensations simultanées. Mais ce classement, si on le poursuit, paraît factice. Les philologues ont démontré ce que doit le langage le plus abstrait aux réactions les plus instinctives sans diminuer, pour cela, la valeur intellectuelle de ces abstractions. Ainsi chez les mystiques la plupart des métaphores ont une signification littéraire et sociale qui augmente à l'inverse de sa valeur instinctive.

2<sup>o</sup> Cette universalité est le second caractère de l'expression de l'Amour divin. Les psychologues et les médecins citent de préférence les métaphores érotiques, oubliant que celles-ci rentrent dans un symbolisme général qui les complète et les explique. D'après le professeur Leuba, on croirait que l'image du feu et de la brûlure, la représentation de l'Amant, l'interprétation du *Cantique*, sont les seuls emprunts du mystique au langage sensible.

Dans l'exposition précédente, nous avons essayé de ramener

1. Il nous paraît que chez sainte Thérèse, les métaphores visuelles sont les plus nombreuses. Viennent ensuite, dans l'ordre décroissant, les olfactives, les tactiles, les auditives, les gustatives.

les métaphores érotiques à leur vraie proportion qui est, en réalité, assez faible. En exposant le symbolisme de la nature, nous avons montré que la description de l'eau et du soleil, le vol de l'oiseau, le travail de l'abeille, ont la même signification mystique sans apparence d'expression érotique.

Dans les métaphores empruntées à la vie sociale, sainte Thérèse et ses inspirateurs, loin d'évoquer Dieu sous l'unique apparence de l'Amant, se le représentent tout aussi bien comme le nourricier, le maître, le joueur, le médecin, l'orfèvre, le capitaine, l'alcalde, le roi.

En se limitant à l'expression de l'amour dans la Bible, sainte Thérèse accorde autant de valeur mystique à l'oraison du *Pater* ou à la réception de Marthe et de Marie qu'aux troublantes images du *Cantique*. Mais, objectera-t-on, chacune de ces images ne convient pas également à l'expression de l'amour divin. L'image de la lumière illustre l'expérience intellectuelle des révélations; celle des bijoux et des jeux s'adapte mieux à l'expérience morale. Le symbolisme guerrier ou la figure de Marthe et de Marie conviennent plus particulièrement à la représentation de la vie active. Ce sont donc bien les métaphores érotiques (symbole du feu, de la blessure ou de la brûlure d'amour, du brasero, des noces spirituelles) qui expriment le mieux l'expérience sensible de beaucoup prépondérante.

Comment expliquer cette association coutumière des métaphores érotiques et des effets de l'amour divin sans admettre les rapports étroits du mysticisme et de l'érotisme ?

a) Comme nous l'avons établi dans la conclusion de *l'Expérience de l'Amour*, les effets sensibles, loin d'avoir pour sainte Thérèse une importance prépondérante, sont soumis au critérium de la vertu et de l'action. Il s'ensuit donc que les métaphores exprimant l'expérience morale et active ont une valeur mystique, parfois supérieure, en tout cas égale aux métaphores érotiques;

b) Parmi les unes et les autres quelles sont les métaphores qui expriment le mieux l'Amour divin? Les plus concrètes, puisque les grâces mystiques les moins difficiles

à exprimer sont les sensations — les plus aptes à se transformer, puisque l'Amour divin évolue indéfiniment — les plus synthétiques, puisque l'Amour divin est une synthèse.

Ce sont les allégories des états d'oraison dont l'exposition est la synthèse de l'Amour divin qui répondent le mieux à ces trois conditions. Or parmi celles-ci les métaphores érotiques occupent une place restreinte. Comparée au fastueux symbolisme de l'Arrosage, des Sept Demeures et du Ver à soie, l'allégorie des Noces spirituelles est assez pauvre. Comme les autres, elle offre les trois qualités nécessaires d'intensité, d'adaptation et de synthèse.

c) Plus que les autres, elle bénéficie de l'influence considérable de la tradition. N'est-elle pas l'interprétation renouvelée à chaque siècle et par chaque mystique du *Cantique des cantiques* ?

3<sup>o</sup> Le caractère traditionnel de l'expression mystique suppose et explique les deux précédents. C'est grâce à la *tradition* que les images ont acquis et conservé leurs tendances au symbolisme et à l'universalité. Nous avons observé combien chaque mystique aime à retrouver à l'origine des plus humbles métaphores une consécration de la Bible. L'eau n'a-t-elle pas lavé les pieds de la Madeleine et ceux des Apôtres ? Le feu n'a-t-il pas été consacré par l'Esprit Saint ? Toutes les figures sociales de Dieu ne sont-elles pas représentées dans l'*Ancien* et le *Nouveau Testament* ? Alonso de Orozco trouve dans l'Oraison Dominicale les sept présences divines du Juge, du Médecin, du Prêtre, du Berger, du Roi, de l'Époux, du Père. Le *Cantique des cantiques* sera la déclaration de l'Amant.

Quelle fortune pour le mystique de trouver parmi les livres sacrés le plus ardent poème d'amour qu'aient jamais inspiré les passions humaines ! « Je n'ai pas à examiner ici la question de savoir si, ni dans quelle mesure, l'on doit faire état du sens allégorique attribué à un poème qui apparaît en lui-même, non comme érotico-mystique, mais comme purement et simplement érotique. Je me borne à constater que l'exé-

gèse allégorique du *Canlique* commença aux environs du 1<sup>er</sup> siècle et que, dès le III<sup>e</sup>, Origène l'expliqua en entier allégoriquement comme étant l'épithalame de l'Église avec son Céleste Époux, le Verbe incarné. Cette interprétation traditionnelle était pour mettre et mit en effet les mystiques très à l'aise. Leurs effusions amoureuses ne sont, la plupart du temps, que la paraphrase du texte sacré<sup>1</sup>. »

Il est bien délicat de distinguer ce que ces effusions amoureuses doivent au génie du mystique et à la tradition. Nulle part en tout cas ne s'affirme davantage l'immense rôle de l'interprétation allégorique. Chaque geste de l'Aimé, chaque appel de la Sulamite est soumis au cours des siècles et des doctrines à d'innombrables « expositions historiques, morales, spirituelles, symboliques » qui atténuent jusqu'à l'effacer le sens érotique du poème hébreu.

Cette discipline de la pensée médiévale laissait aux théologiens une étonnante largeur d'esprit. On aime à en retrouver la justification chez sainte Thérèse.

« Il peut se faire que les paroles dont il s'agit ne s'appliquent pas à ce dont je parle. Mais moi, je les prends dans ce sens, pourvu que l'on ne s'écarte pas de ce qu'enseignent l'Église et les Saints — d'ailleurs des théologiens entendus en ces matières examineront sérieusement ces pages avant que vous ne les lisiez. Notre-Seigneur permet, je crois, d'en agir ainsi. Il nous permet bien, lorsque nous méditons sur la Passion, de nous représenter beaucoup plus de peines et de tourments que les Évangélistes n'en rapportent! » (*Œuvres*, t. V, *Pensées*, I, 398; *Obras*, t. IV, p. 219.)

Cependant cette collaboration traditionnelle a créé une abondante terminologie d'images et de métaphores que chaque mystique reçoit, enrichit et transmet sans profondes modifications.

On objectera que la race, le sexe, l'éducation imposent à chaque mystique des créations nouvelles. En réalité, nous avons observé que la part de l'imagination reproductrice l'emportait de beaucoup sur les qualités d'invention. À travers tout le Moyen-Age, le roman de l'Amour divin se répète

1. Maxime de Montmarand, *Psychologie des Mystiques*, p. 67.

sans cesse comme une légende millénaire dont on ose à peine modifier l'expression.

En nous limitant aux contemplatifs espagnols du xvi<sup>e</sup> siècle, nous avons montré qu'Alonso de Madrid, Francisco de Ossuna, Bernardino de Laredo, Alonso de Orozco, Luis de Granada et San Pedro de Alcantara s'empruntent ou se transmettent le fond et la forme d'une doctrine et d'une expression collective. Après de tels inspirateurs, sainte Thérèse ne pouvait créer qu'une synthèse.

Elle observe le monde intérieur et extérieur à travers des réminiscences persistantes qui, à la première occasion, s'introduisent dans son expression littéraire. Les métaphores mêmes qui semblent dépendre d'un instinct spécial demeurent comme les autres, traditionnelles. L'image de l'allaitement et l'expression de l'amour maternel ne se modifient guère en passant du *Troisième Abécédaire* au *Chemin de la Perfection*.

A plus forte raison, sainte Thérèse, si respectueuse de la tradition biblique, accepte l'interprétation du *Cantique* sans introduire de nuances personnelles. Le cellier, tel que l'évoquent les *Pensées sur l'Amour divin*, est bien celui de la *Loi d'Amour*.

Ainsi les métaphores, leurs sources, leur méthode d'interprétation forment une vaste terminologie dont les images érotiques ne sont qu'un élément et qui a, dans son ensemble, plus de valeur littéraire que psychologique.

4<sup>o</sup> Quel est donc, en définitive, le critérium de l'expression de l'Amour divin ? Si l'on admet que le contemplatif ne peut s'exprimer que sous un langage sensible, comment prétendre distinguer dans la multitude des représentations mystiques celles qui ont un caractère profane de celles qui ne l'ont pas ? Nous avons déjà établi que toutes les métaphores empruntées à la Nature, à la Société, à la Bible, ont le même but, qui est de figurer l'union de l'âme avec Dieu. Nous verrons plus loin que toutes les allégories de l'Oraison, si diverses soient-elles, se ramènent également à une interprétation unique. Pour-

quoi l'allégorie des Noces spirituelles, exprimant les mêmes états d'âme que le symbolisme du Ver à soie ou des Demeures, aurait-elle une origine érotique quand celui-ci n'en a pas ? Précisons davantage ces rapprochements : dans les *VII<sup>e</sup> Demeures*, sainte Thérèse décrit les effets des noces spirituelles sous trois images différentes qu'elle emprunte au *Cantique* (I, 1, le baiser que demande l'Épouse), à l'*Apocalypse* (XI, 3, la biche blessée étanchant sa soif), à la *Genèse* (VIII, 11, le message de la Colombe). Pourquoi accorderait-on à la première image un sens moins allégorique qu'aux deux autres ?

Que si l'on se limite à l'image érotique, quelle est son interprétation définitive dans les *Pensées sur l'Amour divin* ? D'après sainte Thérèse, les paroles de l'Épouse (*Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche*) solliciteraient la venue du Christ et la faveur du Saint-Sacrement. Ces deux hypothèses sont-elles suspectes d'érotomanie ?

« Ne nous approchons-nous pas du très Saint-Sacrement ? Je me suis même demandé si l'Épouse ne sollicitait pas ici de Jésus-Christ cette faveur qu'il nous a faite plus tard. Je me suis demandé aussi si elle ne demandait pas cette union si étroite que Dieu contracta avec nous en se faisant homme, cette amitié qu'il lia alors avec le genre humain. » (*Œuvres*, t. V, *Pensées*, ch. II, p. 400; *Obras*, t. IV, p. 220.)

En vérité ceux qui ne savent point aimer ont bien plus que les mystiques, et pour des raisons qui ne sont point à leur honneur, la pudeur des mots; sainte Thérèse l'a constaté avec étonnement :

« Il vous semblera peut-être que certaines choses qui se rencontrent dans les Cantiques auraient pu s'exprimer d'une autre manière. Vu notre grossièreté, je ne serais pas surprise que cela vous vint à l'esprit. J'ai même entendu dire à certaines personnes qu'elles évitaient de les entendre. O Dieu ! que notre misère est grande ! Il nous arrive comme à ces animaux venimeux qui changent en poison tout ce qu'ils mangent... » (*Œuvres*, t. V, *Pensées*, I, p. 394; *Obras*, t. IV, p. 216.)

« Je me souviens avoir entendu un sermon tout à fait admirable que donna un religieux, et qui roula presque tout entier sur les délices que l'Épouse trouve en son Dieu. Mais comme il était question d'amour — et comment aurait-on pu traiter d'autre chose

puisqu'il s'agit d'un sermon de *mandatum*? — il y eut de tels rires et la chose fut si mal prise que j'en étais dans l'étonnement.» (*Œuvres*, t. V, *Pensées*, I, p. 395; *Obras*, t. IV, p. 217.)

Plus loin, la Carmélite analyse avec une saisissante pénétration la raison profonde de cette pudeur qui, dans bien des cas, est à l'inverse de la pureté de conscience.

« Je suis convaincue qu'il y a bien des personnes qui s'approchent du très Saint-Sacrement — Dieu veuille que je me trompe! — la conscience chargée de péchés mortels graves. Si ces gens-là entendaient une âme morte d'amour pour son Dieu se servir de telles expressions, ils s'en étonneraient et verraient là une témérité. Ce dont je suis bien certaine, c'est qu'ils ne s'en serviront pas. Ces paroles et d'autres semblables, qui se trouvent dans les Cantiques, ne sont dites que par l'amour. Et comme ils en sont dépourvus, ils auront beau lire les Cantiques chaque jour, ils ne pourront se servir de semblables paroles et n'oseront même les prononcer.» (*Œuvres*, t. V, *Pensées*, I, p. 401; *Obras*, t. IV, p. 220.)

En résumé, le mystique élargissant indéfiniment sa conception de l'Amour divin, et découvrant dans tous les phénomènes sensibles un témoignage et un « signe » de Dieu, revendique le droit d'exprimer dans un langage libre son expérience totale des sentiments et des idées, de la vertu et de l'action. Dans l'œuvre de sainte Thérèse en particulier, l'expression de l'amour tend à réaliser une synthèse analogue à celle de la doctrine. Nous allons essayer de reconstituer l'une et l'autre en exposant les états et les allégories de l'Oraison.

---

## CINQUIÈME PARTIE

---

### La synthèse de l'Amour divin dans les états d'oraison.

On nous excusera d'avoir eu, dans le présent volume, si souvent recours au mot de synthèse quand on comprendra que le mysticisme est essentiellement une doctrine qui procède des éléments au tout, de la cause aux effets, du principe aux conséquences. L'Amour divin est une puissance de cohésion, de généralisation, de rayonnement universel. Aussi R. Lulle l'a-t-il comparé à un cercle dont le centre est Dieu et dont les rayons sont les âmes des initiés, ces intermédiaires du monde intelligible et du monde sensible. La circonférence s'amplifie à l'infini pour signifier que la conquête de l'amour comme la perfection divine n'a pas de limites.

« L'Ami demanda à son Aimé s'il restait en lui quelque chose à aimer et l'Aimé répondit : « Ce qui peut multiplier l'amour de l'Ami est encore à aimer. » (*Livre de l'Ami et de l'Aimé*, v. 1.)

Cette tendance à l'« universalisation » implique donc une cohésion d'idées, de sentiments et d'images qui se soumet difficilement à l'analyse. Nous avons bien été contraint cependant de recourir à celle-ci, soit pour mieux établir les rayons des sources et des emprunts, soit pour exposer méthodiquement la doctrine, soit pour faciliter l'intelligence des métaphores et des symboles. Mais cette analyse, d'ailleurs nécessaire, a de graves inconvénients. En opposant les disciplines des ascétiques aux effets mystiques, on pourrait croire au parallélisme des uns et des autres; en comparant, entre

elles, les métaphores de l'amour empruntées à la Nature, à la Société, à la Bible, on pourrait oublier que ce symbolisme exprime les mêmes nuances de sentiments sous les formes les plus variées.

En réalité, cette succession, cette symétrie, cette classification d'idées et d'images ne sont que des procédés d'exposition. On a le droit de se servir du fil d'Ariane à condition de ne pas oublier que celle-ci garde le seuil du labyrinthe sans le franchir.

Pour atténuer autant que possible l'inévitable déformation qui résulte de l'analyse, nous avons essayé d'indiquer, dans une brève biographie, l'évolution chronologique des états d'âme de sainte Thérèse. Nous nous sommes efforcé ensuite d'établir dans chacune des conclusions partielles l'étroite solidarité des mortifications et des vertus, des images et des sentiments, de l'ascèse et de la mystique, de la doctrine et de l'expression.

Il conviendra ici de supprimer les cloisons artificielles qui séparent les disciplines morales, actives et intellectuelles; de passer graduellement de la méditation et du recueillement ascétiques aux oraisons surnaturelles, de suivre, sous les oraisons, l'évolution simultanée et ascendante des vertus, des sentiments et des œuvres d'amour; de coordonner étroitement la doctrine et l'expression de façon que les allégories et les états d'âme s'éclaircissent réciproquement. Ainsi comprise, la hiérarchie des états d'oraison reconstitue la synthèse complète de l'Amour divin.

Avant d'exposer les allégories thérésiennes, nous allons brièvement résumer les diverses classifications des états d'oraison que la Carmélite a trouvés dans ses lectures. Les spirituels espagnols du xvi<sup>e</sup> siècle classent ces états d'après leur degré d'union avec Dieu, leur méthode doctrinale, leur valeur morale, leur action psychologique et physiologique.

Dans la doctrine de saint Augustin et de saint Jean Climaque (*Escala Espiritual*, cap. XXVI, p. 353), l'âme s'élève par la hiérarchie classique des débutants, des avançants et

des parfaits. Le mystique italien Serafino da Fermo, s'inspirant de saint Bernard, enseigne la voie des quatre étapes spirituelles : la lecture, la méditation, l'oraison mentale et la contemplation. (*Escala Espiritual*, prol. de la traduction de Luis de Granada.) Luis de Granada les accepte dans le prologue de *l'Échelle spirituelle*. Bernardino de Laredo les complète par une cinquième étape « celle où le pur esprit connaît son Créateur comme il veut l'être », c'est-à-dire dans le monde intelligible. (*Subida*, lib. II, cap. XVI, f° 93<sup>v</sup>.) Le *Troisième Abécédaire* présente une autre distribution : dans l'oraison vocale, la mémoire s'exprime en paroles, dans l'oraison sensible, l'entendement s'exprime en pensées, dans l'oraison mentale, la volonté s'exprime en actions. Orozco se borne à définir les rapports de l'oraison vocale, dans laquelle l'on prononce les mots sans éprouver les sentiments, et de l'oraison mentale, dans laquelle l'on éprouve les sentiments sans les exprimer. Il faut réunir ces deux oraisons, c'est-à-dire parler et sentir à la fois. (*Vergel*, cap. XV, f° 54<sup>v</sup>.)

Sainte Thérèse n'emprunte rien aux distinctions précédentes, mais semble beaucoup s'inspirer de la doctrine du Recueillement telle que l'expose le *Troisième Abécédaire*. Francisco de Ossuna donne à cette oraison les noms les plus riches : elle est « l'Art d'amour, la Théologie mystique, l'Union, la Profondeur, le Consentement, l'Ascension, le Troisième ciel, le Refuge ». (*Tercer Abecedario*, trad. VI, cap. II et III, p. 378 sq.) Les états d'âme qu'elle accorde ne sont pas moins variés. Il existe un recueillement passif, où l'âme n'éprouve qu'un apaisement très doux — un recueillement plus élevé, où l'intelligence veille — un recueillement fervent, où l'âme s'enferme comme dans une prison bien close et voudrait fermer les portes des sens afin de jouir de la chaleur intérieure<sup>1</sup> — un recueillement extatique où l'âme perd com-

1. « *El anima esta dentro en su cuerpo como en alguna caja muy cerrada y alli se goza consigo mesma con algun calor espiritual que siente, desasida de los cinco sentidos como si no los tuviese, y no entiende cosa dicible sino como niño pequeño se goza dentro en el pecho con algun placer y querria no distraerse de alli, ni tener ojos, ni oydos, ni puerta por donde saliese.* » (*Tercer Abecedario*, trat. XXI, cap. VII, f° 264, p. 57<sup>b</sup>.)

plètement conscience. Nous retrouverons ces quatre degrés du recueillement dans l'allégorie du « Jardin Spirituel ».

Mais sainte Thérèse a compris que l'obscurité de l'expression mystique provenait, soit de l'abus des termes généraux, soit du caractère arbitraire des classifications. Elle s'efforce donc de désigner chacune de ses grâces par un mot spécial qui est souvent une métaphore et de les présenter dans l'ordre chronologique. Elle distingue d'abord deux sortes d'oraisons : les unes actives, les autres passives.

Les premières sont l'oraison vocale, l'oraison mentale, l'oraison de recueillement. (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, I, ch. I, p. 46; *Obras*, t. IV, p. 10.) L'oraison vocale, qui intéresse fort peu sainte Thérèse, est une simple récitation. L'oraison mentale, de nature intellectuelle, est une méditation sur la Passion, sur un mystère des Évangiles, sur le « Flos sanctorum », sur la mort, l'enfer, le Paradis, sur la misère de l'âme pécheuse, « considérant tout ce qui peut frapper l'esprit et émouvoir le cœur ». (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XII, p. 157; ch. VIII, p. 122; *Obras*, t. I, p. 58 et 85.) L'oraison de recueillement, au lieu de recourir à des représentations d'images ou d'idées qui extériorisent la pensée, concentre l'âme vers un abandon sensible intimement lié avec le sentiment de Présence, « c'est une amitié intime, un entretien fréquent avec celui qui nous aime ». (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XII, p. 120; *Obras*, t. I, p. 57.)

Les oraisons passives, ainsi nommées parce qu'il est impossible de les obtenir ou de les prolonger, sont des grâces surnaturelles accordées aux seuls mystiques, leur caractère commun est la Présence Divine qui envahit progressivement la conscience. Sainte Thérèse distingue quatre oraisons passives : les trois premières, qui sont la quiétude, l'union et l'extase, diffèrent par leur degré d'intensité<sup>2</sup>. La quiétude

1. Nous n'employons pas cette expression au sens large des théologiens, mais au sens restreint de sainte Thérèse qui la réserve aux grâces mystiques.

2. Cette exposition est faite d'après la doctrine du *Château intérieur*, qui présente la forme définitive de la classification des états d'oraison. Nous indiquerons dans les allégories de l'oraison l'évolution des idées et des images depuis le *Livre de la Vie* jusqu'à celui des *Demeures*. Sainte Thérèse fait parfois allusion à d'autres états que ceux des sept oraisons. Dans le *Chemin*

est un recueillement involontaire avec conservation des images, des perceptions, des mouvements. L'union est une exaltation des états effectifs avec diminution considérable des images, des perceptions, des mouvements. L'extase est la conscience de la Présence divine et l'exaltation des états effectifs à leur maximum, avec suppression partielle<sup>1</sup> ou totale des images, des perceptions, des mouvements. Elle se produit parfois sous la forme du ravissement<sup>2</sup>, c'est-à-dire d'un enlèvement subit et irréductible qui remplit l'âme d'effroi.

Si précises que soient ces distinctions, elles rappellent cependant les trois derniers degrés du Recueillement exposés dans le *Troisième Abécédaire*. Elles représentent les principales étapes du mystique et satisfont sainte Thérèse dans la plus grande partie de sa vie<sup>3</sup>. Mais au terme de son évolution spirituelle, il lui était donné de dépasser ses directeurs et de connaître l'état suprême où l'âme agit parmi les hommes, tout en demeurant en Dieu. A ce degré, que sainte Thérèse nomme le « Mariage Spirituel », la personnalité s'affranchit des misères du corps, se libère des âpres émotions de l'extase et réalise le fécond équilibre de l'action et de la contemplation.

On observera que chacune des œuvres de sainte Thérèse présente le développement suivi et plus ou moins étendu de cette classification. La description du Jardin et de l'Arrosage spirituels dans le *Livre de la Vie*; l'interprétation allégorique

de la *Perfection* (*Œuvres*, t. V, p. 204; *Obras*, t. III, p. 130) elle traite d'une oraison de recueillement. Dans le *Livre de la Vie* (*Œuvres*, t. I, p. 211; *Obras*, t. I, p. 125) elle définit le sommeil des puissances. Nous avons cru devoir exposer d'abord les grandes étapes de l'évolution mystique; chaque allégorie nous permettra d'étudier ensuite les nuances qu'elle exprime.

1. Le P. Aug. Poulain (*Grâces d'Oraison*, ch. III, p. 60) caractérise l'extase par « l'aliénation complète des sens ». Ce caractère n'est pas absolu : « Quoique d'ordinaire, on ne perde pas le sentiment, il m'est arrivé d'en être entièrement privée; ceci a été rare et a duré fort peu de temps. » (C'est nous qui soulignons).

2. Sainte Thérèse semble admettre une différence de degré, sinon de nature, entre l'extase et le ravissement. Cependant elle considère parfois les deux termes comme synonymes.

3. Entre ces trois oraisons et le mariage spirituel, M. Henri Delacroix analyse une sorte d'extase douloureuse, « une extase négative où (Sainte Thérèse) sent que Dieu, si l'on peut dire, lui est donné absent... l'âme sent entre Dieu et elle la vie qui se refuse au divin et elle aspire à la mort qui seule doit rendre possible l'union qui s'offre et se dérobe. » (*Etudes*, p. 65 et 66.)

du *Pater* dans le *Chemin de la Perfection* et celle du *Cantique* dans les *Pensées sur l'Amour divin* ; la conquête des Sept Demeures, la métamorphose du Ver à soie et la célébration des noces spirituelles dans le *Château intérieur*, ne sont plus des métaphores isolées, mais de riches allégories qui se développent, se simplifient ou se subtilisent conformément aux exigences des états d'âme qu'elles expriment.

Parmi ces expositions, les unes comme l'interprétation du *Pater* et du *Cantique* se sont limitées à telles grâces d'oraison. Les autres, comme les allégories du Jardin et du Château exposent toute l'évolution de l'Amour divin. Nous avons eu précédemment l'occasion d'analyser les premières et n'y reviendrons pas. Les secondes vont nous caractériser la remarquable évolution de doctrine et d'expression qui oppose sur bien des points le *Livre de la Vie* et celui des *Demeures*.

#### I. — L'ALLÉGORIE DU JARDIN ET DE L'ARROSAGE.

Comment l'image de l'eau vive, dont nous avons déjà étudié l'origine, est-elle devenue l'allégorie riche et complexe de l'arrosage mystique ?

Bien que sainte Thérèse ne mentionne pas dans ses lectures les œuvres d'Alonso de Orozco, il est possible qu'elle ait lu le *Verger d'Oraison* dont la première édition précède de plusieurs années la rédaction du *Livre de la Vie*.

Le religieux augustin compare la prière à un palmier solitaire, car le tronc de cet arbre ressemble à une tour difficile à conquérir et les palmes rayonnent dans le ciel. Les trois fruits de ce palmier sont l'humilité, la sagesse et la force. (*Vergel de Oración*, cap. II et III, f<sup>os</sup> 7 sq.)

Mais l'oraison est aussi le cyprès qui monte d'un seul jet vers le ciel, la rose qui naît parmi les épines des mortifications, l'olive qui donne l'huile de lumière, le platane qui s'élève au bord du fleuve. (*Ibid.*, cap. IV, f<sup>os</sup> 10<sup>r</sup> sq.) ; ce passage est l'interprétation allégorique du chapitre II de l'Ecclésiaste (V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> versets.)

Le Christ est le jardinier de ce verger spirituel. Il arrose avec les eaux miraculeuses qui sont les larmes d'amour. « L'oraison doit être plantée au bord de ces eaux, car les arbres qui ne sont pas arrosés pendant l'été sont en péril, mais, se trouvant au bord d'un fleuve, ils reverdissent, croissent et fructifient sans cesse. O mon grand Dieu ! quel plaisir que celui des larmes, combien son courant est violent et comme il emporte l'âme ! »

Luis de Granada et San Pedro de Alcantara, si sobres d'images et de métaphores, nous montrent cependant le geste familier du jardinier qui ferme la rigole pour laisser le sillon s'imprégner d'eau ; ainsi le contemplatif doit-il accorder à son âme « de se pénétrer joyeusement des grâces d'oraison ». (*Libro de la Oracion*, lib. III, cap. I, p. 360 ; *Tratado*, lib. I, cap. XII, p. 101.)

Ces rapprochements sont intéressants sans être décisifs. Ce n'est pas à eux que sainte Thérèse fait allusion lorsqu'elle nous dit elle-même avant de développer son allégorie : « Voici une comparaison qu'il me semble avoir lue ou entendue quelque part, mais comme j'ai mauvaise mémoire, je ne sais plus où ni à quel propos. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XI, p. 147 ; *Obras*, t. I, p. 77.)

C'est à un passage du *Troisième Abécédaire* que nous avons recopié dans l'exemplaire du couvent Saint-Joseph :

« Le sage dit : « *Bois l'eau de la citerne et les ruisseaux de ton puits.* » Dans ces quelques mots le sage a fait mention d'une citerne, d'un puits et d'une fontaine. Ceci vaut mieux que cela, car le puits est supérieur à la citerne et l'eau courante est supérieure au puits. Il désigne ainsi trois classes de personnes : les commençants ont une citerne, les avançants ont un puits de source, les parfaits ont une eau courante qu'ils distribuent à autrui. C'est à eux qu'il appartient, comme le dit le sage dans le même passage, de dériver l'eau des fontaines et de la distribuer sur les places <sup>2</sup>. »

1. « La oracion ha de ser plantada a la ribera de tales corrientes, porque los arboles que no se riegan tienen peligro en el verano. Mas estando arribera del rio, siempre reuerdecen y crecen y fructifican. O mi gran dios, que rio el de las lagrimas y que impetu llena y como arrebatada el anima. » (*Vergel de Oracion*, cap. IV, f<sup>o</sup> 12<sup>o</sup>.)

2. « En estas pocas palabras ha hecho el sabio mencion de cisterna, pozo y fuente, y lo uno es mas que lo otro, ca el pozo es mas que la cisterna y la corriente es mas que el pozo, y, segun esto, muestra tres estados de personas :

Nous pouvons maintenant exposer l'allégorie de sainte Thérèse. Il sera facile de reconnaître ce qu'elle doit au symbolisme d'Ossuna, d'Orozco et de Granada.

Par eau, nous dit-elle, j'entends ici les larmes que l'on répand et, à leur défaut, la dévotion intérieure, « les tendres sentiments ». (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. X, p. 150; *Obras*, t. I, p. 179.)

Nous avons déjà eu l'occasion de montrer que sainte Thérèse avait une prédilection pour le symbole de l'Eau. C'est à lui qu'elle emprunte sa première allégorie des états d'oraison. L'âme est un terrain aride qu'il faut transformer en jardin, afin d'y recevoir l'aimé. L'oraison accorde l'eau vive de l'amour qui seule fait naître les fleurs et les fruits :

« Pour moi, il me semble qu'il y a quatre manières d'arroser. On peut d'abord tirer péniblement l'eau d'un puits. On peut aussi se servir d'une noria et de godets, mis en mouvement au moyen d'une manivelle, et moi-même je m'en suis servie quelquefois; on se fatigue moins et on obtient une plus grande quantité d'eau; on peut encore amener l'eau d'une rivière et d'un ruisseau; l'arrosage est alors plus complet, la terre s'imbibe d'eau plus profondément, il n'est pas nécessaire d'arroser aussi souvent et le jardinier n'a pas, à beaucoup près, autant de fatigue. Enfin, il y a une pluie abondante et c'est, sans comparaison, la meilleure de toutes les manières, le Seigneur, dans ce cas, arrosant lui-même, sans aucun travail de notre part. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XI, p. 148; *Obras*, t. I, p. 78.)

Remontons comme sainte Thérèse au principe de l'évolution mystique, c'est-à-dire à la discipline des mortifications; une âme en péché ne peut recevoir les grâces d'oraisons.

Avant la semence on défriche la terre en arrachant l'herbe mauvaise de nos vices. Notre seule volonté peut-elle transformer l'âme? ce serait limiter la toute-puissance de Dieu. Devons-nous attendre passivement l'intervention divine?

los principiantes tienen cisterna, los aprouchados pozo que mana, los perfectos tienen corriente para comunicar a otros, y a estos tales pertenesce lo que mas dize el sabio en el mesmo lugar y es deriuar las fuentes fuera y diuidir las aguas en las plaças. » (*Tercer Abecedario*, trat. XVIII, cap. I, f° 218<sup>r</sup> p. 527<sup>a</sup>.)  
D'après l'interprétation allégorique du verset « Cor justî est paradisus », la grâce se divise en quatre ruisseaux, un pour chaque vertu.

Ce serait nous rendre indigne d'elle; la volonté, quand elle facilite l'avancement spirituel, n'est qu'un instrument de la grâce.

« Celui qui commence doit se représenter qu'il entreprend de transformer un terrain entièrement inculte et couvert de mauvaises herbes en un jardin d'agrément pour Notre-Seigneur. C'est le Divin Maître lui-même qui arrache les mauvaises herbes et plante les bonnes et nous supposons que c'est chose faite lorsqu'une âme a résolu de s'adonner à l'oraison, que déjà elle s'y exerce. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XI, p. 147; *Obras*, t. I, p. 77.)

La méditation suit cette discipline et féconde la vie intérieure.

« Notre tâche à nous comme bons jardiniers, est de travailler avec l'aide de Dieu à cultiver et à arroser les plantes afin de les empêcher de mourir, et leur faire produire des fleurs embaumées pour la joie de notre bon maître. Alors il viendra souvent se récréer dans ce jardin et prendra plaisir à voir s'épanouir les vertus. » (*Ibid.*)

Il faut commencer à arroser notre jardin c'est-à-dire recourir à l'oraison mentale. « Tirer l'eau du puits, nous en sommes convenus, c'est travailler avec l'entendement. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XI, p. 150; *Obras*, t. I, p. 79.)

Sainte Thérèse insiste sur les effets intellectuels que nécessite cette oraison : c'est un pénible exercice que de puiser ainsi l'eau profonde<sup>1</sup>.

Le procédé de la noria, moins fatigant et plus efficace, représente un degré plus élevé, celui de l'oraison de quiétude. C'est le passage du monde sensible au monde intelligible, c'est-à-dire pour sainte Thérèse de la méditation à la contemplation. La doctrine traditionnelle n'admet pas de transition entre ces deux états. D'après l'allégorie, au contraire, l'oraison mentale est déjà affective et l'oraison de quiétude est encore intellectuelle<sup>2</sup>.

« L'âme se fatigue d'abord quelque temps à faire tourner la manivelle pour remplir les godets; en d'autres termes, elle fait agir

1. On sait que Thérèse avait chez elle une noria.

2. Ici nous sommes obligé de rompre avec l'interprétation traditionnelle de cette allégorie. Les chapitres XVII et XVIII présentent des définitions assez obscures. Le Père Bouix, désireux de les éclaircir, a simplifié les termes

l'entendement : mais l'eau étant plus rapprochée du sol est bien plus facile à obtenir que lorsqu'il fallait la tirer du puits. Je dis que l'eau est plus rapprochée, parce qu'en ce degré la grâce se fait plus clairement connaître à notre âme. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XIV, p. 179; *Obras*, t. I, p. 101.)

Elle se fait connaître aussi dans ses effets. Les arbres commencent à bourgeonner. Les œillets se préparent à donner leur parfum. Le mystique supplie l'Aimé de cueillir les fleurs d'amour.

« J'avais un grand plaisir à considérer mon âme comme un grand jardin et à me représenter le Seigneur s'y promenant. Je le suppliais d'accroître pour sa gloire le parfum de ces petites fleurs, de ces vertus qui semblaient sur le point de paraître, d'en prendre sur lui-même, et, puisque je n'en voulais point avoir la propriété, de couper celles qu'il voudrait; je savais bien qu'elles repousseraient plus belles. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XIV, p. 185; *Obras*, t. I, p. 105.)

Mais ce qui distingue cette oraison de celles qui la suivent, c'est son action sur les puissances. La volonté seule se recueille. L'entendement et la mémoire se dissipent sans cesse. L'image de ces distractions est le vol inquiet de deux colombes qui ne se fixent pas au colombier. Au degré supérieur ces distractions deviennent très rares. Le jardin reçoit une eau de source limpide et abondante qui l'imbibe profondément. Quelle oraison représente cette troisième eau ?

qui lui paraissaient contradictoires. Les philosophes contemporains qui se sont fiés à cette traduction sans recourir au texte ont attribué à sainte Thérèse la classification du Père Bouix. C'est ainsi que Th. Ribot a présenté, dans *Les Maladies de la volonté* (p. 130 à 139), une analyse des états mystiques basée sur des citations incomprises. Malgré la précision du texte, ce psychologue interprète comme un « essai d'extase » le premier degré d'oraison qui est en réalité une simple méditation intellectuelle. « Tirer l'eau du puits, nous en sommes convenus, c'est travailler avec l'entendement. » Il situe ensuite l'extase au troisième degré, alors que Sainte Thérèse ne la nomme qu'au cinquième. Que peut valoir la plus subtile analyse basée sur de tels contresens ? Le P. Aug. Poulain, qui aime la précision, a compris qu'il fallait corriger, tant soit peu, sainte Thérèse : « la preuve évidente qu'il s'agit de l'extase, c'est que l'état décrit répond à la définition de l'extase. » (*Les Grâces d'Oraison*, p. 254). Mais il est imprudent d'étudier un texte avec des définitions préconçues, même si elles paraissent « évidentes ». On a trop souvent déformé la doctrine thérésienne sous prétexte de la préciser. Les Carmélites du premier monastère de Paris ont eu ce mérite de s'efforcer de ne pas substituer leur pensée à celle de sainte Thérèse.

L'extase, comme le pense Th. Ribot, ou l'union pleine, comme le croit le Père Poulain? Si l'on s'en tient strictement au texte, ce n'est ni l'une ni l'autre, mais une oraison intermédiaire<sup>1</sup> entre celle de quiétude et celle d'union. Sainte Thérèse la définit ainsi : « Cette oraison est un sommeil des puissances, où celles-ci, sans être entièrement suspendues, ne comprennent pas comment elles opèrent. »

« La consolation, la suavité, la jouissance sont incomparablement plus grandes que dans l'état précédent. L'âme est tellement plongée dans l'eau de la grâce qu'elle ne peut ni avancer ni reculer et n'en voit pas même le moyen (elle voudrait jouir de la grâce absolue). » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XVI, p. 201; *Obras*, t. I, p. 117.)

Ses effets sont plus intenses que ceux de la quiétude. La transformation morale est le sûr témoignage de la présence divine.

« Il est certain que les vertus tirent de cette oraison bien plus de vigueur que de la précédente, qui est celle de la quiétude. L'âme se trouve toute changée et grâce au parfum qu'exhalent les fleurs, la voilà, sans savoir comment, qui accomplit de grandes choses; le Seigneur veut que ces fleurs s'épanouissent et que l'âme constate qu'elle a des vertus; néanmoins elle voit très bien qu'elle était incapable de les acquérir et qu'en effet elle n'a pu y arriver durant de longues années, tandis qu'en peu d'instant le céleste jardinier lui en a fait don. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, p. 212; *Obras*, t. I, p. 124.)

L'âme connaît le glorieux délire de saint François. — Faut-il parler, se taire, rire ou pleurer? Elle l'ignore. « C'est une céleste folie où s'apprend la sagesse », c'est pour l'âme une jouissance infinie. Le renoncement devient héroïque.

« Faut-il emporter l'âme au ciel? Fort bien. En enfer? Elle ira sans répugnance en compagnie de son souverain? Bien. Faut-il quitter définitivement la vie? C'est ce qu'elle désire. Vivre mille ans? Elle y consent. Sa majesté peut disposer d'elle comme d'une chose qui lui appartient. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, p. 211; *Obras*, t. I, p. 123.)

1. On a souvent dit que le troisième degré représentait une quiétude plus intense. Cependant, comme le fait remarquer sainte Thérèse, la liberté d'action est un élément nécessaire qui n'existe ni dans la seconde oraison, ni dans la quatrième. Si la troisième n'est qu'un intermédiaire, comment la présente-t-elle?

Mais il faut surtout remarquer que cette oraison laisse à la vie sociale toute liberté.

« Dans l'oraison de quiétude, l'âme voudrait éviter tout mouvement, quel qu'il fût; elle jouit de la sainte oisiveté de Marie. Dans l'état dont je parle, elle peut aussi remplir l'office de Marthe. Ainsi, elle s'emploie en quelque sorte simultanément à la vie active et à la vie contemplative. Elle peut s'appliquer à des actions de charité, à des affaires en rapport avec sa vocation, à la lecture. Toutefois, elle ne s'appartient pas alors entièrement et s'aperçoit fort bien que la meilleure part d'elle-même est ailleurs. » (*Ibid.*)

Ce dédoublement ne caractérise-t-il pas la dernière étape de l'évolution contemplative, celle du mariage spirituel? En réalité sainte Thérèse n'est entrée dans les Septièmes Demeures qu'à la fin de sa vie. Il semble bien que l'expression précède l'état d'âme de plusieurs années.

Le quatrième degré « où l'eau tombe du ciel pour inonder et abreuver complètement notre jardin » correspond à l'extase, d'après le Père Bouix et le Père Poulain (p. 253). Si l'on analyse les modifications psychologiques qui accompagnent ce degré, on est tenté, en effet, de l'identifier avec l'extase.

« Tandis que l'âme cherche ainsi son Dieu, elle se sent, avec un plaisir très vif et peu de suavité, défaillir presque tout entière. La respiration manque, les forces physiques font défaut, en sorte qu'on ne peut même remuer les mains qu'avec bien de la peine. Les yeux se ferment sans qu'on veuille les fermer, et si on les tient ouverts, on ne voit presque rien... On entend, mais on ne comprend pas ce qu'on entend... parler devient impossible. On n'arrive pas à former intérieurement un seul mot et, quant à l'articuler, le plus violent effort n'en donne pas le moyen... le plaisir qui se répand dans la partie sensitive est très manifeste. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XVIII, p. 223; *Obras*, t. I, p. 133.)

Sainte Thérèse observe que cette suspension des puissances dure très peu de temps: « une demi-heure au maximum ». Il est d'ailleurs difficile de s'en rendre compte puisque l'âme « n'a pas le sentiment d'elle-même ». Comme il est naturel, c'est la volonté qui demeure le plus longtemps et le plus souvent suspendue. Elle « maintient le tournoi ». Au début de la vie contemplative cette oraison suit une longue médita-

tion. Plus tard, l'eau du ciel tombe à l'improviste. Les effets ne sont plus le renoncement du monde comme dans la quiétude, ni l'abandon de la volonté à Dieu comme dans le sommeil des puissances : ce sont les vertus héroïques de l'Apostolat et de la Charité. Il ne faut pas se contenter d'être heureux, mais réaliser le bonheur du prochain.

« Presque à son insu et sans aucune initiative personnelle, elle commence à être utile aux autres. Pour eux, ils s'en aperçoivent, fort bien. Le parfum des fleurs est devenu si pénétrant qu'ils éprouvent le désir de s'en approcher. Ils comprennent que cette âme a des vertus et la vue de ces fruits séduisants les porte à vouloir s'en nourrir avec elle. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XIX, p. 230; *Obras*, t. I, p. 138.)

Malgré les caractères extatiques que présente cette oraison, sainte Thérèse la désigne sous le nom d'union et non d'extase.

Si l'on ne tient compte que du texte de l'autobiographie, ce quatrième degré porte le nom d'union. Le Père Poulain objecte non sans raison que dans la doctrine thérésienne le terme d'union a une signification très générale. Mais c'est bien au sens restreint que l'emploie sainte Thérèse quand elle dit : « Quelle est la nature de l'oraison que l'on appelle union? et en quoi consiste-t-elle? » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XVIII, p. 218; *Obras*, t. I, p. 130.)

On objectera encore que le terme d'extase est peu usité dans les traités mystiques espagnols du xvi<sup>e</sup> siècle et en particulier dans la doctrine de sainte Thérèse. Celle-ci ne lui aurait-elle pas volontairement substitué le terme d'union? Ce ne serait alors qu'une question de terminologie, mais cette hypothèse est inacceptable.

L'eau du ciel ne représente pas la dernière étape mystique du *Livre de la Vie*. Au delà, sainte Thérèse définit l'oraison du ravissement qu'elle distingue très nettement de l'union. Elle nous apprend d'autre part que les termes d'extase et de ravissement sont synonymes :

« Je voudrais pouvoir expliquer avec le secours de Dieu, la différence qui existe entre l'union et le ravissement. Ravissement, élévation, vol de l'esprit, enlèvement, c'est tout un et ces différents

noms n'expriment qu'une même chose qu'on appelle aussi extase.» (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XX, p. 241; *Obras*, t. I, p. 145.)

« Ici, nul moyen de résister. Dans l'union, nous trouvant sur notre propre terrain, nous le pouvons encore; à vrai dire, c'est difficile et il faut bien de l'effort; mais enfin on en a presque toujours le pouvoir. Dans le ravissement, c'est la plupart du temps tout à fait impossible. Très souvent, en effet, sans réflexion préalable, sans nulle coopération personnelle, vous vous trouvez saisi par un mouvement d'une force et d'une impétuosité inouïe.» (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XX, p. 243; *Obras*, t. I, p. 147.)

Quelle métaphore exprimera ce nouvel état? Le symbolisme de l'arrosage semble épuisé. L'image d'une pluie abondante qui exprimait si bien l'union devient ici insuffisante. Sainte Thérèse essaie d'abord de lui substituer l'image de la nuée.

« Nous pourrions nous figurer posséder déjà sur la terre la nuée de la majesté divine.»

Mais comment exprimer l'élévation du ravissement? Sainte Thérèse se souvient fort à propos d'une croyance très répandue au Moyen-Age, et elle ajoute :

« Le Seigneur attire notre âme comme les nuées attirent les vapeurs de la terre, — j'ai entendu dire que les nuées sont ainsi enlevées par les vapeurs ou par le soleil, — et il la détache entièrement de celle-ci. La nuée divine s'élève vers le ciel, emportant l'âme avec elle, et commence à lui découvrir quelque chose du royaume qui lui est préparé.» (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XX, p. 242; *Obras*, t. I, p. 146.)

Mais cette ascension est trop suave pour représenter le rapt violent du ravissement. Par association elle suggère à sainte Thérèse l'image d'un vol irrésistible :

« Vous voyez, vous sentez cette nuée s'élever en haut ou cet aigle puissant vous emporter sur ses ailes<sup>1</sup>. »

La classification des états d'oraison d'après le symbolisme du jardin peut se résumer ainsi : l'eau que l'on a puisée au

1. « Viene vn ynpetu tan acelerado y fuerte que veys y sentis levantarse esta nube y esta agila cavdalosa y cogeros con sus alas.» (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XX, p. 243; *Obras*, t. I, p. 147.)

prix d'un pénible effort représente l'oraison mentale. Celle qui ruisselle de la noria désigne l'oraison de quiétude. L'eau de source dont la fraîcheur pénètre et demeure désigne un état plus élevé : le sommeil des puissances. La pluie féconde qui fertilise tout le jardin représente l'union du ciel et de la terre.

Le verger mystique cultivé par l'homme et arrosé par Dieu a été créé pour donner la fleur de l'amour et le fruit de l'action :

« Presque à son insu et sans aucune initiative personnelle, elle commence à être utile aux autres. Pour eux, ils s'en aperçoivent fort bien. Le parfum des fleurs est devenu si pénétrant qu'ils éprouvent le désir de s'en approcher. Ils comprennent que cette âme a des vertus et la vue de ces fruits séduisants les porte à vouloir s'en nourrir avec elle. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XIX, p. 230; *Obras*, t. I, p. 105.)

Mais sainte Thérèse subit dans sa vie intérieure le rythme de la Nature. Parfois l'eau vive se refuse et l'âme souffre d'une désolante sécheresse. Evoquons ce dernier paysage, qui n'est pas sans grandeur :

« Il y a des temps où le jardin devient méconnaissable. Tout y paraît flétri, l'eau qui devait l'entretenir est comme tarie: on dirait qu'il n'y eut jamais dans cette âme la moindre vertu. C'est là un état fort pénible. Dieu le permettant ainsi, le pauvre jardinier se figure avoir pris en pure perte la peine d'entretenir et de soigner son jardin. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XIV, p. 185; *Obras*, t. I, p. 105.)

Peut-être est-ce dans cette accablante sécheresse que se révèle le vrai mystique chrétien; au lieu de se révolter contre la nature ou de se plaindre à Dieu, il discipline son âme et son corps en attendant que l'amour renaisse.

« C'est alors le bon moment de sarcler et d'enlever, jusqu'à la racine, les moindres mauvaises herbes qui sont demeurées. C'est également celui de reconnaître combien nos efforts sont inutiles quand Dieu nous retire l'eau de sa grâce, et de faire peu de cas de nous-mêmes, qui ne sommes que néant, et moins encore. L'âme acquiert par là une grande humilité et les fleurs croissent ensuite tout de nouveau. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XIV, p. 185; *Obras*, t. I, p. 105.)

## II. — LES ALLÉGORIES DU CHATEAU DE L'ÂME.

## 1. — L'allégorie des « Sept Demeures ».

Parmi les allégories de sainte Thérèse, celle du « Château » est la mieux connue. Elle est la synthèse définitive de la doctrine thérésienne. Surtout elle illustre avec une saisissante grandeur l'émouvante vérité de la mystique chrétienne : c'est en soi-même qu'il faut chercher Dieu et le réaliser. La conquête de la vie intérieure se confond avec celle de la gloire. Pour représenter son âme, sainte Thérèse emprunte au diamant sa splendeur, au château fort sa sécurité, au ciel ses demeures. A mesure qu'on s'élève vers la perfection, on franchit les sept enceintes du château intérieur. Au centre, dans les septièmes demeures, l'âme, de plus en plus lumineuse, s'unit à Dieu.

Les éléments de cette allégorie se trouvent déjà dans les œuvres antérieures au Château; ces ébauches de symbolisme sont intéressantes puisqu'elles nous permettent de suivre les phases successives de la création littéraire.

Dans l'autobiographie, le jardinier du verger mystique devient un alcalde invincible qui remet à Dieu les clefs de la forteresse. (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XVIII, p. 221; *Obras*, t. I, p. 131.) Dans les *Pensées sur l'Amour divin*, l'âme prépare en soi un logement pour l'aimé. (*Œuvres*, t. V, *Pensées*, ch. II, p. 407; *Obras*, t. IV, p. 225.) Enfin, le *Chemin de la Perfection* définit l'oraison de Recueillement en évoquant un palais somptueux.

« Représentons-nous maintenant que nous avons au dedans de nous un palais d'un prix inestimable, tout bâti d'or et de pierres précieuses, digne enfin du Maître auquel il appartient. Puis dites-vous, mes sœurs, que vous concourez à lui donner cette magnificence, ce qui n'est que l'exacte vérité. Est-il en effet un édifice plus somptueux qu'une âme pure et ornée de vertus? Plus les vertus sont éminentes, plus les pierres précieuses resplendent. Enfin songez que dans ce palais réside ce grand Roi qui a bien voulu se faire votre père, et qu'il est assis sur un trône fort riche qui n'est

autre que votre cœur.» (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XXVII, p. 207; *Obras*, t. III, p. 132.)

Si original que paraisse ce symbolisme, il doit tous ces éléments aux lectures de sainte Thérèse. Il concourt à exprimer le dogme fondamental de la théologie mystique qui est la présence divine dans l'âme humaine. Sainte Thérèse nous apprend la tradition dont elle s'inspire :

« Plusieurs livres sur l'oraison nous disent aussi que c'est en nous-mêmes que nous devons chercher Dieu. Saint Augustin en particulier nous assure qu'après l'avoir cherché dans les places publiques et au milieu des plaisirs il ne l'avait trouvé nulle part comme au dedans de lui. »

Elle nous rappelle ce passage dans le *Chemin de la Perfection* et plus tard dans le *Château* :

« Quand Dieu accorde cette grâce, elle aide singulièrement à chercher Dieu en soi-même. Effectivement on l'y trouve d'une manière beaucoup plus fructueuse et plus profitable que dans les créatures, et saint Augustin assure qu'après l'avoir cherché partout ailleurs, c'est là qu'il le rencontre. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, II, p. 116; *Obras*, t. IV, p. 60.)

M. Morel-Fatio a démontré que ce passage était emprunté aux *Soliloques* apocryphes qui furent si souvent imprimés et traduits au XVI<sup>e</sup> siècle :

« La Fuente renvoie pour ce passage une fois au Livre X, chapitre XI; une autre fois au même livre, chapitre XXVI, des *Confessions*; mais le passage cité par la sainte se trouve en fait au chapitre XXXI des *Soliloquia* : « Circuivi vicos et plateas civitatis hujus mundi quaerens te et non inveni; quia male quaerebam foris quod erat intus ». Il s'agit non des *Soliloquia* authentiques en deux livres, mais des *Soliloquia* apocryphes en trente-sept chapitres qui, conjointement avec les *Méditations* et le *Manuale*, non moins apocryphes, furent imprimés une quantité de fois au XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles et traduits en langue vulgaire. » (*Lectures*, p. 33.)

Aucune idée n'a suggéré à l'imagination médiévale des métaphores plus heureuses et plus variées.

Le P. Thomas Rodriguez a essayé de démontrer que les sept demeures du *Château intérieur* correspondent aux six

degrés que propose saint Augustin pour s'élever à la sagesse. (Lib. I de *Serm. Domini in Monte*, cap. III et IV, t. IV.) On pourrait aussi bien supposer que la Carmélite s'inspire de saint Jean Climaque dont l'*Échelle spirituelle* présente tous les degrés de la conquête intérieure.

Mais ces rapprochements sont arbitraires. Plus intéressante est l'interprétation allégorique de Ludolphe de Saxe que sainte Thérèse a lue dans la *Vita Christi*.

« Le Château de Marthe est la religion. Les murs sont les doctes prélats. L'eau qui l'entoure est la fontaine des larmes, les bâtiments sont les veilles, les jeûnes et la discipline qui amaigrissent la chair mais fortifient l'âme. La tour est la contemplation<sup>1</sup>. »

Francisco de Ossuna, s'inspirant peut-être de Ludolphe de Saxe, nous apprend, dans son commentaire du *Cantique des cantiques*, que la cité où demeure Dieu est notre corps quand il est régi par l'amour. Les rues et les places sont les saints exercices; les portes de l'amour sont les sens. (*Ley de Amor*, cap. XXVI, f° 109<sup>r</sup>.) Dans le *Troisième Abécédaire*, les portes qui ouvrent le « Château du cœur humain » sont au nombre de trois : la première est l'entendement, la deuxième est la volupté, la troisième est l'homme extérieur ou sensualité. (*Tercer Abecedario*, trat. IV, cap. III, f° 40<sup>r</sup>, p. 362<sup>a</sup>.) Le Franciscain consacre tout un chapitre à *montrer que l'on doit garder son cœur à la façon d'un château*. (*Tercer Abecedario*, trat. IV, cap. III, p. 38<sup>r</sup>, p. 359<sup>b</sup>.) Sainte Thérèse, qui a signalé ce chapitre par des croix et des traits marginaux, a dû être frappée par le titre symbolique.

On reconnaît également à la fin de la *Loi d'Amour* le temple que sainte Thérèse évoquera plus tard dans les Septième's Demeures.

« L'amour a trois portes comme le temple de Salomon. La première est celle des commençants, la seconde est celle

1. « El castillo de Marta es la religion y los muros los doctos prelados... el agua que lo cerca todo es la fuente de lagrimas; los bastimentos son las vigiliass y el ayuno y la disciplina, con las cuales la carne se enmagrece, mas el anima se effuerça con ellas y la torre es la contemplacion. » (*Vita Christi*, t. II, cap. LXII, f° 100<sup>v</sup>.)

des avançants, la dernière, « le Saint des Saints où règne *un merveilleux silence* », reçoit les parfaits <sup>1</sup>. »

Sainte Thérèse n'a oublié aucun de ces symboles, mais elle s'est souvenue bien davantage encore des brillantes images de Bernardino de Laredo.

Celui-ci interprète comme Ludolphe de Saxe la visite de Jésus à Marie et à Marthe : « Le cœur est le château fort, l'alcazar royal, la forteresse, la cité et l'appartement de son Dieu <sup>2</sup>. »

Pour découvrir l'Aimé, il suffit donc de rentrer en soi.

« Si donc mon âme trouve Dieu dans toutes mes puissances et le trouve tout entier dans chacune d'elles, pourquoi discourir en le cherchant parmi les créatures, ni sortir hors de soi <sup>3</sup>? »

Sainte Thérèse se pose la même question en ajoutant : « Celui qui ne rentre pas en soi-même ressemble à l'enfant prodigue. » Dans *l'Ascension de la Montagne*, comme plus tard dans le *Château intérieur*, le mystique a l'obligation de se dépasser sans cesse.

« Il ne suffit donc pas que l'homme intérieur entre dans son cœur, mais qu'il le gravisse jusqu'à la cime, car il trouvera Dieu d'autant plus haut qu'il s'élèvera davantage. »

Mieux que partout il le découvrira dans la Jérusalem céleste qui est notre âme elle-même.

« Le mur de cristal est la virginité limpide qui éclaire la cité. Les diverses gemmes ou pierres précieuses sont la grande variété des bienheureux : douze tours, pour douze apôtres : les quatre écus sont les quatre évangélistes. La charte et la splendeur se confondent en se reflétant dans les gemmes, dans l'or et dans tout le reste, car c'est ainsi que les biens de notre Dieu se communiquent aux bienheureux <sup>4</sup>. »

1. Francisco de Ossuna emprunte les trois degrés de l'amour à saint Thomas, mais les subdivise jusqu'à neuf.

2. « El coraçon concertado castillo y alcaçar real y fortaleza e cibdad e aposento es de su dios. » (*Subida*, lib. III, cap. XIII, f° 162v.)

3. « Pues si mi anima halla a dios todo en todas mis potencias e todo en cada vna de ellas para que discurrira a buscarlo en las criaturas ni saldra fuera de si? » (*Subida*, lib. III, cap. XXII, f° 175v.)

4. « Es el muro cristalino la clara virginidad que esclarece la cibdad. Las diuersas gemas o preciosas piedras son la grande diuersidad de los bienaventurados. Doze torres : doze apostoles : quatro escudos son los quatro euangelistas... Reciproca la claridad y resplandor reberuerante en las gemmas, y en el oro y en lo demas, porque assi se comunican los bienes de nuestro dios en los bienaventurados. » (*Subida*, lib. II, cap. XLVI, f° 125v.)

Mais cela est trop somptueux pour être suggestif; l'image qui inspirera sainte Thérèse est la plus simple :

« Le beffroi est bâti sur un très fin cristal, fort comme le diamant, et qui ne peut se briser. Ses murs sont crénelés de mille pierres précieuses, les portes sont taillées dans le saphir et l'émeraude <sup>1</sup>. »

La sélection de sainte Thérèse est heureuse. Elle laisse l'or et les pierres précieuses au palais du *Chemin* et garde le « pur diamant » pour y tailler les Sept Demeures <sup>2</sup>.

Que manque-t-il encore au château de l'âme? La lumière inextinguible, incréée, inaccessible. Comme tout reflet d'en bas, il la reçoit de Dieu qui est la seule splendeur.

« Si cinq mille boucliers miroitent au soleil, chacun d'eux reflète les rayons de ce pur et unique soleil selon divers métaux, divers émaux, diverses vertus et diverses valeurs <sup>3</sup>. »

Ces belles images devaient renaître à la fin de l'*Ascension de la Montagne*, dans une allégorie somptueuse et familière comme celles de Raymond Lulle :

« En cheminant sur la grande route de la vie, nous passons près du château d'un grand seigneur. Les mâts qui le gardent sont Zèle et Abstinence. Les varlets sont les bons sentiments qui repoussent les mauvaises pensées. L'alcalde qui le gouverne est notre entendement, mais le Seigneur nous attend. Entrons et montons. Nous sommes dans notre cœur où nous trouvons Dieu <sup>4</sup>. »

1. « Es fundada sobre vn muy fino cristal tan fuerte como diamante que no se puede quebrantar y de mil piedras preciosas esta cercado su muro y de safiro y smaragdo son sus puertas fabricadas. » (*Subida*, lib. II, cap. XLVI. f° 125v.)

2. Dans la *Psychologie de l'Attention*, Th. Ribot cite l'image de sainte Thérèse. « Je dirai donc que la divinité est comme un diamant d'une transparence souverainement limpide et beaucoup plus grande que le monde. » Puis il conclut : « Il m'est impossible de ne voir là qu'une simple comparaison et une métaphore littéraire, c'est l'expression de la parfaite unité dans l'intuition. » N'est-ce pas plus simplement un emprunt ou une réminiscence?

3. « Como el sol se mostrasse sobre cinco mil escudos cada vno de su valor donde vn puro e solo sol mostraria su refulgencia segun diuersos metales, segun diuersos esmaltes, segun diuersas virtudes, segun diuerso valor. » (*Subida*, lib. II, cap. XXXV, f° 112v.)

4. Les symboles traditionnels de la tour et du beffroi sont très nombreux dans la littérature religieuse du xvi<sup>e</sup> siècle. Nous nous sommes limité à ceux que sainte Thérèse a pu connaître d'après les textes castillans. On peut citer encore parmi ceux-ci, outre l'*Echelle spirituelle* de saint Jean Climaque (p. 397), l'*Oratoire* de Guevara (f° 76v) et les *Noces spirituelles* d'Orozco (f° 313r). Ces deux derniers semblent d'ailleurs s'inspirer d'Ossuna et de Laredo.

Pourquoi parmi les éléments d'un si riche symbolisme, sainte Thérèse choisit-elle les plus simples? Comment « le palais bâti d'or et de pierres précieuses du *Chemin* est-il devenu dans la dernière allégorie thérésienne un château taillé dans le diamant? » L'autobiographie nous en donne la raison. Elle nous représente Dieu comme un diamant d'une pureté absolue qui renferme l'univers entier et reflète chacune de nos actions. (*Œuvres*, t. II, *Vie*, ch. XL, p. 148; *Obras*, t. I, p. 363.) L'âme ayant été créée à l'image de Dieu est lumineuse comme lui. N'est-elle pas « l'autre ciel »? C'est un préjugé de la croire obscure. Seul, le péché la remplit de nuit. Il faut donc l'évoquer toute ensoleillée. (*Œuvres*, t. II, *Vie*, ch. XX, p. 257; *Obras*, t. I, p. 154.) D'autre part, le château féodal, mieux que le palais, représentait la vaillante lutte du chrétien contre le démon et la conquête héroïque de l'Amour divin.

On comprendra mieux ainsi le symbolisme des Sept Demeures. Celles-ci représentent la hiérarchie complète des degrés d'oraison telle qu'elle apparaît déjà dans le *Livre de la Vie* et le *Chemin de la Perfection*.

La Septième Demeure seule exprime un état nouveau que sainte Thérèse a connu à la fin de sa vie. Le chiffre sept n'a qu'une valeur symbolique<sup>1</sup>. En réalité, le nombre des Demeures est illimité, puisque l'âme est infinie.

« Ce château, remarquons-le encore, renferme de nombreuses demeures : les unes en haut, les autres en bas; d'autres sur les côtés. Enfin, au centre, au milieu de toutes les autres, se trouve la principale, où se passent entre Dieu et l'âme les choses les plus secrètes. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, I, ch. I, p. 43; *Obras*, t. IV, p. 8.)

1. « Dize el texto : « Y nacieronle siete hijos y tres hijas », ¿que se entienda en este numero seteno, sino la suma perfection? Porque aun que callemos las causas de la razon humana sobre este numero de siete, las quales afirman que por esto es numero perfecto, porque es compuesto de vn primero par y de vn no par primero, y de par que se puede diuidir y del primer impar que no se puede partir. Pero sin esto, sabemos ciertamente que la escriptura sagrada acostumbra poner el numero seteno por perfection. Por lo qual, afirma que nuestro señor en el septimo dia holgo de las obras que erio, y tambien porque el septimo dia es dado en holganza a los hombres, conuiene a saber en el sabado y de aqui es que el año del Jubileo en el qual se cumple la suma de nuestra perfecta holganza, es cumplido de siete semanas de año y mas añadiendo un año que hazen cinquenta. » (*Morales de San Gregorio*, f.º 111v.)

Pour atteindre Dieu il faut donc conquérir toute son âme, c'est-à-dire traverser toutes les Demeures. Leur disposition rappelle le cercle de Raymond Lulle.

« Il ne faut pas vous figurer ces demeures les unes à la suite des autres comme une enfilade d'appartements. Portez vos regards au centre : c'est la pièce, le palais où le roi fait séjour. Il en est à peu près comme du *palmilo* ; avant d'arriver à son fruit on rencontre une multitude d'écorces dont il est entouré. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, I, ch. II, p. 54; *Obras*, t. IV, p. 16.)

Nombreuses sont les âmes qui s'ignorent. Elles vivent dans l'ombre du château sans jamais en franchir le chemin de ronde.

« Beaucoup d'âmes restent dans l'enceinte extérieure, où se tiennent les gardes. Elles ne se mettent pas en peine de pénétrer à l'intérieur et de savoir ce que contient une si riche demeure, ni quel est celui qui l'habite, ni même quels appartements elle renferme. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, I, ch. I, p. 45; *Obras*, t. IV, p. 9.)

Ce sont les âmes obscures que le péché voile de noir.

« Je veux vous faire considérer le spectacle qu'offre ce château si resplendissant et si beau, cette perle orientale, cet arbre de vie planté au milieu même des eaux vives de la vie, qui est Dieu, cette âme, en un mot, lorsqu'elle tombe dans un péché mortel. Il n'est pas de ténèbres plus épaisses, rien qui approche de cette obscurité et de cette noirceur. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, I, ch. I, p. 49; *Obras*, t. IV, p. 13.)

On ne peut entrer dans le château, c'est-à-dire se rapprocher de Dieu, sans se connaître soi-même.

« La porte par où l'on entre dans ce château, c'est l'oraison. Ainsi donc, nous figurer que nous entrerons dans le ciel sans entrer en nous-mêmes pour nous connaître, pour découvrir notre misère et les bienfaits de Dieu ainsi que pour implorer sans cesse sa miséricorde, c'est une folie. Le Seigneur lui-même dit : « Personne ne montera à mon père que par moi », je ne sais si ce sont bien là ses paroles, mais je crois que oui; et encore : « Qui me voit, voit mon Père ». » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, II, ch. I, p. 74; *Obras*, t. IV, p. 29.)

Cette oraison n'est d'abord qu'une méditation persuasive.

« Il (l'entendement) lui dit que, hors de ce château, elle ne pourra trouver ni paix ni sécurité, qu'il est temps de ne plus fréquenter

les maisons étrangères, puisque la sienne est à même de lui fournir une infinité de biens, si elle consent à l'habiter.» (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, II, ch. I, p. 68; *Obras*, t. IV, p. 26.)

Dans les Premières Demeures l'âme est encore livrée au monde, plongée dans ses plaisirs, emportée dans « le tourbillon des honneurs et des prétentions sociales ». Les sens et les puissances sont de lâches vassaux incapables de défendre l'âme contre les tentations. Elles ne reçoivent qu'une vague clarté de la lumière royale. Elles sont infestées de couleuvres et de vipères, symboles de passions mauvaises et de viles défaillances. L'oraison que prononcent les lèvres ne vient pas encore du cœur.

Dans les Secondes Demeures, on entend Dieu sans lui répondre encore. On hésite entre les tentations mondaines et le sincère désir de perfection. La mémoire, la foi, l'entendement, la volonté interviennent dans la méditation et la rendent plus active. Mais les démons redoublent de violence et de haine. Le plus sûr est de se lier avec les âmes vertueuses qui sont déjà dans les hautes Demeures et de méditer sur la vie du Christ. Grâce à l'oraison mentale, ce pénible effort de l'entendement, l'âme traversera les Troisièmes Demeures où sa sécurité est très relative; on mange et on dort sous les armes. L'ennemi est à la porte. Cependant la lumière s'approche et le cœur commence à prier (première forme de l'oraison affective). La tentation de ces demeures est de demander à l'Aimé les jouissances mystiques. Une âme vraiment humble doit servir Dieu sans prétendre à une récompense.

Au seuil des Quatrièmes Demeures (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, IV, ch. I, p. 95; *Obras*, t. IV, p. 44.), l'âme entre dans la contemplation et reçoit la présence divine. Nous avons déjà défini les caractères généraux de l'oraison de quiétude. Notons donc les nuances nouvelles exprimées dans le Château. Sainte Thérèse se montre beaucoup plus prudente quant à l'origine surnaturelle des états mystiques. Et d'abord elle distingue dans les jouissances de la quiétude, *les goûts spirituels*, qui commencent et s'achèvent en Dieu, des *conso-*

lations, dont l'origine est humaine. Elle est moins sévère à l'égard de l'imagination, qui, retenue dans les avenues du Château où elle souffre cruellement parmi les bêtes venimeuses, permet peut-être à l'âme de s'approcher des Demeures Divines.

Elle expose au contraire une critique très rationnelle des larmes et des désirs « qui viennent peut-être de notre tempérament et non de notre amour ». L'idéal ne serait-il pas de supplier Dieu qu'il nous refuse les goûts spirituels? On le servirait ainsi dans le désintéressement et dans la souffrance. Sainte Thérèse distingue encore de la vraie quiétude le recueillement dont elle n'affirme plus le caractère surnaturel. Il est surtout interdit de faciliter le passage de la méditation aux états mystiques, soit par des procédés physiologiques, soit en essayant simplement de ne plus penser. Sinon on obtient des jouissances factices et dangereuses.

Ces réserves tendent-elles à atténuer le caractère surnaturel de la quiétude, c'est-à-dire à créer une transition entre l'Oraison mentale et celle d'Union? Cependant l'élément nouveau qui distingue cette oraison des précédentes est toujours son caractère passif. C'est Dieu qui plonge les sens et les puissances dans la quiétude.

« Ce sifflement du berger a, sur eux, tant d'empire, qu'abandonnant les choses extérieures qui les captivaient, ils rentrent dans le Château. » (*Euvres*, t. VI, *Demeures*, IV, ch. III, p. 115; *Obras*, t. IV, p. 61.)

De même que les *IV<sup>es</sup> Demeures* révèlent à l'âme deux états d'oraison, le recueillement et la quiétude, ainsi les *V<sup>es</sup>* distinguent deux voies pour arriver à l'union : l'une est réservée aux seuls contemplatifs; l'autre, plus large, est ouverte à tous ceux qui s'élèvent au pur renoncement<sup>1</sup>.

« Puisqu'il est si avantageux d'y entrer, il sera bon de ne pas en ôter l'espoir à ceux que le Seigneur ne gratifie pas de faveurs aussi

1. *Terminologie*: L'Eau de la Noria et les Quatrièmes Demeures représentent une même oraison : celle de quiétude. La Troisième Eau et les Cinquièmes Demeures ne figurent-elles pas un état différent? Nous avons montré que dans l'autobiographie, sainte Thérèse choisit la Troisième Eau pour symboliser le sommeil des puissances et réserve la Quatrième à l'oraison d'union.

urnaturelles. La véritable union peut bien s'obtenir avec l'aide de Notre-Seigneur, si l'on s'efforce de l'acquérir en renonçant à sa volonté pour s'attacher à la volonté de Dieu.» (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, V, ch. III, p. 150; *Obras*, t. IV, p. 86.)

La première dépend de la seconde, qui lui est supérieure.

C'est ici que sainte Thérèse sent la nécessité de suppléer au symbolisme trop simple du Château par de nouvelles images plus riches et plus nuancées. Pour décrire les effets de l'oraison d'union, elle choisira l'image du ver à soie. Les fiançailles et le mariage spirituel se célèbrent dans les V<sup>es</sup> et VII<sup>es</sup> *Demeures*. Nous les étudierons successivement après avoir résumé les derniers traits symboliques du Château intérieur. (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, VI, ch. I, p. 167; *Obras*, t. IV, p. 99.)

Les VI<sup>es</sup> *Demeures* sont celles de l'Extase, du Ravissement et du Vol de l'Esprit. Sainte Thérèse ne distingue ces deux derniers états que par leur impétuosité, mais ici, comme dans le *Livre de la Vie*, elle les considère de même nature.

Quand elle veut décrire les effets physiologiques de l'extase, c'est-à-dire la cessation de la respiration, la suspension des sens et de la parole, le refroidissement des mains et du corps, elle dit :

« L'époux commande de fermer les portes des Demeures et même celles du Château et de son enceinte.» (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, VI, ch. IV, p. 207; *Obras*, t. IV, p. 128.)

Le sifflement du Berger, que l'âme a déjà entendu dans les IV<sup>es</sup> *Demeures*, devient ici un appel irrésistible; mais puisqu'elle est déjà près de l'Aimé, pourquoi et comment l'appelle-t-il? Sainte Thérèse exprime dans cette métaphore l'éternelle aspiration du mystique à se dépasser lui-même pour atteindre Dieu :

« Que d'un côté, en effet, le Bien-Aimé fasse clairement connaître à l'âme qu'il est avec elle et que, de l'autre, il l'appelle par un signe si certain qu'elle ne peut en douter, par un (sifflement) si pénétrant qu'il lui est impossible de ne pas l'entendre, cela semble impliquer quelque contradiction. On dirait que l'Époux de la VII<sup>e</sup> *Demeure*, où il réside, (parle) sans paroles distinctes, et qu'aussitôt tous les habitants des autres demeures font silence; sens, imagination,

puissances, nul n'ose bouger.» (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, VI, ch. II, p. 180; *Obras*, t. IV, p. 108.)

Les VII<sup>es</sup> *Demeures* sont le « Saint des Saints » où se célèbrent les nocés spirituelles, qui est la dernière allégorie de l'oraison.

## 2. — L'allégorie du ver à soie.

Si évocateur que soit le symbolisme des *Demeures*, il représente surtout la défense victorieuse de l'âme contre les passions du « vieil homme ». Pour exprimer les états d'âme complexes de l'homme nouveau, il faut des métaphores plus subtiles. Sainte Thérèse trouvera ces nuances d'image dans les deux dernières allégories de l'Oraison : celles du ver à soie et des nocés spirituelles. L'une et l'autre sont développées au cours des V<sup>es</sup>, VI<sup>es</sup> et VII<sup>es</sup> *Demeures*.

Le délicat symbole du ver à soie n'est pas familier aux spirituels espagnols du xvi<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. C'est pourquoi sans doute Luis de Granada, dans son *Introduction du Symbole de la Foi*, postérieur aux œuvres de sainte Thérèse, insiste minutieusement sur la description de la métamorphose, en rappelant que saint Basile s'est servi de cet exemple pour illustrer le mystère de la Résurrection<sup>2</sup>. Francisco de Ossuna, qui ne néglige rien du symbolisme médiéval, conseille au contemplatif de trouver, dans ses propres vertus, une source d'amour divin,

« comme la petite colombe qui, à la fin de son œuvre, sort du ver à soie et subsiste du seul amour sans se soucier d'autre chose. »

1. Cependant la sériciculture est l'une des plus anciennes industries de la péninsule. Saint Isidore la fait remonter à la domination gothique. Du xi<sup>e</sup> au xiii<sup>e</sup> siècle, les Musulmans d'Espagne la favorisent en Andalousie et plus particulièrement à Grenade qui exportait ses tissus par Almeria. Au xv<sup>e</sup> siècle, un million d'Andalous participent à cette industrie, qui, sous le règne de Jean II, compté à Séville plus de 13.000 métiers. Au xvi<sup>e</sup> siècle, la province de Séville en possède 120.000 et Tolède produit 230.000 kilogrammes de soie.

2. « Estos gusanos se engendran de unos huevecillos muy pequeños que la hembra delllos pone, los cuales puestos al sol o metidos en los pechos, con qualquiera destes calores, en menos espacio que tres dias se animan y reciben vida con todos los sentidos que para ella se requieren. Lo cual alega San Basilio para hacernos creible por este ejemplo el misterio de la resurreccion general. » (*Bibl. de Autores Españoles. Del Símbolo de la Fè. Parté I, cap. XXI, p. 237<sup>a</sup>*).

Cette comparaison suit un long passage que sainte Thérèse a minutieusement souligné dans l'exemplaire d'Avila. S'en est-elle souvenue en rédigeant *Le Château*? Le rapprochement suivant nous permet de le supposer : aux chapitres II et XI des *VI<sup>es</sup> Demeures*, sainte Thérèse nomme le papillon « notre petite colombe, » « *nuestra palomica* ». Or, cette métaphore empruntée au symbolisme du Saint-Esprit est celle dont se sert Ossuna.

Pendant, quand sainte Thérèse fait allusion à la source de ce symbole, elle ne parle pas d'une lecture, mais d'un récit : « Vous savez comment la soie provient d'une semence assez semblable à des petits grains de poivre. Ceci, je ne l'ai jamais vu, je l'ai seulement entendu dire. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, V, ch. II, p. 139; *Obras*, t. IV, p. 77.)

Peut-être l'image du *Troisième Abécédaire* a-t-elle simplement éveillé la curiosité de sainte Thérèse. Elle s'est ensuite fait raconter tout au long la belle légende qu'elle a si heureusement adaptée à l'expression de sa vie intérieure.

Bien qu'elle soit faite d'après un récit étranger, la description n'en est pas moins d'une grande précision :

« Lorsque les mûriers commencent à se couvrir de feuilles, cette semence, grâce à la chaleur, commence également à prendre vie; car avant qu'ait paru l'aliment dont elle doit se nourrir, elle demeure comme morte. Les petits vers, une fois éclos, se nourrissent donc de feuilles du mûrier; quand ils sont devenus grands, on place devant eux de petites branches, sur lesquelles ils filent, avec leur petite bouche, la soie qu'ils tirent d'eux-mêmes, ils en forment de petites coques très serrées dans lesquelles ils se renferment. Chacun de ces vers — ils sont grands et fort laids — termine là sa vie et alors de chacune des coques s'échappe un petit papillon blanc des plus gracieux. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, V, ch. II, p. 139; *Obras*, t. IV, p. 77.)

Sainte Thérèse procède ensuite au développement de l'allégorie avec cette maîtrise qui caractérise sa dernière manière. L'âme s'éveille sous l'influence du Saint-Esprit comme les œufs éclosent à la chaleur. La culture du ver représente les stimulants de la lecture, de la confession et des sermons.

« L'âme, dont ce ver est l'image, vient à l'existence quand par la chaleur de l'Esprit Saint elle commence à profiter du secours

général que Dieu donne à tous et à se servir des remèdes qu'il a laissés dans son Église comme la confession fréquente, les bonnes lectures, les sermons. Ce sont là les remèdes que trouve à sa disposition toute âme morte par la négligence et le péché et qui est encore exposée aux occasions de chute. La voilà donc qui s'alimente aux sources que je viens d'indiquer.» (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, V, ch. II, p. 140; *Obras*, p. 78.)

Après la période d'adaptation et d'assimilation, l'âme se crée dans la présence de l'Aimé une retraite qui l'isole du monde.

« Dès que ce ver est devenu grand, il se met... à faire la soie et à construire la maison où il doit mourir. Je voudrais faire comprendre que, pour l'âme, cette maison, c'est Jésus-Christ. Je crois avoir lu quelque part, ou peut-être entendu dire, que notre vie est cachée en Jésus-Christ ou en Dieu, ce qui est tout un, ou bien que Jésus-Christ est notre vie.» (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, V, ch. II, p. 140; *Obras*, t. IV, p. 78.)

L'épineuse question du libre arbitre arrête sainte Thérèse au passage. Il semble qu'elle veuille la résoudre en accordant plus de prix à nos efforts. Dans l'allégorie du verger mystique, c'est à Dieu seul qu'il appartient de semer les graines et d'accorder l'eau d'amour. Le jardinier humain se limite à défricher le jardin et à l'arroser. Ici le ver à soie tire tout de sa propre substance. Malgré quelque réserve, sainte Thérèse met d'avantage en valeur l'efficacité de la discipline ascétique. Cette nuance nouvelle s'harmonise parfaitement avec l'évolution psychologique observée déjà dans les *Demeures*.

« Mais n'ai-je pas l'air d'avancer qu'il est en notre pouvoir d'ôter ou de donner à Dieu quelque chose en disant d'un côté qu'il est lui-même la demeure, et de l'autre que nous pouvons édifier cette demeure, et nous y loger? Oui, certes, nous le pouvons, mais ce n'est ni en ôtant ni en donnant à Dieu, c'est en nous ôtant à nous-mêmes, comme le font ces pauvres petits vers.» (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, V, ch. II, p. 141; *Obras*, t. IV, p. 79.)

Toute la discipline du renoncement et de la méditation n'a qu'un but, la transformation de l'âme en Dieu. Le symbolisme du jardin comme celui du château n'exprimait qu'imparfaitement le passage de l'humain au divin. Que l'eau soit

tirée du puits à la force du bras ou qu'elle ruisselle de la noria, elle est de même nature. Les *IV<sup>es</sup> Demeures* ne sont par rapport aux troisièmes qu'un degré supérieur.

Or, sainte Thérèse ne veut pas seulement exprimer l'idée d'une hiérarchie mais d'une transformation absolue et surnaturelle : après l'isolement, la mort. L'absolu renoncement n'est-il pas un suicide social qui tue le « vieil homme » ? Le mystique s'ensevelit dans l'oraison pour renaître à la vie nouvelle.

« Voyons maintenant ce que devient ce ver, car c'est pour en venir là que j'ai dit tout le reste. Et puis, qu'il meure, qu'il meure ce ver, comme fait le ver à soie après avoir accompli l'ouvrage pour lequel il a été créé. Lorsqu'il est entré dans cette oraison, qu'il est entièrement mort au monde, il se change en petit papillon blanc. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, V, ch. II, p. 142; *Obras*, t. IV, p. 79.)

Et c'est surtout pour représenter ce mystère que sainte Thérèse nous conte l'histoire du ver à soie. Le fécond sommeil de la chrysalide symbolise le passage du monde sensible au monde intelligible. Le vrai miracle de l'amour, c'est la métamorphose. Alors que nous sommes condamnés à subir notre corps du berceau à la tombe, le contemplatif s'est tellement affranchi du sien que son âme peut mourir et renaître dans la même existence, c'est-à-dire appréhender l'absolu sans sortir de la vie.

Grâce à la quiétude, « ce chemin de traverse », l'âme entre dans le monde intelligible comme on passe du sommeil à la mort. Mais l'action n'a pas la ressource de ce rêve d'amour. Elle oblige l'âme à s'anéantir dans un supplice conscient et volontaire.

« Il est nécessaire que le ver meure et ici il vous en coûtera davantage. Par cette autre voie, la vie si nouvelle où l'on se trouve introduit, aide beaucoup le ver à mourir. Ici, il faut que ce soit nous-mêmes qui, sans être affranchis de la vie ordinaire, lui donnions la mort. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, V, ch. III, p. 152; *Obras*, t. IV, p. 87.)

Qu'elle soit passée par la voie de l'action ou par celle de la contemplation, l'âme a connu le divin en soi. Quand elle

reñtre dans le monde sensible, son exil commence. Que n'exprime pas alors le vol inquiet du petit papillon blanc? L'éblouissement des révélations surnaturelles, le délice d'une inspiration prophétique, l'étonnement d'être un étranger parmi les hommes et surtout la poignante nostalgie de l'amour.

Où se fixerait-il? Les joies et les souffrances d'en bas lui sont devenues étrangères. Des ailes lui ont été données pour voler et non pour tisser la soie des anciens jours. Comment pourra-t-il désormais agir sans aimer, aimer sans agir? Il sort du cellier du *Cantique* où l'âme se grise d'amour. Voilà pourquoi son vol erré sans cesse entre ciel et terre.

« Oh ! quel n'est pas le trouble de ce petit papillon, bien que pourtant il n'ait jamais jout de plus de calme et de repos ! C'est chose étrange de le voir ne sachant plus où s'arrêter et se poser. Après avoir goûté un tel séjour, tout ce qu'il aperçoit sur la terre lui déplaît, surtout si Dieu lui a versé souvent semblable vin ; car, chaque fois qu'il en boit, pour ainsi dire, il en retire de nouveaux avantages. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, V, ch. II, p. 143; *Obras*, t. IV, p. 80.)

Pendant, si élevée, si transformée que soit cette âme, elle n'est point au delà du bien et du mal.

« Si elle se contente de recevoir cette faveur, si, se croyant désormais en sûreté, elle vient à se négliger et à s'écarter du chemin du ciel, c'est-à-dire de l'observation des commandements, elle aura le sort du papillon né du ver à soie, qui, tout en laissant une semence qui produira d'autres papillons, demeure mort pour jamais. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, V, ch. III, p. 149; *Obras*, t. IV, p. 85.)

Cette semence représente les âmes que le mystique convertit à la vie divine. La gracieuse image du papillon est trop frêle pour représenter l'intense émotion de l'extase et l'âpre transport du ravissement. Ces nouvelles grâces exigent donc un nouveau symbolisme.

L'âme devient une jeune fille qui attend son fiancé. Pendant les fiançailles le petit papillon se transforme en blanche colombe, si discrète qu'on l'oublie<sup>1</sup>, mais, au moment où se

1. « Nous avons bien abandonné, ce semble, notre petite Colombe. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, VI, ch. II, p. 179; *Obras*, t. IV, p. 107.)

célèbrent les noces spirituelles « il meurt avec une indicible joie parce que le Christ est devenu sa vie. »

### 3. — L'allégorie des noces spirituelles.

La dernière allégorie du Château intérieur est celle des noces spirituelles, qui nous paraît être l'une des moins originales. Avant et après Ruisbroeck l'Admirable, c'est un lieu commun chez les mystiques de représenter l'âme comme l'épouse de l'Aimé. Tous les interprètes du *Cantique des cantiques* (et nous savons que sainte Thérèse a contribué à cette interprétation traditionnelle) ont développé avec complaisance le thème facile et magnifique des amours sacrées. Les sources de l'allégorie sont donc, en premier lieu, les commentaires du *Cantique* que nous avons exposés précédemment et auxquels nous ne reviendrons pas. On trouve en outre dans les lectures de sainte Thérèse, et particulièrement dans le *Troisième Abécédaire*, le *Livre de l'Oraison* et le *Mémorial du Saint-Amour*, de nombreuses images de l'amour Divin empruntées à la vie conjugale.

Nous nous bornons ici à résumer l'allégorie des noces spirituelles dans ses rapports avec le symbolisme du Château intérieur :

« Vous avez sans doute entendu dire souvent que Dieu épouse spirituellement les âmes. Béni soit-il de daigner dans sa miséricorde s'abaisser jusque-là ! Cette comparaison est très grossière, je l'avoue et cependant pour rendre ma pensée, je n'en trouve pas de meilleure que le sacrement du mariage. La différence certainement est grande. Dans l'alliance dont je parle, il n'y a rien que de spirituel et ce qui est corporel en est bien éloigné; les consolations, les goûts spirituels que le Seigneur y accorde sont à mille lieues des satisfactions que doivent goûter deux époux. Ici, c'est l'amour s'unissant à l'amour; les opérations y sont ineffablement pures et d'une délicatesse, d'une suavité telles qu'il est impossible de les exprimer, mais le Seigneur sait bien les faire sentir. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, V, ch. IV, p. 160; *Obras*, t. IV, p. 94.)

Dans les *I<sup>res</sup> Demeures*, l'âme a l'obscur sentiment, quand elle réalise sa propre conquête, de s'élever vers Dieu.

En traversant les II<sup>es</sup> et III<sup>es</sup> Demeures aussi bien qu'en suivant le Chemin de la Perfection, elle s'efforce de se représenter les attributs du lointain fiancé. On reconnaîtra dans les questions qu'elle se pose, les méditations de l'oraison mentale :

« Dans le monde, quand on se marie, la première chose dont on se préoccupe, n'est-elle pas de savoir qui l'on épouse, quelle est sa qualité, quels sont ses vrais biens? Et puisqu'on n'interdit pas ces recherches aux fiancées des mortels, pourquoi à nous qui sommes fiancées aussi, nous interdirait-on avant le jour des noces, où notre époux doit nous introduire dans sa demeure, de nous informer de ce qu'il est, quel est son père, quel est le pays où il doit nous emmener, quels sont les biens qu'il nous promet, quelles sont ses inclinations, de quelle manière nous pourrions le contenter et lui plaire, comment il faudra nous y prendre pour conformer notre humeur à la sienne? » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XXII, p. 175; *Obras*, t. III, p. 108.)

Quand ces questions sont résolues, et que l'âme s'est déterminée à offrir sa volonté à Dieu, elle entre aux V<sup>es</sup> Demeures.

« L'union, ce me semble, n'arrive pas encore jusqu'aux fiançailles spirituelles. En ce monde, quand deux personnes doivent se fiancer, on examine auparavant si elles se conviennent, si toutes deux désirent cette alliance, puis on en vient à une entrevue, afin qu'elles soient plus satisfaites l'une de l'autre. Il en est de même ici, nous supposons que l'accord est déjà fait, que l'âme est parfaitement renseignée sur les avantages de l'alliance qu'elle va contracter, qu'elle est résolue de faire en tout la volonté de son époux, de se prêter à tout ce qu'elle saura lui être agréable. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, V, ch. IV, p. 160; *Obras*, t. IV, p. 94.)

Répondant à cette confiance, Dieu accorde à l'âme une révélation surnaturelle et brève qui est l'oraison d'union :

« De son côté, Notre-Seigneur, qui connaît la sincérité de ses dispositions, est content d'elle et il lui fait cette grâce de vouloir bien se découvrir davantage, d'en venir à ce que l'on nomme une entrevue. Nous pouvons avec raison appeler cette grâce une entrevue, car elle est de très brève durée; là, il n'y a plus de délibération; l'âme voit seulement d'une manière mystérieuse qui est celui qu'elle va prendre pour Époux. La connaissance qu'elle reçoit ainsi en un court espace de temps, elle ne pourrait l'acquérir en mille ans, par le moyen des sens et des puissances. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, V, ch. IV, p. 160; *Obras*, t. IV, p. 94.)

Cette entrevue, nous le savons, enrichit l'âme de vertus qui la transforment tout entière.

« L'Époux, étant ce qu'il est, rend par cette seule vue (l'âme) plus digne de sa main, comme l'on dit. L'âme se trouve dès lors si éprise d'amour, qu'elle fait de son côté tout ce qui dépend d'elle pour que ces divines fiançailles ne soient pas entravées. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, V, ch. IV, p. 161; *Obras*, t. IV, p. 92.)

Les fiançailles se célèbrent dans les *VI<sup>es</sup> Demeures*. Elles accordent l'extase, le ravissement, le vol de l'esprit comme autant de gages d'amour. Jamais l'âme n'a senti plus cruellement sa misérable insuffisance.

« Il n'en est pas une parmi vous qui ne soit très persuadée que le courage, ce n'est point nécessaire, attendu qu'il n'y a pas de femme, de si basse condition soit-elle, qui n'en ait assez pour épouser le roi. C'est bien mon avis quand il s'agit d'un roi de la terre, mais quand il s'agit du Roi du Ciel, il faut, je vous l'assure, beaucoup plus de courage que vous ne pensez. Il y a tant de disproportion entre notre nature si timide, si basse et une si haute faveur ! Pour moi, je suis persuadée que si Dieu ne donnait le courage nécessaire, cela nous serait impossible, malgré tout l'intérêt que nous y avons d'ailleurs. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, VI, ch. IV, p. 198; *Obras*, t. III, p. 123.)

L'âme, telle une « femme d'honneur » qui partage toutes les épreuves de son mari, s'engage à vivre la Passion et à gravir le Calvaire. En vraie Castillane du *xvi<sup>e</sup>* siècle, sainte Thérèse exalte l'ombrageuse intégrité conjugale :

« Quand un époux a pour son épouse une affection si exclusive qu'il lui interdit tout autre entretien, elle aurait mauvaise grâce assurément, celle qui ne chercherait pas à lui complaire en ceci, qui ne comprendrait point ce qu'il y a de légitime dans cette exigence, puisqu'elle possède en son époux tout ce qu'elle peut désirer. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XXII, p. 176; *Obras*, t. III, p. 108.)

Le Christ apparaissant à Thérèse au couvent de l'Incarnation, consacre ces engagements :

« Il m'apparut alors par vision imaginaire, comme il l'avait déjà fait, mais au plus intime de mon âme, et me donnant sa main droite il me dit : *Regarde ce clou ; c'est la marque que dès ce jour tu seras mon épouse ; jusqu'ici tu ne l'avais pas mérité. Désormais, tu auras soin de*

*mon honneur, non seulement parce que je suis ton Créateur, ton Roi et ton Dieu, mais encore parce que tu es ma véritable épouse. Mon honneur est le tien, et ton honneur est le mien.* » (*Œuvres*, t. II, *Relation XXV*, p. 246; *Obras*, t. II, p. 64.)

D'après le témoignage de la Carmélite, c'est donc en novembre 1572 que la grâce lui ouvre les *VII<sup>es</sup> Demeures* où se célèbre le mariage spirituel. La Carmélite a pris soin de distinguer cet état définitif des précédents.

« Dans les fiançailles spirituelles on se sépare souvent. La grâce de l'union aussi n'est point permanente. L'union est la fusion de deux objets en un, mais, pourtant ces objets peuvent encore se séparer et subsister séparément. C'est une faveur qui d'ordinaire passe vite et l'âme se trouve ensuite dans cette heureuse compagnie; du moins elle n'en a plus le sentiment. Dans le mariage spirituel, c'est tout autre chose : l'âme demeure toujours avec son Dieu dans le centre dont j'ai parlé. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, VII, ch. II, p. 268; *Obras*, t. IV, p. 186.)

Désormais, les visions intellectuelles se substituent complètement aux imaginaires.

« Le Seigneur apparaît dans le centre de l'âme sans vision imaginaire mais, par une vision intellectuelle plus délicate encore que celles dont j'ai parlé et de la même façon qu'il apparut à ses apôtres sans passer par les portes, lorsqu'il leur dit : *Pax vobis*.

» En cet instant, Dieu daigne manifester (à l'âme) la béatitude du ciel par un mode dont la sublimité dépasse celle de toutes les visions et de tous les goûts spirituels.

» Tout ce qu'on en peut dire, c'est que l'âme ou plutôt l'esprit de l'âme, devient, selon qu'on en peut juger, une même chose avec Dieu. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, VII, ch. II, p. 286; *Obras*, t. IV, p. 186.)

Nous connaissons déjà pour les avoir analysées précédemment les effets du mariage spirituel. L'âme ne désire plus les jouissances qui lui étaient jadis indispensables. Elle n'éprouve plus aucune sécheresse, aucun trouble intérieur, aucun ravissement. Elle demeure dans l'immuable certitude. Son amour du prochain s'étend jusqu'à celui des ennemis dont elle voudrait alléger les épreuves. Sa seule volonté est de se conformer à celle de Dieu. L'action et la contemplation,

loin de se nuire, se fortifient l'une l'autre. Marthe lutte et triomphe sur terre, sans que Marie cesse d'aimer au ciel.

Elevé aux *VII<sup>es</sup> Demeures*, le mystique réalise selon la belle expression de M. Delacroix, « la déification même de la vie ». Au delà des paroles et des visions, de la joie et de la souffrance, des renoncements et des abandons misérables, il découvre le silence, la lumière, la charité sereine et sans limites. Il dépasse les vaines tendresses et les passions serviles pour s'élever à l'amour s'unissant à l'amour.

## CONCLUSION

### LA CRITIQUE DE LA SYNTHÈSE DE L'AMOUR DIVIN

L'autobiographie et les relations, qui s'adressent à des directeurs, présentent une minutieuse analyse des états mystiques et des grâces surnaturelles.

Le *Chemin de la Perfection*, rédigé par des religieuses, leur parle beaucoup moins de ces grâces que de la sécurité des vertus, du renoncement et de la charité. Le *Château intérieur* est une synthèse de ces deux conceptions. Il coordonne la hiérarchie des états mystiques et de l'avancement spirituel.

Précisons cette intéressante évolution.

Nous avons eu déjà l'occasion de montrer avec quelle insistance sainte Thérèse rappelle à ses religieuses que les grâces surnaturelles de l'oraison ne doivent être ni demandées, ni même désirées. Dieu seul en est le dispensateur. Si l'on étudie le *Château intérieur* en le comparant au *Livre de la Vie* et au *Chemin de la Perfection*, on fait les constatations suivantes :

a) Les avertissements à ce sujet augmentent à mesure que la Réformatrice se substitue à la Contemplative. Ils sont assez rares dans l'autobiographie, qui est surtout une confession. Ils sont plus nombreux dans le *Chemin de la Perfection*. Encore faut-il distinguer ici les deux rédactions : celle du

manuscrit de l'Escorial, réservé aux premières religieuses de saint Joseph et d'un caractère plus tendre, plus intime; celle du manuscrit de Valladolid destiné à des religieuses plus nombreuses, atténuée considérablement l'expression sensible.

Enfin le *Château intérieur*, rédigé pour tout le Carmel, affirme la noble autorité d'une fondatrice qui a charge d'âmes devant Dieu.

b) Mais, quand on a montré toute la séduction des grâces divines, comment maîtriser le désir de les obtenir? Comment les désirer sans les demander à Dieu? Comment les demander sans les favoriser soi-même en suspendant plus ou moins consciemment l'effort intellectuel de la méditation? Suffit-il pour cela d'affirmer que les grâces surnaturelles sont inaccessibleles et que les autres sont de dangereux égarements, favorisés par le Démon? Il est si facile de se tromper soi-même quand on a un fervent enthousiasme et tant soit peu d'imagination.

Au cours des fondations, sainte Thérèse observe chez ses sœurs les innombrables mensonges de la vie intérieure. Elle remarque aussi l'exagération et la déformation de la doctrine dans des âmes étrangères. Elle ne craint pas seulement la contagion de la mélancolie, « cette maladie dont on ne guérit jamais entièrement », mais aussi la stupeur béate qui est une contrefaçon de la quiétude, mais surtout les désirs insatiables qui dessèchent l'âme au lieu de la purifier.

La Réformatrice — nous l'avons vu — n'hésite pas à intervenir avec tout l'ascendant que lui donne, sur ces natures déséquilibrées, sa séduction et son énergie. Rien de plus actif que ses inspections : partout où elle passe, l'ordre règne.

c) Les véritables réformateurs s'adaptent plus qu'ils ne s'imposent. Puisque certaines natures s'égarèrent dans la voie contemplative, il fallait leur offrir ce dérivatif : l'action.

Pour la réhabiliter, sainte Thérèse, dans le récit des *Fondations* et du *Château*, représente l'amour divin sous son aspect héroïque : le renoncement, la charité, le soin des malades et des infirmes, l'amour du prochain.

Elle insiste sur les variétés de l'oraison mentale. Les trois premières *Demeures* correspondent au premier degré de l'arrosage spirituel.

Si dans le verger mystique les âmes d'action ne peuvent que tirer l'eau du puits, c'est-à-dire ne dépassent pas le premier degré d'oraison, dans le *Château intérieur* elles pénètrent jusqu'aux *V<sup>es</sup> Demeures*. D'après l'avertissement de sainte Thérèse (« ce qui se rapporte à ces deux *Demeures* est presque identique »), les *VI<sup>es</sup> Demeures* ne sont pas fermées aux âmes d'action.

Les dernières *Demeures* elles-mêmes, celles où Dieu et l'âme sont en présence, reçoivent — déclare expressément sainte Thérèse — Marthe aussi bien que Marie.

Enfin, après avoir distingué dans l'oraison d'union la voie de la contemplation et celle du renoncement, elle conclut que celle-ci est supérieure à celle-là.

« Ne vous inquiétez pas alors de cette autre union délicieuse dont j'ai parlé : ce qu'elle a de plus précieux, c'est qu'elle procède de celle dont je parle maintenant *et qu'on ne peut arriver à la première si l'on n'est bien affermi dans la seconde, qui consiste dans la soumission de notre volonté à celle de Dieu*<sup>1</sup>. »

En proportion, l'expression de la vie contemplative semble diminuer d'importance.

Dans le *Livre de la Vie* et le *Chemin de la Perfection*, le recueillement, comme la méditation, est une oraison active. Dans le *Château intérieur*, le recueillement est presque de nature surnaturelle.

On ne doit donc le désirer qu'avec une extrême réserve. La quiétude, au contraire, est beaucoup plus voisine de l'oraison mentale qu'elle ne l'était dans le *Livre de la Vie*. Ainsi la quiétude et le recueillement apparaissent comme des intermédiaires entre les oraisons passives et actives.

La doctrine du *Château intérieur* ne conserve pas le degré du sommeil des puissances et semble isoler davantage les

1. Luis de Leon, si respectueux cependant à l'égard de la Sainte, supprime dans l'édition princeps la seconde partie de la phrase qui, d'après lui, devait sans doute dénaturer la doctrine mystique.

grâces de l'union et de l'extase (*V<sup>es</sup>* et *VI<sup>es</sup> Demeures*) dont les effets se confondent.

On comprendra que les métaphores et les allégories suivent la même évolution que la doctrine, en diminuant l'expression de la vie contemplative et en augmentant celle de la vie active. L'effort de l'ascète, la lutte des vices et des vertus, la conquête de la perfection morale sont plus représentés dans le symbolisme du *Château* que dans celui de la *Vie*. On observera d'autre part que les métaphores exprimant les effets sensibles sont moins nombreuses et plus modérées.

Les noces spirituelles ont, par exemple, une expression moins érotique que les *Pensées sur l'Amour Divin*. Quelles sont les causes de cette évolution? Pourquoi sainte Thérèse, essentiellement contemplative jusqu'à la fondation du monastère de saint Joseph, fait-elle dans sa doctrine une si large part à l'action? Est-ce la Réformatrice qui prévaut ici sur la mystique? A-t-elle acquis la conviction que certaines âmes ne sont pas destinées à la contemplation et que, dans l'intérêt de la communauté, il est nécessaire d'opposer Marie à Marthe? Faut-il une fois de plus évoquer la sévère Inquisition?

Cette évolution doctrinale et littéraire dépend étroitement de l'évolution psychologique dont nous avons précédemment suivi les différentes étapes. Il nous reste à chercher, dans la conclusion de ce livre, si la cause de l'évolution de sainte Thérèse n'est pas, en dernière analyse, une profonde adaptation sociale.

---



## CONCLUSION GÉNÉRALE

---

### La conception thérésienne de l'Amour divin.

I. Le but de la présente étude était d'indiquer ce que sainte Thérèse devait à ses lectures dans sa conception de l'Amour divin.

Les noms qui sont revenus le plus souvent sous notre plume furent ceux de Francisco de Ossuna et de Bernardino de Laredo. A ces deux Franciscaïns, plus encore qu'à Ludolphe de Saxe ou Luis de Granada, sainte Thérèse emprunta son expression littéraire et mystique. Le *Troisième Abécédaire*, la *Loi d'Amour*, l'*Ascension de la Montagne* ont permis à la Carmélite espagnole d'assimiler la doctrine et le symbolisme des grands mystiques italiens.

Les idées, les métaphores et les sentiments thérésiens ont derrière eux toute une tradition. Mais cette tradition, si riche fût-elle, n'aurait pas suffi à créer une sainte Thérèse. Nous avons eu l'occasion de rappeler qu'au xvi<sup>e</sup> siècle de nombreuses religieuses, après avoir lu les inspirateurs de la Carmélite, ne transmettaient dans leurs propres ouvrages que des lieux communs sans caractère et sans intérêt. D'autre part, si les maîtres du xvi<sup>e</sup> siècle avaient déjà réalisé tout ce que la Carmélite vulgarisa ensuite, comment expliquer l'oubli où sont tombés la plupart d'entre eux quand la gloire de celle-ci augmente sans cesse.

Depuis la mort de sainte Thérèse, la plupart des contemporains du xvi<sup>e</sup> et du xvii<sup>e</sup> siècle subissent et accroissent

son influence. Sa doctrine fait autorité dans l'Église. Les Docteurs et les Théologiens orthodoxes la citent pour rétablir l'ordre; les mystiques hétérodoxes l'invoquent pour se défendre. Bossuet et Fénelon, M<sup>me</sup> Guyon et saint François de Salles n'ont de commun entre eux que ce grand souvenir. Les protestants, répondant à la sollicitude qu'elle leur portait <sup>1</sup>, lui pardonnent son catholicisme.

II. Au cours des siècles, les éditions et les traductions des œuvres de sainte Thérèse ont vulgarisé dans le monde entier le mysticisme espagnol et cependant ni les *Abécédaires Spirituels* n'ont été traduits, ni la *Loi d'Amour*, ni l'*Ascension de la Montagne*, ces chefs-d'œuvre franciscains, n'ont été réédités depuis le XVII<sup>e</sup> siècle. Quelles raisons expliquent la disproportion d'un tel succès et d'un tel oubli?

Elles peuvent se ramener à deux causes principales : le concours de la contre-réforme et la supériorité du génie de sainte Thérèse.

Si la formation spirituelle de la Contemplative contribua, dans une large part, à réaliser la réforme du Carmel, il convient de reconnaître que celle-ci fut ensuite la meilleure propagande de la doctrine thérésienne. Franchissant les frontières des provinces et des royaumes, les fils et les filles de sainte Thérèse célèbrent en tous lieux et dans toutes les langues la vie, les vertus, les miracles et les livres de leur Fondatrice. On conçoit aisément l'immense avantage que prenait ainsi Thérèse d'Avila sur son illustre contemporain Luis de Granada, quelle que fût d'ailleurs la supériorité doctrinale du grand Dominicain.

Sans insister sur les causes historiques dont nous avons indiqué l'action dans la biographie, nous rappelons simplement qu'elles ont donné à sainte Thérèse sa valeur représentative. Encore, fallait-il que son génie existât indépendamment de toute influence.

1. Nous rappelons ce témoignage : « J'appris les calamités qui désolaient la France, les ravages qu'y avaient faits les malheureux luthériens... J'aurais, me semble-t-il, donné mille vies pour sauver une seule des âmes qui se perdaient en si grand nombre dans ce pays. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. I, p. 33.)

Parmi les fortes personnalités dont l'histoire d'Espagne est si riche, ce génie est l'un des plus complets. Ses éléments qui s'équilibrent en s'opposant, réalisent « l'entre-deux » que désire Pascal : esprit d'adaptation et d'autorité, d'analyse et de synthèse, de méthode et de spontanéité, d'énergie et de finesse, de maîtrise et de passion.

En résumant la biographie thérésienne, nous avons déjà analysé ces qualités, au point de vue psychologique. Bornons-nous, dans la conclusion, à préciser leur originalité littéraire. Le premier caractère de la littérature thérésienne est une évolution continue que nous avons eu plusieurs fois l'occasion d'observer. Résumons-la : dans l'ascétisme, l'amour évolue des mortifications au perfectionnement moral, des sentiments aux actes, de l'oraison de recueillement à l'imitation du Christ. Dans son expérience mystique, il s'élève des grâces sensibles aux vertus héroïques, de la contemplation à l'action. Dans son expression, les images se transforment en allégories de plus en plus larges.

Cette évolution s'explique le plus souvent par l'adaptation constante de la Carmélite à une fin pratique. Pour quels lecteurs écrivit-elle ?

Sainte Thérèse écrit d'abord pour exposer à ses directeurs ses états mystiques. Ses premières relations sont de strictes confessions et le *Livre de la Vie* n'est qu'une relation plus développée que les autres. En adressant le manuscrit au Père Garcia de Toledo, elle lui dit : « Je vous confie mon âme. » (*Œuvres*, II, *Vie*, p. 157; *Obras*, I, p. 372.)

Elle écrit ensuite pour les religieuses, à qui elle enseigne l'art de faire oraison et de mériter les grâces mystiques. Les directeurs de la Réformatrice avaient compris que le langage d'une femme instruirait mieux les nouvelles Carmélites que celui d'un théologien.

« L'un de ceux qui m'ont ordonné d'écrire m'a dit que les religieuses de ces monastères de Notre-Dame-du-Mont-Carmelont besoin qu'on leur explique certains points douteux concernant l'oraison ; à son avis, des femmes comprendront mieux le langage d'une autre femme. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, Prologue, p. 39; *Obras*, t. IV, p. 34.)

Elle écrit encore, mais plus rarement, pour elle, quand elle éprouve la nécessité psychologique de fixer ses états d'âme et de se retrouver soi-même.

« Que de choses je pourrais ajouter encore pour me prouver que je ne m'entends pas moi-même ! Mais, puisque je sais très bien que vous ne les ignorez pas, à quoi bon tout ceci ? C'est, ô mon Dieu, afin qu'aux jours où mes misères se font vivement sentir et où ma raison se couvre d'un voile, j'essaye de la retrouver dans cet écrit de ma main. Souvent, en effet, je me trouve si misérable, si faible, si pusillanime, que je cherche, ô mon Dieu, ce qu'est devenue votre servante... » (*Œuvres*, t. V, *Exclamations*, XVII, p. 359; *Obras*, IV, p. 292.)

Elle écrit enfin une nombreuse correspondance pour défendre les intérêts de la Réforme.

Mieux que toute exposition littéraire, ces quatre fins expliquent l'évolution de la doctrine et de l'expression thérésienne. Dans les relations où il importe surtout de se confesser avec une absolue sincérité, l'analyse des grâces mystiques est au premier plan. Elle occupe déjà moins de place, si l'on tient compte de l'étendue de l'ouvrage, dans l'autobiographie, qui est une œuvre d'édification autant qu'un recueil de confessions. Le *Chemin de la Perfection*, spécialement destiné aux religieuses, fait une part très considérable à la pratique des vertus et à l'action et traite de la contemplation pour en préciser les dangers. Les sept *Demeures* du *Château*, qui symbolisent, sous sa forme définitive, la doctrine thérésienne, sont ouvertes aux âmes d'action, comme à celles de contemplation. Dans les *VI<sup>es</sup> Demeures*, sainte Thérèse établit la supériorité de Marthe sur Marie. Enfin, l'épistolaire, qui tend surtout à discuter des intérêts matériels et à gagner des appuis sociaux, accorde une part infime à la vie contemplative et une part prépondérante à la vie active.

Ainsi, c'est bien l'adaptation sociale qui caractérise l'expression de sainte Thérèse. Elle savait parler à chacun le langage qui lui convenait.

Parmi ces quatre expressions, celle de la vie contemplative nous intéresse plus particulièrement. En nous limitant à

celle-ci, comment écrivait sainte Thérèse quand elle traitait de l'Amour divin ?

Après l'exposé que nous avons fait des lectures de sainte Thérèse et les nombreux emprunts dont nous avons indiqué la source, on pourrait aisément se représenter la Carmélite écrivant dans une bibliothèque. Nulle conception ne serait plus fausse.

L'iconographie thérésienne, qui évoque la sainte écrivant sous la dictée de l'Esprit Saint, est beaucoup plus proche de la vérité<sup>1</sup>. Les ressources de Thérèse, quand elle décrit sa vie intérieure, ne sont ni l'assistance de ses directeurs, ni le recours de ses lectures, mais l'élan de la foi, la richesse d'une lente assimilation, la maturité du génie. Avant d'écrire, elle ignore ce qu'elle va dire, et, surtout, comment elle va le dire. La façon dont elle exprime cette passivité est pleine d'une charmante bonhomie.

« Il faut de la patience pour me lire : mais il m'en faut bien à moi pour écrire ce que je ne sais pas ! Oui, vraiment, il m'arrive quelquefois de prendre la plume à la façon d'une personne idiote qui ne sait que dire, ni par où commencer. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, II, p. 53; *Obras*, t. IV, p. 16.)

Elle ne peut compter sur l'aide de ses directeurs.

« Je ne suis à même de recourir ni à un théologien, ni à qui que ce soit. Ceux-là seulement qui ont exigé cet écrit savent que je m'en occupe, et, actuellement, ils ne sont pas ici. Je n'y emploie qu'un temps dérobé, et, encore, à regret, car cela m'empêche de filer et je suis dans une maison pauvre où j'ai bien des occupations. Pour tout le reste, la pensée que je suis femme suffit déjà pour, me couper bras et jambes. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. X, p. 140; *Obras*, t. I, p. 73.)

Dans cet isolement, la Carmélite continue la tradition des grands mystiques chrétiens. Telle Catherine de Sienne ou

1. Nous rappelons au lecteur que la vie intellectuelle de notre mystique comprend quatre étapes : une longue période de lectures et d'assimilation spirituelle, l'expérience des grâces décrites et analysées par les lectures, la compréhension de ces grâces, et, enfin, l'expression personnelle de l'Amour Divin. Entre la première et la dernière étapes, l'Index inquisitorial de 1559 prive sainte Thérèse de ses lectures. Le Christ offre alors à la mystique « le Livre vivant » où s'éclaire et se synthétise toute la doctrine assimilée pendant de longues années.

Angèle de Foligno, sainte Thérèse écrit sous la dictée intérieure. Encore n'a-t-elle pas, comme la mystique d'Ombrie, un secrétaire à sa disposition. Elle se recueille dans sa cellule ainsi que dans un oratoire. Puis elle prie. Jadis, le livre la conduisait insensiblement à l'oraison. Aujourd'hui, c'est l'oraison qui lui inspire le livre. Aussi décrit-elle le plus souvent l'état d'âme qu'elle éprouve.

« On est alors comme une personne, qui, ayant un modèle devant les yeux, le reproduit à l'aiguille. Mais l'inspiration vient-elle à manquer, eût-on déjà consacré de longues années à l'oraison, il est presque aussi impossible de s'exprimer en cette langue que de parler arabe. Aussi, je regarde comme un très grand avantage, quand je traite d'un état d'oraison, de m'y trouver alors. Dans ce cas, je le vois bien, ce n'est pas moi qui parle, ce n'est pas mon esprit qui ordonne le discours. Dans la suite, je me demande même comment j'ai pu m'exprimer ainsi : cela m'arrive fort souvent. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XIV, p. 184; *Obras*, t. I, p. 104.)

Qu'importe alors les digressions et les redites. La vie intérieure ne suit pas un élan uniforme. Elle a des arrêts, des recherches, des retraites qui sont parfois des victoires, parfois de douloureux piétinements dans l'âpre sentier du calvaire. C'est cela surtout qu'il faut décrire aux âmes de bonne volonté, pour leur inspirer confiance. Or, nul ne l'a mieux fait que sainte Thérèse. Innombrables sont, au xvii<sup>e</sup> siècle, les savants traités d'oraison, les « arts d'aimer, de servir Dieu, de bien mourir », où le clairvoyant directeur expose, analyse, classe, avec méthode, l'évolution classique des « commençants », des avançants et des parfaits. Mais sainte Thérèse est trop femme et trop inspirée pour apercevoir ces frontières. Alors que M. de Balzac écrira, au siècle suivant, des lettres qui sont des dissertations, la Carmélite rédige ses livres comme autant de lettres intimes, dont chaque lecteur croit être le correspondant. « Mon âme », disait-elle, en parlant de son autobiographie.

Dans le manuscrit de cet ouvrage que nous avons étudié à l'Escorial, l'écriture droite, rapide et légèrement montante, court le long des folios spacieux, sans hésitation,

sans rature. Parfois, les deux correcteurs proposent de rares variantes<sup>1</sup>.

Dans les caractères de l'écriture thérésienne, droits, fermes, hachés, primitifs, un graphologue reconnaîtrait sans doute les tendances franches et énergiques d'une femme d'action, plutôt que d'une intellectuelle. Le manuscrit des *Demeures*, que nous avons feuilleté à Séville, accuse l'âge et les infirmités. Les caractères sont beaucoup plus hachés et comme amoindris. Parfois, certains passages accusent des irrégularités et des dépressions qui doivent coïncider, plus ou moins, avec les oscillations d'une santé irrégulière. Puis, l'élan continue, puissant et régulier.

Aucun doute n'est possible. Si une plume fut inspirée, c'est bien celle-là. La mission de sainte Thérèse fut d'interpréter Dieu.

« Dieu m'a placée et comme fixée dans cet état d'oraison; il m'a suggéré les comparaisons énoncées plus haut; il m'a enseigné à la fois, et de quelle manière je devais m'exprimer, et comment l'âme doit se conduire en ce degré. Mon étonnement a été profond, car, en un moment, j'ai tout saisi. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XVI, p. 202; *Obras*, t. I, p. 118.)

Cependant, si contradictoire que cela paraisse, l'expression de cette inspiration n'a rien d'original. Les idées et les images de la Carmélite sont, dans leur grande majorité, des réminiscences plus ou moins inconscientes.

Que l'on observe, dans cette contradiction apparente, l'un des cas les plus suggestifs de la subconscience des mystiques, ou que l'on préfère, comme les théologiens, reconnaître, dans cette adaptation formelle, l'un des caractères de la Grâce qui ne néglige rien des ressources de la personnalité, on est bien obligé de constater une analogie de fond et de forme entre les lectures de la Carmélite et ses écrits, entre ses écrits et ses visions ou ses paroles surnaturelles.

1. D'après le P. Andrés de la Encarnacion, la plupart de ces corrections sont celles du P. Domingo Bañez; quelques-unes peuvent être attribuées au P. Juan de Avila.

Comme toujours, nous en appelons, d'abord, au témoignage de sainte Thérèse :

« Voyez les oiseaux auxquels on apprend à parler; ils ne savent que ce qu'on leur enseigne ou ce qu'ils entendent, et ils le répètent sans fin. Eh bien ! je suis de même au pied de la lettre. » (*Œuvres*, t. V, *Demeures*, prologue, p. 38; *Obras*, t. IV, p. 5.)

Sans accepter « au pied de la lettre », cette affirmation d'humilité, nous croyons que, dans bien des cas, elle éclaire, sous un jour nouveau, l'expression et la doctrine thérésiennes.

On a observé que l'assimilation est l'un des traits caractéristiques de la littérature féminine et qu'elle s'accompagne le plus souvent de l'absence de sens critique. Sainte Thérèse, au contraire, sait fort bien sélectionner au cours de ses lectures la doctrine vivante, les images suggestives, les définitions précises. Son critérium est celui de l'expérience ou de l'observation :

« Je ne dirai rien dont je n'aie l'expérience, soit pour l'avoir éprouvé en moi-même, soit pour l'avoir vu dans les autres. » (Prologue du *Chemin de la Perfection* : *Œuvres*, t. V, p. 31.)

On se souvient que la Carmélite, désireuse de confesser ses états mystiques à Gaspar Daza et à Francisco de Salcedo, se contenta de souligner l'*Ascension de la Montagne*. Ce geste si simple la révèle tout entière. Dans le livre où les profanes de l'Amour Divin ne trouveraient que des théories arbitraires, sainte Thérèse découvre et met en valeur ses états d'âme les plus intimes. En étudiant l'exemplaire du *Troisième Abécédaire* qu'elle feuilleta pendant vingt ans, nous avons observé que les passages soulignés abondent en images et en définitions concrètes. Les abstractions, si nombreuses cependant, sont bien rarement indiquées et semblent avoir médiocrement intéressé la Carmélite. Son ignorance de la théologie lui a rendu ici le meilleur service. Ses inspirateurs conservent encore du Moyen-Age une expression dogmatique et un appareil scolastique qui déconcerteraient bien des lecteurs modernes.

La Carmélite, oubliant ces archaïsmes, retient les seuls élé-

ments qui, au XVII<sup>e</sup> siècle, pouvaient intéresser une femme d'intelligence souple et de sensibilité ardente, initiée à l'Amour Divin.

Quand elle écrit, la Carmélite affranchie de tout pédantisme, se propose de s'éclairer elle-même et d'éclairer ses lecteurs sur des questions dont la forme et le fond sont également complexes. Ses définitions de l'oraison mentale et des grâces d'oraison, ses analyses des joies et des souffrances d'amour, ses distinctions entre les vérités et les mensonges de la vie intérieure, demeurent si claires que la théologie mystique postérieure à sainte Thérèse les accepte comme une loi. Avant la Carmélite espagnole, chaque mystique a sa langue propre dont il néglige le plus souvent de donner au lecteur la terminologie. Le terme d'oraison mentale n'a pas le même sens chez Alonso de Madrid, Bernardino de Laredo ou Alonso de Orozco. Que si l'on se limite à un seul auteur et même à un seul ouvrage comme le *Troisième Abécédaire*, le mot « recueillement » désigne toute une variété d'états d'âme qui parfois s'opposent entre eux.

Sainte Thérèse, comprenant l'inconvénient des termes généraux, a pris soin de désigner chacun de ces états d'âme par un terme particulier qu'elle définit le plus souvent par des comparaisons et des métaphores. Les termes d'*oraison mentale*, d'*oraison vocale*, de *quiétude*, d'*union*, d'*extase*, de *ravissement*, de *mariage spirituel*, doivent être entendus au sens restreint et représentant toute la hiérarchie de l'Amour divin. Un habile vulgarisateur ne craint pas de se redire, mais il le fait sous une forme variée qui ne lasse pas l'esprit du lecteur. De même sainte Thérèse renouvelle dans chacun de ses traités sa classification des états mystiques sous des métaphores et des allégories différentes. L'arrosage du jardin dans le *Livre de la Vie*, l'oraison dominicale dans le *Chemin de la Perfection*, le cellier dans les *Pensées de l'Amour divin*, les *Demeures du Château intérieur* sont autant de représentations de l'Amour Divin. A ce sujet, nous avons eu l'occasion d'établir la nécessité, l'universalité et la tradition de l'expression métaphorique.

Ces qualités peuvent paraître secondaires quand on les compare à celle qui caractérise le mieux le génie de sainte Thérèse : l'esprit de synthèse. Qu'un écrivain conserve sous un apparent laisser-aller tous les procédés d'adaptation et de sélection, de terminologie et de classification qui sont nécessaires à son exposé, cela n'est pas rare dans la littérature classique<sup>1</sup>. Mais quand cette méthode d'analyse s'unit à l'esprit de synthèse, elle révèle un tempérament littéraire de premier ordre.

Comme nous l'avons observé, sainte Thérèse synthétise la discipline de l'art d'aimer dans l'oraison, les expériences de l'amour, dans la réception de Marthe et de Marie, le symbolisme de la nature, de la société et de la Bible, dans le *Château intérieur* : chacune de ses puissantes allégories concentre en quelques images l'ascétisme et le mysticisme de l'Amour divin. Enfin, quand au dernier terme de son évolution sainte Thérèse dépasse ses inspirateurs pour décrire, au-dessus de l'extase et du ravissement, un état suprême où l'âme aime au ciel sans cesser de lutter sur terre, n'est-ce pas, dans les *VII<sup>es</sup> Demeures*, la synthèse du monde sensible et du monde intelligible?

Chez sainte Thérèse, les qualités actives et sensibles nous paraissent prédominer sur les facultés intellectuelles ou l'imagination. Celle-ci se borne à reproduire, développer ou enrichir des images littéraires. Parmi les nombreuses métaphores et allégories de l'Amour divin, les plus personnelles sont dues non à l'imagination créatrice mais à l'esprit de synthèse. Comme elle le déclare avec sa belle franchise, la Carmélite n'a pas le don des images. Ainsi s'expliquent dans les paroles et les visions surnaturelles la rareté d'imagination et la sobre expression du merveilleux. L'intelligence simplifie des concepts complexes, organise des classifications et précise la terminologie mystique. Elle tend surtout à la synthèse.

Les facultés créatrices de la Carmélite, celles qui lui permettent de vivre, dans son expérience, l'enseignement des lectures,

1. Montaigne demeure le modèle du genre.

d'être la Contemplative et la Réformatrice, de réaliser l'amour de tendresse et d'action, sont la sensibilité de Marie et l'énergie de Marthe.

« Et le reste est littérature... », littérature dont le fond et la forme, également riches, appartiennent à la tradition et qui paraît originale dans la mesure où l'on ignore les maîtres spirituels du xvi<sup>e</sup> siècle.

Cette constatation diminuerait le génie de sainte Thérèse, si celui-ci se limitait à la création littéraire. Les théologiens répondront sans doute que tous les contemplatifs chrétiens et orthodoxes écrivant sous une révélation identique et continue, cette tradition de fond et de forme est le plus sûr témoignage de la vérité mystique. Les psychologues et les psychiatres accordent moins de valeur psychologique à la terminologie thérésienne et en particulier aux métaphores érotiques. Les historiens préféreront reconnaître la supériorité du génie de sainte Thérèse dans l'action plutôt que dans la contemplation.

Mais si l'art d'aimer évolue vers l'art d'agir, si l'expérience mystique dépasse les grâces sensibles pour réaliser la transformation morale et active, si la synthèse des états mystiques réunit la part de Marthe et celle de Marie, toute la doctrine thérésienne ne se ramène-t-elle pas à cet aphorisme : « Aimer pour agir, agir pour aimer » ? En réalité, que l'action se serve de l'amour ou que l'amour utilise l'action, l'un et l'autre ont une fin unique : le bonheur.

III. Sainte Thérèse renouvelle toute la conception mystique dans un puissant réalisme qui, d'après Don Ramon Menendez Pidal, est l'un des caractères fondamentaux de la race castillane<sup>1</sup>. La Carmélite d'Avila refuse de limiter l'amour à de stériles aspirations, de le réduire à des spéculations métaphysiques ou de le dessécher dans un étroit ascétisme, puisque tout cela ne fait que le situer hors la vie. A vide de réalité,

1. « L'austérité artistique de l'âme ibérique cherche l'émotion dans les entrailles mêmes de la réalité, où elle la trouve chaude et palpitante. » (Menéndez Pidal, *Algunos caracteres primordiales de la literatura española*, Bulletin hispanique, octobre 1918, t. XX.)

sainte Thérèse conçoit l'amour divin comme la raison pratique du bonheur :

« Vous dites : « Venez à moi, vous tous qui travaillez et qui êtes accablés et je vous consolerais <sup>1</sup>. » Que demandons-nous de plus, Seigneur, que demandons-nous? Que cherchons-nous? Pourquoi les mondains s'égarèrent-ils, sinon parce qu'ils sont en quête de bonheur? » (*Exclamations*, VIII, p. 335.)

On représente volontiers les mystiques comme des désadaptés se réfugiant dans leurs rêveries pour mieux échapper à la contrainte sociale et aux épreuves de la vie. En réalité, les vrais désadaptés sont les fervents de l'amour profane. Comment gagneraient-ils le bonheur en le cherchant dans les plus décevants mensonges : la volupté énervante et insatiable, le désir qui flétrit la chair, la passion qui dessèche le cœur et toute la servitude des sentiments absorbants et périssables?

Rencontre-t-on cependant l'être qui offre en lui mieux que la volupté ou la passion? Qu'on se prépare alors aux obstacles sociaux, à la séparation inévitable et bientôt définitive. On connaîtra, avec quelle amertume! son impuissance à défendre l'être aimé contre la maladie, la vieillesse et la mort. Encore ces épreuves sont-elles presque des bienfaits si elles épargnent à l'amour cette lassitude accablante qui dégrade jusqu'aux souvenirs.

Sainte Thérèse, avide de réalité, trouve au contraire dans l'Amour divin, le principe de l'équilibre et de l'énergie, la joyeuse certitude, l'abolition de la souffrance, de la séparation et de la mort. Les mots d'éternité et d'infini, qui dans les sentiments humains sont de vaines hyperboles, prennent ici toute leur valeur. C'est donc résumer la critique de l'Amour divin que de lui opposer — d'après les mystiques — les erreurs de l'amour profane.

François d'Ossuna a souvent recours à ce procédé qui fut si cher à saint Augustin et à Raymond Lulle :

« L'amour de l'âme spirituelle ne s'éloigne jamais de nous, si ce n'est en péché mortel. Celui du corps que l'on attribue à la chair quand elle refléurit, se perd, soit à cause des maladies, des soucis

1. *Math.*, XI, 28.

et des travaux, soit parce que le démon s'ingénie à nous l'enlever en lui opposant de nombreux doutes et en provoquant dans notre corps beaucoup de passions qui lui sont contraires<sup>1</sup>. »

Nos sentiments les plus vertueux ont leurs excès qui les rendent nuisibles, mais l'amour de tous les hommes et de tous les anges se perdent en Dieu comme les fleuves dans la mer. Tout ce que nous demandons à l'amour des hommes, Dieu nous l'offre dans sa perfection. Sa pure influence affranchit le mystique des passions humaines.

« Le saint amour est l'amour. L'autre, c'est la passion, car le saint amour détruit dans l'homme les divers désirs et passions dont il gémit et lui donne ainsi le repos<sup>2</sup>. »

Sainte Thérèse, comme Francisco de Ossuna, oppose parfois les deux sentiments :

« O Dieu, que ces deux amours doivent paraître différents à qui les a éprouvés l'un et l'autre ! » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XL, p. 292.)

Mais, bien mieux que le Maître franciscain, elle définit l'irréremédiable infirmité de l'amour humain. Comment donnerait-il le bonheur, puisqu'il subit et parfois sollicite les innombrables contradictions de la chair et de l'esprit ?

« La divine volonté demande que nous aimions la vérité et nous aimions le mensonge. Elle demande que nous aimions ce qui est éternel, et nous nous portons vers ce qui finit : elle demande que nous aimions ce qui est grand, élevé, et nous aimons ce qui est vil et terrestre; elle demande que nous n'aimions que ce qui est assuré, et nous aimons ce qui est incertain. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XLII, p. 305.)

Sainte Thérèse, dont la grande âme ignore les petites convoitises, veut la plénitude d'un bonheur absolu, immédiat

1. « Mas el amor del anima espiritual no se aparta de nos, sino por pecado mortal y este del cuerpo que se atribuye a la carne que ha tornado a florecer pierdesse o por enfermedades algunas vezes o por grandes negocios o trabajos, o porque el demonio busca maneras para nos lo quitar poniendonos muchas dudas en el, y mouiendo por otra parte en nuestro cuerpo muchas pasiones que lo contradigan. » (*Tercer Abecedario*, IX, f° 200<sup>r</sup>, p. 511<sup>r</sup>.)

2. « El amor sancto es amor y lo otro es passion, porque el sancto amor destruye en el hombre las pasiones y diuersos apetitos que lo aquexan y dale reposo. » (*Ley de Amor*, cap. XXXI, f° 127<sup>r</sup>.)

et éternel<sup>1</sup>. L'Amour divin le lui accordera, en s'adaptant bien mieux que l'amour humain aux nécessités psychologiques, morales et religieuses de sa vie quotidienne.

Grâce au réalisme de la Carmélite, cette adaptation crée entre elle et Dieu une étonnante intimité. Nul emprunt au sentiment du merveilleux dont les créations sont des illusions décevantes. Nulle image de l'irréel ou du fantastique dans les visions et les paroles surnaturelles de la Contemplative. Loin de chercher Dieu au ciel, elle préfère découvrir le divin dans la réalité quotidienne. Aussi rien n'égale la tendre familiarité de Thérèse avec Jésus, sauf peut-être celle de Jésus avec Thérèse. Il la traite comme une enfant, une amie, une sœur, une épouse et elle le lui rend bien. C'est un échange de messages, de confidences, de gages de tendresse. Si la Contemplative éprouve de la répugnance à se nourrir, il lui offre de sa main candide l'aliment nécessaire. Si la présence de l'Aimé devient trop rare, elle lui adresse ces reproches féminins où la tendresse et l'amertume vont si bien ensemble. Leur humeur s'accorde toujours. Quand elle souffre de nostalgie, Thérèse évoque Jésus au Jardin des Oliviers. Triste, elle le voit au Calvaire. Joyeuse, elle le contemple ressuscité. Plus tard, elle prend avec énergie les intérêts de son époux et les fait triompher partout où elle passe. L'Aimé devient alors l'auxiliaire et le conseiller. Elle ne meurt enfin que pour le rejoindre. Quel ami vivrait plus près d'elle? A la lecture de la *Vie des Saints*, si féconde en détails familiers, on a l'impression qu'aucun d'eux n'a connu comme la Carmélite « le bon Jésus ».

L'adaptation de l'Amour divin, loin de se limiter aux nécessités psychologiques, s'étend à la religion en général et au catholicisme en particulier.

Nombreux sont les historiens de bonne foi qui ont surtout mis en valeur l'opposition de l'individualisme mystique et de la tradition orthodoxe : le professeur Sabatier, dans sa *Vie de saint François*, Barine, dans sa *Biographie thérésienne*,

1. « Para siempre, para siempre, » répétait-elle avec ferveur, lorsque, dans la plus tendre enfance, elle considérait l'éternité de la béatitude ou de la damnation.

ont plaint ces contemplatifs d'avoir subi la dure contrainte de la discipline catholique. Il nous semble, au contraire, qu'aucune religion ne convenait mieux, du XIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle, tout au moins, à l'idéal contemplatif.

La vie monastique permet à la religieuse la réalisation pratique des mortifications les plus fécondes : celles de l'isolement et du silence, sans la soustraire aux obligations quotidiennes de l'humilité, de l'obéissance et de la charité. A la recluse qui a renoncé au spectacle de la nature et aux voix de la société, l'Eglise offre la splendeur des vitraux, le scintillement des cierges. Les traités franciscains, développant sous mille formes le roman de l'Amour divin, ont préparé sainte Thérèse à recevoir les grâces qu'ils décrivent. Les miniatures des bréviaires, les vignettes des textes gothiques, les ferventes représentations de l'iconographie médiévale, ont favorisé, dans la vie intérieure de la Carmélite, une cristallisation infinie. Le chant des orgues, l'ombre hospitalière des chapelles, les sermons et la direction spirituelle ont donné à la doctrine la puissante autorité du geste et de la voix. La confession, qui a obligé sainte Thérèse à s'analyser, l'a conduite de la connaissance de soi à celle de Dieu. L'Eucharistie, enfin, a christifié son âme, en lui accordant la présence réelle.

Cette discipline morale, intellectuelle et sensible établit l'immense influence du Catholicisme sur la genèse de l'Amour divin.

Outre ce réalisme psychologique et religieux, sainte Thérèse utilise encore à l'avantage de l'Amour divin les suprêmes leçons de la douleur. Ces rudes adversaires de l'amour humain qui se nomment la maladie, la séparation, la vieillesse, la mort, sont les alliés de l'Amour divin. Chaque souffrance, devenant un témoignage accepté et offert avec joie, n'est plus appréhendée, mais désirée comme un bienfait. La mort est, pour le mystique, le terme de l'exil. Les pensées funèbres, qui assombrissent nos plus chères affections, se transforment en espérances. Cette réversibilité du plaisir et de la douleur explique dans bien des cas la psychologie de l'Amour divin. Le grand exemple des saints, la volonté de continuer en soi

la Passion du Crucifié déterminent l'ascète à préférer les épreuves aux consolations.

« S'il y avait eu pour l'homme quelque chose de meilleur et de plus utile que de souffrir, Jésus-Christ nous l'aurait appris par ses paroles et par son exemple. » (*Imitation*, livre II, ch. XII, p. 245.)

D'autre part, la conviction que chaque épreuve détache l'âme du monde, la rapproche de Dieu et prépare ainsi le bonheur éternel, finit par créer une association habituelle entre l'expérience de ces épreuves et la joie de les ressentir. Enfin, au terme de l'évolution mystique, la réversibilité des états d'âme n'exige plus aucun effort. Ce que nous considérons comme une source de joies (la richesse, la santé, la gloire) cause à l'ascète une aversion sincère. Inversement, les épreuves qui nous paraissent les plus douloureuses (l'isolement, la maladie, la mort) leur deviennent de consolantes perspectives et de bienfaisantes nécessités.

« On demanda à l'Ami ce qu'était le bonheur. Il répondit : « C'est le malheur supporté par amour. » (*Livre de l'Ami et de l'Aimé*, verset 65.)

Si l'on considère que les épreuves sont inévitables et nombreuses, alors que l'harmonie des joies sociales, familiales, individuelles est difficile à atteindre et — plus encore — à conserver, l'Amour divin paraît bien être la meilleure adaptation possible à la vie et en conséquence la moins imparfaite réalisation du bonheur. C'est peu de dire qu'il synthétise toutes les ressources de l'âme humaine, si l'on oublie qu'il les exalte, avant la mort, vers l'infini et l'éternel.

---

# TABLE DES MATIÈRES

AVERTISSEMENT . . . . .	9
BIBLIOGRAPHIE . . . . .	13
1. Auteurs antérieurs à sainte Thérèse. — 2. Textes et traductions de sainte Thérèse. — 3. Sources de la biographie thérésienne. — 4. Auteurs contemporains.	
INTRODUCTION . . . . .	29
1. Valeur représentative du génie de sainte Thérèse : assimilation et synthèse de la tradition médiévale. Exposition du livre. — 2. Critique des études de sources. L'influence des Dominicains, des Jésuites et des Franciscains d'après les PP. Miguel Mir, Zugasti et Michel-Ange. Les <i>Lectures de sainte Thérèse</i> , par M. Morel-Fatio. — 3. Exposition des sources thérésiennes : saint Jérôme et saint Grégoire; saint Augustin et Pedro de la Vega; la <i>Vita Christi</i> et l' <i>Imitation</i> ; Alonso de Madrid; Francisco de Ossuna, Bernardino de Laredo; Antonio de Guevara, Luis de Granada et San Pedro de Alcantara; Serafino da Fermo et Alonso de Orozco. Influence probable des romans de chevalerie. — 4. Établissement des textes et des traductions. — 5. Rapports de la doctrine et de l'expression. Mise au point de l'interprétation. — 6. Définitions de l'Amour divin d'après les lectures et les œuvres de sainte Thérèse. — 7. Critique de l'Amour divin.	

## PREMIÈRE PARTIE

### L'ÉVOLUTION DE L'AMOUR DANS LA VIE DE SAINTE THÉRÈSE. 62

#### I. — La jeune fille. . . . . 64

Naissance de Thérèse. Influence de son père, Don Alonso de Cepeda, et de sa mère, Doña Beatriz de Ahumada. Enfance de Thérèse. Mort de Doña Beatriz. Influence des romans de chevalerie et des relations frivoles. Le portrait de Thérèse, d'après le P. Ribera. La crise sentimentale et les péchés d'adolescence. Séjour laïque d'un an et demi au couvent augustin de Sainte-Marie-de-la-Grâce. Aversion pour le mariage et la vie monastique. Influence de la Mère Maria de Briceño. Premier séjour à Castellanos de la Cañada pour cause de santé. Influence de Don Pedro Sanchez de Cepeda et des premières lectures religieuses. L'appel de la Grâce et l'entrée au couvent de l'Incarnation.

## II. — La contemplative . . . . . 75

Adaptation à la vie conventuelle. En 1536, une maladie nerveuse nécessite un second séjour à Castellanos de la Cañada. Lecture du *Troisième Abécédaire*. La crise de Becedas et ses effets. La névrose et la léthargie. Lecture de saint Grégoire. Retour au monastère de l'Incarnation. Abandon de l'oraison et reprise des relations frivoles. Intervention des visions. Mort de Don Alonso de Cepeda. Direction du P. Domingo Bañez, de l'ordre de saint Dominique. Lecture des *Confessions* de saint Augustin. La pénible reprise de l'oraison. Conversion à la vie contemplative (1555). Appréhension de l'entourage. Thérèse soumet à Francisco de Salcedo et à Gaspar Daza un exemplaire de l'*Ascension de la Montagne* où elle a retrouvé et souligné l'expression de ses états d'âme. Intervention de la Compagnie de Jésus, dont les trois premiers directeurs furent vraisemblablement le P. Diego de Cetina, le P. Juan de Pradanos et le P. Baltasar Alvarez. Augmentation des grâces d'oraison. Hostilité du milieu. Influences bienfaisantes de Gaspar de Salazar et du P. Pedro Ibañez.

## III. — La réformatrice . . . . . 90

Le principe de la contre-réforme en Espagne et dans le Carmel. L'Apostolat thérésien. La fondation du monastère de Saint-Joseph dans la stricte observance de la règle primitive. L'appui des ordres de saint François, saint Ignace et saint Dominique. La vie des Carmélites déchaussées, d'après les *Constitutions*. Leur emploi du temps. L'influence des Dominicains sur la rédaction des œuvres de sainte Thérèse. L'évolution morale déterminée chez la réformatrice, par les grâces d'oraison. Les fondations thérésiennes de 1567 à 1582. La collaboration de Jean de la Croix, d'Antonio de Jésus, de Jérónimo Gracian. La lutte des mitigés et des réformés. La vieillesse et la mort de Thérèse de Jésus.

## CONCLUSION : Critique des influences historiques . . . . . 106

L'influence du milieu sur sainte Thérèse et celle de sainte Thérèse sur son milieu. La personnalité de Thérèse avant son évolution.

## DEUXIÈME PARTIE

## L'ART D'AIMER . . . . . 109

## I. — La discipline des mortifications et des vertus . . . . . 111

1. Les mortifications : le silence et l'isolement. L'imitation ascétique du Christ. L'ascèse et le renoncement. — 2. Les vertus : leur solidarité et leur critérium; l'humilité, la pauvreté, la charité, d'après les lectures de sainte Thérèse et de sa doctrine.

## II. — La discipline des images et des sentiments . . . . . 125

1. Rapports des disciplines morale et sensible. — 2. Définition de la mémoire, de l'entendement et de la volonté. — 3. Sources des images et des émotions dans la cristallisation de l'Amour divin : a) l'interprétation du monde sensible; b) la lecture, sa sélection, sa méthode, son assimilation, son importance dans la méditation et le recueillement; c) l'iconographie dans le livre, l'église et l'ermitage; d) la direction spirituelle et la solidarité des âmes d'oraison.

## III. — La synthèse de l'art d'aimer dans l'oraison . . . . . 147

1. Principe. La croyance à la présence divine dans la vie intérieure. Distinction entre le sentiment de présence et la présence surnaturelle. L'un est le but de l'oraison active (méditation ou recueillement), l'autre caractérise l'oraison passive (quiétude, union, extase, ravissement). — 2. Exposition de l'oraison de recueillement, d'après Francisco de Ossuna. Définition de la théologie mystique : pourquoi, quand et comment doit-on aimer Dieu? Contribution des sentiments de crainte, d'admiration, de reconnaissance, de pitié, de tendresse à l'amour. — 3. Exposition de l'oraison mentale d'après Ignace de Loyola, Luis de Granada et San Pedro de Alcantara. Rapports des images et des émotions. Loi des contrastes. Méditation sur la connaissance de soi, la mort, le jugement, l'enfer, le paradis, Méditations sur la Passion. Réserves de Luis de Granada et de San Pedro de Alcantara sur l'art d'aimer. — 4. Synthèse de l'oraison de recueillement et de l'oraison mentale dans la doctrine de sainte Thérèse. Leur critérium commun est l'imitation du Christ.

## CONCLUSION : La critique de l'art d'aimer. . . . . 167

1. Le problème de l'art d'aimer. Dans quelle mesure l'ascète peut-il prétendre aux grâces d'oraison? Erreurs des pélagiens et des quietistes. — 2. Faut-il dépasser l'humanité du Christ pour atteindre la divinité? Conceptions différentes de Ludolphe de Saxe, Francisco de Ossuna, Bernardino de Laredo et Luis de Granada. — 3. D'après ce Dominicain et sainte Thérèse le vrai critérium de l'art d'aimer est l'imitation du Christ c'est-à-dire l'école du renoncement.

## TROISIÈME PARTIE

## L'EXPÉRIENCE DE L'AMOUR DIVIN. . . . . 175

## Le passage de l'ascèse à la mystique et la métamorphose de l'amour . . . . . 175

## I. — L'expérience sensible de l'amour. . . . . 177

1. La joie. Son rôle dans le recueillement. Les variétés : l'insouciance, la confiance, la plénitude des grâces, la certitude, la joie de l'action. — 2. La souffrance a une expérience plus riche encore. La terreur du jugement. La crainte d'offenser l'aimé. Contrastes douloureux de la misère humaine et de la perfection divine. Les deux formes de nostalgie : dépression de l'angoisse et excitation du désir. Participation à la Passion du Christ et à celle de la Vierge. Impuissance de servir Dieu. — 3. Synthèse des joies et des souffrances de l'amour dans le désir, d'après R. Lulle (*Livre de l'Ami et de l'Aimé*) et sainte Thérèse, la blessure d'amour, soupirs, larmes, cris, folie mystique.

## II. — L'expérience intellectuelle . . . . . 190

- Rapports des lectures de sainte Thérèse et de son expérience intellectuelle. — 1. Classification des révélations : a) paroles et visions corporelles; b) paroles et visions imaginaires; c) paroles et visions intellectuelles. — 2. Leur chronologie : dans la vie de sainte Thérèse, les révélations intellectuelles précèdent les imaginaires. — 3. Leur contenu intellectuel : influence des lectures sur les révélations. La Vierge et le Christ apparaissent à sainte Thérèse sous un aspect franciscain et la déterminent à l'action.

## III. — L'expérience morale . . . . . 196

1. Solidarité de la vie morale et contemplative. — 2. Les grâces surnaturelles du renoncement, de l'humilité et de la charité, d'après l'*Imitation* et la doctrine thérésienne.

## IV. — L'expérience active. . . . . 200

1. La conception de l'amour actif, d'après les lectures thérésiennes. —
2. Rapports de l'amour et de l'action d'après sainte Thérèse. L'amour, principe de l'apostolat, de la solidarité chrétienne, de la réforme du Carmel. Il faut aimer pour agir.

## CONCLUSION : La critique de l'expérience de l'Amour divin. 206

1. L'examen des grâces sensibles et intellectuelles, d'après Francisco de Ossuna, Luis de Granada et sainte Thérèse. Réserves sur leur origine (divine, démoniaque ou physiologique) et sur leur valeur religieuse. Les expériences sensible et intellectuelle ont pour critérium la vertu, le renoncement et l'action. — 2. Discipline monastique du faux mysticisme et traitement de la mélancolie. Limitation de la communion et de l'oraison. Suppression des jeûnes, des mortifications et de la solitude. Augmentation de la vie active.

## QUATRIÈME PARTIE

## L'EXPRESSION DE L'AMOUR DIVIN. . . . . 221

Rapports de l'amour divin et de l'interprétation du monde sensible. Importance des métaphores et des allégories dans l'œuvre thérésienne, dont elles établissent les emprunts. . . 221

## I. — Les métaphores de l'Amour divin empruntées à la nature. 225

Principe : Interprétation de la nature d'après Francisco de Ossuna et sainte Thérèse. — 1. *L'Eau*. L'eau vive et l'eau morte, la mer et la nef, la source et le fleuve dans le symbolisme de Francisco de Ossuna et de Bernardino de Laredo. L'eau qui avive le feu, symbolise les rapports des larmes de tendresse et de désir — 2. *Le Feu*. Les sept propriétés du feu et du Saint-Esprit. Les feux purs et impurs (amour divin et humain). Le symbolisme de la chaleur, de l'étincelle, de la flamme, de l'incendie. La métaphore du brasero et la vision du chérubin expriment le sentiment de présence. L'une et l'autre ont une origine sensible, sinon sexuelle. La terminologie traditionnelle du chérubin, des entrailles et de la flèche d'amour. — 3. *La Lumière*. Le soleil, symbole de Dieu, du Christ et de l'amour. Le soleil ou le diamant, se reflétant dans l'eau ou le cristal, représentent Dieu et l'âme, la connaissance divine et la connaissance de soi. — 4. *L'Oiseau*. Le vol de l'aigle, l'éducation de l'aiglon, le chant du rossignol, le repos dans le nid expriment l'ascèse. La direction spirituelle, l'oraison et le recueillement. Le phénix symbolise l'éternelle métamorphose de l'amour. — 5. *L'Abeille*. Le butin : cristallisation de l'amour. Le bourdonnement : oraison ; la retraite dans la ruche : humilité des vertus et recueillement des sens.

## II. — Les métaphores de l'Amour divin empruntées à la société. 256

Principe : les sept attributs sociaux de la divinité dans la *Semaine d'Oraison* d'Alonso de Orozco. Les rapports de l'âme et de l'Aimé dans l'inter-

prétation de la vie sociale et familiale. — 1. *Le nourricier et l'élève*. L'eucharistie, le pain des anges, la hiérarchie des grâces et les degrés de l'ivresse spirituelle. — 2. *Le maître et le disciple*. L'enseignement surnaturel, l'école de la passion et du recueillement, la leçon de l'amour. — 3. *Le joueur et ses partenaires*. Le jeu d'échecs; les parties de pelote; l'accord de la vielle et la concordance des vertus. — 4. *Le médecin et le malade*. Les infirmités de l'âme, guéries par l'amour. — 5. *Le seigneur et son patrimoine*. Le prêteur et le débiteur; la dette de l'amour. — 6. *L'orfèvre et les bijoux*. Les gemmes dans les romans de chevalerie et les traités religieux: l'or brut du désir, l'or pur de l'amour. Dans le symbolisme thérésien, les bijoux expriment soit les témoignages d'amour offerts à Dieu, soit les « gages divins » des grâces et des vertus surnaturelles. — 7. *Le capitaine et le soldat*. Le symbolisme guerrier des *Exercices* de saint Ignace; les trois assauts du démon et les parades de l'ascète, d'après Francisco de Ossuna et Luis de Granada. Description gongoriste du combat de l'amour dans le *Troisième Abécédaire* et les *Exclamations*; la lutte des vices et des vertus, de la Réforme et de la contre-réforme, d'après sainte Thérèse. Ce symbolisme guerrier précède et prépare l'allégorie du *Château intérieur*. — 8. *Le roi et le chevalier*. La toute-puissance divine et la soumission absolue du mystique. — 9. *Les métaphores, de l'amour empruntées à la famille*: a) le père et l'enfant: sentiment de protection et de bonté; b) la mère et l'enfant: sentiment de confiance, de recueillement et de tendresse.

### III. — Les métaphores de l'Amour divin empruntées à la Bible. 289

1. Principe de l'interprétation allégorique, d'après saint Grégoire et Francisco de Ossuna (interprétation de l'Ancien et du Nouveau Testament). L'interprétation allégorique dans l'œuvre thérésienne. — 2. L'interprétation du *Pater*: synthèse des oraisons. — 3. L'interprétation du *Cantique des cantiques*, d'après Francisco de Ossuna et sainte Thérèse: les baiser, le lit, le jus de grenade, le cellier, l'ivresse mystique, les variétés du vin et la hiérarchie des grâces; synthèse des effets sensibles de l'amour. — 4. L'interprétation de la réception de Jésus chez Marthe et Marie: synthèse de l'action et de la contemplation dans l'Amour divin.

### CONCLUSION: La critique de l'expression de l'Amour divin. . 307

Le problème de l'expression mystique: les métaphores érotiques impliquent-elles une analogie de nature entre l'amour divin et l'érotisme? — 1. Nécessité d'un langage sensible et métaphorique. — 2. Universalité de ce langage sensible. Loin de se limiter aux métaphores érotiques, sainte Thérèse interprète la nature, la société, la Bible. — 3. Caractère traditionnel de ces métaphores. Interprétation du *Cantique des cantiques*. Dans quelle mesure le symbolisme de l'Amour divin est-il une simple terminologie? — 4. Le critérium de l'expression mystique est l'interprétation allégorique.

## CINQUIÈME PARTIE

### LA SYNTHÈSE DE L'AMOUR DIVIN DANS LES ÉTATS D'ORAISON. 316

Classification sommaire des états d'oraison d'après les lectures et les œuvres de sainte Thérèse. Nécessité de reconstituer la synthèse de la doctrine et de l'expression. . . . 316

## I. — L'allégorie du jardin et de l'arrosage . . . . . 321

Les sources : le verger de l'oraison, d'après Alonso de Orozco et l'arrosage spirituel, d'après Francisco de Ossuna. L'allégorie du jardin et de l'arrosage exposée par sainte Thérèse. Le défrichement du verger : discipline des mortifications et des vertus. L'aide du jardinier : Intervention de la grâce dès le premier effort de l'ascète. L'arrosage : hiérarchies des degrés d'oraison, 1<sup>er</sup> degré : l'eau puisée (oraison mentale); 2<sup>e</sup> degré : la noria (oraison de quiétude); 3<sup>e</sup> degré : la source (oraison du sommeil des puissances); 4<sup>e</sup> degré : la pluie (oraison d'union); 5<sup>e</sup> degré : les nuées attirées par le soleil (l'extase et le ravissement). Le jardin en été : la fleur de l'amour et le fruit de l'action. Le jardin en hiver : sécheresse et désolation (Ressources de l'ascétisme).

## II. — Les allégories du Château intérieur. 1. Les Sept Demeures . . . . . 331

1. a) Principe. On s'unit avec Dieu dans la mesure où l'on divinise son âme par la vertu, par l'action, par l'Amour divin. Symbole : conquête progressive des Sept Demeures du Château de l'âme. Ébauches de ce symbolisme dans le *Livre de la Vie*, le *Chemin de la Perfection* et les *Pensées sur l'Amour divin*. b) Sources : la doctrine de saint Augustin (*Les Confessions* et les *Soliloques* apocryphes). Le symbole du Château dans la *Vita Christi*, le *Troisième Abécédaire*, la *Loi d'Amour*, l'*Ascension de la Montagne*. Le symbole du diamant et de la lumière dans l'*Ascension de la Montagne*. c) Synthèse de ces symboles dans l'allégorie du *Château de l'âme*. La hiérarchie des grâces mystiques dans la conquête des Sept Demeures. *I<sup>er</sup> Demeures* : tentations et défaillances. *II<sup>es</sup> Demeures* : l'âme entend l'appel divin et lui répond dans ses premières méditations. *III<sup>es</sup> Demeures* : l'âme passe de l'oraison mentale à celle de recueillement (ces trois premières Demeures sont trois degrés de l'effort ascétique). *IV<sup>es</sup> Demeures* : seuil de la contemplation. Grâces de la présence; distinction des oraisons de recueillement et de quiétude; distinction des goûts et des consolations spirituelles; critique des larmes et des désirs. *V<sup>es</sup> Demeures* : oraison d'union; distinction de la voie contemplative et de la voie morale et supériorité de celle-ci sur celle-là. *VI<sup>es</sup> Demeures* : l'extase, le ravissement et le vol de l'esprit : leurs effets. *VII<sup>es</sup> Demeures* : la synthèse de l'action et de la contemplation dans l'amour divin.

## 2. Le ver à soie . . . . . 341

L'allégorie du ver à soie complète celle des Sept Demeures. Hypothèse d'un emprunt du *Troisième Abécédaire*. Exposition de l'allégorie : a) l'élevage du ver à soie : période d'assimilation. Le tissage de la soie : collaboration de l'âme à l'œuvre de l'amour divin (oraison mentale); b) la retraite du ver dans le cocon : isolement de l'ascète et recueillement surnaturel dans la présence (oraison de quiétude); c) le sommeil de la chrysalide : passage du monde sensible au monde intelligible; d) la métamorphose : après la mort du vieil homme, l'homme nouveau renaît en Dieu (oraison d'union); e) le vol du papillon entre ciel et terre : révélations de l'extase, nostalgie du divin; f) ponte des œufs. Œuvres actives de l'Amour divin; g) mort du papillon au seuil des *VII<sup>es</sup> Demeures* (déification).

## 3. Les noces spirituelles . . . . . 346

L'allégorie des noces spirituelles se substitue à celle du ver à soie et complète le symbolisme des Demeures. — *I<sup>er</sup>es*, *II<sup>es</sup>* et *III<sup>es</sup> Demeures* : préliminaires de l'entrevue : comprendre pour aimer (méditations de l'oraison mentale). *IV<sup>es</sup> Demeures* : désir de l'aimé (oraison de quiétude).

V<sup>o</sup> *Demeures* : l'entrevue (oraison d'union). VI<sup>o</sup> *Demeures* : les fiançailles (extase, ravissement, vol de l'esprit). VII<sup>o</sup> *Demeures* : le mariage (d'ification).

CONCLUSION : La critique de la synthèse de l'Amour divin. . . 350

1. L'évolution doctrinale et littéraire de sainte Thérèse apparaît dans les différences des deux principales allégories : l'arrosage du verger et les Sept Demeures du Château. — 2. L'expression morale et active augmente dans la mesure où l'expression sensible diminue. Le *Château intérieur* est la synthèse de l'amour actif et contemplatif.

## CONCLUSION GÉNÉRALE

LA CONCEPTION THÉRÉSIEENNE DE L'AMOUR DIVIN . . . . . 355

I. — Sainte Thérèse a transmis aux temps modernes la doctrine de l'Espagne médiévale et fixé l'expression du mysticisme classique . . . . . 355

II. — Comment s'expliquent son autorité et son influence? . . . 363

1. Rappel des causes historiques. Dans quelle mesure la réforme du Carmel a-t-elle vulgarisé la doctrine thérésienne ?
2. Le génie de sainte Thérèse :
  - a) Évolution et adaptation pratique. Pour quels lecteurs écrit-elle ?
  - b) Spontanéité de la rédaction. Comment écrit-elle ? Rapports de l'assimilation et de l'inspiration.
  - c) L'art de choisir, de simplifier et de vulgariser. Nouvelle méthode de classification et de terminologie.
  - d) Esprit de synthèse. La sensibilité et l'activité prédominent sur l'imagination et l'intelligence.

III. — Ces tendances se ramènent au puissant réalisme qui caractérise la conception thérésienne de l'amour divin. Supériorité de l'amour divin sur l'amour profane. L'un mieux que l'autre s'adapte à la vie intérieure, à la religion (influence du catholicisme sur l'art d'aimer), à la souffrance et à la mort. Sa fin pratique est le bonheur. . . . . 365













## BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES HISPANIQUES

### FASCICULES I, II et III

- FASCICULE I. — Inventaire des Monuments sculptés pré-chrétiens de la Péninsule ibérique, par Raymond LANTIER, membre de l'École des Hautes Études Hispaniques. Prix : 20 francs.
- FASCICULE II. — Catalogue des Terres cuites du Musée archéologique de Madrid, par Alfred LAUMONIER, ancien membre de l'École des Hautes Études hispaniques, membre de l'École française d'Athènes. Prix : 25 francs.
- FASCICULE III. — Jacopo da Trezzo et la construction de l'Escorial. Essai sur les arts à la cour de Philippe II, 1519-1589, par Jean BABELON, docteur ès lettres. Prix : 30 francs.
- 

## BIBLIOTHÈQUE DES UNIVERSITÉS DU MIDI

---

- FASCICULE I. — Les débuts de l'École française d'Athènes : Correspondance d'Emmanuel Roux (1847-1849), publiée avec une introduction et des notes par M. Georges RADET, doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Bordeaux. Prix : 5 francs.
- FASCICULE II. — Chansons et dits artésiens du XIII<sup>e</sup> siècle, publiés avec une introduction, un index des noms propres et un glossaire par MM. Alfred JEANROY et Henri GUY, professeurs aux Facultés des Lettres des Universités de Paris et de Toulouse. Prix : 10 francs.
- FASCICULE III. — La satire de Jovellanos contre la mauvaise éducation de la noblesse (1787), publiée et annotée par M. Alfred MOREL-FATIO, professeur au Collège de France. Prix : 4 francs.
- FASCICULE VIII. — Frédéric Schlegel et la genèse du romantisme allemand (1791-1797), par M. I. ROUGE, professeur honoraire à la Faculté des Lettres de l'Université de Bordeaux, maître de conférences à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris. Prix : 7 fr. 50.
- FASCICULE IX. — Etudes sur l' historiographie espagnole : Les Histoires générales d'Espagne entre Alphonse X et Philippe II (1284-1556), par M. G. CIROR, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Bordeaux. Prix : 10 francs.
- FASCICULE X. — Le troubadour Guiraut Riquier, par M. Joseph ANGLADE, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Toulouse. Prix : 10 francs.
- FASCICULE XI. — Les Origines vénézuéliennes. Essai sur la colonisation espagnole au Vénézuéla, par M. Jules HUMBERT, professeur au Lycée de Bordeaux. Prix : 10 francs.

Majoration de 20 O/O

---

FERET ET FILS, éditeurs, 9, rue de Grassi, Bordeaux.





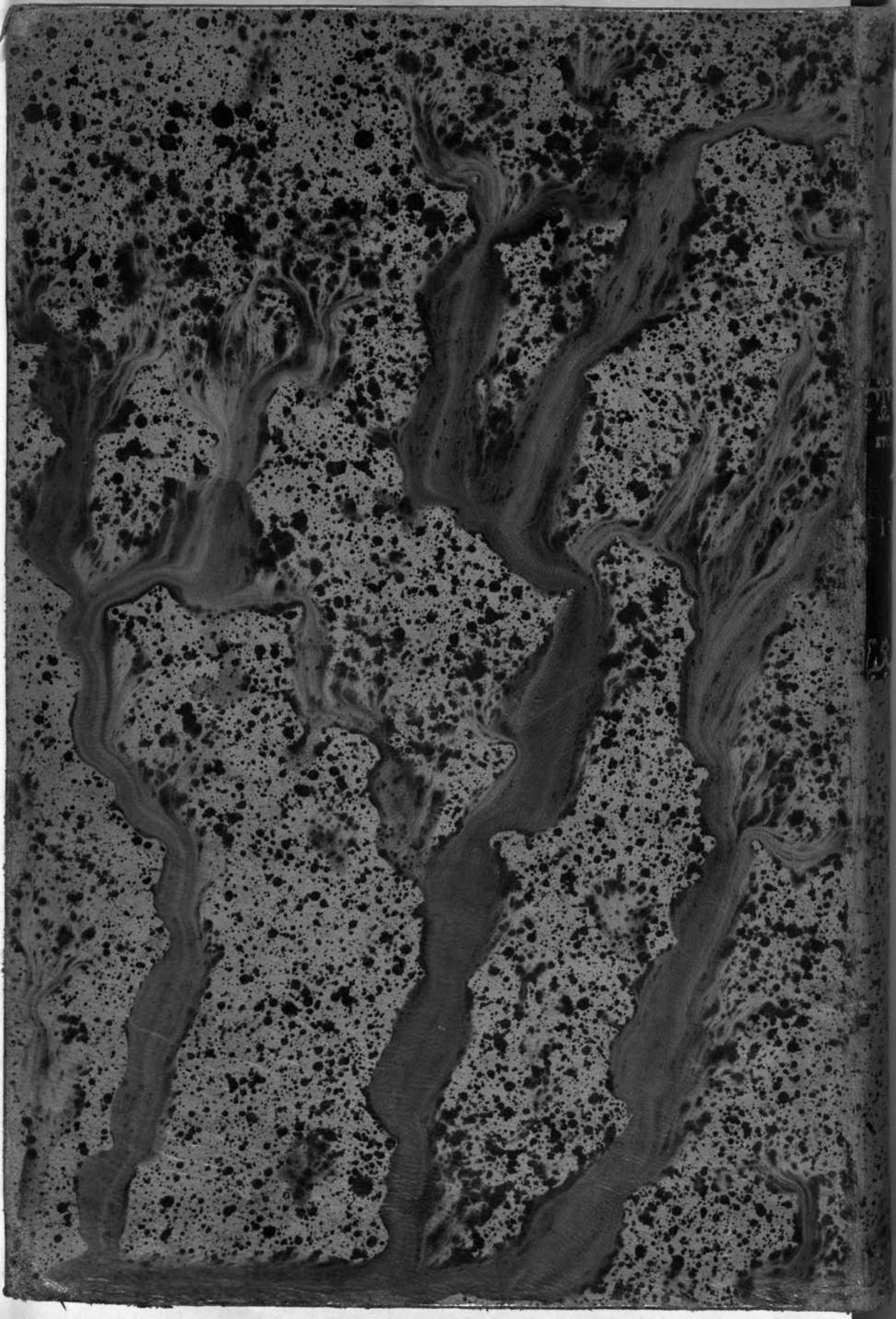
# MARQUÉS DE SAN JUAN DE PIEDRAS ALBAS

## BIBLIOGRAFÍA TERESIANA

### SECCIÓN III

#### Libros escritos exclusivamente sobre Santa Teresa de Jesús.

Número.....	2075	Precio de la obra.....	Ptas. ....
Estante.....	117	Precio de adquisición. »	.....
Tabla.....	1	Valoración actual.....	» .....





2075.



ETCHEGOYEN

---

L'AMOUR

DIVIN

