

Fornierod Mireille

INHABITATION DANS LE LIVRE DU CHÂTEAU INTERIEUR

DE SAINTE THÉRÈSE D'AVILA

Comparaison avec les positions de D. Bañez, G. Vasquez et F. Suarez

Mémoire de licence
Sous la direction du Professeur Gilles Emery
Présenté à la Faculté de Théologie, Fribourg, Suisse
Fribourg, le 22 mai 2003

Introduction

Cette étude propose de comparer la conception théologique de l'inhabitation selon Ste Thérèse avec les recherches de trois théologiens de son temps : Gabriel Vasquez, Francisco Suarez et Domingo Bañez. Ils représentent trois manières d'envisager le mystère de la présence de Dieu dans les saints. Aujourd'hui encore, la recherche théologique sur l'inhabitation est marquée par ces trois accents. Pour effectuer cette comparaison il faut déceler, chez Ste Thérèse, les bases théologiques qui sous-tendent les descriptions de son expérience de Dieu.

Nous présenterons donc, dans une première partie, les éléments qui servent à établir une lecture théologique des textes thérésiens. Nous exposerons les sources principales de Ste Thérèse, puis le statut théologique de l'expérience mystique et son rapport à la vie de la grâce. Enfin, nous présenterons notre méthode de lecture.

Dans une seconde partie, nous comparerons la conception thérésienne de l'inhabitation avec celles de Vasquez, de Suarez et de Bañez. Nous comparerons aussi sa conception de l'inhabitation avec quelques éléments de la réflexion des *Salmanticenses*, un groupe de Carmes déchaussés qui oeuvra au XVII^e et au XVIII^e siècles.

Pour ce faire, nous présenterons dans un premier chapitre l'état de la recherche sur l'inhabitation au XVI^e siècle. Nous présenterons d'abord les données du Magistère, telles qu'elles apparaissent à cette époque. Nous exposerons ensuite les réflexions de Bañez, qui suit les conceptions de S. Thomas, celles de Vasquez, puis celles de Suarez.

Dans un second chapitre, nous tenterons de dégager la conception théologique qu'a Ste Thérèse de l'inhabitation, principalement dans le livre du *Château intérieur*. Pour exposer la pensée de la sainte avec le plus de précision possible, nous indiquerons, pour les mots et les phrases importantes, le texte espagnol¹.

Le chapitre suivant comparera cette conception avec les recherches de Vasquez, avec celles de Suarez, avec les accents des *Salmanticenses* puis avec les positions de Bañez. Cet exposé comparera ensuite très brièvement les diverses recherches théologiques avec les données postérieures du Magistère, qui en assume le meilleur.

Nous récapitulerons en une conclusion générale les similitudes et les différences les plus nettes entre la conception thérésienne de l'inhabitation et celles de ces théologiens. Nous signalerons aussi quelques apports possibles de la pensée de Ste Thérèse à la recherche théologique actuelle.

¹ Nous utilisons, pour le texte espagnol de Ste Thérèse, l'édition de A. BARRIENTOS, éd., *Santa Teresa de Jesús. Obras Completas*, Madrid 1984³. La traduction française est tirée de M. AUCLAIR, *Thérèse d'Avila. Œuvres complètes*, Paris 1995⁵. Cette traduction a le mérite de reproduire méticuleusement le sens des textes thérésiens et de donner également le style jovial, parfois parlé, et pourtant raffiné de la sainte.

Première Partie

Une lecture théologique des textes thérésiens

Dans cette première partie, nous présenterons notre méthode de lecture des textes de Ste Thérèse. Notre lecture veut mettre en lumière les présupposés théologiques de la sainte. Ceux-ci proviennent de trois sources majeures, qui se réfèrent toutes à la Parole de Dieu. La première consiste dans les textes bibliques eux-mêmes. La seconde rassemble le grand nombre d'enseignements reçus au cours de sa vie. Ces enseignements sont les fruits de penseurs chrétiens, membres de l'Eglise, qui ont scruté les cohérences de l'objet de la foi, qui est la Sagesse divine. Enfin la troisième source est l'expérience que fait Ste Thérèse de la Parole de Dieu et de son action en elle. Il s'agit de l'expérience mystique.

Afin d'établir notre méthode de lecture, nous exposerons ces trois sources. Nous présenterons d'abord les sources écrites et orales. Nous analyserons ensuite le statut de l'expérience mystique, pour être à même d'en déchiffrer les affirmations théologiques. Nous présenterons ensuite notre méthode de lecture.

Chapitre I

Les sources

Le livre du *Château intérieur* est une œuvre de la maturité de Ste Thérèse. Il apparaît comme une synthèse personnelle, effectuée à partir de divers enseignements récoltés au cours de sa vie. Les sources de la pensée de la sainte sont nombreuses et variées. Il n'est pas possible de les mentionner toutes dans ce bref préliminaire ni de développer l'étendue de l'influence de chacune d'elles sur la pensée thérésienne. Nous nous limiterons, dans cette présentation, à relever les principales sources patristiques, médiévales et contemporaines. Parmi ces trois groupes, il existe des sources écrites et orales. En effet Ste Thérèse est une femme qui lit beaucoup et fait preuve d'une remarquable aptitude à s'entretenir, sur les sujets qui lui tiennent à cœur, avec un grand nombre de personnes très diverses. Mais avant tout, il faut citer sa source principale : l'Évangile. Elle a accès à son contenu d'abord indirectement, par les livres de piété, puis plus directement par la *Vita Christi* de Ludolfe le Chartreux, qui comprend les textes des Évangiles. Ste Thérèse,

respectueuse de la primauté de l'enseignement de la Parole de Dieu, n'a cependant pas omis de chercher assidûment l'enseignement traditionnel de l'Eglise, du plus ancien au plus contemporain. Nous présenterons ici l'éventail principal de ces trois groupes de sources, puis nous en ferons une brève synthèse.

A) Les sources patristiques

Les principaux ouvrages patristiques lus par Ste Thérèse sont les *Epîtres* de S. Jérôme, les *Morales* de S. Grégoire le Grand, puis les *Confessions* de S. Augustin. Ce dernier ouvrage, lu par la sainte en 1554 alors qu'elle est âgée de trente neuf ans, a une influence décisive sur sa décision de tendre sérieusement à la perfection chrétienne et à la sainteté. S. Augustin a également marqué fortement la conception thérésienne de l'inhabitation, notamment au sujet de la découverte du Dieu intérieur à soi et du bien fondé de le rechercher avec la raison, en scrutant la nature des créatures. Dans notre étude, nous n'aborderons pas l'influence de cet auteur. En effet notre recherche se porte sur des questions scolastiques qui intègrent la pensée augustinienne dans une synthèse plus large. De plus, les débats à l'époque de la sainte ne se portent pas sur les réflexions de S. Augustin, qui sont communément admises.

B) Les sources médiévales

Parmi les ouvrages médiévaux lus par Ste Thérèse, nous signalons Les *Soliloques* et les *Méditations*, attribuées à S. Augustin. Ces deux ouvrages rendent la sainte attentive au thème de la recherche de Dieu en soi et à celui du Dieu plus intime à nous-mêmes que nous-mêmes. Il faut signaler également la *Vita Christi* de Ludolphe le Chartreux. Ste Thérèse fut fortement marquée par ce livre, non seulement à cause des méditations patristiques et médiévales qu'il contient, mais aussi à cause de ses thèses doctrinales sur le Christ, miroir de toute sainteté et chemin pour y parvenir. Sur ces bases, cet ouvrage encourage la méditation des mystères de la vie du Christ et propose de tendre à une conformité au Christ. Un autre ouvrage marque également la sainte au sujet du rôle prépondérant du Christ dans la perfection de tout chrétien. Il s'agit de *L'imitation de Jésus Christ* de Tomas Akempis.

C) Les sources contemporaines de la sainte

Ste Thérèse est marquée par l'esprit de la réforme espagnole du XVI^e siècle. Cette réforme, qui débute avant le concile de Trente (dès 1515 environ), est accompagnée d'un renouveau de la spiritualité. L'accent est mis sur l'appel à la vie intérieure pour tous, et sur l'importance de l'oraison mentale. Cet engouement général prend sa source dans trois mouvements principaux :

la *devotio moderna*, le mouvement savonarolien et l'érasmisme. Cette démocratisation de la perfection chrétienne ainsi que l'importance de l'oraison mentale, considérée comme une amitié et un dialogue avec Dieu, sont assumées de manière authentiquement espagnole par les divers ordres religieux. C'est principalement par leurs représentants que Ste Thérèse reçoit cette attention à la vie intérieure, répandue dans toute l'Espagne. La sainte a des contacts avec les principaux courants spirituels de son temps : confesseurs ou écrivains franciscains, jésuites ou dominicains, le mouvement suscité par le Bienheureux Jean d'Avila et même peut-être le courant en grande partie hétérodoxe des *alumbrados*. Nous présenterons uniquement les trois mouvements qui exercent le plus d'influence sur la sainte. Ils sont représentés respectivement par des penseurs franciscains, jésuites et dominicains. Nous présenterons également le patrimoine spirituel carmélitain, minutieusement repris par la sainte dans sa réforme et qui marque bien entendu sa pensée. Il faut préciser que ces courants lui apportent une lumière doctrinale alors que la pratique de l'oraison est un fait qui remonte à l'enfance de la sainte.

1. LE PATRIMOINE SPIRITUEL CARMÉLITAIN

Ste Thérèse a accès à la *Règle* de l'Ordre et à son interprétation la plus reconnue qui est, à son époque, *L'institution des premiers moines*, datant du XIV^e siècle et attribuée à Philippe Ribot. Ce dernier ouvrage présente la mystique par la figure d'Elie et propose que tout carme et carmélite tende vers l'expérience mystique. Ce point correspond à l'enseignement de la sainte qui estime, non sans précisions, que l'expérience mystique fait partie de la vie de la grâce.

2. L'ENSEIGNEMENT DES FRANCISCAINS

Ste Thérèse est fortement marquée par les promoteurs franciscains de l'oraison mentale. Ils sont appelés les *recogidos*, c'est-à-dire les recueillis. Tout d'abord, elle a l'occasion de lire, au sujet de l'oraison mentale, le *Tercer Abecedario* de François de Osuna. Par la suite, elle prend connaissance principalement de la *Subida del Monte Sion* de Bernardin de Laredo, ainsi que de la *Via Spiritus* de Barnabé de Palma. Au début de ses expériences mystiques, elle rencontre également S. Pierre d'Alcantara, duquel elle apprend beaucoup. Dès lors, elle l'estimera hautement, toute sa vie durant. De l'ensemble de ces enseignements franciscains, la sainte reçoit la conception démocratique de la perfection et de la sainteté chrétienne, ainsi que l'importance de l'oraison mentale, qui est un moyen pour y parvenir. Signalons encore qu'en 1566 le Franciscain Alphonse Maldonado, qui revenait d'Amérique, lui parla de la multitude des indiens qui ne connaissaient pas le Christ. Par ce récit, la sainte prend davantage conscience de la dimension universelle du salut et de l'urgence d'un élan missionnaire par la vie contemplative.

3. L'ENSEIGNEMENT DES JÉSUITES

Durant sa vie, Ste Thérèse a des contacts avec une vingtaine de Pères jésuites. Il faut remarquer qu'elle rencontre probablement par deux fois le théologien Francisco Suarez, dont il

est question dans notre étude². Mais seulement cinq d'entre eux ont une fonction importante d'enseignement auprès de la sainte. Il s'agit de cinq confesseurs jésuites qui se succédèrent environ de 1554 à 1561 : Jacques de Cetina, Jean de Pradanos, Balthasar Alvarez et Gaspar de Salazar. Ils la dirigèrent sur la base des Exercices de S. Ignace. Grâce à cet enseignement, et notamment celui du détachement ascétique, la sainte paracheva sa conversion de 1554. Cet enseignement contribue sans doute à ce que Ste Thérèse accorde une grande importance, dans la vie chrétienne, à la méditation et aux diverses opérations des facultés de l'âme. Il faut signaler encore qu'elle rencontra S. François Borgia, de passage à Avila en 1557, qui l'encouragea dans la voie de l'oraison et de l'amitié avec Dieu.

4. L'ENSEIGNEMENT DES DOMINICAINS

Aux confesseurs jésuites succèdent, dès 1561, les confesseurs dominicains du couvent thomiste d'Avila. Il s'agit principalement du Père Ibañez puis de García de Toledo, enfin du Père Domingo Bañez. Le Père Ibañez encouragea la fondation du couvent de S. Joseph d'Avila, premier monastère de la réforme thérésienne. Pour cela, il rédigea un *Dictamen* en trente trois points. Comme ses confrères, il est fils de la réforme dominicaine espagnole, suscitée par Jean Hurtado et axée sur un renouveau spirituel. Ces Dominicains non seulement dirigèrent la sainte dans sa vie d'oraison, mais ils lui apportèrent aussi de solides bases doctrinales, notamment l'importance des vertus dans la perfection chrétienne. Il faut remarquer que ce sont principalement ces théologiens qui l'encouragent dans ses fondations et qui suscitent son œuvre écrite. En effet, García de Toledo demande à la sainte d'écrire son premier ouvrage sur l'oraison. Elle s'exécute en écrivant le récit de sa *Vie* (1562). Sous mandat de l'inquisition, Bañez en effectue la censure. Il corrige certaines affirmations et en donne un rapport positif. Ces mêmes Dominicains encouragent aussi la rédaction d'un second livre sur l'oraison, le premier étant confisqué par l'inquisition. La sainte écrit alors le *Chemin de la Perfection* (dès 1565 et remanié plusieurs fois jusqu'en 1573). Quant à Bañez, il est son confesseur durant six ans. Il devient l'ami et le conseiller théologique le plus prisé de la sainte. Elle précise qu'elle a « toujours recours à lui par lettres, quand quelque chose de nouveau se présente » et que c'est à lui qu'elle « s'est le plus confiée et se confie encore le plus »³. Les experts sont d'accord sur le fait que dès 1562, date de leur rencontre, Ste Thérèse s'appuie avant tout sur son enseignement puis également, dès 1571, sur celui de Jean de la Croix⁴.

En résumé, bien que l'ouvrage du *Château intérieur* livre une pensée très personnelle de la sainte, il n'en reste pas moins que cette pensée est le fruit d'une synthèse de nombreux éléments du patrimoine traditionnel de l'Eglise. Les sources patristiques et médiévales éveillent Ste Thérèse à l'existence d'une présence intime de Dieu dans les saints ainsi qu'à l'importance du rôle du Christ dans cette réalité. Les sources contemporaines, qui mettent l'accent sur l'oraison mentale, ont une influence sur sa manière d'envisager l'inhabitation. Chez les *recogidos*, l'inhabitation est décrite comme une relation d'amitié avec Dieu, qui est perçu à l'intérieur de soi. L'enseignement des Jésuites n'est sans doute pas étranger à l'importance

² Cf. J.-M. Huguenin, *L'expérience de la miséricorde divine chez Thérèse d'Avila*, Fribourg, Paris 1993², p. 100.

³ Cf. R 4, 12. 17.

⁴ Cf. M. LEPEE, *Bañez et sainte Thérèse*, Paris 1947, p. 83-122 ; M.-J. HUGUENIN, *L'expérience de la miséricorde*, p. 104.

thérésienne des actions intérieures dans la vie chrétienne. Quant aux Dominicains, ils lui offrent une assise doctrinale qui rassemble ces diverses réflexions. Cependant, Ste Thérèse a l'habitude de garder un enseignement, et de l'intégrer à sa pensée, lorsque celui-ci correspond profondément à la vérité qu'elle perçoit dans ses expériences mystiques. La lecture théologique des textes thérésiens doit donc prendre en compte cette source importante.

Chapitre II

Le statut de l'expérience mystique

Les récits des expériences mystiques écrits par Ste Thérèse peuvent-ils livrer des indices concernant sa conception théologique de l'inhabitation ? Si oui, comment ? Telles sont les questions de ce chapitre. Les réponses découlent de la définition de l'expérience mystique, communément admise aujourd'hui⁵. Celle-ci fait intégralement partie de la vie de la grâce. En effet elle a sa source dans la vie de la grâce et elle est elle-même un exercice des vertus de foi, d'espérance et de charité, assisté par les dons du Saint-Esprit. De plus, elle a les mêmes fruits que la vie de la grâce, à savoir une fécondité ecclésiale par la participation à la charité du Christ, ainsi qu'une « conformité à la vie du Christ⁶ ». L'expérience mystique, et plus généralement l'itinéraire de la vie mystique, est une modalité de la vie de la grâce, c'est-à-dire une manière particulière de vivre la vie de la grâce commune à tout chrétien. L'élément spécifique de l'expérience mystique réside dans l'intensité de l'expérience, et non dans son objet, qui est l'action divine transformant tout homme vivant de la grâce. En conséquence, les descriptions mystiques de Ste Thérèse donnent des informations sur la vie de la grâce, sur le mystère du salut qui s'opère en tout chrétien. En effet la recherche actuelle admet que

« Les mystiques sont de ceux en qui la Parole de Dieu opère ce qu'il dit et ne lui revient pas sans effet : et par là ils sont les témoins de ce qui s'accomplit en tout chrétien loyal et fidèle, même si celui-ci ne le sait pas par une expérience semblable à la leur⁷ ».

Si les récits thérésiens des expériences mystiques parlent de la vie de la grâce, ils traitent en partie le même sujet que la théologie spéculative. Ces récits peuvent donc livrer des indices sur la conception théologique de l'inhabitation selon Ste Thérèse.

Dans le livre du *Château intérieur*, de quelle manière ces récits indiquent-ils donc cette conception théologique de l'inhabitation ? Dans ce traité, la sainte présente l'itinéraire de la vie chrétienne et mystique. C'est donc dans les descriptions de chaque étape de cet itinéraire, ainsi que dans leur agencement que l'on peut déceler les présupposés théologiques de Ste Thérèse.

⁵ Cette partie de notre étude se réfère aux analyses de P. ADNES, « Mystique. XVI^e-XX^e siècles », *DSAM* 10/2 (1980), col. 1919-1937 ; G. DE SAINTE-MARIE-MADELEINE, « Contemplation. Contemplation dans l'école du Carmel thérésien », *DSAM* 2/2 (1953), col. 2058-2067 ; C. BAUMGARTNER, « Contemplation. Conclusion générale », *DSAM* 2/2 (1953), col. 2171-2193 ; A. SOLIGNAC, « Mystique. Introduction », *DSAM* 10/2 (1980), col. 1889-1893 ; P. AGAESSE, M. SALES, « Mystique. La vie mystique chrétienne », *DSAM* 10/2 (1980), col. 1948-1984.

⁶ Cf. P. AGAESSE, M. SALES, « Mystique. La vie mystique chrétienne », col. 1982.

⁷ P. AGAESSE, M. SALES, « Mystique. La vie mystique chrétienne », col. 1974.

Chapitre III

Une lecture théologique des textes de Ste Thérèse

Les enquêtes qui précèdent ont montré que la pensée de Ste Thérèse s'alimente à trois sortes de sources : l'Écriture, les enseignements des membres de l'Église, anciens ou contemporains, et ses expériences mystiques. Ces trois sources révèlent chacune les présupposés théologiques de la sainte. Cependant, dans le livre du *Château intérieur*, Ste Thérèse a si bien intégré les diverses sources scripturaires ou orales qu'il est très difficile de déceler – mis à part les textes bibliques – l'apport précis de tel ou tel auteur ou enseignant. Il ne nous reste donc, pour dégager sa conception théologique de l'inhabitation, que les récits de ses expériences mystiques et les brèves affirmations qui concernent directement un donné théologique. Le livre du *Château intérieur* étant constitué principalement de récits d'expériences mystiques et de textes doctrinaux, notre lecture peut se porter sur l'ensemble des passages de ce traité. Cependant nous considérerons de manière privilégiée le contenu théologique présent dans les phénomènes mystiques. Nous décrirons et classerons ces divers phénomènes seulement dans la mesure où cela éclairera le contenu théologique concernant l'inhabitation.

Deuxième Partie

Comparaison de l'inhabitation dans le livre *du Château intérieur* avec les principales positions du Magistère et des théologiens au XVI^e siècle en Espagne

Ce chapitre veut découvrir la position théologique de Ste Thérèse concernant la présence de Dieu dans l'âme et situer cette position dans l'enseignement de l'Eglise et les discussions de ses contemporains au sujet de la question : « Qu'est-ce que la présence de Dieu dans l'homme en état de grâce ? » La première partie de ce chapitre expose d'abord la position du Magistère puis la réflexion catholique.

Chapitre I.

Les positions du Magistère et des théologiens concernant l'inhabitation

A) Les principales données du Magistère

A l'époque de Ste Thérèse, la plupart des vérités qui concernent l'inhabitation de Dieu dans les saints sont authentifiées par le Magistère. Voici les principales :

- Le fait que Dieu Trinité habite dans les saints et qu'on l'affirme spécialement du Saint Esprit⁸.

⁸ Les propositions de foi donnent quelques expressions, à la suite des expressions bibliques, pour exprimer cette vérité :

-L'Esprit Saint « habite dans les saints » (cf. Profession de foi d'Epiphane de Salamane, cf. H. DENZINGER, J. HOFFMANN, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris 1996, n. 44 ; Profession de foi d'Athanase, Denz. n. 46 ; Grande Profession de foi de l'Eglise arménienne, Denz. n. 48).

-L'Esprit « a été envoyé » aux apôtres et à tous ceux qui croient dans la sainte Eglise (cf. Constitutions apostoliques, Denz. n. 60).

-L'homme devient « temple de Dieu » (cf. Concile de Trente. Doctrine sur le sacrement de pénitence, Denz. n. 1690).

-L'Esprit « habite dans les cœurs des enfants de Dieu » (Pie V, bulle *Ex omnibus afflictionibus* contre les erreurs de Michel Baius, Denz. n. 1913, 1963).

A l'époque de sainte Thérèse, on n'a pas encore d'énoncé explicite du fait que toute la Trinité habite dans les saints. Mais c'est déjà un donné de foi, vu que les trois personnes divines sont un seul Dieu inséparable.

- Le fait que les personnes elles-mêmes sont présentes, et pas seulement les dons sanctifiants⁹.
- Le lien nécessaire entre la présence de Dieu dans les saints et la grâce¹⁰.

A partir de ce donné, à l'époque de Ste Thérèse deux théologiens Jésuites, G. Vasquez et F. Suarez, relancèrent la réflexion sur l'inhabitation. Ils ont cherché les raisons précises qui font que Dieu est nouvellement et réellement présent, de cette présence dite de grâce.

B) Les positions de Bañez, de Vasquez et de Suarez

Les deux principaux théologiens qui développèrent cette question furent Gabriel Vasquez (décédé en 1604) et Francisco Suarez (1548 - 1617). La réflexion de ces deux Jésuites contemporains de sainte Thérèse se réfère à la doctrine de S. Thomas¹¹. Cette étude présente donc la position thomiste, qui est celle de Bañez, puis les positions de Vasquez et de Suarez.

1. L'INHABITATION CHEZ BAÑEZ

Bañez a lu, connaît et adhère aux positions de S. Thomas concernant la présence de Dieu en l'homme¹². Voici donc l'exposé de S. Thomas¹³ puis l'interprétation de Bañez.

⁹ Le Concile de Trente affirme de manière explicite que le Saint Esprit lui-même est un don fait à l'homme. Cf. Concile de Trente. Doctrine sur le sacrement de pénitence, Denz. n. 1690.

¹⁰ Le Concile de Trente mentionne que Dieu, et spécialement le Saint Esprit, est cause efficiente de la justification, en lavant et sanctifiant l'homme (cf. Concile de Trente. Décret sur la justification, Denz. n. 1529). Dès les premières confessions de foi, lorsqu'on mentionne la présence de l'Esprit dans les saints, on reconnaît aussi qu'« Il opère en tous les saints » (cf. Constitutions apostoliques, Denz. n. 60). Et ceci dans tous les passages concernant une présence de Dieu (jusqu'à l'époque de sainte Thérèse, cf. Denz. n. 44, 46, 48, 60, 62, 1522, 1529-30, 1561, 1690, 1913, 1963. Après sainte Thérèse, cf. Denz. n. 3329-31, 3814-15). Il en résulte un changement dans le saint :

- l'Esprit « purifie tout dans la sainte Eglise » (cf. Constitutions de l'Eglise égyptienne, Denz. n. 62).

- Il donne la justification « selon la disposition et la coopération propre à chacun » et répand dans les cœurs la foi, l'espérance et la charité (cf. Concile de Trente. Décret sur la justification, Denz. n. 1529-30, 1561).

Dans les anciennes proclamations de foi, il est intéressant de remarquer que certaines actions du Saint Esprit énoncées indépendamment de sa présence ne sont pas des actions sanctifiantes. On trouve des actions d'ordre charismatique (il « a parlé par les prophètes » cf. Profession de foi d'Epiphane de Salamane, Denz. n. 42 ; Profession de foi du concile de Constantinople, Denz. n. 150) et une action dont on ne précise pas explicitement si elle concerne la vie de Dieu donnée au saint ou l'être donné à toutes les créatures (Il « donne la vie », cf. Profession de foi d'Epiphane de Salamane, Denz. n. 42, Profession de foi du concile de Constantinople, Denz. n. 150).

¹¹ Vasquez expose sa position dans son *Commentariorum ac Disp. in Prima Partem D. Thomae*, disp. 30, c. 3 ; disp. 119, c. 2-3. Suarez l'expose dans son *De Trinitate*, lib. 12, *De Missione divinarum personarum*, c. 5, *de Missione Invisibili*. Lui aussi se réfère à saint Thomas. Par exemple n. 13 et 14 pour les exigences de l'amour.

¹² Bañez a commenté les quatre parties de la Somme de S. Thomas, bien que de manière inégalement complète. Les principales œuvres éditées sont : *Commentaria In Secundam Secundae Angelici Doctoris D. Thomae, quibus quae ad Fidem, Spem et Charitatem spectant, clarissime explicantur...* Venetiis 1586 et son *Scholastica Commentaria in universam Primam Partem Angelici Doctoris D. Thomae In duos tomos divisa...*, Venetiis 1602 (renseignements tirés de A. GARCIA CUADRADO, *Domingo Báñez (1528-1604) : Introducción a su obra filosófica y teológica*, Pamplona 1999, p. 40-41). Bañez, commentant la *Sum. theol.*, Ia, q. 8, a. 3 de S. Thomas concernant la présence de Dieu, résume la pensée de celui-ci sans s'y opposer.

¹³ R. MORETTI, dans « Inhabitation », *DSAM* 7/2 (1971), col. 1752, énumère les principaux textes de S. Thomas qui traitent de l'inhabitation : I *Sent.* d. 14-18 ; d. 37, q. 1, a. 2 ; IV *SCG* 21-22 ; *Sum. theol.*, Ia, q. 8, a. 3 ; q. 43.

a) La réflexion de S. Thomas

Pour Dieu qui ne change pas, qu'est-ce qu'être présent dans le créé ? Ce texte du commentaire du livre des Sentences est éclairant :

« Quand nous disons que Dieu est partout, cela implique une relation de Dieu à la créature, relation qui n'est pas réellement en Dieu mais seulement dans la créature. Or, en fait, du côté de la créature, ces relations sont multiples, étant diversifiées d'après les effets divers par lesquels Dieu nous assimile à lui¹⁴ ».

La présence de Dieu, du côté de Dieu, n'implique aucun changement¹⁵. Du côté des créatures, elle est un effet produit par Dieu, et pas n'importe lequel : une relation de la créature à Dieu. A différentes relations correspondent différents modes de la présence de Dieu¹⁶. Il en existe trois. Le premier concerne toutes les créatures. C'est un mode commun selon lequel Dieu est en toute créature par son essence, sa présence, sa puissance¹⁷. Le second mode est un mode selon lequel Dieu est spécialement dans les saints par la grâce. Le troisième est celui suivant lequel Dieu est dans le Christ par l'union¹⁸. Ce dernier mode est lié à l'union hypostatique et concerne seulement le Christ. Je ne le traite donc pas dans mon étude.

Le premier mode de présence est commun à toutes les créatures et est présupposé aux autres modes. Dans le même texte, S. Thomas souligne que :

« Ces trois modes [qui font l'unique premier mode de présence] sont conséquents à toute créature, et sont présupposés par les autres modes : là où Dieu est présent par l'union (hypostatique), il l'est aussi par la grâce, et là où il est présent par la grâce, il l'est aussi par essence, présence et puissance¹⁹ ».

Lorsque Dieu est présent dans l'homme en état de grâce, il est donc en lui selon le premier et le second mode. En quoi consistent-ils ? Dans la Somme de théologie, S. Thomas les différencie ainsi :

« Il y a deux manières dont on dit que Dieu est dans une chose : d'abord comme cause efficiente, et de la sorte il est dans tout ce qu'il a créé ; ensuite, comme l'objet d'une opération est en celui qui opère, ce qui est propre aux opérations de l'âme, où l'objet connu est dans le sujet connaissant, l'objet désiré dans celui qui le désire. De cette seconde façon, Dieu est spécialement dans la créature raisonnable, lorsqu'elle le connaît et l'aime, en acte ou par

¹⁴ Cf. I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 1, q. 1, ad 1. La traduction française des textes du commentaire du livre des Sentences est tirée de A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. 2, Paris 1927, p. 7-11.

¹⁵ Cf. aussi *Sum. theol.*, Ia, q. 43, a. 2, ad 2.

¹⁶ A. GARDEIL, dans *La structure de l'âme*, p. 8, précise que ce n'est pas directement la diversité des effets ou dons de Dieu qui rendent compte de sa nouvelle présence, mais bien la « nouvelle relation à Dieu lui-même qui se dégage de certains dons ». Il s'appuie sur I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 1, q. 1, ad 2 : « La relation qui naît de la diversité des dons reçus par la créature, ne s'arrête pas aux dons, mais ultérieurement tend vers Celui par lequel les dons sont donnés ».

¹⁷ Il ne s'agit que d'une seule sorte de présence, qui comporte trois aspects. En effet en I *Sent.* d. 37, q. 1, a. 2, c., S. Thomas précise : « Quand donc Dieu opère dans une chose, il est dit être dans cette chose par sa présence, car il faut que l'agent soit présent à son œuvre d'une manière quelconque. Mais l'opération divine ne quitte pas la puissance divine dont elle dérive : donc Dieu sera dans les choses par sa puissance ; et comme sa puissance est son essence même, il en résulte qu'il est dans les choses par son essence ». Dans la *Sum. theol.*, Ia, q. 8, a. 3, c., il décrit ces aspects : « Ainsi donc, Dieu est en tout par sa puissance parce que tout est soumis à son pouvoir. Il est en tout par présence, parce que tout est à découvert et comme à nu devant ses yeux. Il est en tout par essence, parce qu'il est présent à toutes choses comme cause universelle de leur être [...] ».

¹⁸ Cf. I *Sent.* d. 37, q. 1, a. 2, c., où S. Thomas présente ces trois modes de présence de Dieu dans les créatures.

¹⁹ Cf. I *Sent.* d. 37, q. 1, a. 2, ad 3

habitus. Et parce que la créature raisonnable a cela par grâce, [...] c'est de cette façon que Dieu est dit être dans les saints par la grâce²⁰ ».

Le premier mode de présence vient du fait qu'il y a un effet produit par Dieu. Car l'effet, du fait même qu'il est un étant possédant l'être, a déjà une relation de créature à Dieu qui le produit. C'est une relation de similitude²¹. Ici Dieu est considéré comme « *cause efficiente* ». Le second mode de présence rend compte d'une nouvelle relation à Dieu, celle de l'homme en état de grâce. Ici Dieu est considéré comme « *l'objet d'une opération* » humaine (et divinisée par la grâce). Cela signifie que les saints peuvent l'atteindre par leur connaissance et leur amour. Sur ces bases, peut-on dire que Dieu est vraiment présent de manière nouvelle et réelle en l'homme, ou n'y a-t-il en lui que la grâce, cet effet créé qui lui permet de connaître et d'aimer Dieu²² ? S. Thomas répond que Dieu est vraiment présent :

« [...] Et parce qu'en le connaissant et aimant, la créature raisonnable atteint jusqu'à Dieu lui-même, on dit que, par ce mode spécial, non seulement Dieu est dans la créature raisonnable, mais encore qu'il habite en elle comme dans son temple. [...] dans le don même de la grâce sanctifiante, c'est le saint esprit que l'on possède et qui habite l'homme. Ainsi est-ce le Saint Esprit lui-même qui est donné et envoyé²³ ».

Dans ce second mode de présence de Dieu, il n'y a pas seulement la grâce, un effet produit par Dieu, mais Dieu lui-même est réellement et nouvellement présent. Pour affirmer cela, S. Thomas s'appuie de manière déterminante sur un des facteurs explicatifs de cette présence : l'opération humaine graciée qui *atteint* Dieu. Mais ce texte implique aussi d'autres facteurs explicatifs : la « *grâce sanctifiante* », qui rend l'homme capable de ces opérations, et l'action de Dieu qui produit la grâce créée. S. Thomas tient donc trois éléments nécessaires et nécessairement liés pour rendre compte de la nouvelle présence de grâce :

- l'action divine
- la grâce et les autres dons sanctifiants (effets créés et en l'homme)
- l'opération de l'homme sanctifié (habitus ou actes, par lesquels l'âme possède les personnes divines)²⁴.

En effet dans le commentaire des Sentences comme dans la Somme, S. Thomas tient que la Trinité opère l'union de l'homme à Dieu de deux manières : en produisant la grâce dans l'âme et

²⁰ *Sum. theol.*, Ia, q. 8, a. 3, c. La traduction française des textes de la Somme de théologie est tirée de *Thomas d'Aquin. Somme théologique*, Paris 1984.

²¹ Cf. I *Sent.* d. 37, q. 1, a. 2, c. Dans le premier mode, la créature est liée à Dieu « par une simple similitude, en tant que dans la créature de trouve une similitude de la divine bonté [...] ».

²² C'est l'objection en *Sum. theol.*, Ia, q. 43, a. 3, arg. 1 : « Pour une Personne divine, être envoyée c'est être donnée. Donc si la Personne divine n'est envoyée qu'en raison de la grâce sanctifiante, ce n'est pas la Personne divine elle-même qui sera donnée, mais ses dons [...] ».

²³ Cf. *Sum. theol.*, Ia, q. 43, a. 3, c. Nous soulignons. Cet article affirme qu'une personne divine n'est envoyée invisiblement en l'homme qu'en raison du don de la grâce sanctifiante et résout l'objection de l'arg. 1 ainsi, en ad. 1 : « Le don de la grâce sanctifiante perfectionne la créature raisonnable pour la mettre en état, non seulement l'user librement du don créé, mais encore de jouir de la Personne divine elle-même. C'est donc bien en raison de la grâce sanctifiante qu'il y a mission invisible ; et pourtant la Personne divine elle-même nous est donnée ». S. Thomas estimait déjà que Dieu est réellement donné aux saints en I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 1, sc., ad 2 (cf. J. PRADES, « *Deus specialiter est* », p. 120-123).

²⁴ R. MORETTI, dans « *Inhabitation* », col. 1754, fait la synthèse de ces éléments : « Saint Thomas, dans l'inhabitation trinitaire, met en lumière trois éléments strictement connexes : les opérations (habitus ou actes) par lesquelles l'âme a ou possède les Personnes ; la grâce et les autres dons sanctifiants, par lesquels elle a pouvoir d'opérer ; l'action divine par laquelle Dieu cause la grâce et meut l'âme à posséder les Personnes. Saint Thomas insiste tantôt sur l'un tantôt sur l'autre élément, ce qui permet de fort bien expliquer l'inhabitation par l'un de ces éléments sans contradiction aucune ». (cf. I *Sent.* d. 17, q. 1, a. 1, ad 1 et 3 ; *Sum. theol.*, Ia *IIae*, q. 109, a. 9, ad 2 ; q. 110, a. 2, c.).

en mouvant la volonté humaine à poser l'acte d'amour²⁵. En fait, S. Thomas prend en compte tout ce qu'est l'homme, être et actes, quand il analyse la nouvelle relation de l'homme à Dieu. Il estime que dans l'inhabitation, l'homme est également lié à Dieu par une similitude, qui englobe à la fois son être et ses opérations²⁶. Grâce à tous ces éléments, le saint non seulement atteint la Trinité qui se donne, mais la possède et en jouit²⁷.

Mais du commentaire du livre des Sentences à la Somme, S. Thomas déplace l'accent des deux premiers sur le troisième²⁸.

Il faut préciser que la Trinité se donne de manière trinitaire. Les processions éternelles (c'est-à-dire le fait que le Fils procède du Père et que l'Esprit procède du Père et du Fils) sont comprises dans les processions temporelles (c'est-à-dire l'agir trinitaire qui concerne les créatures). Dans le saint, ces dernières sont appelées missions du Fils et missions de l'Esprit (car ils sont « envoyés » dans le saint). Dans ces missions, c'est les trois personnes divines qui se donnent, en vertu de l'unité de Dieu²⁹. Le saint est donc sanctifié de manière trinitaire et il participe aux propriétés de chaque personne divine³⁰. Ceci se fait par les dons de sagesse et d'amour. Le don de sagesse perfectionne l'intelligence et la foi (vivifiée par la charité) et établit l'union à Dieu selon le mode du Fils, qui est la connaissance qu'a Dieu de lui-même. Le don d'amour perfectionne principalement la vertu de charité et établit la même union à Dieu selon le mode de l'Esprit, qui est l'amour que Dieu se porte³¹. Selon S. Thomas, ces missions invisibles dans le saint (en contraste avec les missions visibles que sont la vie du Christ sur terre et le don de l'Esprit à la Pentecôte) se produisent dès l'apparition de la grâce sanctifiante et chaque fois qu'il y a accroissement de cette grâce³².

²⁵ Cf. J. PRADES, "Deus specialiter est in sanctis per gratiam". *El misterio de la inhabitación de la Trinidad, en los escritos de Santo Tomas*, Rome 1993, p. 153-154.

²⁶ Cette similitude est plus parfaite que celle qui relève du premier mode de présence. L'être de l'homme est élevé à la ressemblance de Dieu par la grâce sanctifiante qui se greffe sur l'essence de l'âme. Ses opérations sont élevées à cette ressemblance par les vertus ainsi que par les dons du Saint Esprit qui se greffent sur les facultés de l'âme, imprimés par les personnes divines (ceci est appelé sigillation, cf. par exemple I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 2, ad 2). Cette similitude est une ressemblance plus parfaite des trois personnes de la Trinité (cf. l'analyse de I *Sent.* d. 14-15 de J. PRADES dans « *Deus specialiter est* », p. 117-160 et celle de I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 2 ; d. 15, q. 4, a. 1 de G. EMERY dans *La Trinité créatrice*, Paris 1995, p. 399-402, 405-409).

²⁷ Cf. par exemple *Sum. theol.*, Ia, q. 43, a. 3, c. J.-P. TORREL, dans *Saint Thomas, maître*, p. 127-128, souligne l'importance du thème de la jouissance des personnes divines par les saints dans l'œuvre de S. Thomas.

²⁸ Cf. R. MORETTI, « Inhabitation », col. 1754 : « Il semble pourtant que dans la synthèse de saint Thomas sur l'inhabitation trinitaire, l'élément ultime et le plus important soit les opérations (ou habitus opératifs), par lesquelles nous sommes unis aux divines personnes elles-mêmes et les possédons ». En effet dans la Somme l'accent est mis sur la présence de Dieu comme objet de connaissance et d'amour (*Sum. theol.*, Ia, q. 8, a. 3, c. ; q. 43, a. 3, arg. 1, c., ad 1, écrite entre 1265-66) et non plus comme auteur de la grâce sanctifiante et des dons du Saint Esprit (I *Sent.* d. 14 et 15, écrite entre 1252-56).

²⁹ Cf. *Sum. theol.*, Ia, q. 43, a. 2, c., ad 3 pour la définition des processions temporelles et des missions ; cf. Ia, q. 43, a. 4, c., a. 5, c. pour l'application de ces termes aux seules personnes du Fils et de l'Esprit ; cf. Ia, q. 43, a. 4, ad 1 et 2 ; a. 5, c. pour le fait que la personne du Père se donne aussi au saint et habite en lui.

³⁰ Cf. I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 2, ad 3. S. Thomas ne se préoccupe pas directement, dans les questions 14 à 17, de savoir s'il s'agit de propriétés personnelles ou d'appropriations (cf. J. PRADES, "Deus specialiter est", p. 129-130, 421, note 37).

³¹ Cf. notamment I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 2, ad 2 ; *Sum. theol.*, Ia, q. 43, a. 5, ad 1, 2, 3.

³² Cf. *Sum. theol.*, Ia, q. 43, a. 6, sc., c., ad 1 et 2.

b) La réflexion de Bañez

Bañez, lorsqu'il commente la *Ia pars*, q. 8, a. 3 de la Somme de théologie³³, résume cet article en trois points :

1. Il existe un mode spécial par lequel Dieu est dans les créatures raisonnables, par la grâce.
2. Dans les autres réalités créées, Dieu est présent par essence, présence et puissance³⁴.
3. Il existe un autre mode par lequel Dieu est dans l'homme, par l'union hypostatique³⁵.

Puis il commente le premier et le second point. Je cite un passage du commentaire du premier point :

« Circa primam conclusionem nota esse certam secundum fide [...]. Schola. In I. d. 37. Modum istum speciale, quo Deus est in iustis, explicat per hoc quod Deus operatur in illis gratiae, et virtutes elevans illos ad consortium divinae naturae. Sed D. Th. hic videtur explicare istum modum existendi, quasi per hoc quod homines iusti tendunt in ipsum Deum per cognitionem et desiderium ipsius Dei, qui est effectus gratiae³⁶ ».

Il remarque que le second mode de présence se fait par la foi et la charité³⁷. Il note que les commentateurs des Sentences de Pierre Lombard, en I *Sent.* d. 37, expliquent ce mode par le fait que Dieu opère dans les justes par la grâce, les vertus les élevant à la conformité de la nature divine. Mais il remarque que ici (*Sed hic videtur*), dans la Somme, saint Thomas n'explique ce mode que par le fait que les justes atteignent Dieu par leur connaissance et leur désir de Dieu. Ce qui est, remarque Bañez, un effet de la grâce (*qui est effectus gratiae*).

Bañez est conscient qu'il y a deux façons d'expliquer ce second mode de présence, une par l'efficacité de Dieu qui implique ses effets, la grâce et les vertus, l'autre par l'opération humaine sanctifiée, en tant qu'elle atteint Dieu. Il sait aussi que S. Thomas, ici en *Sum. theol.*, *Ia*, q. 8, a. 3, a une préférence pour la seconde. Il ne s'oppose pas à cette préférence. Puisque Bañez connaît le commentaire du livre des Sentences de S. Thomas, il me semble que l'on peut en déduire que Bañez est conscient du changement d'accent de S. Thomas, de la sigillation à la saisie de Dieu par la connaissance et par l'amour. Comme S. Thomas, il ne rejette aucune de ces raisons mais donne sa préférence à la seconde.

2. L'INHABITATION CHEZ VASQUEZ

La préoccupation de Vasquez, comme de Suarez, est de trouver la raison précise du nouveau mode de présence par grâce, parmi les trois éléments que S. Thomas tient étroitement liés³⁸ :

- l'action divine

³³ Cf. D. BAÑEZ, *Sch. Comm. D. Th.*, *Ia*, q. 8, a. 3.

³⁴ En lien avec *Sum. theol.*, *Ia*, q. 8, a. 1, c., Bañez souligne la concordance spéciale entre la présence par essence et Dieu vu comme cause efficiente.

³⁵ Dans ce dernier point, D. Bañez se réfère à *Ia*, q. 8, a. 3, ad 4. Dans les deux premiers points à *Ia*, q. 8, a. 3, c.

³⁶ *Sch. Comm. D. Th.*, *Ia*, q. 8, a. 3.

³⁷ Dans ce sens, il cite l'Écriture, notamment Jn 15, 4. Il s'appuie aussi sur « de nombreux saints pères » comme Augustin et sa lettre 28, comme Bernard dans son commentaire des évangiles.

³⁸ R. MORETTI, dans « Inhabitation », col. 1753-1754, signale que S. Thomas se préoccupe moins que les modernes de chercher une *ratio formalis* précise de l'inhabitation parmi les éléments qui la constituent.

- la grâce et les autres dons sanctifiants
- l'opération de l'homme sanctifié

Vasquez met l'accent sur l'efficace divine et sur la grâce qui en résulte, en opposition à Suarez qui le met sur l'opération de l'homme sanctifié³⁹. Vasquez considère implicitement deux blocs séparés : d'un côté l'efficace divine et son effet, la grâce, et de l'autre l'opération humaine (qui reste élevée par Dieu, sanctifiée). Sur cette base, il nie que l'opération humaine sanctifiée puisse, par elle-même et séparément des deux premiers éléments, être une raison de la nouvelle présence. En commentant cette présence de grâce exposée par S. Thomas en *Sum. theol., Ia, q. 8, a. 3*, il explique :

« Sur ce mode de présence, il n'y a pour ainsi dire pas de controverses entre les docteurs ; mais il est de telle nature qu'il ne suffirait pas à constituer Dieu présent par son essence dans les choses, si par ailleurs il n'y était pas lui-même par son immensité : et en effet, ce mode n'unit l'homme à Dieu que par la seule connaissance et affection, que celles-ci soient actuelles ou habituelles⁴⁰ ».

La connaissance et l'amour ne réalise pas, à eux seuls, une union réelle entre les deux termes. Vasquez estime alors que seule l'efficace divine, et la grâce en tant que son nouvel effet, peut rendre compte d'une nouvelle présence de Dieu en l'homme :

« La véritable explication, c'est que Dieu, étant déjà en nous par ailleurs, daigne apparaître en nous par un nouvel effet, la grâce. Et comme ce don est approprié au Saint Esprit, l'on dit [dicitur] que lui-même nous est donné et nous est envoyé et qu'avec lui vient la Trinité toute entière [...]. Ces dons de grâce ont ceci de spécial qu'ils nous unissent selon l'affection à Dieu comme à une règle, d'où le nom de justes, et comme à un ami, d'où le nom de bien-aimés, et ultérieurement de saints, d'immaculés. Mais ces résultats, se rapportant à l'affection, peuvent exister entre des êtres absents selon leur substance. C'est l'évidence même⁴¹ ».

Vasquez trouve donc la raison de la nouvelle présence de Dieu uniquement dans l'efficace divine et dans l'existence de son nouvel effet, la grâce. Il considère que par cela la Trinité vient habiter dans les saints de manière nouvelle et réelle. Il ne s'oppose pas au fait que Dieu lui-même est dans le saint, ce qu'on trouve chez S. Thomas en *Sum. theol., Ia, q. 43, a.3*. Ce qu'il restreint, ce sont les facteurs qui expliquent cette présence.

3. L'INHABITATION CHEZ SUAREZ

Suarez considère que les deux modes de présence de Dieu dans les saints sont indépendants l'un de l'autre, même s'il constate qu'il s'y trouvent de fait tous les deux :

« Si, par impossible, nous imaginions que l'Esprit-Saint ne fût pas d'ailleurs réellement présent à l'âme, du fait même que l'âme serait gratifiée des dons de la grâce, le Saint-Esprit lui-même viendrait à elle par une présence personnelle, serait en elle et y demeurerait tant que la grâce y durerait. L'âme, donc, sous ce rapport, et quoi qu'en fait elle possède d'ailleurs Dieu présent en

³⁹ Vasquez connaît la position de Suarez et s'y oppose. Entre 1591 et 1593, ils résidèrent tous deux au couvent d'Alcala. Cf. F. RODRIGUEZ, « Suarez (Français) », *DSAM* 14 (1990), col. 1276 ; P. MONNOT, « Suarez Français », *DTC* 14 (1939), col. 2639. A. GARDEIL, dans *La structure de l'âme*, p. 15, mentionne que dès cette époque, avant toute rédaction, les deux maîtres étaient en désaccord concernant des points de leur enseignement oral du *De Deo* et plus tard du *De Trinitate*. Celui de Suarez date de 1598-1601 et est rédigé en 1606. Celui de Vasquez est rédigé avant 1598.

⁴⁰ G. VASQUEZ, *Comm. In Primam P. D. Thomae*, disp. 30, c. 3. La traduction française est empruntée à R. GARRIGOU-LAGRANGE, « L'habitation de la sainte Trinité », *RT* 11 (1928), 449-478.

⁴¹ Idem.

elle par son immensité et sa puissance, peut être dite, à juste titre, posséder Dieu réellement, dès maintenant, au titre spécial de la grâce et de la charité, et moyennant ces dons⁴² ».

Suarez met l'accent sur la charité, une opération humaine sanctifiée par Dieu. Elle obtient, en vertu de ses exigences, la présence de Dieu dans le saint qui aime :

« Par la grâce et la charité, est contractée une très-parfaite amitié entre Dieu et l'homme. Or l'amitié demande de soi, entre les amis, une union qui ne soit pas seulement une conformité de sentiment, mais une inséparable présence et société [conjunctionem] autant que faire se pourra. Une amitié aussi parfaite, d'autant qu'elle est spirituelle, requiert donc, en vertu d'un droit divin et comme chose due, la présence intime de Dieu dans l'âme sanctifiée. C'est de cette manière que Dieu constitue l'homme son ami, à savoir en existant réellement en lui, par la vertu même de la perfection de son amitié, de telle sorte que, à défaut d'autre titre, celui-ci suffirait⁴³ ».

Suarez admet que la charité réclame la présence réelle, mais ne la constitue pas. Selon lui, c'est Dieu qui alors se fait présent à l'homme. Pourquoi cela se fait-il toujours et irrésistiblement lorsqu'il y a charité ? Suarez répond que la charité est comparable à la lumière de gloire, qui postule aussi l'union réelle. Or là, nous savons que Dieu se donne⁴⁴. Donc pour Suarez la présence issue de la grâce, par la charité, implique une présence bien réelle dans les saints, indépendamment de la présence commune.

4. ENJEUX DES DIFFÉRENTES POSITIONS

En résumé, une même thèse de fond se retrouve chez Vasquez et chez Suarez au sujet de l'inhabitation : les raisons du second mode de présence avancées par S. Thomas sont soumises à un choix exclusif⁴⁵. A partir de là, ils soutiennent deux thèses opposées. Pour Vasquez, la présence de grâce s'explique seulement par la nouveauté des dons de Dieu, considérés comme effets de son efficience, et non par l'action de connaissance et d'amour. Pour Suarez, la présence

⁴² F. SUAREZ, *De Trinitate*, lib. 12, c. 5, n. 12. La traduction française des textes de Suarez est empruntée à A. GARDEIL, *La structure de l'âme*, p.32-35. Vasquez décrit clairement cette séparation lorsqu'il énonce la thèse de suarez : « Cependant quelques théologiens récents pensent que, lorsque les dons de la grâce sont conférés, non seulement ces charismes, mais aussi la personne du Saint-Esprit est donnée et vient à nous avec la Trinité entière, de telle sorte que si, par ailleurs, Dieu, en raison de son opération universelle, et quant à sa substance, n'était pas immense et existant en toute choses, "il serait en nous selon son essence en raison des (seuls) dons de la grâce". ». Cette citation est aussi tirée de A. GARDEIL, *La structure de l'âme*, p. 12-13. Ici Vasquez ne précise pas que les dons de la grâce, selon Suarez, se réfèrent surtout à la vertu de charité.

⁴³ F. SUAREZ, *De Trinitate*, lib. 12, c. 5, n. 13.

⁴⁴ Contrairement à JEAN DE SAINT THOMAS dans *Cursus theol.*, Ia, q. 8, disp. 8, a. 6, n. 5-6, R. GARRIGOU-LAGRANGE, dans « L'habitation de la Sainte Trinité », p. 454, ne semble pas voir que Suarez est conscient que la charité nous fait désirer la présence réelle, mais ne la constitue pas. Or Suarez l'admet, dans *De Trinitate*, lib. 12, c. 5, n. 14, puisqu'il l'admet pour la lumière de gloire, sur laquelle il fonde ses conclusions sur la charité : « Les bienheureux, par l'efficacité de la lumière de gloire, ont Dieu présent à leurs esprits d'une manière spéciale, comme un objet visible, qui leur est intimement uni, que, par lui-même et sans aucun autre intermédiaire, Il est vu par eux. Sans doute, la lumière de gloire n'effectue pas par elle-même l'union physique entre l'intelligence et Dieu, de telle sorte qu'on puisse dire qu'elle le rend présent : néanmoins elle est une disposition qui, de sa nature, postule cette présence, en dehors de toute considération de l'immensité divine. Pourquoi la grâce et la charité, à un autre titre, ne pourraient-elles être une disposition semblable ? La conclusion s'impose du fait que, sans les dons de la grâce, il ne saurait être contractée de vraie et réelle amitié entre Dieu et l'homme ». Il semble que ce qui fait problème, chez Suarez, c'est plutôt le fait que cette postulation est une revendication, une sorte d'obligation morale exercée sur l'action divine. C'est aussi la question qui surgit : quelle est cette nouvelle action de Dieu, indépendante de la première, par laquelle Dieu se donne ?

⁴⁵ Vasquez et Suarez sont également d'accord avec la définition du premier mode de présence de S. Thomas : la présence commune à toutes les créatures implique une présence réelle de Dieu.

de grâce s'explique uniquement par la charité. Cette présence peut exister indépendamment de la présence commune à toutes créatures⁴⁶.

Bañez ne semble pas réagir aux théories de Vasquez et de Suarez, bien que son commentaire de la *Ia pars* de la Somme de théologie (1602) soit contemporain. Après lui, ses successeurs montrèrent que la position thomiste diffère de toutes ces thèses⁴⁷. Selon S. Thomas, la présence commune à toutes créatures est présupposée aux autres modes de présence. La présence de grâce en dépend. En effet Dieu étant simple, son action est unifiée et ne peut être scindée en une double efficience, s'exerçant parallèlement dans le saint. Les deux modes sont donc liés en raison de l'unicité de l'efficience divine⁴⁸. Quant aux raisons de la présence de grâce, S. Thomas les tient également liées.

Les adeptes de la position thomiste, tout en tenant ces raisons liées et en accentuant celle de l'opération sanctifiée de connaissance et d'amour, y développeront davantage le thème de la connaissance expérimentale, dans laquelle Dieu est connu, oui, mais comme présent à l'âme, de cette présence commune. A. Gardeil remarque que Vasquez comme Suarez omettent de recourir à cette présence pour considérer Dieu comme objet des opérations humaines sanctifiées, ainsi que l'union qui en découle⁴⁹.

A la position de Vasquez, les thomistes reprochent de n'attribuer, en fin de compte, toute réelle présence de Dieu qu'au mode commun. Ils estiment en effet que l'efficience divine est d'abord une raison de la présence commune⁵⁰. Elle est aussi une raison de la présence de grâce (la grâce est créée par Dieu) mais c'est en tant que la présence de grâce dépend de la présence commune⁵¹. Donc n'expliquer la réelle présence de grâce que par l'efficience divine revient, selon eux, à n'attribuer de présence réelle qu'au premier mode⁵².

A la position de Suarez, ils reprochent la contradiction qu'implique l'indépendance claire et nette des deux modes de présence⁵³ ainsi que le rôle primordial accordé à la volonté concernant la possession de Dieu⁵⁴.

⁴⁶ Selon A. GARDEIL, dans *La structure de l'âme*, p. 33 note 2, on remarque chez Suarez une tendance constante à « voir les raisons formelles séparées en fait ou séparables, pour en admettre la distinction réelle ». Par exemple « dans les questions d'essence et d'existence, et matière et de forme, etc. Dans ce cas particulier, il faut que la présence d'immensité soit écartée, pour que la présence due à la grâce lui apparaisse vraiment spéciale ».

⁴⁷ Le premier fut JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus theologicus in primam partem*, Ia, q. 43, disp. 17, a. 3. Son successeur le plus complet dans ces débats fut A. GARDEIL, notamment dans *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris 1927 et « Examen de conscience. III. L'habitation de la Sainte Trinité », RT 34 (1929) 274-285.

⁴⁸ De là, J.-H. NICOLAS estime que chez le saint la présence commune en quelque sorte évolue en présence de grâce (cf. *Les profondeurs de la grâce*, Paris 1969, p. 439-442).

⁴⁹ Cf. A. GARDEIL, *La structure de l'âme*, p. 14-15. A mon avis Vasquez, s'il ne défend pas comme Suarez une possible séparation des deux modes de présence dans le saint, a cependant de la peine à tirer les conséquences de la dépendance du second mode par rapport au premier. Par exemple, son analyse de l'union seulement affective issue de la charité suppose l'omission du premier mode de présence dans le saint.

⁵⁰ Cf. *Sum. theol.*, Ia, q. 8, a. 3, c., où le mode commun est déterminé et distingué du second mode par le fait que Dieu y est considéré comme cause efficiente. Cf. aussi I *Sent.* d. 37, q. 1, a. 2, ad 3 : « ces trois modes [qui font l'unique premier mode de présence] ne sont pas pris du côté de la créature, mais du côté de Dieu en tant qu'il opère dans les choses ».

⁵¹ Même si l'efficience divine est nécessaire à la présence de grâce (cf. *Sum. theol.*, Ia, q. 43, c., ad 1, ad 2), elle ne la détermine pas comme telle. Cela revient surtout à « l'opération de la créature » (cf. I *Sent.* d. 37, q. 1, a. 2, c. cf. aussi *Sum. theol.*, Ia, q. 8, a. 3, c.).

⁵² A. GARDEIL, dans *La structure de l'âme*, p. 15-18, range la production de la grâce et la grâce elle-même dans la première relation à Dieu, marquée par l'efficience divine et la similitude du créé à Dieu. Il s'appuie sur I *Sent.* d. 37, q. 1, a. 2, c., où le premier mode est développé par le thème de la similitude.

⁵³ Cf. JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus theol.*, Ia, q. 43, disp. 17, a. 3, n. 13 : sans présence commune, pas de créature. Sans créature, pas de grâce qui s'y ajoute. Sans grâce, pas de présence de grâce.

⁵⁴ Cf. A. GARDEIL, dans *La structure de l'âme*, p. 46-48, qui cite JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus theol.*, Ia, q. 8, disp. 8, a. 6, n. 5-6 : « [...] car enfin si j'aime la table ou l'argent, je n'en aurai jamais la présence réelle, sans un

Cette réflexion sur l'inhabitation donna donc lieu à trois courants succédant à S. Thomas, à Vasquez et à Suarez. L'un, à la suite de Vasquez, voit davantage Dieu comme principe de la grâce et de l'inhabitation. Les deux autres considèrent davantage Dieu comme terme des opérations sanctifiées.

Parmi les raisons de l'inhabitation, le courant vasquézien insiste sur l'efficace divine⁵⁵. Le courant thomiste⁵⁶ insiste sur les opérations de connaissance (expérimentale) et d'amour, avec une prédominance accordée à la connaissance qui donne l'impulsion à l'action de la volonté en lui présentant son objet, le bien. La volonté est l'aboutissement de ce processus atteignant Dieu⁵⁷. Le courant suarésien insiste sur l'activité de la volonté qui seule permet, avec le don divin qu'elle réclame, l'inhabitation⁵⁸.

contact matériel. Que l'on soit poussé par l'amour à chercher la présence de Dieu, ou que Dieu soit lui-même porté à la donner, on n'en peut conclure que l'amour soit la raison déterminante du contact substantiel de Dieu. Il faut trouver autre chose ». S'appuyant sur *Sum. theol., Ia IIae*, q. 3, a. 4, c. A. Gardeil s'oppose à la prééminence de la volonté sur l'intelligence : « C'est dire qu'il faudrait admettre la position de Scot et d'Auriol, qui font de la volonté l'acte conquérant de la béatitude, pour soutenir la présente thèse de Suarez ; car la question de la béatitude et la question de la possession réelle de Dieu par la grâce et la charité, sont ce qu'il y a de plus analogue ». A notre avis Suarez, en basant les rapports du saint à Dieu mais aussi de Dieu au saint sur la volonté, se rapproche du nominalisme et relègue au second plan non seulement l'intelligence humaine, mais aussi, en Dieu et en son action, son intelligibilité. F. RODRIGUEZ, dans « Suarez (François) », col. 1279, souligne la tendance de Suarez à suivre dans de nombreuses questions tantôt la pensée thomiste, tantôt celle des scotistes, tantôt le nominalisme.

⁵⁵ R. MORETTI, dans *Inhabitation*, col. 1748-1750, souligne que les successeurs de Vasquez ne rejettent pas comme lui les autres raisons, mais effectuent seulement une accentuation. Parmi eux, il cite : D. PETAU, *Dogmata theologica. De Trinitate*, lib. 8, c. 5, n. 3 ; M.-J. SCHEEBEN, *Mysterien des Christentums*, Fribourg-en-Brisgau, 1865 ; M. DE LA TAILLE, dans « Actuation créée par Acte increé », *Recherches de science religieuse* 18 (1928) 253-268, 297-325 ; P. GALTIER, *L'habitation en nous des trois personnes*, Paris 1928 ; K. RAHNER, « Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade », dans *Zeitschrift für katholische Theologie* 63 (1939) 137-156 ; J. TRÜTSCH, *SS Trinitatis inhabitatio apud theologos recentiores*, Trente, 1949 ; F. BOURASSA, « Présence de Dieu et union aux divines Personnes », dans *Sciences ecclésiastiques* 6 (1954) 5-23 ; M. FLICK ET Z. ALSZEGY, *Il Vangelo della grazia*, Rome 1964.

⁵⁶ Il s'agit de JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus theologicus in primam partem, Ia*, q. 43, disp. 17, a. 3 ; plus tard, A. GARDEIL, notamment dans *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris 1927 et « Examen de conscience. III. L'habitation de la Sainte Trinité », *Revue thomiste* 34 (1929) 274-285 ; R. GARRIGOU-LAGRANGE, notamment dans « L'habitation de la sainte Trinité et l'expérience mystique », *Revue thomiste* 11 (1928) 449-478 ; H.-F. DONDAINE, « Les missions divines » dans *saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, la Trinité, t. 2, Ia, Questions 33-43*, Paris 1946, p. 423-453 ; J.-H. NICOLAS, notamment dans « Présence trinitaire et présence de la Trinité », *Revue thomiste* 50 (1950) 183-191 ; *Les profondeurs de la grâce*, Paris 1969 ; « Grâce et divinisation » dans *La teologia morale nella storia e nella problematica attuale*, Milano, Massimo 1982, p. 35-62 ; et plus récemment par exemple : S. FUSTER, « Presencia de Dios Trinitario en el hombre creyente según el pensamiento de Tomás de Aquino », *Escritos del Vedat* 13 (1983) 35-58 ; A. PATFOORT, « Cognition ista est quasi experimentalis (I Sent. d. 14, q. 2, a. 2, ad 3m) », *Angelicum* 63 (1986) 3-13 et « Missions divines et expérience des Personnes divines selon S. Thomas » *Angelicum* 63 (1986) 545-559 ; J.-P. TORREL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Fribourg 1996, p. 118-129.

⁵⁷ La charité présuppose la foi. C'est en ce sens seulement que S. Thomas donne à la charité un rôle d'union à Dieu dans *Sum. theol., Ia IIae*, q. 3, a. 4, c ; q. 28, a. 1, ad 2.

⁵⁸ La position de Suarez a été reprise par les *Salmanticienses*, un groupe de carmes déchaux qui tire son nom de la ville de Salamanque. Ils ont élaboré, entre 1624 et 1769, une compilation de questions théologiques qui se voulait un cours complet de thomisme. Pour eux, la possession de Dieu par le saint est, dans l'ordre de la connaissance, seulement virtuelle. Mais elle est déjà actuelle dans l'ordre de la charité, car la charité est strictement la même sur la terre et au ciel. La présence de grâce est indépendante de la présence commune (cf. *De Trinitate*, disp. 19, dub. 4, n. 67-89 ; dub. 5, n. 77, 81-91, 97. Au sujet de la position des *Salmanticienses*, cf. A. GARDEIL, *La structure de l'âme*, p. 35-37 ; A. GUY, *La philosophie espagnole*, Paris 1995, p. 35 ; R. MORETTI, « Inhabitation », col. 1751-72). Ce dernier présente d'autres auteurs plus récents et moins radicaux qui, à la suite de Suarez, ont cherché la raison de la présence de grâce dans la ligne de l'opération humaine de charité. Il cite notamment F. CATHERINET, « La Sainte Trinité et notre filiation adoptive », *VS* 39 (1934) 113-128.

La concentration de la recherche sur les raisons du second mode de présence a entraîné la sous-représentation de trois éléments que les théologiens d'aujourd'hui essaient de réintégrer :

- Il s'agit de la personne humaine : les recherches sur la grâce ont davantage insisté sur la nature humaine que sur la personne. C'est pourtant elle qui entre en relation avec Dieu.
- Il s'agit de l'incarnation du Verbe, cause de la grâce dans le saint et de sa relation à la Trinité.
- Il s'agit également de la Trinité : les processions éternelles ne furent que peu traitées dans la question de l'inhabitation⁵⁹.

La suite de notre étude expose ce que dit Ste Thérèse au sujet de l'inhabitation puis compare sa position avec celles de ces théologiens puis du Magistère.

⁵⁹ Il semble de plus que la doctrine trinitaire a été parfois malmenée : on a parfois pensé que certaines actions sont réservées à une personne divine à l'exclusion des autres (D. PETAU, *Dogmata theologica*). D'autres fois, on a séparé en Dieu l'action (et donc l'être) de Dieu un de celle de Dieu trine pour reléguer l'une ou l'autre à un second plan, chez les successeurs de Vasquez (P. GALTIER, *L'habitation en nous*), comme chez les thomistes (cf. A. GARDEIL, *La structure de l'âme*).

Chapitre II.

La présence de Dieu dans l'âme dans le livre du *Château intérieur*

Au cours de sa vie, Ste Thérèse fait l'expérience de plus en plus profonde de la présence de Dieu en elle. Celle-ci se concrétise par des expériences mystiques, qui lui manifestent ce qu'est la vie de la grâce vécue par tout chrétien. Elle relate ces expériences de l'inhabitation dans divers ouvrages antérieurs au livre du *Château intérieur*⁶⁰. Celui-ci est une œuvre de maturité. Il propose une vision synthétique de ces expériences mystiques, car Ste Thérèse les place dans l'échelle de la vie mystique. Il propose également une synthèse sur la progression de l'âme dans la vie de la grâce, car Ste Thérèse présente l'itinéraire complet de l'âme, du début de la vie de la grâce jusqu'à son sommet. Cette synthèse de la vie intérieure est élaborée par la sainte sous l'angle de l'oraison. Elle présente en effet son livre comme un traité sur l'oraison⁶¹. Ce traité de théologie spirituelle doit son caractère synthétique, sur le plan mystique comme sur le plan de la vie de la grâce sanctifiante, à une réflexion théologique de l'inhabitation et de sa croissance.

Notre étude expose dans une première partie la prise de conscience progressive qu'a Ste Thérèse de l'inhabitation, au long des années qui précèdent la rédaction du *Château intérieur*. Cette partie concerne l'expérience de l'inhabitation, de laquelle la sainte tire sa réflexion théologique. Dans une seconde partie, nous présenterons la structure du livre du *Château intérieur* qui révèle sa réflexion théologique arrivée à sa maturité. Ste Thérèse y présente l'itinéraire de l'âme dans la vie de la grâce. Dans une troisième partie, nous présenterons plus en détail la réflexion théologique de l'inhabitation, qui sous-tend la synthèse de l'itinéraire de l'âme.

A) La prise de conscience de l'inhabitation

Ste Thérèse prend conscience de l'inhabitation grâce à des expériences mystiques. Celles-ci manifestent à la fois la grâce sanctifiante créée et l'action divine qui transforme l'homme. Ces expériences suscitent donc chez Ste Thérèse une double découverte : la découverte de Dieu présent en elle et la découverte de son âme, qui est le lieu de la grâce⁶². Nous allons exposer ces deux découvertes, l'une après l'autre.

⁶⁰ Cf. T. ALVAREZ, « Itinerario interior de Santa Teresa », *Monte Carmelo* 89 (1981) 332-336. Ces expériences sont principalement relatées dans le livre de la *Vie* et dans les *Relations* ; également dans le *Chemin de Perfection*. La *Vie* fut rédigée de 1561 à 1565. Les *Relations* sont un corpus de textes datés de 1560 à 1581. Ils recouvrent toute la période littéraire de la sainte et furent rassemblés après sa mort. Le *Chemin de Perfection* fut rédigé de 1565 à 1573, par remaniements successifs. Il existe en trois versions manuscrites différentes : principalement celle du manuscrit de l'Escorial, celle de Tolède et celle de Valladolid. Je me réfère au choix de Silviero de Santa Teresa qui édite principalement le manuscrit de Valladolid, dans *Obras de Sta. Teresa de Jesús. Editas y anotadas por el P. Siverio de Santa Teresa, C. D.*, t. 3, Burgos 1917.

⁶¹ Son propos est « d'écrire maintenant sur l'oraison (*escribir ahora cosas de oración*) » (*M* prol, 1).

⁶² Cf. E. RENAULT, *Ste Thérèse d'Avila et l'expérience mystique*, Paris 1970, p. 95. Il signale que, chez Ste Thérèse, les découvertes mystiques de la présence de Dieu sont causes de ses découvertes anthropologiques. Celles-ci concernent surtout l'âme.

1. LA DÉCOUVERTE DE DIEU, PRÉSENT DANS L'ÂME

Dans son enfance et son adolescence, Ste Thérèse est attentive à la transcendance de Dieu. Elle le considère comme un Absolu au-dessus du monde. Puis elle découvre peu à peu la proximité de sa présence, alors qu'elle est déjà religieuse (dès 1535) et marquée par un premier désir de conversion (en 1543). Cette découverte concorde avec l'entrée dans l'expérience mystique et ses étapes successives⁶³ :

- 1^{er} cycle de l'expérience mystique (1554-65) : Ste Thérèse fait l'expérience de la présence de Dieu créateur, perçue dans une relation de contenant à contenu :

« Il m'arrivait d'avoir souvent le sentiment de la présence de Dieu de telle façon qu'il m'était impossible de douter qu'il fût en moi ou que je fusse tout abîmée en Lui⁶⁴ »,
« J'ignorais que Dieu est en toute chose⁶⁵ ».

C'est un dominicain, dont on ignore l'identité, qui lui confirma qu'il existe une telle présence⁶⁶. Dans le *Château intérieur*, elle décrit cette présence par les termes

« par présence, et puissance, et essence⁶⁷ ».

Il est intéressant de remarquer que Ste Thérèse n'a découvert la présence de Dieu en toutes choses qu'en expérimentant la présence de grâce dans son âme.

Dans cette première étape, elle fait aussi l'expérience de la présence du Christ :

« Il me semblait que Jésus-Christ se tenait constamment à côté de moi [...] ⁶⁸ », « Un jour [...] cette Humanité sacrée se montra à moi toute entière [...] ⁶⁹ ».

Elle l'expérimente également dans l'eucharistie comme présence, aliment et force (V39, 22, R 1) et vit en lui comme Paul (M 5, 1, 4 ; 5, 2, 4-5).

- 2^{ème} cycle de l'expérience mystique (1566-76) : l'expérience du Christ introduit Ste Thérèse dans l'expérience du mystère de la Trinité et de sa présence puis, en 1572, dans une expérience nuptiale, à contenu christologique et trinitaire (R 35; P 3 ; 6 ; 8 ; le livre entier des *Conceptos* ; M 7, 1, 6).

⁶³ Cet exposé se réfère aux études de E. RENAULT, *Ste Thérèse d'Avila*, p. 91-95 ; T. ALVAREZ, « Itinerario interior de Santa », p. 332-336 et du même auteur « Thérèse de Jésus (Avila) », *DSAM* 15 (1991), col. 616-618 ; T. ALVAREZ, G. CASTELLANO, *Nel Segreto del Castello*, Firenze 1982, p. 100-106. Cet exposé s'appuie à la fois sur le *Château intérieur* et sur les ouvrages antérieurs qui décrivent souvent ces expériences de manière plus détaillée.

⁶⁴ V 10, 1.

⁶⁵ V 18, 15.

⁶⁶ Il s'agit probablement de D. Bañez. C'est l'avis de M. LÉPÉE, dans *Bañez et sainte Thérèse*, p. 91, note 2, à la suite de SILVIERO DE SANTA TERESA, dans l'édition du texte espagnol *Obras de Sta. Teresa de Jesús. Editadas y anotadas por el P. Silviero de Santa Teresa*, Burgos 1915-1924, p. 135, note 1. Ils estiment probable qu'il s'agit de D. Bañez, bien que le témoignage de Gracian et de Maria de San José désignent V. Barrón. M. AUCLAIR, dans sa traduction *Thérèse d'Avila. Œuvres*, p. 120, note 1, hésite entre D. Bañez et V. Barrón. E. RENAULT, dans *Ste Thérèse d'Avila*, p. 93, ainsi que T. ALVAREZ et G. CASTELLANO dans *Nel Segreto del Castello*, p. 101, note 36, considèrent qu'il s'agit de D. Bañez. C'est également l'avis de A. BARRIENTOS, éd., *Obras Completas*, p. 111, note 1.

⁶⁷ M 5, 1, 10.

⁶⁸ V 27, 2.

⁶⁹ V 28, 3.

- 3^{ème} cycle de l'expérience mystique (1577-82) : Ste Thérèse fait l'expérience du sommet de la sainteté chrétienne. Il s'agit d'une expérience permanente et paisible de
« ces Trois Personnes et de l'Humanité⁷⁰ ».

En résumé, par ces expériences mystiques, Ste Thérèse découvre en elle la présence commune de Dieu en toutes choses et la présence d'inhabitation. Cette dernière se dévoile particulièrement à elle par les expériences du Christ puis de la Trinité. Elle découvre également qu'il existe un accroissement de l'inhabitation. Cet accroissement parvient à une certaine plénitude que Ste Thérèse appelle mariage spirituel. L'inhabitation est alors vécue de manière constante et paisible⁷¹.

2. LA DÉCOUVERTE DE L'ÂME

Chez Ste Thérèse, la découverte de la présence de Dieu en elle suscite des découvertes anthropologiques, qui concernent son âme et ses divers plans d'intériorité. Dans le *Château intérieur*, ces découvertes de l'âme apparaissent avec les premières oraisons mystiques des quatrièmes demeures⁷². Ici Ste Thérèse note la différence entre l'imagination (*pensamiento, imaginación*) et les facultés ou puissances (*potencias*) de l'âme (*alma, ánima*)⁷³. Ces dernières sont la mémoire (*memoria, acuerdo*), l'entendement (*entendimiento*) et la volonté (*voluntad*)⁷⁴. Dès les cinquièmes demeures, elle distingue les puissances de l'âme et son essence (*esencia*)⁷⁵. Dès les sixièmes demeures, elle distingue l'âme et l'esprit (*espíritu*)⁷⁶. Cette exploration aboutit donc à la découverte du centre de l'âme (*centro del alma*)⁷⁷, le lieu le plus profond et intime de l'âme (*lo muy hondo y íntimo del alma*)⁷⁸, où Dieu donne l'être à notre être⁷⁹. C'est de là que la grâce de Dieu rejaillit en quelque sorte sur les puissances de l'âme, et parfois aussi sur les éléments plus superficiels de l'homme, jusque dans son corps⁸⁰. A chaque étape, Ste Thérèse utilise ses découvertes de l'âme pour mieux se disposer à la croissance de la grâce en elle, en pratiquant les trois vertus théologiques, qui concernent les actes les plus élevés de l'âme⁸¹.

⁷⁰ R 6. Voir aussi M 7, 3, 15.

⁷¹ Le mariage spirituel n'est pas, selon Ste Thérèse, un arrêt de la croissance de l'inhabitation, mais marque l'entrée dans une certaine plénitude de cette réalité.

⁷² Cet exposé se base uniquement sur l'ouvrage du *Château intérieur*, qui indique la chronologie des différentes découvertes anthropologiques.

⁷³ T. ALVAREZ, dans « Jesucristo en la experiencia de santa teresa », *Monte Carmelo* 88 (1980) 348, signale que Ste Thérèse utilise les termes *ánima* et *alma* pour désigner l'homme ou la personne, conformément à l'usage de son époque. En effet, dans le *Château intérieur*, la sainte alterne ces termes avec le mot *nous (nos), mes filles (mis hijas)*, etc. cependant on constate également une utilisation plus précise du mot *âme* pour désigner ce qui est profond en l'homme. Il faut tenir les deux significations. En fait, la sainte envisage plusieurs plans d'intériorité dans la personne, appelée *âme*.

⁷⁴ Cf. M 4, 1, tit. 7-13.

⁷⁵ Cf. M 5, 1, 5. En M 7, 1, 11, elle estime qu'il existe une distinction réelle entre l'âme et ses puissances : « Il me semble aussi que l'âme diffère des puissances, qu'elles ne sont pas une seule chose ».

⁷⁶ Cf. M 6, 5, 9 ; 7, 1, 11. L'esprit est la fine pointe de l'âme. Cependant, « l'âme et l'esprit ne font qu'un (*el alma y el espíritu [...] son una misma cosa*) » (M 6, 5, 9).

⁷⁷ Cf. M 4, 2, 5. Progressivement, Ste Thérèse découvre l'ampleur de ce centre de l'âme (M 5, 1, 12). Elle l'expose surtout dans les septièmes demeures.

⁷⁸ Cf. M 6, 11, 2 avec les deux adjectifs. Cf. V 14, 16 ; M 6, 6, 10 uniquement avec l'adjectif *intimo*.

⁷⁹ Cf. M 7, 2, 6.

⁸⁰ Cf. M 6, 6, 12 ; 7, 2, 6 ; 7, 4, 11.

⁸¹ Par exemple, dans les quatrièmes demeures, lorsque Ste Thérèse distingue les actes de l'imagination de ceux de l'entendement et de la volonté, elle en tire les conséquences morales : afin de mieux pratiquer les vertus, il est bon de ne pas se préoccuper démesurément des actes plus superficiels, comme du vagabondage de

En conclusion de notre enquête sur la prise de conscience de l'inhabitation, on peut constater que les expériences mystiques manifestent la grâce sanctifiante et permettent à Ste Thérèse de découvrir les deux modes de présence de Dieu dans les saints et la profondeur de l'âme humaine. Ces connaissances théologiques et anthropologiques permettent à leur tour une meilleure pratique des vertus théologales. On voit qu'au cours de la vie de la sainte, la prise de conscience de l'inhabitation (connaissance de Dieu et de soi) naît de la vie de la grâce et contribue à l'approfondir.

B) La structure du livre du *Château intérieur*

Ste Thérèse structure le contenu du livre du *Château intérieur* sur trois bases :

- A partir de son expérience de la vie spirituelle et de sa croissance, elle élabore un itinéraire de l'âme qui décrit la croissance de la vie de la grâce.
- Pour présenter cet itinéraire, la sainte utilise des images symboliques qui mettent en évidence la structure du livre et la teneur théologique de son contenu. Le principal est le symbole du château.
- Elle utilise également des thèmes bibliques pour marquer les principales étapes du livre.

Cette partie de notre étude traite dans une première section du symbole du château, dans une seconde des thèmes bibliques et dans une troisième de l'itinéraire de l'âme⁸².

1. LE SYMBOLE DU CHÂTEAU

A la fin de la rédaction du livre, Ste Thérèse a divisé son ouvrage en sept parties appelées demeures. Elle a également divisé chaque partie en chapitres, en ajoutant un bref commentaire au début de chacun d'eux⁸³. Les sept demeures se réfèrent à l'image d'un château de diamant ou de cristal, qui apparaît dans les premières lignes du livre (*M* 1, 1, 1)⁸⁴. En effet, à la suite d'une vision, Ste Thérèse présente l'âme comme un château qui contient de nombreuses

l'imagination : « ...laissons aller ce traquet de moulin, contentons-nous de moudre notre farine sans que cessent d'agir la volonté et l'entendement » (*M* 4, 1, 13).

⁸² Cet exposé se réfère aux études de M.-E. DE L'ENFANT JESUS, *Je veux voir Dieu*, Venasque 1998, p. 4-5 ; J. POITREY, *Introduction à la lecture de sainte Thérèse d'Avila*, Paris 1979, p. 78-82 ; J. CASTELLANO, *Introducción al Estudio y Lectura del Castillo Interior de Santa Teresa de Jesús*, Rome 1992, p. 16-37 et principalement à l'étude de T. ALVAREZ, « Thérèse de Jésus », col. 627-629.

⁸³ Cf. J. CASTELLANO, *Introducción al Estudio*, p. 20-22, 28-29.

⁸⁴ Elle utilise un vocabulaire varié pour désigner cette réalité. Il s'agit d'un un *château* (*castillo*) ou d'un *palais* (*palacio*) constitué de *demeures* (*moradas*), de *pièces* (*piezas*), d'*appartements* (*apostentos*), de *chambre* (*cámara*) (dans l'ensemble de l'œuvre de la sainte, ce terme se trouve toujours au singulier). Il existe de nombreuses études sur le symbole du château et sur celui des demeures. Voir J.-M. LAURIER, *Théologie de l'humilité. L'expérience spirituelle de Thérèse d'Avila et le dialogue oecuménique sur la justification*, Fribourg 2000, p. 225, note 42. Il mentionne l'inventaire bibliographique fait par MONTSERRAT IZQUIERDO SORLI, *Teresa de Jesús. una aventura interior*, Avila 1993 ; il mentionne également l'étude en langue française de R. RICARD, « Le symbolisme du château intérieur chez sainte Thérèse », *Bulletin Hispanique* 67 (1965) 25-41 ; voir aussi les études plus techniques de F. MARQUEZ VILLANUEVA (« El simil del castillo interior : sentido y génesis ») et de A. RAIMUNO FERNANDEZ (« Génesis y estructura de las Moradas del Castillo interior »), dans *Congreso internacional teresiano*, Salamanque 1983, p. 495-522, 609-636.

demeures et dans lequel Dieu réside. Le déroulement du livre suit l'itinéraire de l'âme, qui entre en elle-même et parcourt les demeures successives, allant à la rencontre toujours plus intime de Dieu, à l'intérieur d'elle-même.

Ainsi le symbole du château désigne à la fois l'âme et l'habitation de Dieu dans l'âme. Les sept demeures désignent sept plans d'intériorité dans la personne et sept étapes dans le processus de communion avec la Trinité⁸⁵. Le symbole du château composé de demeures donne donc à l'itinéraire de l'âme une qualification théologique importante : l'itinéraire est un accroissement de l'inhabitation. Mais il faut encore observer les principaux thèmes bibliques qui servent de base au livre du *Château intérieur*.

2. LES THÈMES BIBLIQUES

Le début du livre pose les bases de l'itinéraire de l'âme à partir de trois textes bibliques⁸⁶ : l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu (Ge 1, 26-27), l'âme demeure de Dieu (Jn14, 2) et la communion entre Dieu et l'homme (Pr 8, 31)⁸⁷.

La fin du livre aborde le sommet de l'itinéraire et insiste sur l'union avec le Christ (Phil 1, 21)⁸⁸, l'inhabitation de la Trinité (Jn 14, 23)⁸⁹ et l'entrée dans le cellier, la chambre intime du *Cantique des Cantiques* (Ct 2, 4 ; 3, 2)⁹⁰.

L'agencement de ces textes bibliques indique que l'inhabitation est présente dès le début de l'itinéraire et culmine dans une union profonde avec le Christ et toute la Trinité.

3. L'ITINÉRAIRE DE L'ÂME

Dans le *Château intérieur*, les expériences faites par Ste Thérèse de l'avancée de la vie de la grâce sont divisées en deux parties : les expériences qui précèdent la vie mystique (premières, deuxième et troisième demeures) et celles qui la suivent (cinquièmes, sixièmes et septième demeures). La quatrième demeure constitue une étape de transition.

⁸⁵ Cf. T. ALVAREZ, « Thérèse de Jésus », col. 628 : « Le Château intérieur est un symbole anthropologique et trinitaire à la fois, Le château, c'est l'homme, l'âme ; le château du juste est la demeure de la Trinité (*Morada de la Trinidad*). Les deux symboles se fondent : le château a sept demeures qui sont en même temps sept plans d'intériorité de la personne, et sept plans dans le processus de communion avec la Trinité (...) ». Dans une lettre contemporaine à la rédaction du *Château intérieur*, Ste Thérèse utilise également le terme *morada* pour désigner l'inhabitation : l'âme est une *morada de Dios* (Ct 200, 3). Parmi les auteurs consultés, la signification anthropologique est mentionnée notamment par M.-E. DE L'ENFANT JESUS, *Je veux voir*, p. 30-32, qui lit la septième demeure notamment comme « la partie la plus spirituelle de notre âme », c'est-à-dire « l'essence de l'âme » et « les racines des facultés », opposées à ce qui, dans l'âme, est moins « profond » ; J. POITREY, *Introduction à la lecture*, p. 79 ; T. ALVAREZ, « Thérèse de Jésus », col. 628 ; J. CASTELLANO, *Introducción al Estudio*, p. 47. La signification existentielle du symbole des demeures (étapes de l'itinéraire) est mentionnée notamment par M.-E. DE L'ENFANT JESUS, *Je veux voir*, p. 126-127 ; T. ALVAREZ, « Thérèse de Jésus », col. 628 ; J. CASTELLANO, *Introducción al Estudio*, p. 20-22. La signification théologique (inhabitation) est mentionnée notamment par M.-E. DE L'ENFANT JESUS, *Je veux voir*, p. 30-32 ; T. ALVAREZ, « Thérèse de Jésus », col. 628 ; J. CASTELLANO, *Introducción al Estudio*, p. 20, 35-36.

⁸⁶ Cette section se réfère en grande partie à l'analyse de T. ALVAREZ, « Thérèse de Jésus », col. 629.

⁸⁷ Ces bases bibliques sont analysées en détail par J. CASTELLANO, *Introducción al Estudio*, p. 34-37.

⁸⁸ Cf. *M* 7, 2, 5.

⁸⁹ Cf. *M* 7, 1, 6.

⁹⁰ Cf. *M* 5, 2, 12 ; 6, 4, 10.

La première étape concerne la lutte contre le péché et la conversion. Elle est parfois appelée vie ascétique en contraste avec la vie mystique⁹¹. Selon Marie-Eugène de l'Enfant Jésus, cette première phase de la vie de la grâce correspond au secours général de Dieu⁹². Ste Thérèse précise que ce secours général de Dieu consiste dans

« dans les remèdes qu'il [Dieu] a confiés à son Eglise, comme la pratique de la confession, les bonnes lectures, les sermons [...] »⁹³.

Ce secours général fait éclore le triomphe de l'activité raisonnable de l'homme⁹⁴.

La seconde étape concerne l'approfondissement de l'union à Dieu et au Christ. Elle est parfois accompagnée d'une succession d'expériences mystiques. Cette seconde phase de la vie de la grâce correspond au secours particulier de Dieu. Un intense déploiement des dons du Saint-Esprit accroît de manière prononcée la conformité de l'homme au Christ⁹⁵. Cette ultime étape voit éclore la pleine fécondité de la conformité au Christ, qui consiste à collaborer, sous l'emprise de l'Esprit Saint, à l'édification de l'Eglise. Cet itinéraire est donc pleinement enraciné dans l'Eglise : dans l'âme, la vie de la grâce naît, grandit et exerce sa fécondité à l'intérieur de la vie de l'Eglise⁹⁶.

En résumé, Ste Thérèse présente un itinéraire de l'âme qui consiste principalement en un accroissement de la vie de la grâce. On peut constater que le *Château intérieur* est explicitement divisé par Ste Thérèse en sept parties appelées demeures. Mais la structure du livre comporte trois accents qui constituent une structure implicite :

- la naissance de la vie de la grâce (présentée dans les premières demeures)
- la croissance de la vie de la grâce (présentée des premières à la septième demeure)
- un sommet de la vie de la grâce (présenté dans la septième demeure)

L'enquête sur le symbole du château et sur les thèmes bibliques révèlent que l'itinéraire concerne à la fois la vie de la grâce et l'inhabitation. Cette dernière est donc marquée par ces trois accents.

⁹¹ Cf. par exemple J. POITREY, *Introduction à la lecture*, p. 78. L'auteur fait remarquer que dans les trois premières demeures, Ste Thérèse reprend et résume son introduction à la vie mystique écrite dans le *Chemin de la Perfection*. Il faut cependant préciser que chez Ste Thérèse la vie ascétique, au sens de la pratique des vertus, n'est pas seulement une préparation à la vie mystique, mais existe tout au long de la vie chrétienne.

⁹² Cf. M.-E. DE L'ENFANT JESUS, *Je veux voir*, p. 4. La distinction entre secours général et secours particulier que l'auteur décèle dans le *Château intérieur* est indiquée en M 5, 2, 3. Ste Thérèse y emploie le terme « secours général » qui concerne la vie de l'âme jusque dans les quatrièmes demeures.

⁹³ Cf. M 5, 2, 3.

⁹⁴ Cf. M.-E. DE L'ENFANT JESUS, *Je veux voir*, p. 4. Cette phase est donc spécialement marquée par l'aspect curatif de la grâce.

⁹⁵ Cf. M.-E. DE L'ENFANT JESUS, *Je veux voir*, p. 5. Cette phase est donc spécialement marquée par l'aspect élevant ou divinisateur de la grâce.

⁹⁶ T. ALVAREZ, dans « Thérèse de Jésus », col. 629, signale que le thème de l'insertion du chrétien dans l'Eglise n'est pas traité abondamment dans les ouvrages de Ste Thérèse. Cependant on constate que, dans le *Château intérieur*, les brèves allusions à la vie ecclésiale ont leur importance car elles se situent dans des phases clefs de l'itinéraire de la vie de la grâce.

C) L'exposé théologique de l'inhabitation dans le livre du *Château intérieur*

La structure du livre du *Château intérieur* indique que la présence de Dieu dans l'âme fait partie des bases théologiques, présentées au début du livre, qui sous-tendent tout l'itinéraire de l'âme. Cette présence fait également partie du sommet de l'itinéraire, où elle tient une place prépondérante. Ainsi Ste Thérèse présente l'inhabitation selon trois accents, parallèlement à la présentation de la vie de la grâce. Elle présente d'abord sa naissance (dans les premières demeures), puis l'accroissement de l'inhabitation (dans les premières demeures jusqu'à la septième), enfin son sommet (dans la septième demeure). Nous présenterons l'inhabitation selon ces trois accents, puis nous proposerons une synthèse de ces données théologiques.

1. LA PRÉSENCE DE DIEU EXPOSÉE DANS LES PREMIÈRES DEMEURES : LA NAISSANCE DE L'INHABITATION

Dans les deux chapitres qui constituent les premières demeures (*M* 1, 1-2), l'inhabitation apparaît dans le contexte d'un compte-rendu d'une vision qu'elle eut de l'âme en état de grâce, en contraste avec celle en état de péché mortel. Ce compte-rendu est énoncé de manière fragmentée, parmi d'autres réflexions et des recommandations morales. Malgré l'apparent désordre, Ste Thérèse fait de la présence de Dieu dans l'âme la base de son traité sur l'oraison:

« Aujourd'hui [...] s'offrit à moi ce qui sera, dès le début, la base de cet écrit : considérer notre âme comme un château fait tout entier d'un seul diamant ou un très clair cristal, où il y a beaucoup de chambres, de même qu'il y a beaucoup de demeures au ciel. Car à bien y songer, mes sœurs, l'âme du juste n'est rien d'autre qu'un paradis où Il dit trouver ses délices. Donc, comment vous représentez-vous la chambre où un Roi si puissant, si sage, si pur, si empli de tous les biens, se délecte ? je ne vois rien qu'on puisse comparer à la grande beauté d'une âme et à sa vaste capacité. Vraiment, c'est à peine si notre intelligence, si aiguë soit-elle, peut arriver à le comprendre, de même qu'elle ne peut arriver à considérer Dieu, puisqu'il dit lui-même qu'il nous a créés à son image et à sa ressemblance⁹⁷ ».

Ce passage concerne bien l'inhabitation, c'est-à-dire la présence de Dieu au plan de la grâce, car il s'agit de la présence de Dieu dans l'âme du *juste* (*el alma del justo*). On voit que dans les premières lignes du livre, Ste Thérèse expose ce qu'est l'inhabitation en s'appuyant sur le statut de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu (*a su imagen y semejanza*)⁹⁸. Que nous dit-elle sur ce statut d'image ?

Elle illustre la réalité nommée image par le symbole du *château* (*castillo*) ou d'une chambre (*apoyento*) ou de plusieurs chambres (*apoyentos*), qui indiquent deux partenaires : Dieu et

⁹⁷ *M* 1,1,1. Dans sa déposition au procès de canonisation, D. de Yepès, dominicain, rapporte le récit qu'elle fit de la vision de ce château : Dieu « lui montra un magnifique globe de cristal en forme de château, ayant sept Demeures. Dans la septième, placée au centre, se trouvait le Roi de gloire, brillant d'un éclat merveilleux, dont toutes ces Demeures jusqu'à l'enceinte se trouvaient illuminées et embellies. Plus elles étaient proches du centre, plus elles participaient de cette lumière [...] Tandis que la sainte Mère s'émerveillait de cette beauté qui réside dans nos âmes, lorsqu'elles sont en état de grâce, la lumière disparut soudain. Alors, sans que le Roi de gloire quittât sa Demeure, le cristal se couvrit d'obscurité, il devint noir comme du charbon et répandit une insupportable odeur » (Déposition pour la canonisation. Informat. De Tarragona ; cf. M.-E. DE L'ENFANT JESUS, *Je veux voir*, p. 18, note 1). Deux images s'entrecroisent : celle d'un roi dans un château composé de diverses demeures et celle d'un soleil dans un cristal.

⁹⁸ T. ALVAREZ, dans « Itinerario interior de Santa », p. 331, souligne que la dignité de l'âme à l'image de Dieu est un accent propre au livre du *Château intérieur*.

l'homme. La notion d'image, chez Ste Thérèse, n'est donc pas fermée sur la personne humaine mais implique deux êtres : le Créateur et la créature. Elle implique une relation de similitude de l'âme à Dieu, exprimée par les mots *créer (crió)*, *image* et *ressemblance* qui renvoient au modèle, qui est Dieu. Cette relation de similitude est assumée au plan de la grâce. Au long de l'itinéraire, Ste Thérèse décrit cette nouvelle relation principalement par les thèmes de l'oraison et de l'union⁹⁹.

Ainsi l'inhabitation est d'emblée posée dans le contexte de la relation de Dieu à l'âme et de l'âme à Dieu. Les textes qui traitent de l'inhabitation dans les deux chapitres des premières demeures seront donc analysés dans notre étude en deux parties : l'inhabitation du côté de Dieu et l'inhabitation du côté de l'âme.

a) L'inhabitation du côté de Dieu

Qu'en est-il de Dieu, lorsqu'il est présent dans l'âme du juste ? Dans les deux premiers chapitres des premières demeures (*M* 1, 1-2), Ste Thérèse décrit l'inhabitation en contraste avec la présence de Dieu dans l'âme en état de péché mortel. Cette section de notre étude comportera donc quatre points : 1) la présence de Dieu dans l'âme en état de grâce ; 2) la présence de Dieu dans l'âme en état de péché mortel ; 3) ce qui distingue ces deux sortes de présence ; 4) les caractéristiques de l'inhabitation du côté de Dieu.

I. La présence de Dieu dans l'âme en état de grâce

On a vu qu'en *M* 1, 1, 1 (le texte est cité ci-dessus) Ste Thérèse relate sa vision de l'âme en état de grâce. Elle y affirme que Dieu (*Dios*) trouve ses *délices (deleites)* et *se délecte (se deleita)* dans l'âme du juste. Plus loin, Ste Thérèse précise que Dieu *est dans* l'âme (*está dentro*)¹⁰⁰ et *se communique (comunicarse [...]) con*)¹⁰¹ à elle.

Il faut préciser que dans ces textes, c'est-à-dire dès la naissance de la grâce, c'est toute la Trinité qui est présente dans l'âme. En effet, avant la rédaction de ce livre, Ste Thérèse donne aux mots *Dios* et *Majestad* de signifier les trois personnes :

« Dieu est Trinité et unité [*es Dios trino y uno*]¹⁰² », « il n'y a qu'un seul Dieu tout-puissant et toutes les trois Personnes ne sont qu'une Majesté [*es un solo Dios todopoderoso, y todas tres Personas una Majestad*]¹⁰³ ».

Elle reprend cette signification dans le livre du *Château intérieur* :

« Toutes les trois Personnes sont une substance, un pouvoir, une science et un seul Dieu [*Dios*]¹⁰⁴ ».

Ainsi le mot *Dios* signifie en *M* 1, 1, 1-3 Dieu Trinité¹⁰⁵.

⁹⁹ Cf. J. CASTELLANO, *Introducción al Estudio*, p. 20-21.

¹⁰⁰ *M* 1, 1, 2.

¹⁰¹ *M* 1, 1, 3.

¹⁰² *R* 16, année 1571.

¹⁰³ *R* 33, 3, année 1572.

¹⁰⁴ *M* 7, 1, 6.

¹⁰⁵ Dans le livre du *Château intérieur*, Dieu est le plus souvent désigné par les termes *Dios*, *Señor*, *Su Majestad*, et moins souvent par les termes *Rey* et *Emperador*. L'alternance fréquente de ces termes a pour conséquence

Dans les premières demeures, Ste Thérèse affirme donc que l'inhabitation est une communication de Dieu Trinité à l'âme, dans laquelle Dieu prend ses délices.

II. *La présence de Dieu dans l'âme en état de péché mortel*

Lorsque l'âme est en état de péché mortel, qu'en est-il de la présence de Dieu ? En gardant le symbole du roi dans un château et celui du soleil dans un cristal, Ste Thérèse affirme que Dieu est toujours présent en l'âme :

« Ce soleil [...] ne perd ni son éclat ni sa beauté ; il est toujours en elle, rien ne peut lui ôter sa beauté. Mais si on jetait un drap très noir sur un cristal exposé au soleil, il est clair que si le soleil donne sur lui, sa clarté n'opérera point sur le cristal¹⁰⁶ ».

Dans ce texte, il n'y a aucun changement ni de l'être ni de l'action de Dieu envers cette âme : le soleil reste *en elle* (*dentro de ella*), reste beau et éclatant, c'est-à-dire qu'il *donne* sur l'âme (*el sol dé en él*). Il continue de donner sa lumière de l'intérieur du château¹⁰⁷.

Ste Thérèse indique une seule différence dans le rapport de Dieu à l'âme : il *se délecte* et *trouve ses délices* dans l'âme juste (*M* 1, 1, 1), alors que parmi les actions de l'âme en état de péché mortel

« rien ne peut être agréable [*agradable*] à ses yeux¹⁰⁸ ».

Etant donné les diverses précisions de Ste Thérèse refusant un changement en Dieu, on ne peut considérer ces dires comme un donné théologique niant l'immutabilité divine. Ces descriptions se rapprochent de la notion classique de la *gracia gratum faciens*, rappelée au Concile de Trente¹⁰⁹.

Ste Thérèse, en décrivant l'âme en état de péché mortel, respecte donc l'immutabilité divine (le péché mortel et le retrait de la présence de grâce trahit un changement dans la créature et non en Dieu) et l'universalité de son action bienveillante (il offre une même lumière à toutes les âmes). Ce qui distingue les deux modes de présence de Dieu, c'est la réception de cette lumière divine, qui est constamment proposée à l'homme. Quelle est l'action divine désignée par l'image de la lumière du soleil ?

d'étendre la signification trinitaire aux termes *Señor, Rey et Emperador*. L'ensemble de ces mots signifie tantôt Dieu Trinité et tantôt une seule personne divine (le Christ). L'aspect personnel n'est jamais omis. C'est l'avis de T. ALVAREZ et de G. CASTELLANO, dans *Nel segreto del Castello*, p. 101-102. Ils estiment que le Dieu présent dans l'âme en état de grâce dont parle Ste Thérèse doit être considéré comme le Dieu Trinité. Ils s'appuient sur plusieurs visions de l'âme en état de grâce précédant celle de 1577, où c'est toute la Trinité qui est dite habiter dans l'âme. Par exemple : « je connais les paroles que disait le Seigneur, "les Trois Personnes divines seront avec l'âme qui est en état de grâce" et je les voyais en moi [...] » (*R* 16, année 1571), « Un jour [...] le Seigneur me montra l'âme en état de grâce ; je la vis en compagnie de la Très Sainte-Trinité » (*R* 24, année 1571).

¹⁰⁶ *M* 1, 2, 3.

¹⁰⁷ Dans le même sens, Ste Thérèse estime que l'accroissement de l'inhabitation concerne un changement en l'homme et non en Dieu : « Non pas enlever ni ajouter quelque chose à Dieu, mais enlever de nous quelque chose et y ajouter » (*M* 5, 2, 5). En *M* 7, 1, 3, elle exclut tout changement d'action de la part de Dieu, qui serait responsable de la situation de l'âme en état de péché mortel : « ce n'est pas la faute du soleil de Justice qui est en elle ».

¹⁰⁸ *M* 1, 2, 1.

¹⁰⁹ Cf. Concile de Trente. Décret sur la justification, Denz. n. 1528, 1535 : par la réception de la grâce, l'homme devient « ami » de Dieu, d'« ennemi » qu'il était ; Denz. n. 1529 : ce changement advient dans l'homme lui-même et non dans le regard de Dieu sur l'homme.

III. *La lumière divine*

Ste Thérèse situe cette lumière au plan de la grâce, car sa réception, c'est-à-dire le fait que l'âme soit éclairée, est un élément réservé à l'état de grâce, en contraste avec l'état de péché mortel. La sainte opère la distinction de ces plans de manière précise et constante, dans le livre du *Château intérieur* comme dans d'autres récits de ses visions de l'âme en état de grâce. Ces textes ne seront pas présentés dans l'ordre chronologique mais dans l'ordre le plus apte à exposer ce qu'est cette lumière.

En *M* 7, 1, 3 Ste Thérèse décrit à nouveau la vision relatée dans les deux premiers chapitres du livre :

« Je parle de l'âme qui n'est pas en état de grâce, ce n'est pas la faute du Soleil de Justice qui est en elle et qui lui donne l'être [*está en ella dándole ser*], mais c'est elle qui est incapable de [*no ser ella capaz para*¹¹⁰] recevoir la lumière, et je crois avoir dit dans la première Demeure ce que certaine personne a compris à ce sujet : ces âmes infortunées sont comme dans une prison obscure, les pieds et les mains liés, aveugles et muettes, pour ne faire aucun bien qui les aiderait à acquérir des mérites¹¹¹ ».

Ce texte indique que l'âme en état de péché mortel reçoit l'être que Dieu lui donne, mais ne reçoit pas sa lumière. Celle-ci ne symbolise donc pas le don de l'être. Cette lumière divine permet à l'âme de *faire le bien* (*hacer [...] bien*), ce qui entraîne l'acquisition des mérites (*para mercerer*), littéralement *pour mériter*.

En *V* 40,5 Ste Thérèse fait le récit d'une vision antérieure et similaire. On y trouve la même distinction des plans naturels et surnaturels, la lumière n'étant reçue que par l'âme en état de grâce alors que Dieu donne l'être à toutes :

« Un jour [...] mon âme [...] me parut tout entière comme un clair miroir, sans envers, ni côté, ni haut, ni bas qui ne fussent clarté, et au centre m'apparut le Christ Notre-Seigneur [...]. On me fit entendre que lorsque l'âme est en état de péché mortel, ce miroir se couvre d'un épais brouillard qui le rend très noir, on ne peut donc se représenter ce Seigneur ni le voir, lui qui, toujours présent, nous donne l'être [...]»¹¹².

Ici la lumière est liée au fait que le Christ *se manifeste* à l'âme (*se [...] representó*) et que celle-ci a le pouvoir de *se représenter* le Christ et de *le voir* en elle (*se puede representar, ver este Señor*). Cette représentation s'accompagne d'un remodelage intérieur (*se esculpía*) par communication amoureuse (*por una comunicación [...] muy amorosa*) :

« Il me semblait le voir [le Christ] dans toutes les parties de mon âme aussi clairement que dans un miroir, et ce miroir lui-même, je ne saurais dire comment, se sculptait tout entier dans le Seigneur lui-même, par une communication que je ne saurais expliquer, très amoureuse¹¹³ ».

Le thème du miroir évoque le statut de l'homme à l'image de Dieu et sa transformation progressive en Christ. Ainsi, en *V* 40, 5 la lumière divine concerne la grâce qui élève l'image à la

¹¹⁰ Dans le manuscrit et dans sa copie de Córdoba, Gracián modifie ces mots en « *por no estar ella dispuesta* (disposée) ». Cf. A. BARRIENTOS, éd., *Obras Completas*, p. 974, note 1. Mais le mot *incapable* a tout son sens chez Ste Thérèse, car il indique que la capacité de recevoir la lumière, à savoir les bienfaits de la grâce, ne provient pas de l'âme dans son état naturel mais de Dieu.

¹¹¹ *M* 7, 1, 3.

¹¹² *V* 40, 5.

¹¹³ *V* 40, 5. Le récit d'une autre vision de l'âme en état de grâce (*R* 24, année 1571) attribue également à cet état un pouvoir (*un poder*) pour voir, marcher et entendre. Cet état consiste à vivre en *compagnie* (*compañía*) de la Trinité.

ressemblance du Christ. Cette élévation consiste à la fois en une transformation intérieure de l'âme elle-même, en une capacité de voir le Christ et dans le fait de le voir effectivement.

En *M* 1, 2, 1 la lumière évoque aussi cette transformation intérieure car elle désigne une *participation de Dieu (participar de)* et le fait de *bénéficier de ses biens (aprovecha)*. Ces éléments manquent à l'âme en état de péché mortel :

« Bien que le soleil qui lui donnait tant d'éclat et de beauté soit encore au centre de cette âme, il semble n'y être point, elle ne participe point de Lui, et pourtant elle est aussi capable de jouir de Sa Majesté que le cristal de faire resplendir le soleil. Elle ne bénéficie de rien, en conséquence, toutes les bonnes actions qu'elle accomplit ainsi, en état de péché mortel, ne portent aucun fruit qui mérite le ciel ; elles ne procèdent pas du principe qui est Dieu, par qui notre vertu est vertu [...]»¹¹⁴.

Dans ce passage, Ste Thérèse signale que la transformation intérieure de l'âme fait naître la vertu (*virtud*) et le *mérite de la gloire (para alcanzar gloria)*.

Ces différents textes donnent donc un contenu théologique au symbole de la lumière divine. Celle-ci apparaît comme un agir divin qui a divers effets dans la créature. Ils sont au plan de la grâce et concernent l'élévation de l'âme faite à l'image de Dieu à une plus grande ressemblance au Christ. Voici ces effets :

- Il s'agit d'une certaine transformation de l'âme d'où découlent les actes vertueux. Elle est exprimée par l'expression *l'âme se sculpte toute entière dans le Christ (V 40, 5)* et *participe de Dieu, bénéficie de lui (M 1, 2, 1)*.
- Il s'agit aussi d'un pouvoir de pratiquer les vertus et de mériter (*C 29, 9 ; M 1, 2, 1 ; 7, 1, 3*)¹¹⁵, ainsi que de voir le Christ ou la Trinité (*V 40, 5 ; R 16 ; 24*)¹¹⁶.
- Il s'agit encore d'une relation personnelle et amicale au Christ et à la Trinité, exprimée par le mot *compagnie (R 24)*. Cette relation consiste en une manifestation du Christ (*V 40, 5*) ou de la Trinité (*R 24*), rendue possible par le pouvoir de les voir présents en l'âme. Cette manifestation concerne l'intelligence. Cette relation comporte aussi une *communication amoureuse (V 40, 5)*, qui concerne la volonté.

Dans ces textes, Ste Thérèse expose également la lumière divine en la distinguant de l'agir divin relevant de la création. Celui-ci consiste à donner l'être (*V 40, 5 ; M 7, 1, 3*) et à contenir toutes les créatures en lui. Cette dernière caractéristique de l'agir créateur est indiquée en *M 6, 10, 3*. Ici la sainte inverse l'image du château pour exprimer la présence de Dieu dans toutes les créatures. Dieu est un palais qui les contient toutes :

« Considérons donc que Dieu est comme une demeure, ou comme un palais, très grand et très beau, et que ce palais, comme je le dis, est Dieu lui-même. Le pécheur peut-il, d'aventure, pour se livrer à ses malignités, s'éloigner de ce palais ? Non, certes ; c'est-à-dire que dans le palais

¹¹⁴ *M* 1, 2, 1. Dans un texte antérieur qui explique aussi la présence de Dieu dans l'âme par l'image d'un roi dans un palais, la lumière désigne également les vertus : « Imaginons donc qu'il y a en nous un palais d'une immense richesse, construit tout en or et en pierres précieuses, enfin, digne d'un tel Seigneur, et que la beauté de cet édifice dépend de vous ; c'est vrai, car il n'est plus bel édifice qu'une âme pure et pleine de vertus ; plus elles sont grandes, plus les pierreries resplendent » (*CV 28, 9 ; CE 48, 1*, datés environ de 1565 à 1573). Ste Thérèse insiste ici sur la part de l'homme dans la pratique des vertus.

¹¹⁵ La capacité de recevoir la grâce en *M 7, 1, 3* est aussi donnée par Dieu mais n'est pas exprimée par le symbole de la lumière.

¹¹⁶ Ce pouvoir semble être une qualité des puissances de l'âme, telle qu'elle est présentée en *M 1, 2, 10*, où « notre entendement et notre volonté s'ennoblissent, ils se disposent à mieux accomplir tout ce qui est bien (*nuestro entendimiento y voluntad se hace más noble y más aparejado para todo bien*) [...] ». Cf. aussi *M 1, 2, 11* : « notre entendement s'ennoblira (*ennoblecerse ha el entendimiento*) ».

même, en Dieu lui-même, se donnent cours les abominations [...] que nous commettons, nous, pécheurs¹¹⁷ ».

Cette image s'inspire aussi d'une vision, qu'elle relate dans la *Vie* au côté de celle de l'âme en état de grâce. On y apprend que Dieu *contient* toutes choses en lui (*todas las cosas [...] las tiene todas en Sí*), qu'il *renferme tout* (*encierra todo en sí*), que toutes choses ne sont pas *cachées* (*ocultos*) mais *en présence* de Sa Majesté (*presentes a la Majestad*) et *devant* elle (*delante de El*)¹¹⁸.

Au sujet du symbole de la lumière divine, il faut noter encore que si la réception de la lumière ou le fait d'être éclairé ne perdure pas toujours, la lumière divine, qui représente l'action de Dieu donnant ou proposant la grâce, perdure. Or c'est le cas aussi du don de l'être. Ste Thérèse considère donc que l'action divine qui concerne la grâce va de pair avec l'action créatrice, unifiées par le fait d'être toutes deux constantes, et pourtant distinguées par les effets produits. En *M* 1, 1-2, dans l'image du roi dans un Château, Ste Thérèse livre donc un donné théologique remarquable au sujet de Dieu habitant dans l'âme. L'efficacité divine est une, et c'est seulement par la diversité de ses effets qu'on distingue entre action créatrice et action salvatrice.

En résumé de l'enquête sur le symbole de la lumière divine, on constate que Ste Thérèse présente une action divine unifiée, toujours plénière, immuable. C'est par les différents effets créés que la sainte distingue entre l'action divine qui concerne toutes les créatures et celle qui concerne le plan de la grâce. Cette dernière action est décrite par le symbole de la lumière. Elle consiste en une élévation de l'image à une plus grande ressemblance à Dieu. Cette élévation concerne l'âme toute entière, c'est-à-dire son être, sa capacité d'action et ses actions, surtout les actions relationnelles que sont la connaissance et l'amour.

IV. *Les caractéristiques de l'inhabitation du côté de Dieu*

En résumé de cette enquête sur l'inhabitation du côté de Dieu, les descriptions de l'âme révèlent quatre affirmations de Ste Thérèse :

- C'est Dieu Trinité qui est présent dans l'âme humaine.
- La Trinité donne l'être à tous les hommes et leur offre la lumière de la grâce. Son action bienveillante, au plan naturel comme au plan surnaturel, est universelle.
- Ste Thérèse affirme l'immutabilité de la Trinité et exclut toute responsabilité de celle-ci dans le mal qu'est le péché et dans ses conséquences.

¹¹⁷ *M* 6, 10, 3.

¹¹⁸ *V* 40, 9-10 : un jour, elle eut une vision « de la façon dont on voit toutes les choses en Dieu et comment il les contient toutes en lui. [...] Disons que la divinité est comme un très clair diamant, bien plus grand que le monde entier, ou un miroir [...] et on voit dans ce diamant tout ce que nous faisons, de telle façon qu'il renferme tout, car rien n'échappe à cette grandeur. [...] Oh ! Que ne puis-je faire comprendre à ceux qui commettent des péchés [...] que leur fautes ne sont pas cachées, que Dieu a raison de s'en affliger puisqu'ils vivent en présence de Sa Majesté et que c'est devant Elle que nous nous conduisons avec tant d'impudence ! ». Ste Thérèse décrit la présence de création notamment par le fait que Dieu voit ses créatures. Ce point provient peut-être de l'explication que lui a donné un dominicain au sujet de la présence qu'elle nomme elle-même « par présence, puissance et essence » (*V* 18, 15 ; *M* 5, 1, 10). En effet S. Thomas mentionne, en *Sum. theol., Ia, q. 8, a. 3*, l'image d'un roi dans son royaume et le fait que les créatures sont sous le regard de Dieu. Mais il est difficile d'attribuer avec certitude à S. Thomas une influence sur ce texte, vu l'absence de références explicites et le fait qu'il s'agit d'une vision. Ce texte est l'exemple typique de la difficulté qu'ont les commentateurs à cerner, dans les textes de Ste Thérèse, les points précis qui sont marqués par l'influence d'autres penseurs.

Ce qui distingue les deux modes de présence de Dieu dans l'âme ne se situe pas en Dieu ni au plan de son efficence divine. Cela se situe dans les effets créés que sont l'âme et ses actions. Le changement dans l'âme et dans ses opérations se base sur le statut de l'homme à l'image de Dieu et élève l'image à une plus grande ressemblance au Christ et à la Trinité. Il faut donc analyser plus en détail cette élévation de l'homme.

b) L'inhabitation du côté de l'âme

L'enquête sur l'inhabitation du côté de Dieu révèle que le changement qui marque le passage du premier au second mode de présence de Dieu se situe en l'homme. Il en va de même du changement qui correspond à l'accroissement de l'inhabitation. C'est donc du côté de l'homme que sont analysées les trois phases de l'inhabitation (naissance, croissance, sommet). Cette partie de notre étude traite de la première phase : la naissance de l'inhabitation, présentée par Ste Thérèse dans les deux chapitres qui constituent la première demeure.

Dans ces deux premiers chapitres du livre, la sainte expose le stade initial de l'inhabitation, qui porte en germe la dynamique de sa croissance. Cette partie de notre étude comporte trois points : 1) le statut naturel de l'âme ; 2) la grâce et sa dynamique ; 3) les caractéristiques de l'inhabitation.

I. *Le statut naturel de l'âme*

En *M 1, 1, 1* le statut naturel de l'âme est décrit par trois thèmes qui recourent la même réalité : le château et ses demeures, le statut de l'âme à l'image et à la ressemblance de Dieu, ainsi que la capacité de l'âme¹¹⁹. Chacun de ces thèmes apporte sa note particulière dans la signification globale du statut naturel de l'âme.

Le symbole des demeures indique que c'est sur cette réalité que se greffe la grâce et que repose la définition de l'inhabitation. Les deux autres thèmes révèlent plus particulièrement l'état naturel de l'homme. Nous allons tout d'abord exposer la signification de la capacité naturelle de l'âme puis la signification de l'image.

• *La capacité de l'âme*

Ce thème apparaît en *M 1, 1, 1*. Associé au symbole de la demeure, il indique que la présence de Dieu dans le juste se greffe sur cette capacité naturelle de l'âme :

« Donc, comment vous représentez-vous la chambre où un Roi [...] se délecte ? Je ne vois rien qu'on puisse comparer à la grande beauté d'une âme et à sa vaste capacité. Vraiment, c'est à peine si notre intelligence, si aiguë soit-elle, peut arriver à la comprendre, de même qu'elle ne peut arriver à considérer Dieu, puisqu'il dit lui-même qu'il nous a créés à son image et à sa ressemblance ».

¹¹⁹ C'est l'avis de J. CASTELLANO, dans *Introducción al Estudio*, p. 35-36. Il souligne le lien entre l'image, le fait d'être « *morada de Dios* » (*Ct 200, 3*) et la capacité de l'âme, qu'il lit comme une « *capacidad de Dios* ». Cf. aussi E. RENAULT, dans *Ste Thérèse d'Avila*, p. 95, qui associe les capacités naturelles de l'âme au palais et au monde intérieur découvert par Ste Thérèse.

Dans ce texte, il s'agit bien d'une capacité de recevoir Dieu. Cette capacité est naturelle car elle est associée à l'état naturel de l'homme à l'image de Dieu. On peut préciser sa signification en analysant les occurrences de ce mot chez Ste Thérèse.

Dans l'œuvre de Ste Thérèse, le mot capacité (*capacidad*) n'apparaît qu'ici. Mais les adjectifs *capable* (*capaz*) et *incapable* (*incapaz*) livrent un enseignement sur les diverses capacités de l'homme¹²⁰. On peut en distinguer cinq, dont la première correspond à la capacité naturelle de l'âme en *M 1, 1, 1* :

- Il existe une capacité naturelle de relation à Dieu¹²¹.
- Il existe une capacité donnée surnaturellement pour recevoir la grâce, pour en vivre et pour tendre vers la perfection de cette vie de grâce¹²².
- Il existe une incapacité de l'entendement de s'exercer correctement¹²³.
- Il existe une incapacité de comprendre totalement et d'exprimer la réalité expérimentée dans les faveurs mystiques (cette réalité concerne l'âme elle-même, qui est modifiée par la grâce, et Dieu lui-même, que l'âme atteint par la grâce)¹²⁴.
- Il existe une incapacité qu'éprouve Ste Thérèse d'attendre la jouissance plénière de la présence de Dieu, qui relève de l'état de gloire. Cette incapacité révèle l'aspiration de l'âme à jouir totalement de Dieu¹²⁵.

Cette enquête révèle que Ste Thérèse relativise la capacité naturelle de relation à Dieu en *M 1, 1, 1* par l'affirmation d'un besoin d'une capacité surnaturelle pour vivre effectivement cette relation. La condition terrestre de cette capacité surnaturelle est elle aussi relativisée par l'affirmation d'un besoin éprouvé par l'âme de quitter cette vie pour jouir pleinement de la Trinité. Regardons de plus près la capacité naturelle de l'âme.

La capacité naturelle de l'âme est une capacité de relation à Dieu, car les âmes sont :

« par nature [*ser de natural*] très riches, capables de converser [*poder tener su conversación*] avec rien moins que Dieu¹²⁶ » et « aussi capable de [*capaz para*] jouir de Sa Majesté que le cristal de faire resplendir le soleil¹²⁷ ».

Un autre texte rapproche cette capacité de la communication de Dieu à l'âme. Celle-ci est

« capable de [*capaz de*] beaucoup plus que ce nous sommes capables de considérer, et le soleil qui est dans ce palais se communique à toutes ses parties [*a todas partes de ella se comunica este sol*]¹²⁸ »

Le verbe *se communiquer* (*comunicarse a*) est à la forme réflexive et signifie le don de Dieu lui-même. Cette capacité est donc une capacité de relation qui implique la réception de l'autocommunication de Dieu¹²⁹. Cette signification de la capacité de l'âme enrichit la

¹²⁰ L'adjectif *capaz* apparaît dix-sept fois, dont huit fois dans le livre des *Demeures*. L'adjectif *incapaz* est mentionné deux fois, hors du livre des *Demeures*. Le nom *incapacidad* n'apparaît pas.

¹²¹ Cf. *M 1, 1, 6* ; *1, 2, 1, 8* et de manière incertaine concernant l'aspect naturel : *V 10, 4* ; *F 6, 7* ; *R 18*. C'est dans le *Château intérieur* que Ste Thérèse énonce de manière explicite une telle capacité naturelle.

¹²² Cf. *V 27, 9* ; *30, 16* ; *CV 19,9* et *CE 32, 1* ; *M 6, 4, 16* ; *7, 1, 3*.

¹²³ Cf. *V 30, 16* ; *M 6, 1, 9*. Cette incapacité est une conséquence passagère de la purification de l'esprit. Cette purification est une nuit de l'esprit et est vécue dans les sixièmes demeures.

¹²⁴ Cf. *V 20, 18* ; *CV 42, 6* et *CE 73, 4* ; *M 4, 1, 2* ; *6, 8, 6*.

¹²⁵ Cf. *V 38, 9*. Il reste une mention de l'adjectif *capaz* dans une lettre de Ste Thérèse (*Ct 30, 2*). Elle ne concerne pas un donné théologique.

¹²⁶ *M 1, 1, 6*.

¹²⁷ *M 1, 2, 1*.

¹²⁸ *M 1, 2, 8*.

¹²⁹ M. DE GOEDT, dans *Le Christ de Thérèse de Jésus*, Paris 1993, p. 32, note 38, estime probable que cette capacité dont parle Ste Thérèse provienne de l'enseignement d'un théologien, qui lui a sans doute appris que « l'âme est

signification globale du statut naturel de l'âme. On apprend que l'âme a une certaine aptitude à la relation à Dieu, qui prendra effectivement forme par la grâce (mentionnée en *M* 1, 2, 1 par le resplendissement du soleil).

En résumé, chez Ste Thérèse, la nature de l'homme créée à l'image de Dieu est orientée vers la relation à Dieu. La grâce vient réaliser cette relation à laquelle l'âme aspire, car elle se greffe sur l'âme en respectant sa nature. Bien plus, la grâce suraccomplit cette relation car celle-ci correspond à une donation de Dieu à l'âme

● *L'âme à l'image et à la ressemblance de Dieu*

Dans le livre du *Château intérieur*, le thème de l'image est lui aussi associé à celui des demeures :

« Bien que je ne parle que de sept demeures, elles sont nombreuses dans chacune d'elles, en bas, en haut, sur les côtés, avec de beaux jardins, avec des fontaines, et des choses si délicieuses que vous souhaiterez vous anéantir dans la louange du grand Dieu qui a créé ce château à son image et à sa ressemblance¹³⁰ ».

On peut donc en conclure que la définition de l'inhabitation repose également sur la notion d'image. En quoi consiste cette image ?

Les deux mentions du terme *imagen* en *M* 1, 1, 1 concernent le récit de la vision de l'âme de Ste Thérèse. Dans un texte parallèle, la sainte présente quelques principes anthropologiques (*M* 1, 2, 1-2). D'abord, elle estime que la qualité de l'agir de l'âme suit la qualité de son être. En effet pour Ste Thérèse les *œuvres* (*obras*) découlent de l'âme comme

« les ruisselets découlent d'une source [*los arroyicos que salven de ella*]¹³¹ ».

Elle dit aussi qu'elles sont tirées de l'âme (*lo que corre de ella*) comme les fruits de l'arbre (*M* 1, 2, 2). Ensuite, elle estime que l'agir de l'âme entraîne à son tour une certaine transformation qualitative de l'être de l'âme. Ainsi l'âme qui commet un péché mortel subit une transformation :

« le but de celui qui commet un péché mortel n'est pas de le satisfaire, mais de plaire au démon ; comme il n'est que ténèbres, la pauvre âme, elle aussi, se transforme en ténèbres¹³² ».

Puisque cette transformation de l'âme, issue des actes, est présentée ici au sujet de l'âme privée de la grâce, il s'agit bien d'un principe anthropologique naturel. Ste Thérèse présente donc, dans ces textes, une structure naturelle et dynamique de l'âme. Elle comporte trois étapes :

- L'être de l'âme est la réalité profonde de l'homme.
- Ensuite, les actions sont issues de l'être.
- Elles opèrent une transformation qualitative de l'être de l'âme.

L'âme créée à l'image et à la ressemblance de Dieu implique l'ensemble de ces éléments. Elle est marquée par cette dynamique de transformation. Or le terme même d'image indique une

"capable de Dieu" ». Il est intéressant de remarquer qu'en faveur de cette hypothèse, la sainte rapporte en *V* 18, 15 qu'un Dominicain lui a enseigné la communication de Dieu à l'homme (*comunicarse con*).

¹³⁰ *M* 7, 1, 1. Dans l'ensemble de l'œuvre de Ste Thérèse, les deux occurrences de l'expression à son image et à sa ressemblance (*a su imagen y semejanza*) se trouvent dans le livre du *Château intérieur* et désignent les demeures de l'âme (*M* 1, 1, 1 ; epil, 3).

¹³¹ *M* 1, 2, 2. Chez Ste Thérèse, ce principe est anthropologique. Elle ne l'applique pas explicitement à d'autres réalités.

¹³² *M* 1, 2, 1.

ressemblance naturelle au modèle divin, qui est le Christ¹³³. Cette particularité de l'image est donnée par Ste Thérèse en V 40, 5. Dans le *Château intérieur*, la sainte évoque une seule fois cette dépendance de l'image à son modèle divin. Le Christ est un
 « miroir que nous contemplons, et où notre image est gravée¹³⁴ »

Chez Ste Thérèse, l'image comporte à la fois une ressemblance à Dieu dans l'être de l'âme et une dynamique de transformation selon cet être. Dans sa définition même, l'image appelle donc une plus grande ressemblance à Dieu. Le thème de la capacité de l'âme indique que c'est par une élévation de grâce puis de gloire que l'image trouve effectivement et progressivement une perfection de sa ressemblance à Dieu.

En résumé, le statut de l'âme créée à l'image et à la ressemblance de Dieu comporte une dynamique de ressemblance à Dieu, qui implique l'être, la capacité d'action et les actions de l'âme. Les thèmes de la capacité naturelle de l'âme et de la ressemblance à Dieu révèlent que l'image appelle la présence d'inhabitation mais ne la réalise pas. Seule la grâce la rend effective, en se greffant sur le dynamisme naturel de l'âme.

II. La grâce et sa dynamique

Quand il y a inhabitation, qu'en est-il de l'âme ? Le symbole de la lumière divine a révélé les principales composantes de la grâce dans l'âme et leurs fruits :

- La grâce consiste en une transformation qualitative de l'âme (V 40, 5 ; M 1, 2, 1).
- Elle consiste également en une capacité de pratiquer les vertus et de mériter (C 29, 9 ; M 1, 2, 1 ; 7, 1, 3).
- Les fruits de ces éléments sont des actes relationnels et sanctifiés envers le Christ et la Trinité (V 40, 5 ; R 16 ; 24 ; M 1, 2, 1).

On constate que la grâce élève tout l'homme à l'image de Dieu, son être et son agir. Le texte de M 1, 2, 1 nous apprend que ces trois éléments sanctifiés (l'être, la capacité d'action et les actes) existent dans un certain ordre et selon une dépendance de l'un envers l'autre :

« bien que le soleil [...] soit encore au centre de l'âme, [...] elle ne participe point de Lui [...]. Elle ne bénéficie de rien ; en conséquence (*de aquí viene que*), toutes les bonnes actions qu'elle accomplit ici, en état de péché mortel, ne portent aucun fruit qui mérite la gloire ; elles ne procèdent pas du principe qui est Dieu, par qui notre vertu est vertu [...] enfin, le but de celui qui commet un péché mortel n'est pas de Le satisfaire, mais de plaire au démon ; comme il n'est que ténèbres, la pauvre âme, elle aussi, se transforme en ténèbres¹³⁵ ».

L'ordre de ces trois éléments est le suivant :

- 1) Il existe d'abord une transformation initiale de l'âme par Dieu. Il s'agit d'une participation à Dieu lui-même.
- 2) La capacité de pratiquer les vertus dépend de cette transformation initiale.
- 3) Les actions (*obras*) vertueuses et le mérite de la gloire dépendent à leur tour de cette capacité.

¹³³ C'est l'avis de T. ALVAREZ, dans « Itinerario interior de Santa », p. 333. Il signale que la dignité de l'âme à l'image de Dieu est rapportée à son modèle divin. Selon l'auteur, l'image est, chez Ste Thérèse, considérée comme « *tallada sobre el patrón de la imagen divina* ».

¹³⁴ M 7, 2, 8.

¹³⁵ M 1, 2, 1.

- 4) Ensuite il existe une seconde transformation de l'âme. Elle est issue des actions vertueuses. Cette transformation est présentée ici implicitement, par le contraste avec la transformation négative, en ténèbres.

En *M* 1, 2, 1, la sainte ne sépare pas les composantes de la grâce (transformation de l'être et capacité d'action) et son processus de croissance (actions et nouvelle transformation de l'être). Ce processus advient selon la structure dynamique naturelle de l'âme : les actions vertueuses entraînent une plus grande transformation de l'être de l'âme, et l'être entraîne à son tour des actions vertueuses plus intenses. Il faut préciser que la transformation de l'âme en Dieu requiert la collaboration des actions de l'âme et implique la primauté de l'action divine, sur l'être comme sur les actions de l'âme¹³⁶. Ce processus de ressemblance à Dieu s'effectue donc de manière croissante, au rythme des actions vertueuses. Quelles sont ces actions vertueuses ?

Il s'agit principalement des vertus théologales. En *M* 2, 1, 4, lorsqu'elle décrit les premières tentatives d'agir selon l'itinéraire, elle indique la *foi* (*fe*), qui concerne la *raison* (*razón*) et l'*entendement* (*entendimiento*), ainsi que d'autres vertus qui se rattachent à la *mémoire* (*memoria*) et à la *volonté* (*voluntad*)¹³⁷. Mais, en *M* 1, 2, 17, Ste Thérèse insiste surtout sur la charité (*caridad*), qu'elle appelle souvent *amour* (*amor*) :

« Comprenons, mes filles, que la véritable perfection est dans l'amour de Dieu et du prochain ; plus nous observerons ces deux commandements, plus parfaites nous serons¹³⁸ ».

Ste Thérèse évoque également ces actes sanctifiés dans le thème de la connaissance de Dieu et de soi (l'humilité) et dans celui de l'amitié avec Dieu¹³⁹. Ces actes relationnels sont deux facettes de l'oraison.

En résumé, la grâce et sa croissance concernent tout l'homme, son être et son agir, car elles se greffent sur la structure naturelle et dynamique de l'âme créée à l'image et à la ressemblance de Dieu. Au plan des actions, la grâce élève la relation naturelle de l'âme à Dieu au plan de Dieu lui-même. Cette réalité est décrite par Ste Thérèse par le thème de l'oraison. La sanctification de l'homme consiste également en une croissance de la ressemblance de l'image à son modèle divin, le Christ, parfaite image de Dieu. Cette réalité est décrite par Ste Thérèse par le thème de la configuration au Christ¹⁴⁰.

¹³⁶ Quand il s'agit de la transformation en Dieu, ce ne sont pas les seules actions de l'âme qui opèrent. Elles collaborent avec Dieu car il s'agit d'actions vertueuses qui « procèdent [...] du principe qui est Dieu (*procediendo de aquel principio que es Dios*) ». Ste Thérèse tient à ce point car elle le reprend en *M* 1, 2, 2, où les actions « procèdent de cette source de vie [*proceden de esta fuente de vida*] » qu'est Dieu. Cf. aussi *M* 1, 2, 5 : « tout ce que nous pouvons faire de bon n'a pas son principe en nous, mais dans cette fontaine où est planté l'arbre de notre âme, dans ce soleil qui réchauffe nos œuvres ».

¹³⁷ Cf. *M* 2, 1, 4.

¹³⁸ *M* 1, 2, 17.

¹³⁹ Cf. *M* 1, 1, 3 ; 1, 2, 5. 8-11. 13 pour l'humilité et *M* 1, 1, 4 pour l'amitié.

¹⁴⁰ J. CASTELLANO, dans « Presencia de santa Teresa de Jesús en la teología y en la espiritualidad actual », dans *Sanctae Teresiae a Iesu, Ecclesiae Doctori VI Centenario ab eius morte volvente*, numéro spécial, *Teresianum Ephemerides Carmeliticae* 33 VIII (1982), p. 213, note 96, souligne chez Ste Thérèse le lien entre sa conception anthropologique, le statut de l'homme à l'image de Dieu et la configuration au Christ : « *El principio teresiano de la antropología y la cima que llega por experiencia está en íntima relación con el conceto de imagen y semejanza y de configuración con Christo* ». Il signale également, p. 211, note 91, que dans le *Château intérieur*, la christologie de Ste Thérèse est présentée sous l'aspect de la transformation de l'âme en Christ.

III. *Les caractéristiques de l'inhabitation du côté de l'âme*

Dans les deux chapitres des premières demeures, Ste Thérèse présente l'inhabitation inséparablement liée à l'état de grâce et donne le programme de l'accroissement de l'une et de l'autre : cet accroissement se fera selon la structure anthropologique de l'âme à l'image de Dieu, qui implique l'être et les actions relationnelles de l'âme, que sont les vertus. Cet accroissement consiste en la progressive transformation de l'âme à l'image de Dieu en son modèle divin, le Christ.

Parmi ces éléments, l'activité sanctifiée tient une place importante, car c'est elle qui fait débiter le processus de croissance de l'inhabitation et qui en donne le rythme. Les thèmes de la capacité de l'âme et de l'oraison donnent une signification relationnelle à ces activités vertueuses, et donc à l'inhabitation. Ainsi la notion d'inhabitation semble étroitement liée à celle de relation amicale à Dieu. Ce n'est pas le cas de la présence commune à toutes les créatures, où l'âme en état de péché mortel n'exerce pas sa capacité naturelle de relation à Dieu. Plusieurs éléments confirment l'aspect relationnel de l'inhabitation :

- Lorsque Ste Thérèse décrit l'âme en état de grâce, elle utilise un vocabulaire désignant une relation à Dieu amicale et agréable. Ce vocabulaire est absent lorsqu'elle aborde l'âme en état de péché mortel¹⁴¹.
- Il existe un centre de l'âme, qui est à la fois le lieu privilégié de l'inhabitation et de la relation :

« Considérons donc que ce château a, comme je l'ai dit, nombre de demeures, les unes en haut, les autres en bas, les autres sur les côtés ; et au centre, au milieu de toutes, se trouve la principale, où se passent les choses les plus secrètes entre Dieu et l'âme¹⁴² ».

Pour résumer notre enquête sur la présentation théologique de l'inhabitation dans les premières demeures, on constate que la sainte décrit la naissance de l'inhabitation en incluant les éléments qui la constituent : l'action de Dieu qui donne ou offre la grâce, la transformation de l'âme par la grâce, ainsi que l'activité sanctifiée. Cette dernière est présentée comme une relation amicale à Dieu, qui implique surtout la connaissance et l'amour. Tous ces éléments rendent compte de la participation de l'homme à Dieu. Il s'agit, du côté de l'homme, d'une élévation de l'image à une plus grande ressemblance à Dieu. Du côté de Dieu, il s'agit d'une autocommunication de Dieu à l'âme, qui est une donation de Dieu à l'homme.

2. LA PRÉSENCE DE DIEU EXPOSÉE DANS L'ITINÉRAIRE DES PREMIÈRES JUSQU'À LA SEPTIÈME DEMEURE : L'ACCROISSEMENT DE L'INHABITATION.

Dans cette partie, nous présenterons la croissance de l'inhabitation uniquement du point de vue de la configuration au Christ, appelée conformité par Ste Thérèse¹⁴³. Ce point concerne la

¹⁴¹ De son côté, Dieu se délecte et trouve ses délices dans l'âme juste (*M 1, 1, 1*), alors que rien ne peut être agréable (*agradable*) à ses yeux parmi les actions de l'âme en état de péché mortel (*M 1, 2, 1*). Du côté de l'âme, l'intention de l'âme juste est de contenter Dieu (*el intento [...] es contentarle*) (*M 1, 2, 1*). Elle se rapproche de Dieu en pratiquant les vertus, l'autre s'en éloigne (*apartándonos de, se aparta de, apartada de*) (*M 1, 2, 1. 2. 4*).

¹⁴² *M 1, 1, 3*.

vie toute entière de l'âme. Il est donc à la fois riche et synthétique. Les éléments plus détaillés qui constituent la définition de l'inhabitation seront traités dans la comparaison des positions de Ste Thérèse avec celles de Vasquez, de Suarez et des thomistes.

Dans l'itinéraire des premières demeures à la septième, l'accroissement de l'inhabitation correspond à la croissance de la conformité au Christ et tend vers une certaine plénitude de l'autocommunication de Dieu à l'homme¹⁴⁴. La plénitude de cette conformité est décrite au sujet de la septième demeure :

« A la vérité, l'âme que le Seigneur introduit dans la septième Demeure [...] se fait une habitude de ne pas s'éloigner du Christ Notre-Seigneur, elle s'attache à ses pas selon un mode admirable par lequel, humain et divin à la fois, il demeure en sa compagnie¹⁴⁵ ».

Le sommet de la conformité au Christ consiste en la suite du Christ, exprimée littéralement par les mots *ne pas s'éloigner de marcher avec le Christ* (*no se apartar de andar con Cristo*). Le caractère plénier de cette suite du Christ est exprimé par le terme *habitude* (*muy continuo*) qui indique sa constance. La conformité au Christ consiste également en une participation au Christ, évoquée dans le mode selon lequel se vit la *sequella Christi*, un mode *humain et divin à la fois* (*divino y humano junto*). La conformité au Christ concerne la réalité de l'inhabitation, énoncée par les termes précédents et par celui de *compagnie* (*compañía*).

Dans ce texte, Ste Thérèse présente comme une seule réalité la présence du Christ, la conformité et la participation de l'âme au Christ, ainsi que la suite du Christ qui est une imitation du Christ. Cette réalité est vécue comme une relation de personne à personne, exprimée par le mot *compagnie*. Elle engage donc, de la part de l'âme, tout ce qui est requis pour vivre une relation amicale : son être et ses actions. Mais par les thèmes de l'imitation et de la compagnie du Christ, ce texte met l'accent sur les actions de l'âme.

T. Alvarez souligne cet accent mis par Ste Thérèse sur les actes¹⁴⁶. Il fait remarquer que la croissance de la configuration au Christ consiste, notamment dans le livre du *Château intérieur*, dans la croissance des trois vertus théologales. En effet selon l'auteur, au long de l'itinéraire de Ste Thérèse, sa foi l'amène à considérer peu à peu le Christ comme la Parole et la Révélation du Père, comme la Vérité elle-même. L'espérance l'amène, dès les oraisons d'union des cinquièmes demeures, à vivre une tension eschatologique semblable à celle de S. Paul¹⁴⁷. Elle est déchirée entre le désir de mourir pour s'unir totalement à Dieu et la nécessité de vivre. Le plein épanouissement de la vertu d'espérance fait ensuite naître, chez la sainte, un désir de vivre sur terre pour servir les âmes nécessiteuses et par là servir le Christ et son Eglise. La charité amène Ste Thérèse à vivre sa configuration au Christ dans toute l'ampleur d'une amitié de personne à personne. Cette amitié prend une note sponsale dès les cinquièmes demeures (*M* 5, 4, 4-5), avec les images de l'entrevue, des fiançailles spirituelles puis du mariage spirituel.

¹⁴³ Dans l'ensemble de son œuvre, Ste Thérèse n'utilise pas le mot « configuration » mais le verbe *conformer* (*conformar*) et l'adjectif *conforme* (*conforme*). Ce thème est donc énoncé dans notre étude par le mot *conformité*.

¹⁴⁴ L'autocommunication de Dieu apparaît parallèlement aux descriptions de la conformité au Christ (*M* 1, 1, 3 ; 1, 2, 8 ; 5, 4, 10 ; 6, 4, 10 ; 6, 7, 1 ; 6, 8, tit ; 6, 8, 1 (deux fois) ; 6, 9, tit ; 6, 10, 1 (deux fois) ; 7, 1, 1 ; 7, 1, 6 ; 7, 3, 9). Le lien entre ces deux thèmes est indiqué par exemple dans les titres des chapitres huit et neuf des sixièmes demeures, qui traitent de la conformité au Christ. Or ces chapitres sont appelés « Comment Dieu se communique à l'âme [...] [*Trata de cómo se comunica Dios al alma*] » (*M* 6, 8, tit) et « Comment le Seigneur se communique à l'âme [...] [*Trata de cómo se comunica el Señor al alma*] » (*M* 6, 9, tit).

¹⁴⁵ *M* 6, 7, 9.

¹⁴⁶ Cf. T. ALVAREZ, « Jesucristo en la experiencia », p. 351-365.

¹⁴⁷ Cf. *Rm* 7, 24 ; 2 *Cor* 5, 15 ; *Ph* 1, 20-24.

Nous ne détaillerons pas, comme le fait T. Alvarez, ce déploiement progressif des trois vertus théologiques. Nous nous limiterons à présenter les principaux textes qui décrivent l'accroissement de la conformité au Christ, demeure après demeure.

Il faut encore préciser que Ste Thérèse expose, au cours de l'itinéraire, à la fois la prise de conscience de l'âme et un accroissement réel de la conformité au Christ. En conséquence, ce qu'elle laisse sous silence, au début de son exposé, ne doit pas être lu comme quelque chose qui manque à l'âme en état de grâce, mais comme quelque chose qui n'est pas encore vécu de manière assez intense pour arriver à la conscience de l'âme¹⁴⁸.

a) La conformité au Christ dans les premières demeures

Dans le *Château intérieur*, la première mention du mot *Christ (Cristo)* se trouve dans un texte qui évoque la conformité au Christ¹⁴⁹. Celle-ci est présentée de manière peu explicite. Ste Thérèse y traite de l'humilité. Cette dernière consiste en la connaissance de Dieu et de soi. Elle fait entrer puis progresser dans l'itinéraire¹⁵⁰. Il s'agit particulièrement de reconnaître que nos bonnes actions relèvent de notre participation à Dieu. L'humilité, c'est savoir

« que tout ce que nous pouvons faire de bon n'a pas son principe en nous, mais dans cette fontaine où est planté l'arbre de notre âme, dans ce soleil qui réchauffe nos œuvres¹⁵¹ ».

Pour l'obtenir, il faut

« fixer nos regards sur le Christ, notre bien ; là, nous apprendrons la véritable humilité ; en Lui et ses Saints, notre entendement s'ennoblira comme je l'ai dit, et la connaissance de nous-même n'engendrera pas de lâches voleurs [...]»¹⁵².

Les mots *lâches voleurs (ratero y cobarde)* font référence au premier texte, où il est question de la nécessité de donner à Dieu la louange qui lui revient en reconnaissant que nos bonnes

¹⁴⁸ Dans ce sens T. ALVAREZ, dans « Jesucristo en la experiencia », p. 364-365, estime que la configuration progressive exposée dans le *Château intérieur* concerne l'approfondissement de toute vie chrétienne. En effet, la conformité au Christ se trouve dans toutes les phases de l'itinéraire thérésien. Et pourtant cette réalité est marquée par un accroissement. Cette particularité de l'inhabitation peut être éclairée par la réflexion de S. Thomas concernant la croissance de la charité. Il envisage une intensification réelle de la charité, qui reste pourtant substantiellement la même (*Sum. theol. IIa IIae*, q. 24, a. 5, c.). C'est ainsi qu'il considère l'itinéraire de tout chrétien qui avance dans la vie de la grâce et dans la charité. Il énonce les trois phases classiques de cet itinéraire (*Sum. theol. IIa IIae*, q. 24, a. 9, c.) :

- 1) Les débutants dans la pratique de la charité
- 2) Les progressants
- 3) Les parfaits

Pour rendre compte de l'existence de ces différentes phases dans la pratique de la charité, il distingue trois plans :

- La charité elle-même, qui reste toujours la même charité (*Sum. theol. IIa IIae*, q. 24, a. 5, c.).
- La croissance réelle de la charité (*augmentum*) (*Sum. theol. IIa IIae*, q. 24, a. 5, c. ; a. 9, c.).
- Les diverses préoccupations (*diversa studia*) de l'homme, issues des principaux stades de la croissance de la charité (*Sum. theol. IIa IIae*, q. 24, a. 9, c.).

Seuls les deux derniers plans sont marqués par le changement, et seul le dernier plan diversifie la croissance en trois stades distincts. Il est frappant de constater la similitude de cette réflexion avec les différentes strates de l'itinéraire présenté par Ste Thérèse (la grâce, les vertus théologiques et la conformité au Christ sont présentes dès le début puis constamment ; il y a une croissance de la pratique des vertus théologiques et une croissance de la conformité au Christ ; il y a une diversité des préoccupations de l'âme, selon les demeures).

¹⁴⁹ Cf. *M* 1, 2, 11.

¹⁵⁰ Cf. *M* 1, 2, 9.

¹⁵¹ *M* 1, 2, 5.

¹⁵² *M* 1, 2, 11.

actions participent de Lui. Dans ce second texte, l'humilité consiste donc spécialement dans la connaissance qu'a l'âme de participer au Christ au plan de ses actions. Ce texte mentionne également une participation plus profonde au Christ. Les yeux fixés en Lui, l'âme bénéficie d'un ennoblissement, d'une transformation qualitative de son entendement (*ennoblecerse ha el entendimiento*). Quant à la participation de l'être de l'âme à celui de Dieu, elle est mentionnée en (*M 1, 2, 1*).

Dans cet exposé sur l'humilité, Ste Thérèse effectue un lien important entre Dieu et le Christ : connaître Dieu et notre participation à lui, c'est connaître le Christ et notre participation au Christ.

En résumé, la conformité au Christ est évoquée de manière peu explicite dans les premières demeures. Elle consiste en une participation au Christ qui se situe à trois niveaux de l'âme : au niveau de son être, de ses facultés et de ses actions. L'action de connaissance y tient une place importante. Cette participation au Christ est assimilée à une participation à Dieu.

b) La conformité au Christ dans les deuxièmes et les troisièmes demeures

Dans les deuxièmes demeures, le texte qui concerne la conformité au Christ est un programme de toute la suite de l'itinéraire, et spécialement des troisièmes demeures. En effet ce texte les précède immédiatement. Ste Thérèse lie encore le thème de la conformité au Christ avec celui de l'humilité :

« Songer que nous devons entrer dans ce château sans rentrer en nous-même, nous connaître, considérer cette misère, ce que nous devons à Dieu, et sans lui demander souvent miséricorde, c'est de la folie. Le Seigneur lui-même le dit : "Nul ne parviendra à mon Père si ce n'est par moi"¹⁵³ [...] et "Qui me voit, voit mon Père"¹⁵⁴. Donc, si nous ne le regardons jamais, si nous ne considérons pas ce que nous lui devons et la mort qu'il a subie pour nous, je ne sais comment nous pouvons le connaître ni agir à son service¹⁵⁵ ».

La connaissance que l'âme a du Christ est à la charnière entre la connaissance qu'elle a de soi et celle qu'elle a de Dieu. C'est la connaissance du Christ qui permet l'une et l'autre. Ici la sainte sous-entend le rôle du Christ comme médiateur entre Dieu et les hommes. Les passages bibliques qu'elle choisit pour appuyer sa réflexion confirment ce point.

Elle introduit dans ce texte un autre élément nouveau : la connaissance de Dieu issue de la connaissance du Christ est une connaissance trinitaire, car elle concerne les Personnes divines. Elle est accompagnée d'autres actions, qui consistent à servir le Christ. Dans la suite du texte, Ste Thérèse précise que cette connaissance relève de la foi, et qu'il est nécessaire qu'elle soit accompagnée de ces autres actions :

« Car la foi sans les œuvres, et sans que ces œuvres tirent leur valeur des mérites de Jésus-Christ, notre bien, quelle valeur peut-elle avoir ?¹⁵⁶ ».

Ici, de manière plus explicite que dans les premières demeures, la foi (*fe*) – qui comprend l'humilité – est présentée comme une connaissance que l'âme a de la participation de ses œuvres à celles du Christ. Cette participation est exprimée par le fait que les œuvres *tirent leur valeur*

¹⁵³ Cf. *Jn.* 14, 6.

¹⁵⁴ Cf. *Jn.* 14, 9.

¹⁵⁵ *M 2*, 1, 11.

¹⁵⁶ *M 2*, 1, 11.

des mérites de Jésus-Christ (ir llegadas al valor de los merecimientos de Jesucristo). Quant à une participation plus profonde de l'âme au Christ, elle est à peine évoquée, dans le fait que le Christ est le *bien* de l'homme (*bien nuestro*).

En résumé, dans la deuxième et la troisième étape de l'itinéraire, Ste Thérèse insiste sur la participation des actions de l'âme à celles du Christ. Il s'agit principalement de l'action de connaissance, indiquée par la foi et par le thème de l'humilité. L'âme se connaît elle-même de manière surnaturelle et connaît la Trinité grâce à la connaissance qu'elle reçoit du Christ. Ce point évoque le rôle du Christ comme médiateur.

c) La conformité au Christ dans les quatrièmes demeures

Les quatrièmes demeures ne contiennent pas de textes vraiment explicites au sujet de la conformité au Christ. Dans cette étape charnière, début de la vie mystique, le déploiement des dons du Saint Esprit s'intensifie. Or Ste Thérèse envisage ce déploiement sous l'angle de la Personne divine du Christ. Trois brèves allusions l'indiquent :

- En *M 4, 2, 9*, Ste Thérèse affirme que les faveurs mystiques – qui manifestent la grâce – sont précédées par le désir de la conformité au Christ, et spécialement de sa passion :
« la vraie manière de nous y préparer est le désir de souffrir et d'imiter le Seigneur ».
- En *M 4, 2, 6*, lorsqu'elle décrit ces faveurs mystiques, elle précise qu'elles sont l'œuvre de la sagesse divine :
« ce n'est pas un de ces cas où l'on puisse se faire illusion, puisque nos plus grands efforts ne pourraient rien obtenir, cela même nous prouve que ça n'est pas d'un métal courant, mais l'or infiniment pur de la sagesse divine ».
- En *M 4, 3, 10* la sainte mentionne, parmi les effets de ces faveurs, le fait d'être utile à l'Eglise en étant utile à d'autres âmes. Elle ne dit pas que l'Eglise est le corps du Christ, mais elle se rapporte comme instinctivement à cette réalité christique. Elle indique également que ces faveurs mystiques témoignent de l'amour du Christ pour l'âme qui en bénéficie. Elle mentionne ces éléments en évoquant le mécontentement du démon devant ces bienfaits. Ces âmes
« peuvent, en effet, lui faire grand tort en entraînant d'autres à leur suite, et être éventuellement très utiles à l'Eglise de Dieu. N'y verrait-il que l'amour particulier que leur témoigne Sa Majesté, cela suffit pour qu'il s'acharne à les perdre¹⁵⁷ ».

Cet aspect christique de la réception des dons du Saint Esprit est confirmé par l'absence du vocabulaire désignant l'Esprit Saint. Dans les quatrièmes demeures, il n'est mentionné qu'une seule fois, par le mot *Espiritu Santo*. Le terme apparaît en *M 4, 1, 1*, où la sainte fait appel à l'Esprit Saint puis au Christ pour assister son exposé sur ce quatrième stade de la vie de la grâce.

¹⁵⁷ *M 4, 3, 10*.

Ainsi le rôle de l'Esprit dans la réception de ces grâces n'est pas nié, mais le caractère christologique est prépondérant¹⁵⁸.

En résumé, dans les quatrièmes demeures, la conformité au Christ est sous-entendue par le rôle du Christ dans le déploiement des dons du Saint-Esprit. Le Christ est l'auteur de cet approfondissement de la grâce. Il en est aussi le terme, car l'âme participe davantage à la vie de l'Eglise, son corps.

d) La conformité au Christ dans les cinquièmes demeures

Dans les cinquièmes demeures, les textes qui concernent la conformité au Christ sont explicites. Ils apparaissent dans la description de l'union à la volonté de Dieu. Cette union consiste en une résurrection dans la vie du Christ, obtenue par une mort dans le Christ. La conformité à la mort et à la résurrection du Christ est illustrée par l'image de la transformation d'un ver à soie :

« Lorsque ce ver est grand, [...] il commence à élaborer la soie et à édifier la maison où il doit mourir. Je voudrais faire comprendre ici que cette maison, c'est le Christ. Je crois avoir lu ou entendu quelque part que notre vie est cachée dans le Christ, ou en Dieu, c'est tout un, ou que le Christ est notre vie¹⁵⁹ ».

Grâce à son avancée dans la vie de la grâce, l'âme commence ici à prendre conscience qu'elle participe de la vie même du Christ. Cette affirmation de Ste Thérèse est basée sur le donné paulinien de la vie en Christ.

Cette vie est obtenue par les actions de l'âme, symbolisées par l'édification du cocon où le ver doit mourir (*edificar la casa adonde ha de morir*). Ste Thérèse précise que ces actions relèvent elles-mêmes d'une participation à Dieu :

« à peine aurons-nous fini de faire tout notre possible que Dieu unira à sa grandeur ce petit travail, qui n'est rien, et lui donnera une si grande valeur que la récompense de cet ouvrage sera le Seigneur lui-même. Et comme c'est lui qui a assumé la plus grosse part des frais, il veut unir nos petites peines aux grandes que Sa Majesté a souffertes, et que tout soit un¹⁶⁰ ».

Dans ce passage, il faut noter que c'est Dieu (*Dios*) qui rend possible la participation des actes humains à la grandeur divine (*su grandeza*), en les unissant à ceux de la passion du Christ (*Su Majestad*). Ce texte révèle donc deux données théologiques :

- Dans la participation de l'âme au niveau de ses actions, Ste Thérèse donne la primauté à l'action divine, et aux actions qui relèvent de la passion du Christ, sur les actes propres de l'âme.
- Ste Thérèse sous-entend le rôle du Christ comme médiateur. En effet, la participation des actes de l'âme à la divinité s'obtient par l'union de ces actes à ceux du Christ.

L'effet principal de cette conformité au Christ est une imitation du Christ plus profonde. La volonté de l'âme se voit conformée à la volonté du Christ. L'âme participe de son *grand amour*

¹⁵⁸ M. DE GOEDT, dans *Le Christ de Thérèse*, p. 171-173, souligne l'importance du Saint-Esprit à la fois dans l'expérience mystique et dans la doctrine spirituelle de la sainte. A ce sujet, voir l'étude fournie de G. DELLA CROCE, « Geisterfahrung als Grunderfahrung christlicher Existenz bei Teresa von Avila », *Teresianum* 33 (1982), p. 411-445.

¹⁵⁹ M 5, 2, 4. La sainte se réfère à Col. 3, 3.

¹⁶⁰ M 5, 2, 5.

(*el grande amor*) et de son *désir du salut des âmes (deseo de que se salven las almas)*¹⁶¹. Il s'agit d'une intensification de la charité de l'âme. Par cette intensification, l'âme prend conscience que sa charité est une participation à l'amour du Christ.

Ainsi, dans les cinquièmes demeures, la conformité au Christ est présentée explicitement comme une participation au Christ (*Cristo, Su Majestad*) et à Dieu (*Dios*), aussi bien au plan de la vie même de l'âme qu'au plan de ses actions. Parmi elles, Ste Thérèse souligne la connaissance et l'amour. Le rôle du Christ comme médiateur est également souligné par Ste Thérèse, car la participation à Dieu est réalisée par la participation à la vie et aux actes du Christ.

e) La conformité au Christ dans les sixièmes demeures

Les sixièmes demeures sont constituées de trois parties. La première partie traite des épreuves puis des faveurs mystiques vécues par l'âme dans cette étape de l'itinéraire¹⁶². La seconde partie est un enseignement polémique contre certaines théories des experts spirituels de son temps¹⁶³. La troisième partie traite à nouveau des expériences de l'âme¹⁶⁴.

On a vu que les cinquièmes demeures contiennent l'affirmation explicite de la participation de l'âme au Christ et à Dieu. Dans les sixièmes demeures, Ste Thérèse affirme de manière explicite le caractère trinitaire de cette participation. Cette affirmation est donnée à trois reprises, dans chacune des trois parties des sixièmes demeures.

Dans la première partie, Ste Thérèse présente sa découverte du caractère trinitaire de la conformité au Christ. L'âme découvre que participer au Christ, c'est participer à la relation qu'il vit avec son Père. Forte de cette découverte qui met l'accent sur la relation de l'âme à la personne du Christ, Ste Thérèse conteste, dans la seconde partie, certaines théories. Celles-ci mettent l'accent sur le fait que le Christ a deux natures, et prônent un éloignement de l'humanité du Christ pour avancer dans la vie de la grâce¹⁶⁵. Dans la troisième partie, la sainte reprend et développe les arguments avancés dans la polémique.

¹⁶¹ M 5, 2, 13.

¹⁶² Cette partie présente certaines épreuves extérieures et intérieures (ch. 1) ; des impulsions venant du profond de l'âme (ch. 2-3) ; des ravissements, extases ou rapt de l'esprit (ch. 4-6) ; des jubilations intérieures (ch. 6 : M 6, 6, 10-13).

¹⁶³ Il s'agit du chapitre septième.

¹⁶⁴ Cette partie présente certaines visions intellectuelles (ch. 8) ; des visions imaginaires (ch. 9) ; d'autres visions intellectuelles (ch. 10) ; des grands désirs de l'âme de jouir de Dieu dans la gloire et sa peine éprouvée devant le fait de rester sur terre (ch. 11). Pour une description plus détaillée de l'agencement et du contenu des chapitres des sixièmes demeures, voir M. DE GOEDT, *Le Christ de Thérèse*, p. 146-159.

¹⁶⁵ Cf. T. ALVAREZ, « Jesucristo en la experiencia », p. 340-348. On ignore l'identité des contradicteurs directs de la sainte. Ces théories proviennent de certains auteurs spirituels de son époque, qu'elle a lus ou dont les thèses sont défendues par certaines de ses connaissances. On peut considérer principalement les ouvrages de trois auteurs spirituels franciscains : le livre de Francisco de Osuna (*Tercer Abecedario* [...]), celui de Bernardino de Laredo (*Subida del Monte Sión*) et celui de Bernabé de Palma (*Libro llamado "Via spiritus"*). Tous trois sont héritiers du dualisme néoplatonicien qui, à l'époque de la sainte, influence la réflexion spirituelle. Celle-ci est marquée par une scission entre les réalités visibles, c'est-à-dire corporelles, et les réalités invisibles et spirituelles. L'humanité du Christ est réduite à la dimension corporelle et délaissée en faveur de la divinité. Parmi ces trois auteurs, B. de Palma est le plus radical. Il fait une distinction nette entre « le pur corporel » et le « pur spirituel ». Dans son livre, l'étape mystique de l'itinéraire de l'âme correspond à un arrêt de l'activité de l'entendement et au délaissement de la méditation sur l'humanité du Christ. Ste Thérèse s'oppose à ces deux thèses. Elle le fait dans le livre de la *Vie* (V 22) puis dans le *Château intérieur* (M 6, 7, 5-15). Au sujet de la réaction de la sainte face

Nous allons présenter les principaux textes qui concernent la conformité au Christ dans chacune de ces trois parties.

I. *La découverte du caractère trinitaire de la conformité au Christ*

Dans la première partie, en *M* 6, 5, 6, la conformité au Christ apparaît en *M* 6, 5, 6 dans une description de l'humilité (*M* 6, 5, 4-6). Celle-ci est envisagée sous l'angle de l'action du Christ qui « se découvre à ces âmes¹⁶⁶ ».

Dans ce contexte, la définition de la conformité au Christ hérite de cet aspect de manifestation du Christ. La croissance de la conformité au Christ est en effet présentée comme une conséquence directe de l'humilité :

« Peut-être lui répondra-t-il comme à une personne qui se tenait devant un crucifix, fort affligée, considérant qu'elle n'avait jamais rien eu à donner à Dieu, ni quoi que ce soit à quitter pour lui. Pour la consoler, le Crucifié lui-même lui dit qu'il lui donnait toutes les douleurs et toutes les épreuves qu'il avait souffertes dans sa passion : elle pouvait se les approprier, pour les offrir à son Père¹⁶⁷ ».

Ce texte apporte trois nouveaux éléments qui précisent la conformité au Christ. Ils concernent ce à quoi l'âme participe dans le Christ et en Dieu Trinité.

- 1) D'abord Ste Thérèse décrit l'appropriation, par l'âme, des actes de la passion du Christ (*los tuyiese por propios*). Ce point concerne la participation des actes de l'âme à ceux du Christ. Il se rattache donc au thème de l'imitation du Christ.
- 2) Mais Ste Thérèse va plus loin. Dans le passage que nous avons cité, l'imitation est inséparablement liée au fait que l'âme participe à la relation même du Fils au Père. Ce point est exprimé par les mots *pour les offrir à son Père (para ofrecer a su Padre)*. Ces mots sous-entendent que le Christ lui-même offre ses actes au Père, et qu'ils font partie de sa relation personnelle au Père. Ici, Ste Thérèse présente la conformité au Christ comme une véritable participation à la filiation divine¹⁶⁸.
- 3) La participation de l'âme à la filiation divine implique non seulement une relation de l'âme au Christ, mais aussi au Père. Ainsi l'âme participe aux relations trinitaires. Ce point est confirmé par le fait que, dans la participation à *Dieu (Dios)*, la sainte met l'accent sur les personnes divines, énoncées par les mots *crucifié (crucificado)* et *Père (Padre)*.

En résumé, dans cette première partie des sixièmes demeures, Ste Thérèse présente la conformité au Christ sous quatre aspects :

aux résurgences du dualisme néoplatonicien, cf. F. GONZALEZ, F. CORDERO, « La teología espiritual de Santa Teresa de Jesús. Reacción contra el Dualismo Neoplatónico » *Revista Española de Teología* 40 (1970), p. 3-38.

¹⁶⁶ *M* 6, 5, 4.

¹⁶⁷ *M* 6, 5, 6. Ce texte fait écho à *Relation* 51, datée de 1575.

¹⁶⁸ Dans le même sens, M. DE GOEDT, dans *Le Christ de Thérèse*, p. 59, fait remarquer, en commentant *E* 14, 3, que Ste Thérèse est « frappée par l'identité entre le rapport que le Père noue avec son Fils bien-aimé et celui qu'il établit avec les enfants des hommes, identité qui ne peut frapper qu'une oreille castillane (vos délices, *deleites*, sont avec les enfants des hommes ; vous vous "délectez", *os deleitáis*, avec votre Fils) [...] ». Dans ce contexte, Ste Thérèse mentionne, en *E* 13, 4, le délicieux héritage éternel de l'âme bienheureuse (*heredad tan deleitosa y permanente*). Le thème du délice de l'âme comporte donc une signification de participation à la filiation divine.

- Cette conformité est à la fois une manifestation du Christ à l'âme, une imitation du Christ et une participation au Christ. Elle comporte trois caractéristiques :
- La conformité au Christ est une participation aux actions du Christ.
- La conformité au Christ est aussi une participation à la filiation divine.
- Elle est également une participation aux relations trinitaires, issue de la participation à la filiation divine¹⁶⁹.

La découverte de ces trois caractéristiques pousse Ste Thérèse à s'opposer aux théories qui minimisent le rôle primordial de la personne du Christ, vrai Dieu et vrai homme, dans la participation de l'âme à Dieu Trinité.

II. *L'importance de la participation au Christ dans la participation de l'âme à la vie trinitaire*

Dans le septième chapitre des sixièmes demeures, Ste Thérèse commence par énoncer les théories qu'elle refuse. L'une de ces théories prétend que l'âme, arrivée à un certain stade de la vie de la grâce, ne devrait plus méditer

« les mystères de l'Humanité très sacrée de Notre-Seigneur Jésus-Christ [...] et qu'une fois faits les premiers pas, mieux vaudrait s'occuper des choses de la Divinité et fuir les choses corporelles¹⁷⁰ ».

Face au mépris de l'humanité du Christ, la sainte affirme son rôle de *remède* (*remedio*). Cette affirmation s'appuie sur la condition de l'homme, qui comprend le corps et qui a en conséquence besoin de l'humanité du Christ. Elle l'affirme avec une pointe d'ironie à l'encontre de ses contradicteurs :

« L'éloignement de toute chose corporelle est le fait d'esprits angéliques toujours enflammés d'amour, alors que nous, qui vivons dans un corps mortel, nous avons besoin du commerce, de la pensée, de la société de ceux qui, dans ce corps, ont réalisé de si hauts faits ; nous devons d'autant moins travailler à nous écarter de notre plus grand bien, de notre remède le plus efficace, qui est l'Humanité sacrée de Notre-Seigneur Jésus-Christ¹⁷¹ ».

Son attention aux bienfaits de l'humanité du Christ provient de son attention à la personne du Christ et à sa relation au Père :

« ...elles [Les âmes qui fuient l'humanité du Christ] ne pénétreront pas dans les dernières Demeures, car si elles s'éloignent du guide, qui est le bon Jésus, elles n'en trouveront pas le chemin [...]. Le Seigneur dit lui-même qu'il est "le chemin" ; Il dit aussi qu'il est "la lumière" et que nul ne peut aller au Père que par lui ; et "si vous me connaissez, vous connaîtrez aussi mon Père"¹⁷² ».

Si l'âme progresse dans l'itinéraire de la vie de la grâce, c'est grâce à sa participation à la personne du Christ et à sa relation au Père. Ainsi le rôle de l'humanité du Christ dans le salut de l'âme repose sur la personne même du Christ.

¹⁶⁹ Selon Ste Thérèse ces quatre aspects de la conformité au Christ sont vécus d'une manière privilégiée lors de la communion eucharistique : « Un jour, je venais de communier quand on me fit entendre comment ce corps sacré du Christ est reçu par son Père dans notre âme » (R 57).

¹⁷⁰ M 6, 7, 5.

¹⁷¹ M 6, 7, 6. Dans ce texte empreint d'ironie, l'association de l'humanité du Christ à la corporéité est évoquée en référence aux théories que Ste Thérèse refuse. Ce n'est pas une conception intégrée à la pensée de la sainte.

¹⁷² M 6, 7, 6. Cf. Jn 14, 16. Le thème de la lumière se réfère à Jn 1, 8-9.

Dans ce texte, on retrouve certains aspects de la conformité au Christ présentés dans la précédente partie des sixièmes demeures :

- L'imitation du Christ est exprimée par le mot *guide* (*la guía*) et par le thème biblique du *chemin* (*camino*).
- La manifestation du Christ est exprimée par le thème biblique de la *lumière* (*luz*). Il s'agit d'une connaissance du Christ qui entraîne la connaissance du Père.
- L'aspect trinitaire est évoqué par l'accent mis sur les deux personnes divines que sont le *Père* (*Padre*) et le *Fils* (*Señor Jesucristo, Jesús, Señor*) et par l'absence de mention qui cantonnerait ces arguments au seul plan des natures, humaine et divine. Dans ce septième chapitre, Ste Thérèse envisage à nouveau la conformité de l'âme au Christ comme une relation de personne à personne : l'âme vit une relation au Christ et, par le Christ, au Père.

Ces trois aspects explicitent ce qu'est, selon Ste Thérèse, l'autocommunication de Dieu à l'homme.

En résumé, la seconde partie des sixièmes demeures présente le rôle du Christ comme médiateur. Ce rôle concerne le Christ tout entier, dans sa personne divine et dans son humanité. Cependant le rôle de son humanité repose sur sa personne. L'aspect personnel est aussi souligné du côté de l'âme. La participation de l'âme au Christ et à la vie trinitaire est vécue comme une relation de personne humaine à personne divine.

III. *La véritable humilité : vivre dans le Christ, la Vérité suprême*

Dans la troisième partie des sixièmes demeures, la sainte développe ce qu'est l'imitation du Christ, ce chemin qui nous fait entrer toujours davantage dans la vie trinitaire.. Ste Thérèse reprend et développe ses arguments avancés dans la polémique :

« pour que vous voyiez plus clairement, mes sœurs, la vérité de ce que je vous ai dit, et que plus une âme progresse, plus elle vit dans la compagnie de ce bon Jésus, il conviendra de dire comment, lorsque Sa Majesté le veut, il nous est impossible de suivre notre chemin autrement qu'avec Elle [...] ¹⁷³ ».

Sa conception de la croissance de la vie de la grâce – et de l'inhabitation – est résumée par T. Alvarez en ces mots : « *Sin Cristo, nada !* ¹⁷⁴ ».

Dans cette partie, Ste Thérèse reprend et développe ce qu'elle entend par cheminer avec le Christ dans une description de l'humilité (*M* 6, 10, 5-7). Pour cela, elle procède en deux étapes. La première concerne la manifestation du Christ à l'âme et la seconde l'imitation du Christ.

Dans la première étape, Dieu se manifeste à l'âme comme la Vérité. Et cette vérité, c'est le Christ :

« Dieu [...] fait clairement entendre qu'il est, Lui seul, la Vérité qui ne peut mentir [...]. Il est la vérité infaillible. Je me rappelle Pilate, les nombreuses questions qu'il posait à Notre-Seigneur

¹⁷³ *M* 6, 8, 1.

¹⁷⁴ Cf. T. ALVAREZ, « Jesucristo en la experiencia », p. 342.

pendant sa passion, lui demandant ce qu'est la vérité¹⁷⁵, et combien nous comprenons mal, ici-bas, cette Vérité suprême¹⁷⁶ ».

Par le thème de la vérité, la sainte glisse de Dieu au Christ sans explications particulières. Ainsi, pour elle, ce glissement va de soi.

La deuxième étape concerne les conséquences de la découverte du Christ comme Vérité sur l'imitation de l'âme :

« Déduisons de cela, mes sœurs, qu'afin d'imiter moindrement notre Dieu et Epoux, il sera bon de beaucoup nous exercer à vivre dans cette vérité. [...] Dieu est la suprême Vérité, et l'humilité, c'est être dans la vérité ; en voici une fort grande : nous n'avons de nous-mêmes rien de bon, nous ne sommes que misère, et néant [...]. Plus on le comprend, plus on est agréable à la suprême Vérité, car on vit en elle¹⁷⁷ ».

Les verbes *vivre* et *être* dans la vérité signifient littéralement *marcher dans la vérité* (*andar en verdad*). Ils concernent surtout le domaine des actions de l'âme. Dans ce texte, Ste Thérèse met donc l'accent, au sujet de l'imitation du Christ, sur l'activité de connaissance de l'âme, appelée *humilité* (*humildad*).

Ainsi, dans la troisième partie des sixièmes demeures, l'imitation du Christ concerne principalement la connaissance de l'homme. La connaissance de l'âme participe à la connaissance du Christ, qui est la Vérité suprême.

En résumé, l'enquête sur la conformité au Christ dans les sixièmes demeures montre que Ste Thérèse insiste sur le rôle des actions sanctifiées de l'âme. L'importance des actions de l'âme va de pair avec l'importance de l'aspect personnel de la relation entre l'homme et les personnes de la Trinité. La participation au Christ relève spécialement de l'activité de connaissance (humilité). Par elle, l'âme participe à la filiation divine du Christ et entre dans les relations trinitaires.

f) Conclusion : la croissance de l'inhabitation

En résumé de notre enquête sur la croissance de la conformité au Christ, on constate qu'elle comporte trois aspects principaux :

- Le Christ se manifeste à l'âme comme révélation du Père et Vérité suprême.
- L'âme imite le Christ, c'est-à-dire qu'elle participe à la vie du Christ, à sa filiation divine. Ceci implique l'être et les actions de l'âme.
- L'âme entre, grâce au Christ, dans la vie trinitaire.

Dans les premières demeures, on apprend que la participation au Christ est la participation à Dieu lui-même. Cette participation est mentionnée au niveau des actes, des facultés et de l'être de l'âme. Dans les deuxièmees demeures on apprend que la participation au Christ fait entrer dans une participation aux relations trinitaires. Dans les quatrièmees demeures, la configuration au Christ est évoquée plus implicitement encore que précédemment. Dans l'intense réception des dons du Saint-Esprit, Ste Thérèse met l'accent sur le Christ et mentionne pour la première fois

¹⁷⁵ Cf. Jn 18, 38.

¹⁷⁶ M 6, 10, 5.

¹⁷⁷ M 6, 10, 6-7.

dans ce livre le thème de l'imitation du Christ. Dès les cinquièmes demeures, la conformité au Christ est présentée de manière explicite. Il s'agit d'une participation à la vie du Christ et de Dieu. Elle est vécue par l'âme en profondeur, dans sa vie même. Dans les sixièmes demeures, la sainte précise qu'il s'agit d'une participation à la vie trinitaire, obtenue par la participation à la vie du Christ. Elle précise également que cette participation implique toute la vie de l'âme, son être et ses actions.

Tout au long des demeures, Ste Thérèse met l'accent sur les actions relationnelles de l'âme. Celle-ci vit une relation de personne à personne avec le Fils et avec le Père. Le Saint-Esprit est mentionné implicitement dans le mot *Dios* qui, on l'a vu, comporte une signification trinitaire¹⁷⁸. Parmi ces actions, celle de connaissance est particulièrement soulignée par le thème de l'humilité, présent dans la majorité des textes qui traitent directement de la conformité au Christ (premières, deuxièmes, sixièmes demeures). Par le thème de l'imitation, d'autres actions sont également mentionnées. Elles relèvent de l'espérance et de la charité : l'amour du prochain, le pardon, le désir du salut des âmes, le désir de s'unir totalement à Dieu, etc.

La conformité au Christ fait partie de la réalité de l'inhabitation. Ainsi l'inhabitation comporte une manifestation du Christ à l'âme, une imitation du Christ, une participation de l'âme à la vie du Christ et de la Trinité.

3. LA PRÉSENCE DE DIEU EXPOSÉE DANS LA SEPTIÈME DEMEURE : LE SOMMET DE L'INHABITATION

Il convient de présenter maintenant l'inhabitation vécue par l'âme au sommet de son itinéraire. Nous présenterons d'abord brièvement ses principales caractéristiques. Nous présenterons ensuite plus en détail la réflexion de Ste Thérèse au sujet de la communication de Dieu Trinité à l'homme.

a) Les caractéristiques de l'inhabitation à son sommet

L'inhabitation, à ce sommet, révèle certaines de ses caractéristiques. Elle consiste en une présence mutuelle de Dieu dans l'âme et de l'âme en Dieu¹⁷⁹. Dieu et l'âme jouissent l'un de l'autre¹⁸⁰. La présence de la Trinité dans l'âme est maintenant perçue de manière constante¹⁸¹. La Trinité est saisie comme étant présente jusque dans le *très très intime* (*muy muy interior*) et le *très profond* (*muy honda*) de l'âme¹⁸², qui est plus profond que les *sens* (*sentidos*) et les *puissances* (*potencias*)¹⁸³. L'âme exerce une charité intense. Les effets en sont la paix de l'âme (*paz del alma*)¹⁸⁴ et une fécondité spirituelle qui consiste en une aide aux âmes¹⁸⁵ et en

¹⁷⁸ Cf. notre étude, p. 28.

¹⁷⁹ Cf. par exemple *M* 7, 1, 9 ; 7, 3, 11. 13.

¹⁸⁰ Cf. par exemple *M* 7, 3, 11. 13. L'âme jouit de Dieu et d'elle-même (*M* epil, 2).

¹⁸¹ Cf. par exemple *M* 7, 1, 8-10.

¹⁸² Cf. *M* 7, 1, 7.

¹⁸³ Cf. *M* 7, 3, 10.

¹⁸⁴ Cf. par exemple *M* 7, 3, 13.

¹⁸⁵ Cf. *M* 7, 4, 12. 14.

l'édification de l'Eglise, littéralement l'*augmentation de l'Eglise du Christ (el aumento de su Iglesia)*¹⁸⁶.

b) La communication de Dieu Trinité à l'homme

Au sommet de l'itinéraire, l'inhabitation est vécue comme une relation de l'âme à chaque personne de la Trinité :

« Introduite dans cette Demeure par une vision intellectuelle, on lui montre, par une sorte de représentation de la vérité, la Très Sainte Trinité, toutes les trois personnes [...] et de ces personnes distinctes, par une intuition admirable de l'âme, elle comprend l'immense vérité [...]. Ce que nous croyons par un acte de foi, l'âme, donc, le saisit ici, on peut le dire, de ses yeux, sans qu'il s'agisse toutefois des yeux du corps ni des yeux de l'âme, car ce n'est pas une vision imaginaire. Ici, toutes les trois personnes se communiquent à elle, elles lui parlent, elles lui font comprendre ces paroles du Seigneur que rapporte l'Évangile : qu'il viendrait, Lui, et le Père, et le Saint-Esprit, demeurer avec l'âme qui l'aime et qui observe ses commandements¹⁸⁷ ».

Ce texte indique explicitement que *les trois personnes se communiquent* à l'âme (*se le comunican todas tres Personas*) et que cette communication s'opère en des relations de personne à personne. En effet il y a un dialogue entre l'âme et chaque personne de la Trinité qui lui parle (*y la hablan*). Ces relations impliquent l'activité de connaissance et d'amour de l'âme.

L'activité de connaissance ne consiste pas en la vision de gloire, car il s'agit d'une *représentation de la vérité (representación de la verdad)*. Il s'agit de la *saisie* de Dieu par l'intelligence (*entiende [...] por vista*) obtenue par la *foi (fe)*. Cette saisie est une *intuition (una noticia admirable que se da al alma)* qui fait *comprendre* une *vérité (entiende con verdad)* au sujet des trois personnes divines. La Trinité *fait également comprendre* à l'âme (*la dan a entender*) certaines paroles bibliques qui concernent l'inhabitation.

L'activité qui relève de la charité est mentionnée par le verbe *aime (ama)* et par les mots *garder ses commandements (guarda sus mandamientos)* qui concernent, en *Jn 14, 23*, l'amour¹⁸⁸.

Ste Thérèse réaffirme que cette activité relationnelle sanctifiée se base sur le statut de l'homme à l'image de Dieu :

« Nous savons qu'il [Dieu] communique¹⁸⁹ avec les créatures, et nous nous efforcerons de ne pas mésestimer les âmes en qui le Seigneur se complaît. Nous avons tous une âme, mais nous ne l'apprécions pas comme le mérite une créature faite à l'image de Dieu [...]»¹⁹⁰.

Ce passage réaffirme également que lorsqu'il y a inhabitation, Dieu *se complaît* dans les âmes (*almas con que tanto se deleita el Señor*). Ainsi, dès les premières jusqu'à la septième demeure,

¹⁸⁶ Cf. *M epil*, 4.

¹⁸⁷ *M 7*, 1, 6. Cf. *Jn 14*, 23.

¹⁸⁸ Plus loin, Ste Thérèse précise que la charité de l'homme est une participation de l'amour du Père et du Fils : « Notre-Seigneur Jésus-Christ est dans le Père et le Père en lui. Je ne sais s'il peut exister un plus grand amour que celui-là ! Et ne manquons point d'y pénétrer tous [...] » (*M 7*, 2, 7). La sainte se réfère à *Jn 17*, 21.

¹⁸⁹ La forme réflexive du verbe *comunicarse* indique le don de Dieu lui-même. Elle est généralement accompagnée, en espagnol comme en français, de la particule *a* : se communiquer soi-même à quelqu'un. La forme transitive (*comunicar a* ou *comunicar con*) indique le don d'une information. Dans ce texte, Ste Thérèse mêle les deux formes en employant à la fois la forme réflexive et la particule *con* : *comunicarse con*. Ce verbe porte donc ici deux significations : Dieu se communique aux âmes et Dieu communique, dialogue, donne des informations aux âmes. Ce mélange est riche car il indique que l'autocommunication de Dieu à l'homme se vit dans un dialogue, dans une relation de personne à personne.

¹⁹⁰ *M 7*, 1, 1.

Dieu se délecte dans l'âme sainte et l'âme a une part active dans la réalité de l'inhabitation. A sommet de l'inhabitation, l'activité vertueuses s'épanouit en des relations consciemment vécues avec chaque personne de la Trinité.

L'accent mis sur les relations de l'âme aux trois personnes de la Trinité n'atténue en rien le rôle du Christ comme médiateur. Dans la participation à la vie trinitaire, l'âme participe de manière toute spéciale à la vie de la deuxième personne de la Trinité. En effet, Ste Thérèse réaffirme que la vie de l'âme est celle du Christ :

« sa vie est déjà le Christ¹⁹¹ », « Le Christ vit en lui¹⁹² ».

La sainte ne donne aucune affirmation similaire au sujet du Père seul ou du Saint-Esprit seul. C'est donc les trois personnes inséparablement, la Trinité qui vit dans l'âme, et le Christ y tient un rôle tout particulier. Le livre du *Château intérieur* se clôt sur une dernière affirmation du rôle du Christ qui introduit l'âme dans sa relation au Père :

« Offrons intérieurement et extérieurement au Seigneur le sacrifice qui est à notre portée, Sa Majesté l'unira à celui qu'Elle offrit pour nous au Père sur la croix, lui conférant ainsi la valeur que mérite notre amour, même si nos œuvres sont petites¹⁹³ ».

Cette dernière description de la médiation du Christ indique qu'elle n'abolit pas l'intensité propre de l'action de l'âme. En effet les divers degrés de la *valeur* (*valor*) du sacrifice de l'âme sont proportionnés à la valeur que mérite sa propre activité de la volonté (*el valor que nuestra voluntad hubiere merecido*) – quelques lignes plus haut, la sainte mentionne l'ensemble des *vertus* (*virtudes*) et spécialement la *charité* (*caridad*)¹⁹⁴. Ainsi la participation de l'âme au Christ et à toute la Trinité s'effectue en proportion de l'intensité des trois vertus théologiques et spécialement de la charité.

En résumé, dans la septième demeure, Ste Thérèse maintient deux affirmations au sujet de l'inhabitation à son stade ultime. La première concerne l'autocommunication de la Trinité à l'homme. La seconde affirmation concerne la prédominance personnelle de cette autocommunication divine et de sa réception par l'âme. C'est l'âme, la personne, qui vit des relations à chaque personne de la Trinité. Les présentations de l'inhabitation, chez Ste Thérèse, mettent l'accent sur le plan personnel plutôt que sur le plan de la nature humaine ou divine. Cet accent est intrinsèquement lié à l'affirmation des activités de connaissance et d'amour de l'homme. Parmi celles-ci la charité a un rôle prédominant dans la réalité de l'inhabitation.

4. CONCLUSION : LE CONTENU THÉOLOGIQUE DE L'INHABITATION DANS LE LIVRE DU *CHÂTEAU INTÉRIEUR*

En résumé de notre enquête sur la présentation théologique de l'inhabitation dans le livre du *Château intérieur*, on constate que dans les trois phases de l'inhabitation (naissance, croissance, sommet), Ste Thérèse garde liés les trois éléments qui constituent, chez S. Thomas, l'inhabitation : l'action divine, la grâce qui se greffe sur l'être de l'âme, ainsi que les actions sanctifiées.

¹⁹¹ M 7, 2, 5.

¹⁹² M 7, 3, 1.

¹⁹³ M 7, 4, 15.

¹⁹⁴ Cf. M 7, 4, 14.

Du côté de Dieu, la sainte maintient que l'action divine créatrice et salvatrice est unifiée et constante. Cet élément est donc présent dans la réalité même de l'inhabitation.

Du côté de l'âme, l'être et les actions font tous deux partie de la réalité de l'inhabitation, car celle-ci respecte le statut naturel de l'âme à l'image de Dieu. Etre et actions sont compris dans l'image. Les actions dépendent de l'être et en sont l'épanouissement¹⁹⁵.

L'enquête sur la croissance et le sommet de l'inhabitation révèle le rôle particulier du Christ, médiateur entre Dieu et les hommes. L'âme participe à Dieu dans la mesure où elle participe au Christ, à son humanité comme à sa relation personnelle avec le Père. En effet, dans ses présentations de la croissance de l'inhabitation au fil de l'itinéraire, Ste Thérèse fait correspondre la profondeur de la conformité au Christ avec la profondeur de la participation aux relations trinitaires. L'une et l'autre s'accroissent en proportion des actes relationnels de l'âme, que sont les vertus théologales. Parmi elles, Ste Thérèse donne une importance particulière à la connaissance et à l'amour sanctifiés. Ces relations de l'âme au Christ et à Dieu Trinité sont présentées dans le thème synthétique de l'imitation du Christ, qui recoupe celui de la conformité.

Ainsi l'enquête sur l'exposé théologique de Ste Thérèse concernant l'inhabitation révèle un lien entre l'action divine, l'être de l'âme et ses actions sanctifiées. Cependant la présentation de Ste Thérèse se base sur la réalité vécue par l'âme en état de grâce, et non sur une notion d'inhabitation clairement définie. Elle n'a pas cherché, comme les théologiens de son époque, à se prononcer sur la cause théologique précise de l'inhabitation. De plus, dans le livre du *Château intérieur*, la réalité de l'inhabitation n'est pas présentée uniquement en ces thèmes christologiques.

La suite de notre étude tentera de dégager des indices qui permettent de mettre en relief certaines positions plus théologiques de la sainte. Nous exposerons, pour ce faire, certaines descriptions de l'inhabitation qui n'ont pas été traitées dans cette partie. Ce donné thérésien sera comparé aux positions théologiques de Vasquez, de Suarez et de Bañez.

¹⁹⁵ Cf. l'image des fruits de l'arbre, M 1, 2, 2.

Chapitre III.

Comparaison des positions de sainte Thérèse avec celles de Vasquez, de Suarez et de Bañez

Quelle est la position théologique de Ste Thérèse concernant l'inhabitation et comment se situe-t-elle parmi les principales réflexions de ses contemporains ? Nous rappelons brièvement les options théologiques de ces derniers :

- Vasquez et Suarez effectuent tous deux un choix exclusif parmi les trois raisons de la présence de grâce rencontrées chez S. Thomas. Ce n'est pas le cas du thomisme, qui tient les trois éléments liés.
- Pour rendre compte de l'inhabitation, Vasquez choisit deux éléments : l'efficacité divine produisant la grâce, ainsi que son effet ontologique, c'est-à-dire les dons de la grâce en l'homme.
- Pour rendre compte de l'inhabitation Suarez choisit, parmi les opérations humaines sanctifiées, la charité. Ce sont les désirs ou exigences de celle-ci qui incitent irrésistiblement Dieu à se donner immédiatement à l'homme de manière nouvelle. Il soutient également une possible indépendance des deux modes de présence.
- La doctrine thomiste n'effectue pas un choix exclusif mais une accentuation. Elle insiste, à la suite de l'évolution de S. Thomas entre le *Commentaire du livre des Sentences* et la *Somme de Théologie*, sur les opérations humaines sanctifiées. Il s'agit de la connaissance (la foi qui, avec la charité, atteint Dieu déjà présent en l'homme) et de l'amour (la charité qui, avec la foi, unit l'homme à Dieu et jouit de ce nouveau contact avec Dieu).
- Face à l'indépendance suarézienne des deux modes de présence, les thomistes soutiennent que le second mode est inséparablement lié au premier. En effet S. Thomas estime que le premier mode est présupposé à tous les autres modes.

Dans cette partie, nous présenterons les positions théologiques de Ste Thérèse face au choix exclusif de Vasquez, puis face aux thèses de Suarez suivies de celles des *Salmanticenses*, enfin face aux orientations thomistes.

A) Ste Thérèse et le choix de Vasquez

Vasquez explique le second mode de présence de Dieu uniquement par le fait qu'il existe, dans les saints, un nouvel effet ontologique : la grâce. L'enquête sur l'inhabitation dans le *Château intérieur* a révélé que Ste Thérèse accorde, dans les trois phases de l'inhabitation, une place importante à la grâce comme aux actions. Cependant estime-t-elle, comme Vasquez, qu'il

y a inhabitation dès qu'il y a grâce, sans les actions ? Il existe des indices d'une position de Ste Thérèse à ce sujet. Ils peuvent être rassemblés en deux groupes. Le premier groupe réunit des indices qui révèlent la place qu'occupent les actions dans l'inhabitation. Le second groupe d'indices livre la réaction de Ste Thérèse face à la conception thomiste de l'inhabitation, qui prend en compte la grâce sanctifiante et les opérations humaines sanctifiées. Nous allons exposer ces deux groupes d'indices, l'un après l'autre.

1. SELON STE THÉRÈSE, LES ACTES INTERVIENNENT-ILS DANS L'INHABITATION ?

Trois éléments indiquent que Ste Thérèse attribue une place aux actions sanctifiées dans la réalité de l'inhabitation. Ils sont déduits de l'enquête sur l'exposé théologique de l'inhabitation dans le livre du *Château intérieur*. Nous présenterons brièvement les deux premiers et le troisième plus en détail.

Le premier élément est la conception thérésienne de l'homme. Créé à l'image de Dieu, la perfection de l'homme réside dans son agir, qui est l'épanouissement de son être. Or non seulement la grâce mais aussi l'inhabitation elle-même respectent ce donné naturel. En effet l'inhabitation est décrite par le symbole du château accompagné de demeures, qui renvoie au statut naturel de l'homme à l'image de Dieu.

Le second élément est la description de l'inhabitation à sa naissance, c'est-à-dire à son stade initial. L'âme qui bénéficie de l'inhabitation se distingue de celle qui est en état de péché mortel non seulement par la grâce qui se greffe sur son être, mais aussi par des actions relationnelles (contenter Dieu, se rapprocher de lui, poser des actes qui lui sont agréables¹⁹⁶).

Le troisième élément est le rôle des actions dans la croissance de l'inhabitation. Si le principe qui régit la croissance de l'inhabitation prend en compte les actions, il semble correct de déduire qu'un principe semblable régit la naissance de l'inhabitation. Nous allons présenter le rôle des actions dans la croissance de l'inhabitation d'abord selon des textes antérieurs au livre du *Château intérieur* puis selon des extraits de ce livre.

a) Le rôle des actions dans la croissance de l'inhabitation selon les textes antérieurs au livre du *Château intérieur*

Dans le *Chemin de perfection*, rédigé de 1565 à 1573, Ste Thérèse estime que c'est proportionnellement à la charité que Dieu *se donne (se da)* – et donc habite – de plus en plus en l'âme :

« Comme il ne veut pas violenter notre volonté, il prend ce que nous lui donnons, mais il ne se donne entièrement à nous que lorsque nous nous donnons entièrement à Lui. C'est une certitude, et je ne vous le rappelle avec tant d'insistance que parce que c'est essentiel¹⁹⁷ ».

¹⁹⁶ Cf. *M* 1, 1, 1. 3 ; 1, 2, 1. 4.

¹⁹⁷ *CV* 28, 12 ; *CE* 29, 4.

Dans les *Exclamations*, qui datent de 1569, elle affirme également que la charité est une cause de l'accroissement de la possession du Christ :

« Ô mon Jésus ! Que votre amour pour les enfants des hommes est grand, puisque le meilleur service que l'on puisse vous rendre est de vous quitter pour l'amour d'eux et pour leur bien ! On vous possède ainsi plus complètement [*y entonces sois poseído más enteramente*]¹⁹⁸ ».

Ainsi, dans les œuvres qui précèdent la rédaction du *Château intérieur*, il existe quelques affirmations qui révèlent que Ste Thérèse attribue aux actions un rôle causal dans la croissance de l'inhabitation. Ces affirmations sont peu nombreuses, mais très claires.

b) Le rôle des actions dans la croissance de l'inhabitation selon le livre du *Château intérieur*

Dans le livre du *Château intérieur*, Ste Thérèse ne donne pas de formule aussi explicite que dans ses œuvres antérieures. Une des raisons en est que l'inhabitation est l'objet de tout le livre et n'est donc évoquée que ce façon diffuse. En conséquence, le rôle des actions n'est pas évoqué par des phrases aussi concises. Mais, par l'agencement de différents thèmes, on y trouve quand même un riche enseignement sur le rôle des actions dans l'inhabitation. Ce rôle est double :

- Les actions sont issues des états de grâce. A chaque étape où la grâce se trouve de manière plus prononcée en l'homme, les actions sanctifiées deviennent plus nombreuses et plus intenses¹⁹⁹.
- Les actions sanctifiées sont nécessaires pour avancer dans l'itinéraire, c'est-à-dire progresser dans la vie de grâce²⁰⁰.

Ces deux rôles se basent sur deux principes anthropologiques adoptés par Ste Thérèse : le premier consiste en ce que l'agir suit l'être²⁰¹. Le second consiste en ce que l'action de l'homme transforme la qualité de l'être²⁰². Ces deux principes sont à la source de sa conception de la perfection de l'homme : l'homme trouve sa perfection dans ses actions. En effet les actions sont l'aboutissement du déploiement de ce qu'est l'homme. De plus ces actions, puisqu'elles sont l'aboutissement d'un certain stade de perfection, sont nécessaires à la tension vers le stade suivant, plus parfait.

¹⁹⁸ E 2, 2.

¹⁹⁹ Ce premier rôle des actions dans l'inhabitation est mentionné notamment par : M.-E. DE L'ENFANT JESUS, *Je veux voir*, p. 35-38, 121-123, 1063-1071 ; E. RENAULT, *Ste Thérèse d'Avila*, p. 101-106 ; J. CASTELLANO, « Presencia de santa Teresa », p. 207, 212-217 ; *Introducción al Estudio*, p. 5 ; M.-J. HUGUENIN, *L'expérience de la miséricorde*, p. 225, 243-245 ; M. DE GOEDT, *Le Christ de Thérèse*, p. 145-146.

²⁰⁰ Ce second rôle des actions dans l'inhabitation est le plus explicite chez Ste Thérèse. Il est mentionné par M.-E. DE L'ENFANT JESUS, *Je veux voir*, p. 36-38, 1045, 1049, 1063-1065, etc. ; M. LEPEE, *Bañez et sainte Thérèse*, p. 112 ; *Sainte Thérèse d'Avila. Le réalisme chrétien*, Paris 1947. Dans ce dernier ouvrage, il n'est pas possible d'énumérer le grand nombre de pages qui concernent ce point. Nous rapportons plutôt son plan, qui révèle la réflexion de l'auteur sur le rôle causal des actions dans l'inhabitation : première partie : Thérèse à la recherche de Dieu ; deuxième partie : Thérèse se donne à Dieu, la réforme de soi ; troisième partie : Dieu se donne à Thérèse, les états mystiques. Cf. aussi E. RENAULT, *Ste Thérèse d'Avila*, p. 10-103 ; T. ALVAREZ, « Jesucristo en la experiencia », p. 351-365 ; « Itinerario interior de Santa », p. 333-336 ; T. ALVAREZ, G. CASTELLANO, *Nel Segreto del Castello*, p. 139-141 ; J. CASTELLANO, « Presencia de santa Teresa », p. 212-214 ; *Introducción al Estudio*, p. 20-26. M.-J. HUGUENIN, *L'expérience de la miséricorde*, p. 166, 28, 223 ; M. DE GOEDT, *Le Christ de Thérèse*, p. 53 ; J. ABIVEN, *Thérèse d'Avila. Qui es-tu ?*, Toulouse 1999, p. 189-190.

²⁰¹ Ste Thérèse le présente en M 1, 2, 1-2.

²⁰² Ste Thérèse le présente en M 1, 1, 6 ; 2, 1-2.

L'inhabitation respecte ce processus anthropologique de perfection de l'homme. Nous allons maintenant exposer comment Ste Thérèse affirme ce double rôle des actions dans l'inhabitation, demeure après demeure.

I. *Les actions sanctifiées sont issues de l'état de grâce*

Il n'est pas possible de citer tous les textes qui révèlent ce rôle des actions sanctifiées dans l'inhabitation. Cette section de notre étude en sélectionne quelques uns.

§1. Les premières demeures

Dans la première demeure, Ste Thérèse présente la naissance de l'état de grâce. Dès cette étape, des œuvres en découlent :

« Car de même que tous les ruisselets qui découlent d'une source très claire le sont aussi, lorsqu'une âme est en état de grâce, ses œuvres sont agréables aux yeux de Dieu et à ceux des hommes²⁰³ ».

Il s'agit des vertus (*M* 1, 2, 1). On voit que Ste Thérèse, dès ces premières demeures, donne aux actions une connotation de relation, à la fois à Dieu et aux hommes.

§2. Les deuxièmes demeures

La seconde étape de la vie de la grâce produit des effets :

« Ici l'entendement est plus vif, les puissances plus habiles ; [...] La foi l'instruit de ce qui lui est réservé [à l'âme]. La mémoire lui présente à quoi aboutit tout cela [les vanités] [...]. La volonté est portée à aimer [...]»²⁰⁴.

Les effets de cet état de grâce sont une habileté des puissances et des actions sanctifiées plus intenses.

§3. Les troisièmes demeures

La troisièmes étape de la vie de la grâce se reconnaît par certaines actions. Ces actions découlent donc de cet état de grâce :

« Je reviens aux âmes qui sont entrées dans les troisièmes demeures. [...] Ces âmes, par la bonté de Dieu, sont [...] nombreuses en ce monde : vivement désireuses de ne pas offenser sa Majesté, elles se gardent même des péchés véniels et sont amies de la pénitence. Elles réservent des heures au recueillement, emploient bien leur temps, s'appliquent aux œuvres de charité envers le prochain, un ordre harmonieux règne dans leur langage, leurs vêtements, et dans le gouvernement de leur maison, si elles en ont²⁰⁵ ».

Dans cette demeure, les actions sanctifiées sont à nouveau considérées comme le déploiement de l'état de grâce.

²⁰³ *M* 1, 2, 2.

²⁰⁴ *M* 2, 1, 3-4.

²⁰⁵ *M* 3, 1, 5.

§4. Les quatrièmes demeures

Dans les quatrièmes demeures, apparaissent les faveurs mystiques. Elles manifestent un certain état de grâce. Or, parmi leurs effets, Ste Thérèse mentionne des actions :

« Si ces faveurs viennent de Dieu, elles sont chargées d'amour et de courage, on peut donc continuer à marcher sans peine, et croître en bonnes actions et en vertu²⁰⁶ ».

On voit ici, par le biais des faveurs mystiques, que les actions sanctifiées sont issues de l'état de grâce.

§5. Les cinquièmes demeures

Dans les cinquièmes demeures, l'âme prend conscience qu'elle vit une certaine profondeur d'union à Dieu. Cette prise de conscience se fait parfois par une faveur mystique que Ste Thérèse appelle *entrevue* (*venir a vistas*). Cette faveur manifeste un certain approfondissement de l'union de l'âme à Dieu. Or cette faveur déploie ses effets jusque dans les actions de l'âme, qui s'enflamme d'amour pour l'Epoux :

« Ils en viennent, comme on dit, à l'entrevue, où il l'unit à lui. [...] l'âme, par une secrète approche, voit qui est cet Epoux qu'elle doit prendre [...]. L'Epoux est tel que sa seule vue la rend plus digne de lui accorder sa main, comme on dit ; l'âme s'éprend d'un tel amour qu'elle fait tout ce qu'elle peut pour que ne se rompent point ces divines fiançailles²⁰⁷ ».

Ce texte indique que l'union à Dieu s'effectue dans un *voir* (*ver, vista*). Ses effets sont des actions de charité, indiquées par le verbe *s'éprend d'amour*, littéralement *en reste tant amoureuse* (*queda [...] tan enamorada*), ainsi que par les mots *elle fait tout ce qu'elle peut* (*hace de su parte lo que puede*).

Ainsi, par le biais des faveurs mystiques, ce texte indique que les actions sont issues de l'état de grâce.

§6. Les sixièmes demeures

Dans les sixièmes demeures, le fait que les actions soient issues de l'état de grâce est également indiqué par le biais des faveurs mystiques. Ces dernières donnent naissance à des actions vertueuses plus intenses :

« Il est vrai que ces faveurs doivent aider immensément à rehausser la perfection des vertus²⁰⁸ ».

Voici les effets des faveurs mystiques :

- Les effets de la vision intellectuelle du Christ sont :

« Et bien qu'à mon avis certaines faveurs soient plus importantes, celle-ci apporte une connaissance particulière de Dieu, il naît de cette compagnie constante un amour infiniment tendre pour Sa Majesté et [...] le désir encore plus vif de se consacrer tout entière à le servir, joint à une grande limpidité de conscience [...] l'âme vit à peu près constamment dans l'amour

²⁰⁶ M 3, 2, 11.

²⁰⁷ M 5, 4, 4.

²⁰⁸ M 6, 9, 17.

actuel de celui qu'elle voit ou sent auprès d'elle²⁰⁹ », « cette faveur [est] si notoirement profitable à l'âme qu'elle l'amène à vivre dans une telle paix intérieure [...] »²¹⁰.

- Les effets des peines issues du désir de mourir pour jouir de Dieu sont :

« C'est chose pénible, mais elle produit dans l'âme d'immenses effets [...] elle est d'autant plus détachée des créatures qu'elle voit que son Créateur est seul à pouvoir la consoler et combler son âme ; enfin, elle vit dans une plus grande crainte, un plus grand souci de ne pas l'offenser²¹¹ ».

Ainsi les effets des faveurs mystiques et de l'état de grâce des sixièmes demeures sont principalement une pratique plus intense des vertus. Ces actions concernent surtout la pratique de la foi et de la charité.

§7. La septième demeure

Dans les septièmes demeures, Ste Thérèse insiste plus fortement sur la nécessité des œuvres. Elles sont le but ultime de l'itinéraire, le sommet de la vie de la grâce :

« O mes sœurs, quel oubli de son repos, quel mépris de son honneur, quel éloignement de toute recherche d'estime, chez l'âme qu'habite si particulièrement le Seigneur ! Comme elle vit beaucoup avec Lui, il est juste qu'elle ne se préoccupe guère d'elle-même ; sa mémoire s'emploie toute à chercher le meilleur moyen de le contenter, que faire dans ce but, et comment lui montrer son amour. Tel est le but de l'oraison, mes filles ; voilà à quoi sert ce mariage spirituel : donner toujours naissance à des œuvres, des œuvres²¹² ».

Il s'agit de la pratique des trois vertus théologiques, qui concernent la connaissance, la mémoire et la volonté. La connaissance est évoquée par la phrase *quel éloignement de toute recherche d'estime*, littéralement *que peu elle doit se donner de l'honneur (qué poco se le debe de dar de honra)*, ainsi que par le verbe *chercher à n'être estimée en rien (querer ser tenida en nada)*. L'activité de la mémoire est indiquée par le verbe *se préoccuper de*, littéralement *se souvenir de (acordar de)*, ainsi que par les mots *sa mémoire s'emploie toute à (toda la memoria se le va en)*. L'amour est exprimé par les mots *le contenter (contentarle)* et *lui montrer son amour (mostrará el amor que le tiene)*.

Ainsi, dans les septièmes demeures encore, Ste Thérèse considère que les actions sanctifiées sont issues de l'état de grâce. Il s'agit principalement de la pratique des trois vertus théologiques. Elles sont accompagnées de toutes les autres vertus.

En résumé, le sommet de chaque étape de l'itinéraire consiste à produire des œuvres. Et ce jusqu'à la septième demeure, qui trouve son couronnement dans les œuvres. Ainsi le livre du *Château intérieur* accorde un rôle aux actions sanctifiées dans la croissance de l'inhabitation. En tant qu'elles sont issues de l'être de l'homme et de la grâce qui se greffe sur l'être naturel, ces actions sont à la fois la perfection naturelle et surnaturelle de l'homme.

²⁰⁹ M 6, 8, 4.

²¹⁰ M 6, 8, 7.

²¹¹ M 6, 11, 10.

²¹² M 7, 4, 6. Nous modifions, dans la traduction de M. AUCLAIR, *Thérèse d'Avila. Œuvres*, p. 1034, le verbe « penser à (*acordar de*) », littéralement « se souvenir de », par « se préoccuper de ». En effet le verbe « penser » évoque généralement l'activité de l'intelligence alors qu'il s'agit ici de l'activité de la mémoire.

II. *Les actions sanctifiées sont nécessaires pour avancer dans la vie de la grâce*

Dans cette section, nous présenterons le rôle des actions qui consiste à susciter la croissance de l'inhabitation, demeure après demeure. Dans la réalité de l'inhabitation vécue par l'âme, ce rôle n'est pas séparable du rôle précédent.

§1. Les premières demeures

Dès les premières demeures, Ste Thérèse montre le rôle causal des actions dans la perfection de l'homme, au plan surnaturel :

« Comprenons, mes filles, que la véritable perfection est dans l'amour de Dieu et du prochain ; plus nous observerons ces deux commandements, plus parfaites nous serons²¹³ ».

Il s'agit de l'amour surnaturel, la charité, car Ste Thérèse fait allusion aux commandements divins.

Le rôle causal des actions dans l'inhabitation est également affirmé par le thème de l'*oraison* (*oración*). L'oraison est le moyen de commencer l'itinéraire et de le poursuivre :

« La porte d'entrée de ce château est l'oraison et la considération [...]»²¹⁴.

Or l'oraison concerne l'activité de l'intelligence et de la volonté. Voici la définition de l'oraison selon Ste Thérèse :

« L'oraison mentale n'est rien d'autre, à mon avis, qu'un commerce d'amitié où on s'entretient souvent intimement avec Celui dont nous savons qu'il nous aime²¹⁵ ».

L'activité de l'intelligence est exprimée par les mots *mentale* (*mental*)²¹⁶ et *nous savons* (*sabemos*). L'activité de la volonté est exprimée par les mots *commerce d'amitié* (*tratar de amistad*), qui signifie un échange d'amitié entre Dieu et l'homme. La définition thérésienne de l'oraison désigne donc une certaine forme de prière, qui implique la pratique des vertus de foi et de charité. En ce sens, l'oraison est un moyen pour progresser dans la vie de la grâce²¹⁷.

²¹³ M 1, 2, 17.

²¹⁴ M 1, 1, 7. Ste Thérèse l'affirme aussi dans les secondes demeures : « la porte d'entrée dans ce château est l'oraison » (M 2, 1, 11). J. CASTELLANO, dans *Introducción al Estudio*, p. 21 et M. DE GOEDT, *Le Christ de Thérèse*, p. 53, précisent que l'oraison est non seulement la porte du château, mais aussi la force dynamique du progrès de l'âme jusqu'à la dernière demeure.

²¹⁵ V 8, 5.

²¹⁶ L'adjectif *mentale* désigne l'activité de la raison. Dans le livre des demeures, cet aspect est sous-entendu à toute oraison : « Je ne dis pas mentale [*mental*] plutôt que vocale, car pour qu'il y ait oraison [*oración*], il doit y avoir considération [*consideración*] » (M 1, 1, 7).

²¹⁷ Cf. M. DE GOEDT, *Le Christ de Thérèse*, p. 56-57. Il fait remarquer que Ste Thérèse est consciente que l'oraison, en tant que pratique concrète de prière parmi d'autres, n'est pas l'unique moyen de sanctification (cf. F 5, 10). Mais quand elle est pratiquée, elle fait intégralement partie de l'amitié théologique de l'âme au Christ. Ainsi dans le livre de la *Vie* Ste Thérèse précise, après avoir défini l'oraison, que celle-ci est un approfondissement de la sainteté : « J'ai longuement conté cela, [...] pour qu'on comprenne le grand bienfait que Dieu procure à l'âme qu'il incline à l'oraison [...] je tiens pour certain que le Seigneur la conduira au port du salut, comme Il m'y a conduite moi-même, à ce qu'il semble maintenant » (V 8, 5).

§2. Les deuxièmes demeures

Dans les deuxièmes demeures, la conformité de la volonté de l'âme à celle de Dieu est présentée comme la cause de la perfection de l'homme et de son bien (*nuestro bien*) :

« Conformer la volonté à celle de Dieu [...] telle est la plus grande perfection qu'on puisse atteindre dans la voie spirituelle. Vous recevrez d'autant plus du Seigneur que vous observerez cela plus parfaitement, et vous avancerez d'autant mieux sur cette voie [...] ; tout notre bien consiste en cela²¹⁸ ».

Cette perfection de l'homme issue des actions se situe au plan de la grâce. Elle concerne l'inhabitation car l'expression *nuestro bien* se rapporte toujours, dans le livre du *Château intérieur*, au Christ ou à Dieu, qui sont le bien de l'âme²¹⁹.

Il faut signaler que le thème thérésien de la conformité de l'âme à celle de Dieu provient de Bañez. Lorsqu'il corrige le livre de la vie, sous mandat de l'inquisition, il énonce un élément qui deviendra cher à Ste Thérèse :

« n'avoir d'autre volonté que celle d'accomplir la volonté de Dieu ([*no querria*] *otra voluntad* [...] *sino hacer la de nuestro Señor*)²²⁰ ».

Cette influence de Bañez dans l'importance progressive que Ste Thérèse accorde à la charité dans l'union et la croissance de l'inhabitation a été mise en lumière par les travaux de M. Lépée²²¹.

§3. Les troisièmes demeures

Dans les troisièmes demeures, deux textes illustrent de manière particulière le rôle causal des actions dans la croissance de l'inhabitation. Dans le premier texte, les actions sont à nouveau présentées comme causes de la perfection de l'homme, au plan de la grâce :

« Si lui tournant le dos, nous nous en allons tristement, comme le jeune homme de l'Évangile, quand Elle nous dit ce que nous devons faire pour être parfaits, que voulez-vous que fasse Sa Majesté, qui doit mesurer sa récompense à l'amour que nous lui portons ?²²² ».

Ici Ste Thérèse estime qu'il faut *faire pour être parfait (hacer para ser perfectos)*. Ce faire concerne l'amour porté à Dieu, la charité. L'état de perfection consiste notamment à recevoir une récompense, que Dieu donne. Or cette récompense est Dieu lui-même²²³. Par le thème de la

²¹⁸ *M* 2, 1, 8. Nous modifions, dans la traduction de M. AUCLAIR, *Thérèse d'Avila. Œuvres*, p. 889, le nom « bonheur (*bien*) » par « bien ». Ce dernier est plus littéral et permet de mieux comparer sa signification avec celles de ses occurrences.

²¹⁹ Cf. *M* 1, 2, 16 ; 2, 1, 8. 11 ; 3, 2, 5 ; 6, 7, 6. 12. Il s'agit de l'expression *nuestro bien* avec minuscule. Avec majuscule, elle signifie également le Christ ou Dieu Trinité. Elle s'apparente aux expressions : *sumo Bien*, *Bien mío*, *Bien de todos los bienes y Jesús mío*. Cette signification se retrouve dans divers ouvrages (*V*, *CV*, *CE*, *Cp*, *E*, *P*, *Ct*). Elle n'apparaît qu'une seule fois dans le livre du *Château intérieur*, en *M* 6, 9, 12 : « *nuestro Bien* » et désigne le Christ.

²²⁰ Cette annotation se situe en *V* 20, 22 et corrige l'affirmation de Ste Thérèse qui note qu'à la sortie du ravissement elle voudrait « n'avoir plus de libre arbitre (*libre albedrío no querria*) ». Cf. M. LEPEE, *Bañez et sainte Thérèse*, p. 108, note 3 et A. BARRIENTOS, *Santa Teresa de Jesús*, p. 128, note 17. Cette correction date de 1575, alors que Ste Thérèse consulte ce théologien dès 1562. Comme le démontrent les œuvres ultérieures de la sainte, ce thème fut vraisemblablement abordé dans leurs entretiens.

²²¹ Cf. M. LEPEE, *Bañez et sainte Thérèse*, p. 93-117. L'enseignement de Bañez apparaît principalement dans le *Chemin de la Perfection*, dans les *Pensées sur l'amour de Dieu* puis de manière pleinement intégrée par la sainte dans le livre du *Château intérieur*.

²²² *M* 3, 1, 7.

²²³ En *M* 5, 2, 5 le mot *récompense (premio)* désigne le Seigneur : « La récompense de cet ouvrage sera le Seigneur lui-même (*el mismo Señor sea el premio de esta obra*) ». Dans le livre du *Château intérieur*, les deux autres

perfection et de la récompense, ce texte indique donc que les actions vertueuses sont causes de la croissance de l'inhabitation.

Le second texte indique que la charité, qui constitue la perfection de l'homme, entraîne un accroissement de l'inhabitation :

« La perfection ne consiste pas dans des plaisirs intérieurs, elle est l'apanage de celui qui aime le plus ; à lui, la récompense, comme à celui qui agit avec justice et vérité²²⁴ ».

La perfection surnaturelle de l'homme consiste dans l'être de l'homme, accompagné des actions sanctifiées (*está la perfección [...] en quien ama más [...] y en quien mejor obrare con justicia y verdad*). Cette perfection entraîne un accroissement de l'inhabitation, exprimée par le thème de la récompense (*premio*). Ce texte sous-entend lui aussi le rôle causal des actions vertueuses dans la croissance de l'inhabitation.

§4. Les quatrièmes demeures

Dans les quatrièmes demeures, Ste Thérèse réaffirme que l'amour est un moyen nécessaire pour progresser dans l'itinéraire :

« je veux absolument que vous sachiez que pour beaucoup avancer sur ce chemin et monter aux Demeures que nous désirons atteindre, il ne s'agit pas de beaucoup penser, mais de beaucoup aimer²²⁵ ».

Cet amour est la charité, qui consiste à :

« avoir la plus forte détermination de désirer toujours contenter Dieu, de chercher, autant que possible, à ne pas l'offenser, de le prier de faire toujours progresser l'honneur et la gloire de son Fils, et grandir l'Église catholique²²⁶ ».

Dans cette présentation, Ste Thérèse met l'accent sur la charité. Ailleurs, elle considère plus largement qu'il s'agit des vertus (*virtudes*). Elle affirme à nouveau qu'elles sont nécessaires pour atteindre les demeures suivantes, les cinquièmes :

« rares sont celles [les âmes] qui n'entrent pas dans cette Demeure [...] ; quant aux vertus pour y atteindre, il nous en faut beaucoup, beaucoup²²⁷ ».

Ainsi dans les quatrièmes demeures également, Ste Thérèse estime que les actes sont une cause de l'accroissement de l'inhabitation.

§5. Les cinquièmes demeures

Dans les cinquièmes demeures, Ste Thérèse mentionne plusieurs fois le rôle causal des actions vertueuses ; par exemple en *M* 5, 3, 6-7, lorsqu'elle décrit la grâce d'union à la volonté de Dieu :

« Si nous arrivons, à la traîne, à remplir nos obligations pour ne pas commettre un péché, nous sommes encore bien loin de l'union totale à la volonté de Dieu. [...] quelle est sa volonté ? Que

occurrences de ce mot désignent la récompense divine accordée à ceux qui pratiquent les vertus théologiques, qui se rattachent aux *puissances* (*potencias*) (*M* 4, 3, 6 ; 7, 4, 14).

²²⁴ *M* 3, 2, 10.

²²⁵ *M* 4, 1, 7. Le verbe *penser* (*pensar*) opposé à l'amour (*amar*) ne désigne pas l'activité propre de l'*entendement* (*entendimiento*) mais celle de l'*imagination* (*pensamiento*). Cf. *M* 4, 1, tit ; 4, 1, 7-9. En *F* 5, 2 elle rattachait déjà le verbe *pensar* à l'*imagination* (*imaginación*) et donnait également cet avis : « pour le progrès de l'âme il résulte donc qu'il ne s'agit pas de penser beaucoup, mais de beaucoup aimer ».

²²⁶ *M* 4, 1, 7.

²²⁷ *M* 5, 1, 2.

nous soyons absolument parfaites, pour que chacune de nous soit une avec Lui et le Père, comme Sa Majesté l'a demandé²²⁸. [...] Ici, le Seigneur ne nous demande que deux sciences : celles de l'amour de Sa Majesté et du prochain, voilà à quoi nous devons travailler. Si nous les observons parfaitement, nous faisons sa volonté, et ainsi nous lui serons unis²²⁹ ».

Ce texte indique que la charité est une cause de l'accroissement de l'union de la personne toute entière à Dieu (*hacemos su voluntad, y así estaremos unidos con él*).

Mais ce texte montre davantage. Le thème de la perfection concerne à la fois l'union à la volonté de Dieu (*unidas con la voluntad de Dios*), qui consiste à faire sa volonté (*con perfección, hacemos su voluntad*), et à la fois l'union de toute la personne à Dieu (*que seamos del todo perfectas, que para ser unos con él*). Le thème de la perfection identifie donc l'union de toute la personne à Dieu avec l'union de la volonté de l'âme à celle de Dieu. Or le premier thème concerne l'inhabitation. Le second thème, qui consiste à faire sa volonté et en l'amour de Sa Majesté et du prochain (*amor de Su Majestad y del prójimo*), hérite donc de cette signification. Ainsi, pour Ste Thérèse, l'activité de la volonté est non seulement présentée comme une cause de l'accroissement de l'inhabitation, mais aussi comme une partie intégrante de l'union à Dieu et de l'inhabitation.

§6. Les sixièmes demeures

Dans les sixièmes demeures, il y a peu d'indications concernant ce rôle causal des actions. En *M 6, 6, 1*, Ste Thérèse mentionne un effet de l'amour sur l'état de l'âme :

« L'âme est si attendrie par l'amour [...] ».

En *M 6, 8, 10*, les actions sanctifiées sont la cause de l'accroissement de la sainteté. En effet, le degré de sainteté est proportionné à la pratique des vertus. Dans la vie spirituelle, il faut avant tout

« considérer les vertus ; la plus sainte de toutes sera celle qui servira Notre-Seigneur avec le plus de pénitence, d'humilité et de pureté de conscience, mais on ne peut guère s'en assurer ici-bas, jusqu'à ce que le véritable Juge donne à chacun selon ses mérites²³⁰ ».

Ce texte indique que les actions sanctifiées font partie intégrante de la sainteté. Or ce thème recoupe celui de l'inhabitation.

En conclusion de cette enquête sur le rôle causal des actions sanctifiées, on constate que l'inhabitation est indiquée de manière implicite, par l'agencement de plusieurs thèmes : la perfection, le bien de l'homme, la récompense, l'union de toute la personne à Dieu, l'union de la volonté de l'âme à celle de Dieu, ainsi que la sainteté. Les actions sanctifiées sont principalement la connaissance, le souvenir et l'amour. Elles concernent les trois vertus théologiques de foi, d'espérance et de charité. Parmi elles, Ste Thérèse met l'accent sur le rôle causal de la charité.

Pour résumer cette enquête sur le rôle des actions dans la réalité de l'inhabitation, on peut dire que le livre du *Château intérieur* indique un double rôle des actions sanctifiées dans l'inhabitation :

²²⁸ Cf. *Jn 17, 22*.

²²⁹ *M 5, 3, 7*.

²³⁰ *M 6, 8, 10*.

- Le premier est indiqué de manière peu explicite. Il ressort de la place que Ste Thérèse attribue aux actions dans la perfection de chaque étape de la croissance de l'inhabitation : les actions sont l'épanouissement de l'être naturel et surnaturel de l'homme. Elles font partie intégrante de la perfection naturelle de l'homme et de la perfection de l'inhabitation. Cette réflexion se base sur ce principe anthropologique : l'agir suit l'être et en est l'épanouissement.
- Le rôle causal des actions dans l'accroissement de l'inhabitation est fortement affirmé par Ste Thérèse. Ce rôle implique que les actions font partie intégrante de l'inhabitation. Elle l'exprime par exemple dans le thème de l'union, qui est à la fois l'union de l'homme à Dieu et de la volonté de l'homme à celle de Dieu. Cette réflexion se base sur ce principe anthropologique : l'action de l'homme transforme la qualité de son être.

On constate que Ste Thérèse insiste, au sujet de la perfection surnaturelle de l'homme, de la sainteté, de l'union à Dieu et de l'inhabitation, sur le double rôle de l'amour. Ainsi Ste Thérèse accorde une grande importance, dans la réflexion de l'inhabitation, à la pratique des trois vertus théologiques et surtout à celle de la charité. Cette position est un fondement essentiel qui sous-tend tout le livre du *Château intérieur*.

2. SELON STE THÉRÈSE, LA GRÂCE SANCTIFIANTE SEULE PEUT-ELLE RENDRE COMPTE DE L'INHABITATION ?

On trouve deux textes qui situent la conception thérésienne de l'inhabitation parmi les réflexions théologiques de son époque. Ces textes, bien entendu, n'abordent pas les questions théologiques présentées dans cette étude. Ils livrent l'affirmation thérésienne de la présence de Dieu lui-même, en personne, dans l'âme. La sainte s'oppose aux explications qui nient ce donné pour ne proposer que la présence de la grâce sanctifiante. Ce point ne fait pas l'objet de notre enquête, car Vasquez ne nie pas, dans le second mode de présence, la présence de Dieu lui-même²³¹. Cependant ces textes sont pertinents pour notre enquête car ils dévoilent également comment Ste Thérèse se situe par rapport à la conception thomiste, qui avance inséparablement la grâce sanctifiante et les opérations sanctifiées pour rendre compte de l'inhabitation.

Dans le *château intérieur*, la sainte relate ses premières expériences mystiques de l'inhabitation, qui eurent lieu entre 1554 et 1562. Elle raconte que, forte d'une grande certitude que Dieu lui-même est à l'intérieur de son âme, elle se mit à interroger des prêtres pour qu'ils la renseignent sur cette présence qu'elle découvrait en elle²³². Voici ses réactions face aux diverses théories qu'elle entend :

« Lorsqu'elle demanda à l'un de ces demi-clercs dont j'ai parlé comment Dieu est en nous, [...] et qu'il lui répondit qu'il n'y était que par sa grâce [*que no estaba más de por gracia*], elle était

²³¹ Vasquez ne nie pas la présence de Dieu en personne dans les saints mais l'explique par le seul fait de la grâce. Celle-ci entraîne une extension de la présence personnelle de Dieu issue de la création (cf. A. GARDEIL, *La structure de l'âme*, p. 13).

²³² Cf. M. DE GOEDT, *Le Christ de Thérèse*, p. 142-144, 167-168. L'auteur souligne que le contexte de ce passage concerne la certitude de la présence de Dieu, certitude issue de l'expérience mystique de Ste Thérèse. Cet extrait doit donc être lu comme une affirmation de la présence de Dieu lui-même, en personne, dans l'âme.

si affermie dans la vérité qu'elle ne le crut point ; elle en interrogea d'autres, qui lui dirent la vérité, et ce fut pour elle un grand réconfort²³³ ».

Le livre de la *Vie* révèle que les renseignements qui la satisfont sont ceux d'un Dominicain, probablement de D. Bañez :

« Les personnes peu instruites me disaient qu'il n'y était que par grâce [*que estaba sólo por gracia*]. Je ne pouvais le croire, car comme je le dis, il était, me semblait-il, présent ; je vivais donc dans la peine. Un très docte religieux de l'Ordre du glorieux saint Dominique me délivra de ce doute, il me dit qu'il était présent, et comment il communiquait avec nous, ce qui me consola fort²³⁴ ».

Quelle est l'explication qui lui convient²³⁵ ? Le peu qu'elle relate de l'explication du dominicain se trouve en *V* 18, 15. Elle concerne la réalité de la présence (*me dijo estar presente*) et la communication de l'homme à Dieu (*cómo se comuni[ca]ba con nosotros*). Ste Thérèse utilise une forme verbale qui indique que cette communication comporte un dialogue entre Dieu et l'âme²³⁶. Ce verbe implique donc les opérations humaines sanctifiées. Ce passage assimile cette communication à la réalité de la présence de Dieu dans l'âme. En effet ces deux thèmes répondent à la question : « *comment (cómo) Dieu est-il dans l'âme ?* ».

Dans le livre du *Château intérieur*, cette explication n'est pas réaffirmée. Elle reçoit par contre la qualification d'être la vérité (*verdad*). A notre avis, si l'explication du dominicain n'est plus rapportée dans ce livre, c'est que, pour la sainte, elle va de soi. En effet Ste Thérèse fait de la présence de Dieu, de l'autocommunication de Dieu et de la relation de l'âme à Dieu, la trame de ce livre.

En résumé, les deux passages du livre de la *Vie* et du *Château intérieur* révèlent que la sainte apprécie et fait sienne l'explication thomiste de l'inhabitation. Lorsqu'elle la relate, elle ne manque pas de souligner l'existence du dialogue dans la présence de Dieu. Ces indices sont légers. Mais ils révèlent cependant ce que Ste Thérèse ne fait pas, à savoir un choix conscient et exclusif de la réalité ontologique de la grâce pour rendre compte de l'inhabitation. En ce sens, ces passages laissent entrevoir des réflexions thérésiennes qui ne concordent pas avec celles de Vasquez.

²³³ *M* 5, 1, 10.

²³⁴ *V* 18, 15.

²³⁵ Il s'agit d'une explication théologique. En effet les commentateurs soulignent la ténacité de la sainte qui a l'habitude, contrairement à l'usage de son époque, de recourir aux théologiens et à leurs explications plutôt qu'aux hommes expérimentés en spiritualité. Cf. M. LEPEE, *Sainte Thérèse d'Avila*, p. 244-253 ; J. POITREY, *Introduction à la lecture*, p. 44-47 ; M. DE GOEDT, *Le Christ de Thérèse*, p. 21-24 ; M.-J. HUGUENIN, *L'expérience de la miséricorde*, p. 92-106. D. Bañez lui-même l'affirme en 1591, dans les informations préparatoires au procès de canonisation : « Elle a toujours recherché le jugement des hommes les plus savants qu'elle rencontrait, spécialement dans l'ordre de Saint-Dominique. Elle me déclara, à plusieurs reprises, qu'elle se sentait l'esprit plus en repos quand elle consultait quelque grand lettré qui, sans être homme de beaucoup d'oraison et de spiritualité, était versé dans les sciences rationnelles et ecclésiastiques. [...] Je tiens pour certain qu'une des raisons de sa persévérance à traiter avec moi et à prendre mon conseil, fut qu'elle me voyait livré à l'étude de la théologie et des sciences rationnelles, ayant passé ma vie à enseigner et à discuter » (cf. P. MANDONNET, « Bañez Dominique », *DTC* 2 (1905), col. 142).

²³⁶ La sainte utilise la forme réflexive du verbe, qui indique l'autocommunication de Dieu à l'homme. Elle utilise également la particule *con* qui se rattache à la forme transitive et qui indique que Dieu communique avec les hommes.

3. CONCLUSION : COMPARAISON DES POSITIONS DE STE THÉRÈSE AVEC LE CHOIX DE VASQUEZ

Dans notre enquête, le premier groupe d'indices a révélé que la conception thérésienne de l'inhabitation comporte les actions sanctifiées de foi, d'espérance et surtout de charité, selon un double rôle lié au statut anthropologique de l'homme, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Le second groupe d'indices indique que la présence de Dieu, qui se donne à l'homme, est inséparable de l'activité humaine relationnelle. Il indique également que Ste Thérèse fait sienne l'explication thomiste reçue à Avila. En conséquence, l'opinion de Ste Thérèse ne concorde pas avec le choix exclusif de Vasquez.

Il faut remarquer encore que l'importance thérésienne de la pratique des vertus et spécialement de la charité dans la doctrine de la perfection de l'homme et de l'union à Dieu, concorde également avec les conceptions thomistes de D. Bañez. Selon lui, l'acte de la vertu de charité, la dilection, est issue de l'être sanctifié de l'homme et contribue à une plus grande perfection de l'homme, au plan surnaturel. Par la dilection, l'homme participe davantage de Dieu et lui ressemble davantage²³⁷. Sur ce point, M. Lépée souligne l'influence de Bañez sur Ste Thérèse. Par exemple, lorsqu'il censure le livre de la *Vie*, il affirme l'importance de la pratique des vertus théologiques dans la sainteté²³⁸. De même, on a vu que le thème de la conformité de la volonté de l'âme à celle de Dieu – si cher à Ste Thérèse – vient de lui. Grâce à son enseignement Ste Thérèse prend conscience, au fil de ses ouvrages, que l'amour est, du côté de l'homme, l'élément principal de la réalité de la perfection, de la sainteté, de l'union de l'homme à Dieu et de l'inhabitation.

Ainsi l'importance thérésienne des actions sanctifiées dans l'inhabitation correspond-elle davantage à la position thomiste qu'à celle de Vasquez.

B) Ste Thérèse et les positions de Suarez

Suarez estime que seule la charité rend compte de l'inhabitation car celle-ci postule, en vertu d'un droit connaturel à Dieu, l'union à Dieu. Elle incite Dieu à venir se donner immédiatement et réellement au saint, même s'il n'y avait pas de présence d'immensité dans ce saint. On ne peut pas séparer, dans la réflexion de Suarez, l'indépendance des deux modes de présence et le choix

²³⁷ Cf. M. LEPEE, *Bañez et sainte Thérèse*, p. 69.

²³⁸ Dans son examen de la *Vie*, Bañez ne définit pas la sainteté et la perfection par les expériences mystiques, mais insiste sur l'importance sur les vertus : « Un point commande à bon droit la réserve [...] : ce sont les révélations et les visions que le livre présente en grand nombre. Ces choses sont toujours à redouter, surtout chez les femmes, plus portées que d'autres à les attribuer à Dieu et à y placer la sainteté. Et cependant ce n'est pas en cela qu'elle consiste. Il faut voir là, tout au contraire, un périlleux écueil pour ceux qui tendent à la perfection, car Satan se transforme souvent en ange de lumière [...]. Personne, d'ailleurs, n'a été plus incrédule que moi relativement à ses visions et à ses révélations. Pour ce qui est de sa vertu et de ses bons desirs, c'est tout autre chose, car j'ai longuement expérimenté sa sincérité, son obéissance, sa pénitence, sa patience, sa charité pour ceux qui la persécutent, et ses autres vertus, qui seront manifestes pour quiconque aura des relations avec elle. Voilà de meilleures marques d'amour de Dieu que les visions et les révélations » (cité par M. LEPEE, *Bañez et sainte Thérèse*, p. 91). Cette importance des vertus dans la sainteté, et principalement des vertus théologiques, fait écho à son enseignement sur l'inhabitation, où il insiste sur ces dernières (cf. *Sch. Comm. D. Th., Ia*, q. 8, a. 3), et notamment sur la charité (cf. *Sch. Comm. D. Th., Ia*, q. 43, a. 3).

exclusif de la charité. En effet, si la charité seule est retenue comme raison de l'inhabitation, c'est parce qu'elle pousse Dieu à produire le second mode de présence – l'inhabitation – indépendamment du premier mode. Nous allons donc comparer la conception suarézienne de l'inhabitation avec celle de Ste Thérèse en deux temps :

Dans une première partie, nous chercherons à préciser comment Ste Thérèse se situe face à l'indépendance suarézienne des deux modes de présence et face à la position thomiste qui lie ces deux modes.

Dans une seconde partie, nous comparerons les positions de Ste Thérèse avec le choix exclusif de la charité pour rendre compte de l'inhabitation. Ce point est suivi d'une comparaison des positions de Ste Thérèse avec les arguments qu'avancent les *Salmanticenses* en faveur d'un choix qui se porte de manière privilégiée sur la charité.

1. LA POSSIBLE SÉPARATION DES DEUX MODES DE PRÉSENCE DANS LE SAINT

Il existe deux groupes d'indices qui révèlent la position de Ste Thérèse sur ce point. Le premier ressort de l'utilisation des symboles du roi dans un château et du soleil dans un diamant. Ces indices sont tirés de l'enquête sur l'inhabitation présentée dans les premières demeures du *Château intérieur*. Le second groupe d'indices ressort des récits de ses expériences de l'inhabitation. Nous allons les exposer l'un après l'autre.

a) Les deux modes de présence décrits par le symbole du roi dans un château

Dans le livre du *Château intérieur*, Ste Thérèse utilise de façon constante, pour désigner la présence de Dieu dans l'âme, les symboles suivants : un roi dans un château et un soleil dans un diamant. Ces symboles concernent aussi bien la présence commune à toutes les créatures que celle de l'inhabitation, puisque le roi (ou le soleil) se trouve dans l'âme en état de grâce mais aussi dans celle en état de péché mortel. Par l'utilisation constante de ces mêmes symboles, Ste Thérèse tend à associer étroitement, dans l'âme en état de grâce, la présence qui relève du premier mode avec celle qui relève du second mode. Ainsi la présence de Dieu reste une, quel que soit le mode de présence. Par ces symboles, Ste Thérèse affirme l'unicité de la présence de Dieu en l'homme.

De cette unicité découle l'unicité de son efficience. Celle-ci est une, car toutes les actions de Dieu – donner l'être comme envoyer la lumière – perdurent ensemble, même si l'homme n'accepte pas les bienfaits de la lumière divine.

La diversité des modes de présence tire sa multiplicité des résultats de l'efficience divine. Ces résultats sont créés et existent en l'homme. Ste Thérèse en distingue deux sortes, qui correspondent aux deux modes de présence : les effets qui relèvent du domaine de la création, et ceux qui relèvent du domaine de la grâce. Ainsi la multiplicité des effets dans l'âme juste n'entame ni l'unicité de Dieu, ni celle de sa présence, ni encore l'unicité de son efficience.

Ce donné thérésien implique que lorsqu'il existe deux modes de présence en l'homme, ils ne peuvent être indépendants. Lorsque le second mode de présence existe, il ne peut pas exister sans être profondément lié au premier. Car tous deux découlent d'une source qui est profondément une, l'efficiencia divine. Pour que les deux modes soient indépendants, il faudrait qu'il y ait deux efficiencias divines indépendantes. Or ce point est contraire à la réflexion thérésienne.

En résumé, l'utilisation des mêmes symboles pour décrire la présence de Dieu selon le premier et le second mode de présence révèle que ces deux modes sont intrinsèquement liés. En effet, l'unité de leur source – l'efficiencia divine – entraîne leur unicité, lorsqu'ils existent tous deux dans l'âme juste. Quant à leur distinction, elle se prend de la multiplicité des effets créés, qui sont rassemblés par la sainte en deux groupes, selon qu'il relèvent de la création ou de la grâce. Cette conception des deux modes de présence est incompatible avec les conséquences de la thèse de Suarez, à savoir une certaine mise en cause de l'unité de l'efficiencia divine.

b) Les deux modes de présence décrits dans le récit des expériences de l'inhabitation

Dans les textes qui relatent son expérience de l'inhabitation, Ste Thérèse utilise certains mots qui désignent le premier mode de présence. Ainsi l'âme qui expérimente l'inhabitation éprouve la présence de Dieu à la fois selon le premier et selon le second mode. Cette caractéristique lie fortement les deux modes de présence. Elle est présente dès sa première expérience de l'inhabitation jusque dans les dernières, au sommet de l'union. Nous présenterons la conception thérésienne en deux parties. Dans la première partie, nous exposerons les textes qui relatent les premières expériences de l'inhabitation de la sainte. Dans une seconde partie, nous exposerons les textes qui relatent ses expériences ultérieures.

I. Les premières expériences de l'inhabitation

Il existe deux textes où Ste Thérèse relate ses premières expériences de l'inhabitation, datées approximativement des années 1554 à 1560²³⁹. Le premier se trouve dans le livre de la *Vie* (rédigé de 1561 à 1565). Le second apparaît dans le *Château intérieur*. Nous allons présenter tous deux, car ils s'éclairent mutuellement.

Dans le livre de la *Vie*, Ste Thérèse attribue à la présence d'inhabitation les caractéristiques du premier mode de présence :

²³⁹ Cf. T. ALVAREZ, « Itinerario interior de Santa », p. 335. L'auteur situe ces expériences dès 1554 et jusqu'à 1560, entre les trente-neuf et quarante-cinq ans de la sainte. Chez elle, ces expériences marquent l'entrée dans l'expérience mystique et le début de l'itinéraire des trois dernières demeures, qui ont en commun de tendre vers l'union à Dieu de manière spécialement forte. Le même auteur, dans *Thérèse de Jésus*, col. 617, précise que ces expériences, liées à celles de l'humanité du Christ, l'introduisent dès 1566 dans une expérience nuptiale à contenu trinitaire et christologique. Corrélativement, cette première expérience de l'inhabitation l'introduit dans le mystère de l'Eglise : Ste Thérèse commence à avoir, dès les années 1566, une attention particulière au mystère de l'eucharistie (C 34-35), aux hérétiques (R 3, 7 ; C 1, 2), aux hommes qui ne sont pas encore évangélisés (F 1,7-8) et aux pauvres (R 2, 4).

« J'ignorais, au début, que Dieu est en toutes choses, et lorsque sa présence me semblait si réelle, je croyais que c'était impossible. Je ne pouvais refuser de croire qu'il fût là, il me semblait même presque clairement avoir compris qu'Il était présent en personne. Les personnes peu instruites me disaient qu'il n'y était que par grâce ; je ne pouvais le croire, car comme je le dis, il était, me semblait-il, présent ; je vivais donc dans la peine. Un très docte religieux de l'Ordre du glorieux saint Dominique me délivra de ce doute, il me dit qu'il était présent, et comment il se communiquait avec nous, ce qui me consola fort²⁴⁰ ».

Les caractéristiques du premier mode de présence sont mentionnées dans la première phrase de ce texte. Elles sont exprimées par le fait que *Dieu est en toutes choses (estaba Dios en todas las cosas)*. Dans les deux premières phrases, cette présence de Dieu en toutes choses est identifiée à la présence que Ste Thérèse perçoit en elle. Cette dernière est exprimée par les termes *présence si réelle (estar tan presente)*, littéralement *être tant présent* ; par les mots *il fût là (estaba allí)*, et par les mots *présent en personne (estar allí su misma presencia)*, littéralement *sa présence elle-même était là*. Dès la troisième phrase, Ste Thérèse précise que cette présence se situe au plan de la grâce. Ce plan est exprimé par le mot *grâce (gracia)* et par la communication de Dieu à l'homme et avec l'homme (*se comuni[ca]ba con nosotros*). Ainsi, dans la dernière phrase, la présence d'inhabitation (*estar presente*) doit être lue ici, sous la plume de Ste Thérèse, porteuse des caractéristiques du premier mode de présence.

Dans le passage du *Château intérieur* qui fait écho au récit du livre de la *Vie*, Ste Thérèse attribue également au second mode de présence les caractéristiques du premier mode :

« Je connais une personne²⁴¹ qui n'avait jamais appris que Dieu était en toute chose par présence, et puissance, et essence, et qui, après une faveur de cette sorte que lui fit le Seigneur, en vint à le croire si fermement que lorsqu'elle demanda à l'un de ces demi-clercs dont j'ai parlé comment Dieu est en nous, (...) et qu'il lui répondit qu'il n'y était que par sa grâce, elle était si affermie dans la vérité qu'elle ne le crut point ; elle en interrogea d'autres, qui lui dirent la vérité, et ce fut pour elle un grand réconfort²⁴² ».

Dans ce texte, Ste Thérèse exprime les caractéristiques du premier mode par les termes même de S. Thomas : *par présence et puissance, et essence (por presencia y potencia y esencia)*.

En résumé, le fait que Ste Thérèse fasse l'expérience du premier mode à l'intérieur même de son expérience du second mode semble indiquer un lien plus étroit qu'un simple côtoïement. En effet, dans ces deux textes, on constate que, chez le saint, le second mode de présence inclut les caractéristiques du premier mode. Il semble que, dans le saint, il y ait une unicité des deux modes de présence, le second mode incluant dans sa réalité le premier mode.

II. *Les expériences ultimes de l'inhabitation*

Ste Thérèse présente également l'unicité des deux modes de présence dans les récits de ses expériences plus avancées, récits qui datent de la période allant de 1571 à 1581²⁴³. En 1571, elle est alors presque arrivée au sommet de l'itinéraire des expériences mystiques et de l'union de sa

²⁴⁰ V 18, 15. Nous modifions, dans la traduction de M. AUCLAIR, *Thérèse d'Avila. Œuvres*, p. 120, le verbe « il communiquait avec (*se comunicaba con*) » par la forme réflexive littérale, qui transmet le double sens de ce verbe : « il se communiquait avec ».

²⁴¹ Il s'agit de Ste Thérèse elle-même.

²⁴² M 5, 1, 10.

²⁴³ Ste Thérèse relate deux fois dans la *Vida* ses expériences de la Trinité (V 27, 9 ; 39, 25). Mais les récits les plus nombreux apparaissent en 1571 et figurent jusque dans les derniers écrits de la sainte, en 1581 (R 5, 21-23 ; 6, 3. 7 ; 16 ; 18 ; 24 ; 25 ; 33 ; 47 ; 54 ; 56 ; 57).

volonté à celle de Dieu. Ce sommet débute en 1572. Nous exposerons dans l'ordre chronologique deux passages qui indiquent une unicité des deux modes de présence (*R 18*, année 1571 ; *R 54*, année 1575).

Tout comme les deux récits des premières expériences de l'inhabitation, la *Relation 18* attribue les caractéristiques du premier mode de présence au second :

« Telle une éponge pénétrée par l'eau s'en imbibe, mon âme me paraissait gonflée de cette Divinité ; d'une certaine manière elle jouissait en elle-même des Trois Personnes qu'elle contenait. J'entendis aussi : "Ne travaille pas, toi, à m'enfermer en toi, mais enferme-toi en moi". Et il me semblait que de l'intérieur de mon âme où ces trois Personnes étaient visibles, elles se communiquaient à tout le créé sans me manquer, ni me quitter²⁴⁴ ».

Les caractéristiques du premier mode de présence sont exprimées par le mot *éponge* (*esponja*). En effet l'autre occurrence de ce mot, qui n'apparaît que deux fois dans les œuvres de Ste Thérèse, désigne le premier mode de présence :

« Je compris un jour comment le Seigneur est en toutes choses, et comment il est dans l'âme, il me vint la comparaison d'une éponge qui absorbe l'eau en elle²⁴⁵ ».

En *R 18*, les caractéristiques du premier mode de présence sont aussi exprimées par l'action créatrice qui consiste à *se communiquer à tout le créé* (*se comunicaban a todo lo criado*).

Les caractéristiques du second mode de présence sont rendues par les mots *elle jouissait en elle-même des Trois Personnes qu'elle contenait* (*gozaba en sí y tenía las tres Personas*), et par le fait que Ste Thérèse *entend* une voix (*entendí*) et *voit les Trois Personnes* (*veía yo estas tres Personas*).

Ainsi, en *R 18*, le second mode de présence inclut les caractéristiques du premier mode. Dans ce texte, Ste Thérèse fait reposer l'unicité des deux modes de présence sur l'unicité de l'efficacité divine, qui opère à la fois au plan de la création et au plan de la grâce. Ainsi elle découvre également l'aspect trinitaire de l'agir créateur (*estas tres Personas, se comunicaban a todo lo criado*).

La *Relation 54* montre de manière plus explicite que les descriptions de Ste Thérèse se rapportent aux deux modes de présence exposés par la théologie :

« J'étais recueillie, un jour, en compagnie de Celui que je garde toujours dans mon âme, et Dieu m'y sembla installé de telle sorte que je me rappelai les paroles de saint Pierre : "Tu es le Christ, le fils du Dieu vivant²⁴⁶", car c'est ainsi que Dieu était vivant dans mon âme. Cette vision ne ressemble pas aux autres visions, elle a la force de la foi, de sorte qu'on ne peut douter que la Trinité, en présence, en puissance, en essence, est dans nos âmes²⁴⁷ ».

L'expression *en présence, en puissance, en essence* (*por presencia y por potencia y esencia*²⁴⁸) se réfère explicitement au premier mode de présence, tel qu'il est énoncé chez S. Thomas. La sainte l'a reçue des Dominicains du couvent d'Avila²⁴⁹.

Si l'on accepte de lire ce passage en respectant le sens théologique de cette expression, on constate qu'ici également Ste Thérèse attribue à la présence d'inhabitation à la fois les

²⁴⁴ *R 18*. Nous modifions, dans la traduction de M. AUCLAIR, *Thérèse d'Avila. Œuvres*, p. 547, les mots « toutes les créatures (*todo lo criado*) » plus littéralement par « tout le créé ».

²⁴⁵ *R 45*, année 1575.

²⁴⁶ Mt 16, 16.

²⁴⁷ *R 54*.

²⁴⁸ Par la répétition de la préposition *por* et la présence des deux *y*, Ste Thérèse met l'accent sur cette expression.

²⁴⁹ Elle les consulta dès les années 1560, où elle a recours à P. Ibañez.

caractéristiques du premier mode et celles du second²⁵⁰. Le second mode est indiqué par le mot *compagnie* (*compañía*), par le rapprochement avec les *visions* (*visiones*) et par le fait qu'elle perçoit que la *Trinité* (*Trinidad*) et le *Christ* (*Cristo*) sont dans son âme.

En résumé, les récits des expériences de l'inhabitation présentent une certaine unicité des deux modes de présence, le second intégrant les caractéristiques du premier. Ce point n'est pas négligeable, car il se trouve dans les premiers récits de l'inhabitation comme dans les récits de la maturité thérésienne.

De plus, l'agir créateur est peu à peu perçu comme trinitaire. L'unicité des deux modes et l'agir créateur trinitaire sont deux éléments qui vont de pair : en effet, l'agir créateur est trinitaire car il est lié à l'unique présence de la Trinité dans le saint. D'autre part, c'est parce qu'il y a objectivement unicité des deux modes que Ste Thérèse a pu découvrir, au fil de ses expériences de l'inhabitation, que l'agir créateur est trinitaire²⁵¹.

c) Comparaison des positions de Ste Thérèse avec celles de Suarez et des thomistes

Le langage symbolique des deux premiers chapitres du livre du *Château intérieur* ainsi que les récits des expériences mystiques de l'inhabitation indiquent l'unicité de Dieu, de sa présence et de son efficacité. De ce point découle le fait que lorsqu'il y a deux modes de présence dans un homme, ils sont étroitement liés et indissociables. Cette position est incompatible avec la position de Suarez. En effet, chez ce dernier, l'indépendance des deux modes tend à désunifier l'efficacité divine en deux efficacités, rattachées à deux présences indépendantes l'une de l'autre, qui se côtoient.

Cette position théologique naît, chez Ste Thérèse, de son attention à la réalité de Dieu. On constate que Ste Thérèse fait preuve, dans sa réflexion sur l'inhabitation, d'un théocentrisme

²⁵⁰ Le caractère théologique de cette expression est confirmé par une remarque de M. LÉPÉE, dans *Bañez et sainte Thérèse*, p. 90, note 2. Il signale que si Ste Thérèse a bien découvert l'existence de l'inhabitation par ses expériences mystiques, elle ne cessa d'interroger les théologiens à ce sujet, et ce non seulement dans les années 1554-1565, mais tout au long de sa vie. Peu avant de rédiger le livre du *Château intérieur*, elle interrogea encore le dominicain D. de Yepès au sujet de la présence de Dieu dans l'âme. Nous ne souscrivons donc pas à la remarque de T. ALVAREZ et G. CASTELLANO, dans *Nel Segreto del Castello*, p. 101. A cause du caractère trinitaire que Ste Thérèse donne à cette expression, ces auteurs estiment qu'elle en ignore le véritable sens théologique et proposent de lire cette expression dans le sens de *en soi*. Ils interprètent alors ce passage comme la présentation d'une expérience du Dieu Trinité, qui existe dans l'âme comme il est lui-même *en soi* : « *Indizio che la Santa non conosceva o non ricordava il significato scolastico della formula né le dotte spiegazioni dei suoi teologi e che l'unica cosa che vuole dirci e la sua esperienza soprannaturale di Dio-Trinità, esistente nell'anima com'egli è in sé, per essenza, potere e presenza* ».

²⁵¹ Dans ce sens, E. RENAULT, dans *Ste Thérèse d'Avila*, p. 93, remarque, au sujet de *V* 18, 15 et de *M* 5, 1, 10, que « Thérèse n'a connu la présence d'immensité qu'après avoir expérimenté la présence de grâce en elle-même ». C'est d'ailleurs, semble-t-il, le refus de considérer un agir créateur trinitaire qui amène T. ALVAREZ et G. CASTELLANO dans *Nel segreto del castello*, p. 101-103, à ne pas prendre Ste Thérèse au sérieux, en *R* 54, lorsqu'elle lie l'expérience de la Trinité (expérience du second mode) et celle de l'agir créateur (expérience du premier mode) en une seule et même expérience, découlant de la présence de la Trinité. Selon ces auteurs, p. 103, l'expérience de Dieu présent par immensité relatée dans le *R* 54 n'est pas l'expérience de la Trinité, même si elles sont simultanées : « *Forse esiste pure una contemplatione di Dio presente dovunque (per immensità), però quelle due – esperienza di Cristo e della Trinità santissima – sono senza dubbio le esperienze vertice* ». Or il semble au contraire que, chez Ste Thérèse, l'expérience de l'agir créateur trinitaire fait partie intégrante du sommet de son expérience de l'inhabitation.

remarquable²⁵². Il est issu d'une attention à la réalité. Vasquez et Suarez n'ont pas conservé aussi fidèlement que la sainte cette attention à la réalité. En effet, le premier abstrait parfois du saint la présence de création²⁵³, et le second abandonne la réflexion sur ce qu'est réellement l'inhabitation pour se concentrer sur une possible séparation des deux modes de présence, chose qu'il sait ne pas exister de fait²⁵⁴ et qu'A. Gardeil range dans les « positions irréelles²⁵⁵ ». En ce sens Ste Thérèse partage, au sujet de l'inhabitation, le silence de S. Thomas sur de telles réflexions, qui s'éloignent de la réalité²⁵⁶.

La position de Ste Thérèse qui lie les deux modes de présence concorde avec la position thomiste, qui estime que le premier mode est présupposé à tous les autres et que le second mode, dépendant du premier, ne peut exister sans lui. Cette position apparaît chez D. Bañez²⁵⁷. Elle est soutenue notamment par A. Gardeil et J.-H. Nicolas, qui s'opposent explicitement à Suarez²⁵⁸.

Mais Ste Thérèse va plus loin. Dans ses diverses descriptions de l'inhabitation, elle présente une certaine unicité des deux modes de présence. La présence qui relève de l'inhabitation inclut dans sa réalité même le premier mode de présence. En lien avec cette découverte, elle affirme également que l'agir créateur est trinitaire.

Il semble que sur ce point elle va plus loin qu'A. Gardeil, qui ne tire que peu de conséquences du lien entre les deux modes. Cet auteur remarque tout au plus que la présence substantielle est un « élément natif », qui entraîne l'âme à « êtreindre spirituellement le Dieu qui lui est intimement présent²⁵⁹ ». Il remarque aussi la structure cyclique de l'impulsion donnée à l'âme à partir du Dieu intérieur, puis de l'inclination de l'âme qui rejoint le Dieu intérieur. Ste Thérèse va plus loin. Selon elle, l'inclination de l'âme qui rejoint le Dieu intérieur débouche sur la découverte expérimentale de l'agir universel de la Trinité en toutes chose, et ce de l'intérieur de son âme.

Quant à l'aspect trinitaire de l'agir créateur, A. Gardeil reste discret, conformément à la théologie thomiste de son époque, marquée par une distinction trop prononcée entre Dieu un et Dieu trine²⁶⁰. Ce contexte théologique fait ressortir la valeur de la pensée de Ste Thérèse qui, riche de son expérience de la réalité même de Dieu, n'est pas tombée dans cet écueil et semble lier sans gêne agir créateur et caractéristique trinitaire.

²⁵² Par exemple en V 40, 5, dans la vision de l'âme en état de grâce, elle énonce d'abord le substantif *Señor* et ensuite seulement, pour expliquer qu'il est présent (*presente*), elle énonce son action par un participe présent (*dándonos el ser*), ce qui rattache étroitement son efficience à son être. Elle fait de même en M 7, 1, 3 : « Le Soleil de justice qui est en elle, lui donnant l'être (*Sol de Justicia que está en ella dándole ser*) ».

²⁵³ Cf. A. GARDEIL, *La structure de l'âme*, p. 15.

²⁵⁴ Cf. A. GARDEIL, *La structure de l'âme*, p. 36.

²⁵⁵ Cf. A. GARDEIL, *La structure de l'âme*, p. 67. Cf. aussi p. 13 et 42-43.

²⁵⁶ Sur l'attitude réaliste de Ste Thérèse, cf. M. LEPEE, *Sainte Thérèse d'Avila. Le réalisme chrétien*, Paris 1947.

²⁵⁷ Cf. *Schol. Comm. D. Th., Ia*, q. 43, a. 3. Lorsqu'il commente l'article de S. Thomas qui traite de l'inhabitation, il lie comme allant de soi les deux modes de présence dans le saint : « *Ad haec statim respondendum est ex doctrina D. Th. in hoc articulo quod Deus quatuor modis dicitur esse in creaturis, vel per essentiam praesentiam et potentiam, et his tribus modis est in omnibus rebus creatis. Quarto vero modo est tantum in creatura intellectuali, scilicet sicut cognitum in cognoscente, et sicut amatum in amante* ».

²⁵⁸ Cf. A. GARDEIL, *La structure de l'âme*, p. 31-76 ; R. GARRIGOU-LAGRANGE, « L'habitation de la sainte Trinité », p. 453-455 ; J.-H. NICOLAS, *Les profondeurs de la grâce*, p. 435-436.

²⁵⁹ Cf. A. GARDEIL, *La structure de l'âme*, p. 142-144.

²⁶⁰ A la lumière des textes de S. Thomas, cette distinction a été réévaluée de manière à mieux respecter l'unité divine et les caractéristiques trinitaires de l'agir créateur par D. A. WALKER, « Trinity and Creation in the Theology of S. Thomas Aquinas », *The Thomist* 57 (1993), p. 443-455 et par G. EMERY, *La Trinité créatrice*, Paris 1994.

L'unicité thérésienne des deux modes de présence livre une réflexion semblable à celle de J.-H. Nicolas, qui estime que dans le saint les caractéristiques des deux modes (l'être-là ontologique pour le premier et les relations inter-personnelles pour le second) « se trouvent nouées en une seule présence, toute nouvelle²⁶¹ ».

Puisque Ste Thérèse ne partage pas la conception suarézienne d'une nouvelle présence réelle, dont la réalité est indépendante de la réalité de la première présence, elle ne partage pas non plus la réflexion qui justifie le choix exclusif de la charité chez Suarez. Cependant, y a-t-il tout de même un choix exclusif de la charité chez Ste Thérèse ? Nous allons exposer la position de Ste Thérèse face à un tel choix. Pour ce faire, nous examinerons la place que la sainte accorde, dans l'inhabitation, à l'efficacité divine et à la grâce en tant que résultat ontologique.

2. STE THÉRÈSE ET LE CHOIX DE SUAREZ

Ste Thérèse ne s'est pas prononcée de manière académique et spéculative sur les raisons de l'inhabitation. Mais il est possible de récolter quelques indices en observant le rôle de la réalité ontologique de la grâce – et par déduction celui de l'efficacité divine qui la produit – dans l'inhabitation. Concernant l'inhabitation à son stade initial, ce rôle est décrit dans les deux premiers chapitres du livre du *Château intérieur*. Au sujet du développement progressif de l'inhabitation, il est décrit dès les quatrième demeures, lorsque la personne prend conscience, grâce aux expériences mystiques, de la transformation qualitative de l'être de son âme. Dans cette partie, nous présenterons le rôle de la réalité ontologique de la grâce – appelée grâce sanctifiante par S. Thomas et évoquée par le thème de la transformation de l'âme chez Ste Thérèse – d'abord dans la naissance de l'inhabitation (présentée dans les premières demeures) puis dans son développement (présenté dès les quatrième demeures).

a) Le rôle de la réalité ontologique de la grâce dans la naissance de l'inhabitation

L'enquête sur l'exposé théologique de l'inhabitation dans le livre du *Château intérieur* révèle que les deux chapitres des premières demeures mentionnent les trois éléments avancés par S. Thomas : l'efficacité divine, la transformation qualitative de l'âme et de ses facultés, ainsi que les opérations sanctifiées. De plus, il y a un ordre causal entre ces divers éléments. Pour Ste Thérèse, les vertus découlent d'une transformation "qualitative" de l'être de l'âme, opérée par Dieu (*D* 1, 2, 1). La grâce sanctifiante rend donc compte de l'inhabitation par le rôle précis qu'elle tient dans la réalité globale de l'âme bénéficiant de l'inhabitation : celui d'être cause des vertus.

Dans les premières demeures, la grâce est présentée comme un élément constitutif de la réalité de l'inhabitation. Mais ces premières demeures ne contiennent pas d'éléments qui permettent de préciser si la grâce en tant que telle fait partie de l'inhabitation, ou si elle n'en est qu'une raison

²⁶¹ Cf. J.-H. NICOLAS, *Les profondeurs de la grâce*, p. 441.

indirecte, comme cause des vertus. La suite du *Château intérieur* apporte des précisions sur la pensée de Ste Thérèse.

b) Le rôle de la réalité ontologique de la grâce dans la croissance de l'inhabitation

Dans le livre du *Château intérieur*, on peut trouver quelques textes qui indiquent un double rôle de la grâce sanctifiante dans l'inhabitation. La grâce rend compte de l'inhabitation en tant qu'elle fait partie intégrante de cette réalité, et en tant qu'elle est une source des actions sanctifiées qui font partie de l'inhabitation. Les passages qui livrent les indices de ces deux rôles apparaissent dès les quatrièmes demeures. Dans cette partie de notre étude, nous présenterons ces deux rôles, des quatrièmes jusqu'à la septième demeure.

I. *Le rôle de la grâce sanctifiante selon les quatrièmes demeures*

Dans les quatrièmes demeures, l'âme expérimente le recueillement passif appelé aussi premières oraisons contemplatives. Par ces expériences mystiques, l'âme fait l'expérience des dons du Saint Esprit, qui élèvent les facultés de l'âme et qui impliquent la grâce sanctifiante qui se greffe sur l'être naturel de l'âme²⁶². Dans les descriptions de ces expériences, Ste Thérèse laisse entrevoir un double rôle de la grâce sanctifiante dans l'inhabitation. Nous allons les exposer l'un après l'autre.

§1. La grâce sanctifiante consiste en l'inhabitation

Ce premier rôle de la grâce dans l'inhabitation se trouve en deux passages, l'un dans le second chapitre, l'autre dans le troisième. Ces deux passages traitent d'une prise de conscience de l'action de Dieu sur l'âme elle-même. L'effet de cette action divine est perçu comme une dilatation de l'âme.

- *Dans le deuxième chapitre*

Ste Thérèse, lorsqu'elle présente certaines expériences mystiques des quatrièmes demeures, identifie la transformation de l'âme par la grâce à une plus grande proximité de l'âme à Dieu. La transformation de l'âme équivaut donc à la réalité de l'inhabitation :

²⁶² Cf. M.-E. DE L'ENFANT JESUS, *Je veux voir*, p. 384-388. L'auteur situe les plaisirs spirituels des quatrièmes demeures dans les premières expériences conscientes des dons du Saint Esprit (présentées aux p. 313-321). Les quatrièmes demeures sont une étape charnière entre l'oraison active de l'âme (p. 182-186) et le début des oraisons contemplatives (p. 386), où l'âme découvre par expérience que « le secours particulier ou action surnaturelle de Dieu s'exerce sur l'âme et sur les facultés, mais avec des degrés et des modes différents » (p. 384). A mon avis on remarque également que ces expériences mystiques concernent l'action divine opérant dans les facultés, car leur conséquence chez Ste Thérèse est la découverte de l'activité propre de l'entendement (*entendimiento*), qui n'est pas celle de l'imagination, appelée *pensée* (*pensamiento*) (cf. M 6, 1, 8-9).

« Vous voudrez donc, mes filles, chercher à obtenir cette oraison, et vous avez raison, car, comme je l'ai dit, l'âme ne pourra jamais mesurer les grâces que le Seigneur lui accorde alors, et l'amour avec lequel il la rapproche davantage de lui²⁶³ ».

La réalité de l'inhabitation est exprimée par le fait que Dieu *la rapproche davantage de lui* (*la va acercando más a sí*). La transformation de l'âme est exprimée par les mots *les grâces que lui accorde le Seigneur* (*las que allí la hace el Señor*), littéralement *les choses que lui fait le Seigneur*. Ces mots renvoient à une description de la transformation de l'âme. Elle est perçue comme une dilatation (*dilatando*) et un élargissement (*se ensanchó, ensanchamiento, ensanchando*) de l'âme :

« Le verset que j'ai cité : *Dilatasti cor meum*, dit que le cœur s'est dilaté (*se ensanchó*) ; il ne me semble pourtant pas que cela prenne naissance dans le cœur, mais en un point encore plus intérieur, comme en quelque chose de très profond. Je pense que ce doit être le centre de l'âme [...] on dirait que tout notre intérieur se dilate et s'élargit²⁶⁴ ».

Ces textes indiquent donc que bénéficiaire de la dilatation de l'âme, c'est bénéficiaire d'un rapprochement de Dieu. Il est difficile d'interpréter théologiquement le lien étroit que Ste Thérèse pose entre la transformation de l'âme et l'accroissement de l'inhabitation. Ici, il semble qu'elle les identifie. En tous cas, l'un ne va pas sans l'autre.

• Dans le troisième chapitre

Dans ce chapitre, Ste Thérèse identifie également la transformation de l'âme avec l'inhabitation. Lorsqu'elle décrit l'oraison où l'âme se voit dilatée, elle déplore que les personnes qui s'en privent ne bénéficient pas non plus d'une venue particulièrement intime de Dieu :

« On y perçoit clairement une dilatation ou élargissement de l'âme, comme si l'eau qui coule d'une source²⁶⁵ ne pouvant s'écouler, le réservoir lui-même était fabriqué d'un matériau tel que l'édifice s'agrandirait à mesure qu'il jaillirait plus d'eau ; c'est ce qu'on remarque dans cette oraison, avec bien d'autres merveilles que Dieu accomplit dans l'âme : il l'habilite et la dispose pour que tout tienne en elle. [...] Il ne faut pas croire [...] que si Dieu a accordé cette faveur à une âme une fois ou deux, toutes ces grâces demeurent acquises si elle n'a pas de persévérance pour les recevoir : tout notre bonheur dépend de cette persévérance.

Je mets vivement en garde ceux qui seraient dans cet état [...]. Je sais qu'il y a beaucoup à craindre dans ce cas, et je connais certaines personnes qui m'affligent fort, [...] parce qu'elles se sont écartées de celui qui avec tant d'amour voulait se donner à elles en ami [...]»²⁶⁶.

Ici, bénéficiaire de la dilatation (*dilatamiento*) ou de l'élargissement (*ensanchamiento*) de l'âme, c'est bénéficiaire d'une donation de Dieu (*se dar por amigo*). Cette dilatation est en même temps présentée comme une cause de l'accroissement de l'inhabitation, car elle consiste en une habilitation et une disposition (*Dios [...] la habilita y va disponiendo*) à recevoir Dieu.

En résumé, dans les quatrièmes demeures, Ste Thérèse identifie la transformation de l'âme par la grâce sanctifiante avec l'inhabitation. La grâce est aussi une cause de l'inhabitation en tant qu'elle exerce un rôle d'habilitation et de disposition à recevoir Dieu. Ce rôle causal est précisé dans le troisième chapitre.

²⁶³ M 4, 2, 8. Nous modifions, dans la traduction de M. AUCLAIR, *Thérèse d'Avila. Œuvres*, p. 915, l'adverbe « encore (*más*) » par l'adverbe « davantage », qui indique mieux l'intensification de ce rapprochement.

²⁶⁴ M 4, 2, 5-6.

²⁶⁵ La source est Dieu lui-même, selon les descriptions analogues du chapitre précédent : « l'eau naît de la source même, qui est Dieu » (M 4, 2, 4).

²⁶⁶ M 4, 3, 9-10.

§2. La grâce sanctifiante est une cause de l'inhabitation

La grâce habilite et dispose à recevoir Dieu : cela concerne la pratique des vertus. En effet la dilatation de l'âme entraîne une plus grande pratique des vertus :

« Ainsi, cette suavité et cet élargissement intérieurs sont perceptibles à ceci que l'âme [...] a grande confiance de jouir de lui un jour. [...] sa foi est plus vive [...] elle a aussi la ferme volonté de faire quelque chose pour Dieu [...] elle connaît mieux sa grandeur [celle de Dieu], elle se juge d'autant plus misérable [...] enfin, elle se perfectionne dans toutes les vertus²⁶⁷ ».

Il s'agit principalement des trois vertus théologiques. La *confiance de jouir de Dieu* (*queda con gran confianza que le ha de gozar*) évoque la vertu d'espérance. La foi vive est mentionnée explicitement par les mots *sa foi est plus vive* (*está más viva la fe*) et implicitement par le verbe *connaître* (*conociendo*). La charité est mentionnée par le fait d'*avoir une grande volonté de faire quelque chose pour Dieu* (*queda también una gran voluntad de hacer algo por Dios*).

Ainsi, dans les quatrièmes demeures, la grâce sanctifiante fait partie de l'inhabitation en tant qu'elle est une transformation de l'âme et en tant qu'elle est source des vertus, spécialement des trois vertus théologiques.

II. Le rôle de la grâce sanctifiante selon les cinquièmes demeures

L'expérience des quatrièmes demeures accentuait l'expérience des dons du Saint Esprit qui se greffent sur les facultés de l'âme²⁶⁸. Dans les cinquièmes demeures, la personne fait l'expérience de manière accentuée de la grâce sanctifiante qui se greffe sur l'essence de l'âme. Cette expérience de la grâce sanctifiante est une caractéristique commune des trois dernières demeures²⁶⁹. Les cinquièmes demeures décrivent d'abord une grâce mystique d'union (chapitres 1 et 2) appelée *oraison d'union* (*oración de unión*) par Ste Thérèse²⁷⁰. Elles décrivent ensuite un état habituel d'union, appelé *union à la volonté de Dieu* (*unión con su voluntad*)²⁷¹. Cet état concerne la vie de la grâce (chapitres 3 et 4). L'âme y parvient par la pratique des vertus, avec ou sans l'aide des expériences mystiques. Ces expériences mystiques de l'union (chapitre 1 et 2) éclairent l'état de l'union au plan de la grâce (chapitre 3 et 4)²⁷².

²⁶⁷ Cf. M 4, 3, 9.

²⁶⁸ C'est l'avis de M.-E. DE L'ENFANT JESUS dans *Je veux voir*, p. 637. Selon cet auteur, les quatrièmes demeures révèlent plutôt les dons du Saint Esprit (p. 384-388), tandis que l'oraison d'union des cinquièmes demeures concerne surtout l'essence de l'âme : « Tels sont les effets des touches substantielles, profonds et immuables comme l'essence de l'âme qu'ils affectent. Cette grâce mystique d'union réalise une emprise effective de Dieu sur l'âme ; celle-ci se trouve désormais marquée d'un certain sceau divin [...] ». C'est aussi l'avis de T. ALVAREZ et de G. CASTELLANO, dans *Nel Segreto del Castello*, p. 138. Ces auteurs estiment que dès les cinquièmes demeures, l'âme fait l'expérience de la grâce sanctifiante : « Infine l'esperienza più importante : percezione della grazia come realtà interiore che trasforma l'anima dalla radice, dalle "midolla" [...] ». Ils s'appuient sur M 5, 1, 6 et Cp 4, 2. Selon T. ALVAREZ, dans « Itinerario interior de Santa », p. 335, Ste Thérèse expérimente que la grâce sanctifiante transforme sa vie non seulement en celle de Dieu, mais aussi en celle du Christ (M 5, 2, 4-5).

²⁶⁹ Cf. M.-E. DE L'ENFANT JESUS, *Je veux voir*, p. 679. Il fait remarquer que, dans le livre de la *Vie*, la sainte « avait groupé les oraisons de ces trois dernières Demeures sous la dénomination générale d'oraisons d'union ».

²⁷⁰ Cf. par exemple M 5, 2, 5.

²⁷¹ Cf. par exemple M 5, 3, 11.

²⁷² Cf. M.-E. DE L'ENFANT JESUS, *Je veux voir*, p. 640. L'auteur déplore que les commentateurs dissocient trop les deux sortes d'union pour n'étudier que la seconde, vécue par tout chrétien. Il rappelle que la première est un moyen de parvenir à la seconde et qu'elle éclaire cette dernière. En ce sens, on constate que les passages qui

Les deux premiers chapitres exposent à nouveau le double rôle de la grâce dans l'inhabitation. Nous les présenterons l'un après l'autre.

§1. La grâce sanctifiante consiste en l'inhabitation

Ce rôle de la grâce est énoncé dans deux passages, l'un dans le premier chapitre, l'autre dans le second chapitre. Ces extraits apparaissent dans les premières explications de la participation par l'âme de la vie du Christ et la transformation de l'âme en lui.

• Dans le premier chapitre

Lorsque Ste Thérèse décrit l'expérience mystique appelée *oraison d'union*, elle identifie à nouveau la transformation de l'âme avec l'inhabitation. Ce point ressort de deux textes.

Dans le premier texte, l'expérience mystique manifeste que

« sa Majesté est si proche et unie à l'essence de l'âme [...] ²⁷³ ».

Dans ce texte, Ste Thérèse associe sans gêne le fait d'être proche de Dieu et le fait d'être uni à lui. Or la proximité de Dieu désigne, dans les premières demeures puis dans l'ensemble du livre du *Château intérieur*, la réalité de l'inhabitation ²⁷⁴. L'union à Dieu se rattache, on l'a vu, à la transformation de l'âme et à la grâce sanctifiante.

Le second texte identifie l'inhabitation à une action de Dieu sur l'être de l'âme :

« Dieu se fixe dans cette âme de telle façon que lorsqu'elle revient à elle, elle ne peut absolument pas douter qu'elle fut en Dieu, et Dieu en elle ²⁷⁵ ».

L'action de Dieu sur l'être de l'âme est indiquée par le fait que *Dieu se fixe dans cette âme* (*fija Dios a sí mismo en lo interior de aquel alma*). L'inhabitation est indiquée par le fait que *l'âme fut en Dieu et Dieu en elle* (*estuvo en Dios y Dios en ella*).

Ainsi, dans le premier chapitre des cinquièmes demeures, Ste Thérèse estime que la transformation de l'âme fait partie intégrante de la réalité de l'inhabitation.

• Dans le deuxième chapitre

Dans le second chapitre, la description de l'oraison mystique d'union identifie à nouveau l'inhabitation et la grâce sanctifiante. Deux textes indiquent cette identification.

Le premier texte mentionne la grâce sanctifiante par l'image d'un ver à soie qui se transforme en papillon :

répondent à la position théologique de Suarez se trouvent dans les descriptions de cette première oraison mystique. Ainsi les deux premiers chapitres des cinquièmes demeures illustrent un aspect des expériences mystiques, à savoir manifester la vie de la grâce.

²⁷³ M 5, 1, 5. Nous modifions, dans la traduction de M. AUCLAIR, *Thérèse d'Avila. Œuvres*, p. 927, l'adverbe « étroitement (*junto*) » par l'adjectif « proche ». L'adjectif *junto* signifie à la fois *joint à*, *uni à*, et *près de*, *proche de*. Dans cette phrase, les deux sens conviennent. Le premier est tiré du contexte qui parle de l'union. Le second justifie la présence de cet adjectif à côté de l'adjectif *uni* (*unido*).

²⁷⁴ Cf. M 1, 2, 1. 2. 4. La proximité est désignée par le contraste avec le verbe *s'éloigner de* (*se apartar de*).

²⁷⁵ M 5, 1, 9.

« Voyons donc ce qu'il advient de ce ver [...] lorsqu'il a atteint à ce degré d'oraison [...], il se transforme en petit papillon blanc. Ô grandeur de Dieu, que devient l'âme ici, du seul fait d'avoir été un petit peu mêlée à la grandeur de Dieu et si proche de Lui²⁷⁶ ».

La grâce sanctifiante est désignée par les mots *ce qu'il advient de ce ver, il se transforme en papillon*, littéralement *il sort papillon (qué se hace este gusano [...]; que [...] sale una mariposita)* et par le verbe *devient (cuál sale una alma de aquí)*, littéralement *comment une âme sort d'ici*. L'inhabitation est désignée par l'adjectif *proche (junta)* et par les mots *mêlée à la grandeur de Dieu (metida en la grandeza de Dios)*, littéralement *mise à l'intérieur, plongée dans la grandeur de Dieu*. Ce passage présente comme une même réalité la transformation de l'âme par la grâce et l'inhabitation.

Dans le second texte, Ste Thérèse mentionne la grâce sanctifiante par l'image de la cire sur laquelle on imprime le sceau divin :

« N'avez-vous pas entendu parler de l'Épouse [...] que Dieu a introduite dans le cellier du vin, ordonnant en elle la charité ? [...] Dieu veut que sans qu'elle sache comment, elle sorte de là scellée de son sceau. Car vraiment, ici, l'âme n'est pas plus active que la cire sur laquelle on imprime un sceau. [...]

Vous voyez, mes sœurs, ce que notre Dieu accomplit ici pour [*para que*] que cette âme reconnaisse qu'elle est à lui [...] ²⁷⁷ ».

Dans la première partie de ce texte, la grâce est désignée par les mots *scellée de son sceau (sellada con su sello)* et *la cire sur laquelle on imprime un sceau (la cera cuando imprime otro el sello)*. L'inhabitation est désignée par le fait *que Dieu introduit l'Épouse dans le cellier du vin (la metió Dios a la bodega del vino)*. Cette action divine se réfère à *M 5, 1, 12*, où elle désigne l'inhabitation :

« Le roi m'a introduite dans ses celliers ²⁷⁸. [...] Sa Majesté elle-même doit nous y fourrer, et pénétrer, Elle, au centre de notre âme, pour mieux montrer ses merveilles. [...] Dieu entre donc au centre de l'âme [...]. Vous verrez plus avant comment sa Majesté veut que l'âme jouisse d'Elle dans son centre même, et beaucoup plus encore dans la dernière demeure que dans celle-ci ²⁷⁹ ».

Ste Thérèse semble donc identifier, dans la première partie de ce texte, l'inhabitation et la transformation de l'âme par la grâce. Dans la seconde partie du texte, la grâce sanctifiante est désignée par les termes *ce que Dieu accomplit ici (lo que nuestro Dios hace aquí)*. L'inhabitation est désignée par le fait que Dieu possède l'âme, qui est sienne (*esta alma ya se conozca por suya*). Ici Ste Thérèse fait de la transformation de l'âme par la grâce sanctifiante la cause de l'inhabitation. En effet, le mot *pour (para que)* indique une causalité.

Ainsi, dans les deux premiers chapitres des cinquièmes demeures, il apparaît que la transformation de l'âme, dans sa réalité ontologique, fait partie intégrante de l'inhabitation.

²⁷⁶ *M 5, 2, 7.*

²⁷⁷ *M 5, 2, 12-13.*

²⁷⁸ Ste Thérèse mentionne et commente ici le *Cantique des Cantiques 1, 3.*

²⁷⁹ *M 5, 1, 12.*

§2. La grâce sanctifiante est une cause de l'inhabitation

Le rôle causal de la grâce sanctifiante dans l'inhabitation concerne à nouveau la pratique des vertus. En effet, la cause de l'inhabitation, exprimée par les mots *ce que Dieu accomplit ici (lo que nuestro Dios hace aquí)*, concerne à la fois la grâce sanctifiante et la pratique des vertus. Ces mots se rapportent aux lignes qui précèdent et désignent la grâce sanctifiante. Mais ils se rapportent aussi aux lignes qui suivent, et désignent le douloureux désir de sortir de cette vie, ainsi que la participation de l'âme à l'amour du Christ et à son désir du salut des âmes :

« Vous voyez, mes sœurs, ce que Dieu accomplit ici pour que cette âme reconnaisse qu'elle est à lui ; Il lui donne une part de ses biens, et son Fils en cette vie en a eu la même chose [...]. Qui donc plus que lui devait vouloir sortir de cette vie ? [...] Comment, Seigneur, n'avez-vous pas envisagé la douloureuse mort dont vous alliez mourir, si pénible, si effrayante ? Non, car mon grand amour, mon désir du salut des âmes, surpassent incomparablement ces peines [...] ²⁸⁰ ».

Dans ce texte, la grâce joue manifestement un rôle central : elle est une cause de la charité.

En résumé, dans les cinquièmes demeures, la grâce sanctifiante est présentée comme faisant partie de l'inhabitation, en tant qu'elle est une transformation de l'âme et en tant qu'elle est une source de la charité.

III. Le rôle de la grâce sanctifiante selon les sixièmes et la septième demeure

Le double rôle de la grâce dans l'inhabitation (transformation de l'âme et source de actions sanctifiées) n'est pas moins présent dans les deux demeures que dans les demeures précédentes. Cependant on ne trouve pas de textes aussi concis, qui rassemblent de manière explicite à la fois un donné sur la grâce seule et un donné sur l'inhabitation. En effet, dans ces demeures, l'âme approfondit bel et bien son expérience de la grâce sanctifiante et des dons du Saint Esprit ²⁸¹. Mais elle le fait par le biais d'expériences mystiques qui sollicitent davantage son action que dans les expériences précédentes. Les textes mêlent donc, conformément à la réalité sainte vécue par l'âme, le rôle ontologique de la grâce sanctifiante avec le rôle des actions sanctifiées. Nous exposerons un seul texte, tiré des sixièmes demeures, qui semble mettre l'accent sur la place accordée à la réalité ontologique de la grâce dans l'inhabitation.

Dans la description d'une faveur mystique des sixièmes demeures, Ste Thérèse identifie l'action de Dieu sur *le plus profond de l'âme (lo muy interior del alma)* ²⁸² avec le fait que Dieu *est avec l'âme (está con ella)* :

« Son action sur l'âme est si forte qu'elle s'anéantit de désir et ne sait que demander, car elle croit percevoir clairement que son Dieu est avec elle. [...] Je me demande si on ne pourrait pas dire que de ce brasier ardent, qui est mon Dieu, une étincelle jaillit, touche l'âme et lui transmet sa flamme ardente [...] ²⁸³ ».

La grâce sanctifiante est évoquée par l'*action sur l'âme (hace en ella tan gran operación)* et par le thème de la participation de l'âme à la divinité. Cette participation est évoquée par le fait que *l'étincelle divine transmet sa flamme (alguna centella [...] daba en el alma de manera que se dejaba sentir aquel encendido fuego)* à l'âme. Cependant cette étincelle peut se rapporter

²⁸⁰ M 5, 2, 13.

²⁸¹ C'est l'avis de M.-E. DE L'ENFANT JESUS, *Je veux voir*, p. 677-679.

²⁸² Cf. M 6, 2, 1.

²⁸³ M 6, 2, 4.

également au *désir* (*deseo*) de l'âme, qui est une action vertueuse. L'inhabitation est indiquée plus explicitement, par les mots *son Dieu est avec elle* (*está con ella*). Il semble donc que SteThérèse identifie à nouveau la réalité ontologique de la grâce avec celle de l'inhabitation. Ce texte est cependant moins probant que les textes des demeures précédentes, car l'image qui désigne la grâce sanctifiante peut désigner aussi l'action sanctifiée de l'âme. Il reste que ce passage met en lumière l'indissociabilité des deux rôles de la grâce sanctifiante, qui est à la fois une transformation de l'âme et une source des actions vertueuses.

En résumé, l'enquête menée des quatrièmes jusqu'à la septième demeure sur la place qu'occupe la grâce sanctifiante dans l'inhabitation révèle un double rôle. La grâce fait partie de la réalité de l'inhabitation en tant qu'elle est un nouvel effet ontologique, une transformation de l'âme. Ce rôle de la grâce dans l'inhabitation est exprimé par les thèmes de la dilatation de l'âme, de la fixation de Dieu dans l'âme, de la transformation du ver à soie en papillon et de la cire marquée du sceau divin. La grâce fait encore partie de l'inhabitation en tant qu'elle est source des actions sanctifiées, c'est-à-dire de la pratique des vertus théologiques, et spécialement de celle de charité.

c) Comparaison des positions de Ste Thérèse avec le choix de Suarez

Le livre du *Château intérieur* présente la grâce sanctifiante comme une partie intégrante de l'inhabitation, en vertu d'un double rôle. Elle rend compte de l'inhabitation car elle est une transformation de l'âme et parce qu'elle est la source des actions sanctifiées, qui font elles-mêmes partie de la réalité de l'inhabitation. La grâce sanctifiante semble donc constituer une raison de l'inhabitation en tant qu'elle est une réalité ontologique et en tant qu'elle est un dynamisme qui fait jaillir les actions vertueuses. Les premières demeures révèlent que la prise en compte de l'être de l'âme dans la réalité de l'inhabitation provient du fait que Ste Thérèse estime que l'inhabitation comporte toutes les composantes de la perfection de l'image (être et actions). En effet, l'inhabitation est la perfection de l'image au plan de la grâce. Cette position de Ste Thérèse ne concorde pas avec le choix exclusif de Suarez. Selon lui, ce double rôle de la grâce existe. Mais il n'est pas considéré comme une raison de l'inhabitation car, pour Suarez, seule la charité rend compte de l'inhabitation.

3. STE THÉRÈSE ET LES ARGUMENTS DES *SALMANTICENSES*

Dans cette partie, nous comparerons les positions de Ste Thérèse avec certaines réflexions des *Salmanticenses*. L'enseignement des Carmes de Salamanque sur l'inhabitation est complexe et il comporte d'importantes nuances. Ces théologiens reprennent l'enseignement de S. Thomas, mais ils lui apportent des modifications en l'intégrant dans une nouvelle synthèse. Dans les explications qui suivent, nous allons mettre en relief certains aspects particuliers de leur enseignement sans tenir compte de toutes les nuances qu'une étude plus complète pourrait apporter. C'est un *accent* de leur solution à la question de l'inhabitation que nous allons souligner, afin de montrer que leur position se distingue de celle de Ste Thérèse, mais sans prétendre que leur doctrine se limite à cet accent. Nous allons exposer brièvement leurs

orientations théologiques ainsi que quelques arguments qui comportent des similitudes avec les thèses de Suarez.

Suarez ne nie pas les données anthropologiques de S. Thomas, notamment la nécessité de connaître pour aimer. Mais en ne reconnaissant que la charité et ses exigences comme raison précise de l'inhabitation, il met l'accent sur la volonté²⁸⁴. Il semble que les *Salmanticenses* suivent la tendance volontariste de Suarez²⁸⁵. Puisque, selon leur conception, la possession réelle de Dieu par l'homme est issue des opérations humaines, cette approche volontariste a des conséquences sur leur conception de l'inhabitation. Ils estiment que la possession de Dieu, sur terre, se scinde en une possession réelle mais virtuelle, issue de la foi, et en une possession réelle et actuelle qui est issue de la charité. A la suite de Suarez, ils estiment également que cette possession – ou présence de Dieu – pourrait se faire sans recourir à la présence commune²⁸⁶.

Certains présumés sous-tendent cette position. A la suite de Suarez, ils supposent une dissociation des deux modes de présence et une prépondérance de l'amour sur la connaissance dans la saisie de Dieu. Il semble qu'ils supposent également une certaine dissociation ou indépendance entre les activités de connaissance et d'amour. Cette dissociation semble entraîner une scission dans la possession même de Dieu²⁸⁷.

Les nombreux arguments avancés par les *Salmanticenses* pour justifier leur position peuvent être rassemblés en trois réflexions²⁸⁸. Les deux premières proviennent de Suarez. La troisième leur est propre :

- La charité est telle qu'elle postule une présence réelle de Dieu, qui apparaît immédiatement et indépendamment de la présence commune²⁸⁹. L'inhabitation est obtenue, en fin de compte, par les exigences morales de l'amour.
- La charité et ses effets sont les mêmes sur la terre et au Ciel. C'est pourquoi on peut s'appuyer sur les effets de la charité qui relève de l'état de gloire pour en déduire que les effets de la charité, sur terre, entraînent une présence de Dieu essentiellement identique²⁹⁰.

²⁸⁴ Cf. L'analyse d' A. GARDEIL dans *La structure de l'âme*, p. 44-49. Suarez a une conception volontariste car c'est la volonté qui saisit Dieu et fait le contact avec Dieu, et non l'intelligence.

²⁸⁵ Cf. A. GARDEIL, *La structure de l'âme*, p. 54-55. Dans le *De Trinitate*, disp. 19, dub. 5, n. 87, les *Salmanticenses* concentrent leur réflexion, au sujet de l'inhabitation, uniquement sur la charité et sa capacité à obtenir une nouvelle présence de Dieu.

²⁸⁶ Cf. *De Trinitate*, disp. 19, dub. 4, n. 67-89 ; dub. 5, n. 77, 97 et l'analyse de R. MORETTI dans « Inhabitation », col. 1751.

²⁸⁷ Cette conception n'est pas celle de S. Thomas. Il est vrai que ce dernier distingue les activités de connaissance et d'amour ainsi que leurs résultats. Par exemple, l'habitus de foi n'est pas l'habitus de la charité (*Sum. theol.*, Ia, q. 4, a. 4, c.). Mais il relève à maintes reprises la compénétration des activités de connaissance et d'amour. Par exemple, la foi est nécessaire pour qu'il y ait charité (*Sum. theol.*, IIa IIae, q. 23, a. 7, arg. 2). La charité, elle, joue un rôle dans l'activité même de la foi formée, qui rend compte de l'inhabitation (*Sum. theol.*, Ia, q. 43, a. 3 ; IIa IIae, q. 23, a. 7, c.). De plus, la saisie de Dieu issue de ces deux activités est vue comme leur résultat commun et n'est pas divisée en deux possessions simultanées, l'une virtuelle et l'autre actuelle (cf. par exemple *Sum. theol.*, Ia, q. 43, a. 3).

²⁸⁸ Je tire ces trois réflexions des études de A. GARDEIL, *La structure de l'âme*, p. 35-37, 44, 52-60 et de R. MORETTI, « Inhabitation », col. 1751.

²⁸⁹ Cf. *De Trinitate*, disp. 19, dub. 5, n. 84-86.

²⁹⁰ Cf. *De Trinitate*, disp. 19, dub. 5, n. 87-89.

- Le sentiment de repos en Dieu, vécu sur terre par les saints en exercice de charité, est signe de cette nouvelle présence de Dieu²⁹¹.

On a vu que la pensée de Ste Thérèse ne s'accorde pas la réflexion qui sous-tend le choix suarézien puis salmantin de la charité, à savoir l'indépendance des deux modes de présence. La conception thérésienne de l'inhabitation ne concorde pas non plus avec l'omission de la réalité ontologique de la grâce comme raison directe de l'inhabitation. Cependant les trois arguments ci-dessus présentent chacun des éléments qui sont chers à Ste Thérèse. L'importance thérésienne de la charité dans l'union semble correspondre à la prépondérance mise par les *Salmanticenses* sur la charité. Chez la sainte, une certaine identité des effets de la charité sur terre et au ciel semble correspondre à la réflexion des *Salmanticenses* sur l'identité substantielle de la charité et de ses résultats. Enfin l'insistance de Ste Thérèse sur le repos (la paix) vécu dans la septième demeure, où la charité est très intense, semble correspondre au troisième argument des *Salmanticenses*. Celui-ci porte sur le fait que la paix est à la fois le résultat de la charité et le signe de l'inhabitation. Nous comparerons donc les trois arguments des *Salmanticenses* avec ces trois accents thérésiens.

a) Le premier argument des *Salmanticenses* : la charité postule une présence immédiate de Dieu, en vertu de ses exigences morales

Il est vrai que Ste Thérèse met l'accent sur la charité, qui fait l'union à Dieu. Par exemple :

« Ici, le Seigneur ne nous demande que deux sciences : celles de l'amour de Sa Majesté et du prochain, voilà à quoi nous devons travailler. Si nous les observons parfaitement, nous faisons sa volonté, et ainsi nous lui serons unis²⁹² ».

Mais cet accent ne signifie pas que la charité seule rende compte de l'inhabitation. Il ne signifie pas non plus qu'elle le fasse à la manière dont l'expliquent Suarez et les *Salmanticenses*, c'est-à-dire en vertu de ses exigences. Nous relevons deux éléments qui démontrent que cette importance de la charité ne concorde pas avec l'argument des *Salmanticenses*.

Le premier élément est l'influence de D. Bañez dans l'importance que Ste Thérèse attribue à la charité dans la sainteté et dans l'union à Dieu. Cette influence est montrée par M. Lépée²⁹³. Il fait remarquer que c'est grâce à Bañez que la sainte évolua d'une conception de la sainteté basée sur les expériences mystiques à une conception de la sainteté fondée sur la charité invisible et opérant l'union à Dieu. Or Bañez a une conception du rôle de la charité dans l'inhabitation tout autre que la théorie suarézienne des exigences de la charité. De plus, il envisage également le rôle de la connaissance. M. Lépée souligne encore que Bañez a rendu Ste Thérèse attentive à l'importance de l'humilité et de toutes les vertus²⁹⁴. Ce point est confirmé par le rôle capital que Ste Thérèse accorde, dans le *Château intérieur*, à l'humilité et à la foi dans la conformité au Christ.

²⁹¹ Cf. *De Trinitate*, disp. 19, d. 5, n. 90-91. Selon A. GARDEIL, dans *La structure de l'âme*, p. 36-37, les *Salmanticenses* sont conscients de la faiblesse de ce dernier argument, car ils savent que, dans la réalité, les saints qui vivent ce repos bénéficient des deux modes de présence.

²⁹² *M* 5, 3, 7.

²⁹³ Cf. M. LEPEE, *Bañez et sainte Thérèse*, p. 99-117.

²⁹⁴ Cf. M. LEPEE, *Bañez et sainte Thérèse*, p. 92-93.

Le second élément va à l'encontre de l'immédiateté de la donation divine, issue des exigences de la charité. Selon Ste Thérèse, il y a un délai entre les désirs qu'éprouve l'âme et leur réalisation effective²⁹⁵. En effet la logique qui sous-tend le livre du *Château intérieur* présente un délai entre l'apparition du désir de la gloire (l'union totale à Dieu et sa présence plénière en l'âme) et sa réalisation effective. Ce désir est un moteur qui pousse l'âme dès les premières demeures à parcourir les diverses demeures, en pratiquant les vertus. Ce désir s'intensifie dans les sixièmes demeures. C'est seulement au terme de l'itinéraire que l'âme obtient enfin une certaine union plénière, qui reste partielle au regard de celle de la gloire. Ce délai entre la postulation des désirs et leur réalisation effective est systématisé dans le *Château intérieur* car la sainte l'a expérimenté au cours de sa vie. En effet son désir de l'union totale à Dieu lui fait désirer l'état de gloire – et donc la mort – dès les cinquièmes demeures (environ de 1554 à 1565)²⁹⁶. Ce n'est que de nombreuses années plus tard que, parvenue au mariage spirituel, ses désirs véhéments ont été comblés pour laisser place à la paix et à la jouissance de Dieu (dès 1572)²⁹⁷. Mais elle sait que l'union vraiment totale ne prendra toute sa réalité qu'après la mort, et elle continue de la désirer²⁹⁸.

Ainsi Ste Thérèse estime qu'il existe un délai, parfois très long, entre la postulation des désirs issus d'un certain stade de la charité et leur réalisation effective. Cette position de Ste Thérèse, issue de son expérience et systématisée dans le *Château intérieur*, révèle une divergence d'accents avec l'argument des *Salmanticenses*. Elle correspond par contre à l'importance bañézienne de la charité, qui ne rejette pas l'importance de la foi mais l'appelle plutôt. La position de Ste Thérèse se rapproche également de celle de A. Gardeil, qui estime qu'il pourrait y avoir un délai entre les exigences de la charité et leurs apaisements²⁹⁹. Ainsi les réflexions de Ste Thérèse ne sont pas tout à fait identiques au premier argument des *Salmanticenses*, mais elles correspondent davantage aux réflexions thomistes qui concernent ce sujet.

b) Le second argument des *Salmanticenses* : l'identité des effets de la charité sur terre et au Ciel

A la suite de Suarez, la réflexion des *Salmanticenses* met en valeur un point de la doctrine de S. Thomas. Il s'agit d'une certaine identité de la charité et de ses effets dans la condition terrestre et céleste³⁰⁰. Sur ces bases, ils estiment également à la suite de Suarez, que l'identité de l'inhabitation sur terre et au Ciel s'explique par les exigences de la charité.

²⁹⁵ Cf. par exemple M. DE GOEDT, *Le Christ de Thérèse*, p. 162.

²⁹⁶ Ce désir naît avec ses premières expériences mystiques de l'inhabitation, qui ont lieu de 1554 à 1565 environ. Cf. T. ALVAREZ, « Jesucristo en la experiencia », p. 351-352 ; « Thérèse de Jésus », col. 617.

²⁹⁷ Cf. R 35, datée de 1572, où elle raconte la faveur que lui fit le Christ de la prendre pour épouse.

²⁹⁸ Cf. T. ALVAREZ, « Itinerario interior de Santa », p. 336.

²⁹⁹ Cf. *La structure de l'âme*, p. 59-60 : « Mais cette exigence reçoit tous ses apaisements de l'union réelle du Ciel qui termine la vie des justes : la perfection essentielle de l'amour, qui est uniquement dans l'affection, se concilie parfaitement avec des retardements. Rien n'impose que la perfection de l'amour que Dieu a pour nous réquisitionne sa Toute-puissance pour nous donner *tout de suite* la présence divine substantielle. Et quand même cela serait, il resterait à indiquer par quel moyen précis la Toute-puissance divine réalise l'entrée en nous que, de soi, l'amour ne suffit pas à effectuer » (soulignement par l'auteur).

³⁰⁰ Voici la conception de S. Thomas concernant l'identité de la charité dans la condition terrestre et céleste. Tout d'abord, la charité est un accident qui est présent dans son sujet, la volonté (*Sum. theol. IIa IIae*, q. 24, a. 1, sc.). Sur terre et au Ciel, la charité reste la même, reste ce qu'elle est. Ce point ressort de sa conception de l'augmentation de la charité. Elle ne se fait pas selon un changement de ce qu'est la charité, mais selon une

On a vu que Ste Thérèse ne partage pas tout à fait cette dernière explication, car elle implique une absence de délai entre les désirs de l'âme et la donation divine. Par contre, la sainte semble partager pleinement la conception d'une certaine identité de l'inhabitation terrestre et céleste. Certains thèmes révèlent que l'inhabitation terrestre comporte des similitudes et des différences avec l'inhabitation qui relève de l'état de gloire. Il s'agit principalement du fait d'être en compagnie de Dieu et de jouir de Dieu. Nous allons comparer l'inhabitation terrestre et céleste à travers ces deux thèmes.

I. *Etre en compagnie de Dieu*

Ste Thérèse présente une similitude et une dissimilitude entre la compagnie de Dieu vécue sur terre et celle vécue dans l'état de gloire. En effet, elle insiste sur le fait que l'âme est déjà sur terre en compagnie du Christ et de la Trinité :

« Le Seigneur me montra l'âme en état de grâce. Je la vis en compagnie de la Très Sainte-Trinité [...] ; cette compagnie donnait à l'âme un empire qui dominait la terre entière³⁰¹ » ; « J'étais recueillie, un jour, en compagnie de Celui que je garde toujours dans mon âme [...] »³⁰², « [l'âme] vit dans cette admirable compagnie [...] elle constate toujours qu'elle se trouve en cette compagnie³⁰³ ».

Cette compagnie est issue de l'état de grâce et apparaît avec lui. Dès les premières demeures, l'âme s'applique à en prendre conscience³⁰⁴. Le fait de bénéficier sur terre déjà de la compagnie de la Trinité et de la compagnie de chaque personne divine distinctement³⁰⁵, implique une certaine similitude entre la compagnie terrestre et céleste de Dieu.

Mais Ste Thérèse précise, en d'autres passages, que cette compagnie est marquée par la condition terrestre. Par exemple, elle peut être perdue³⁰⁶. En R 56, Ste Thérèse met explicitement en relief la différence entre la compagnie de Dieu vécue sur terre et celle qui est vécue au Ciel. Elle sous-entend que cette différence relève de la condition terrestre ou glorieuse. En effet, il existe une certaine compagnie de Dieu qui ne peut être vécue qu'après la mort :

« Je songeais combien elle est dure, cette vie, qui nous prive de demeurer ainsi dans cette admirable compagnie, et je dis à part moi : "Seigneur, donnez- moi un moyen de supporter cette vie" [...] »³⁰⁷.

De ce texte, il ressort que la compagnie dont l'âme bénéficie dans la gloire a quelque chose de plus que celle dont l'âme bénéficie sur terre.

intensification (*Sum. theol. Ila Ilae*, q. 24, a. 4, ad 3 jusqu'à q. 24, a. 5, ad 3). Sur terre comme dans l'état de gloire, la charité reste ce qu'elle est, c'est-à-dire qu'elle produit des actes qui consistent à aimer Dieu pour lui-même (*Sum. theol. Ila Ilae*, q. 27, a. 3, c.) et à aimer Dieu tel qu'il est en lui-même (*Sum. theol. Ila Ilae*, q. 27, a. 4, c. ; a. 5, c.). Ces caractéristiques concernent la spécification de l'acte de la charité, dont l'objet est toujours Dieu lui-même, sur terre comme dans la gloire (cf. A. GARDEIL, *La structure de l'âme*, p. 55). S. Thomas défend le bien-fondé de cette identité notamment par le fait que l'homme peut jouir de Dieu déjà sur terre (*Sum. theol., Ila Ilae*, q. 27, a. 3, sc.) et par le fait que la charité ne disparaîtra pas dans la gloire (*Sum. theol. Ila Ilae*, q. 27, a. 4, sc. citant 1 *Cor*13, 8).

³⁰¹ R 24.

³⁰² R 54.

³⁰³ M 7, 1, 8-9.

³⁰⁴ Cf. M 2, 1, 2.

³⁰⁵ Cf. M 7, 1, 6.

³⁰⁶ Cf. M 5, 3, 2 ; 5, 4, 4 ; 7, 2, 9.

³⁰⁷ R 56.

Ainsi selon Ste Thérèse la compagnie de Dieu est marquée à la fois par une similitude et par une différence avec la compagnie dont jouit l'âme bienheureuse. L'inhabitation terrestre est présentée comme une anticipation de l'inhabitation vécue dans l'état de gloire, qui est plénière.

II. *Jouir de Dieu*

Dans le thème de la jouissance, Ste Thérèse sous-entend également qu'il existe une similitude et une certaine différence entre l'inhabitation de la terre et du Ciel. Elle met l'accent sur le fait que, dès cette vie, la jouissance de l'âme s'apparente à celle du Ciel. Il s'agit d'une jouissance des trois personnes divines prises distinctement :

« Un jour [...] le Seigneur me dit : " [...] jouis du bonheur qui t'a été donné, il est très grand. Mon Père se délecte en toi et l'Esprit Saint t'aime"³⁰⁸ », « Ô Seigneur du ciel et de la terre ! Comment est-il possible que se trouvant encore en cette vie mortelle, on puisse jouir de vous dans une amitié si intime !³⁰⁹ ».

Dans le même sens, en *M* 7, 2, 3, la sainte estime que la jouissance vécue sur terre est une manifestation de la *gloire qu'il y a au Ciel* (*quiere el Señor manifestarle [...] la gloria que hay en el cielo*). Elle affirme également qu'il y a une certaine différence entre la jouissance terrestre et céleste :

« Donc, mes sœurs, puisque en quelque sorte nous pouvons jouir du ciel sur la terre, prions bien haut le Seigneur de nous aider de sa grâce pour que nous n'y manquions point par notre faute, qu'il nous montre le chemin, et nous donne de la force d'âme, jusqu'à ce que nous découvriions ce trésor caché, puisqu'il est vrai qu'il est en nous³¹⁰ ».

Il s'agit de la jouissance qui relève de l'état de grâce car elle se situe dans le parcours terrestre des cinquièmes demeures. Cette jouissance contient les deux caractéristiques de l'anticipation de la gloire : une similitude et une différence avec la jouissance glorieuse. La similitude est évoquée par le fait que l'on peut *jouir du ciel sur la terre* (*podemos gozar del cielo en la tierra*), c'est-à-dire jouir de Dieu déjà *présent en nous* (*le hay en nosotras mismas*). La différence entre la jouissance terrestre et glorieuse est indiquée par la précision en *quelque sorte* (*en alguna manera*).

Cette différence est importante car à cause d'elle la jouissance glorieuse est plus désirable que la jouissance terrestre :

« L'âme, se voyant ligotée, incapable de jouir de Dieu comme elle le voudrait, est prise d'une haine violente pour le corps, il lui apparaît comme un gros mur qui empêcherait son âme de jouir de ce qu'il lui semble déjà connaître, et dont elle jouit intiment sans que le corps fasse obstacle³¹¹ ».

Ainsi le désir de mourir témoigne d'une certaine différence entre l'inhabitation terrestre et glorieuse. Cependant, bien que la joie soit moindre dans la jouissance terrestre de l'inhabitation, la possession de Dieu est déjà vécue sur terre :

³⁰⁸ R 13.

³⁰⁹ Cp 3, 14. Nous ajoutons, dans la traduction de M. AUCLAIR, *Thérèse d'Avila. Œuvres*, p. 586, l'adverbe « comment » (*que es posible que*). Nous modifions également les mots « même en cette vie mortelle » (*aun estando en esta vida mortal*) par « se trouvant encore en cette vie mortelle ». Ces deux modifications proposent une traduction plus proche du texte espagnol. Elles sont empruntées à M. DE GOEDT, *Le Christ de Thérèse*, p. 67.

³¹⁰ M 5, 1, 2.

³¹¹ R 5.

« [L'âme] est maintenant si sûre de jouir de Dieu un jour qu'il lui semble le posséder déjà, toutefois sans sa jouissance³¹². Comme si une personne avait donné à une autre, par solide contrat, une forte rente dont elle jouira dans un certain délai, et dont elle recueillera les fruits ; jusque là, elle ne jouira que de l'assurance de jouir un jour de cette rente³¹³ ».

Dans ce texte, la similitude entre l'inhabitation terrestre et céleste porte sur la *possession* (*posesión*) de Dieu. La différence concerne l'intensité de la jouissance (*goza, el gozo, gozara, gozará*).

En résumé, le thème de la compagnie de Dieu et de la jouissance indiquent qu'il existe une identité et une certaine différence entre l'inhabitation terrestre et céleste. La différence relève de la condition terrestre et céleste de l'inhabitation. L'inhabitation vécue sur terre est une anticipation de l'inhabitation vécue dans l'état de gloire. Cette position concorde avec l'argument des *Salmanticenses*, qui estiment que la charité, ses effets et l'inhabitation sont essentiellement les mêmes sur la terre et dans l'état de gloire. Cette position thérésienne est également conforme au Magistère de l'Eglise qui, dès 1896, souligne à la fois la similitude de l'inhabitation vécue sur terre et au ciel, et à la fois leur différence, qui concerne la condition terrestre et céleste de l'inhabitation³¹⁴.

c) Le troisième argument des *Salmanticenses* : la paix, issue de la charité, est signe de la nouvelle présence de Dieu

Il est probable que cet argument des *Salmanticenses* s'inspire des descriptions de la septième demeure de Ste Thérèse. En effet, selon Ste Thérèse, l'entrée dans la septième demeure se caractérise par une forte intensité de la charité. Cette entrée suscite un sentiment de paix, signe d'une possession intense de Dieu, c'est-à-dire de l'inhabitation. Il faut cependant préciser que, chez Ste Thérèse, l'état ultime de l'inhabitation est fortement marqué par le rôle capital de la connaissance. En effet cette entrée se fait par une vision intellectuelle :

« [l'âme est] introduite dans cette Demeure par une vision intellectuelle, on lui montre, par une sorte de représentation de la vérité, la Très Sainte-Trinité, toutes les trois personnes, dans un embrasement qui s'empare d'abord de son esprit à la manière d'une nuée d'immense clarté ; et de ces personnes distincts, par une intuition admirable de l'âme, elle comprend l'immense vérité³¹⁵ ».

C'est l'intelligence, touchée par la grâce, qui initie l'entrée dans la septième demeure. Ce point est exprimé par les mots *vision intellectuelle* (*visión intelectual*) ; *clarté* (*claridad*) ; *intuition* (*noticia [...] que se da al alma*), littéralement *une connaissance (...) qui se donne à l'âme ; comprend l'immense vérité* (*entiende con grandísima verdad*), littéralement *comprend*

³¹² Nous modifions, dans la traduction de M. AUCLAIR, *Thérèse d'Avila. Œuvres*, p. 1043, le mot « joie » (*el gozo*) par celui de « jouissance », qui est plus littéral.

³¹³ R 6. La fin de ce texte est peu claire. Voici la phrase espagnole : « ...porque de que ha de gozar de Dios tiene ya tanta certidumbre, que le parece goza el alma que ya le ha dado la posesión, aunque no el gozo ; como si uno hubiese dado una gran renta a otro con muy firmes escrituras para que la gozara de aquí a cierto tiempo y llevara los frutos, mas hasta entonces no goza sino de la posesión que ya le han dado de que gozará esta renta... ».

³¹⁴ Cf. l'encyclique de Léon XIII, *Divinum illud munus*, Denz. n. 3331, et celle de Pie XII, *Mystici corporis*, Denz. n. 3815 : « Cette union admirable appelée inhabitation [...] ne diffère que par sa condition ou son état de cette union dont Dieu entoure en les rendant bienheureux les habitants du ciel ».

³¹⁵ M 7, 1, 6.

avec une grande vérité. Ce rôle de l'intelligence concerne non seulement l'entrée, mais aussi le maintien de l'âme dans l'état de la septième demeure³¹⁶.

Ainsi la conception thérésienne de la paix, qui marque le sommet de l'inhabitation, semble mettre l'accent sur le rôle capital de l'intelligence d'une manière plus forte que la conception des *Salmanticenses*.

En résumé, le premier et le troisième arguments des *Salmanticenses* cités dans notre étude semblent à première vue suivre les accents de Ste Thérèse. Elle souligne en effet l'importance de la charité dans l'union et dans l'inhabitation. Mais chez la sainte, ces accents sont nuancés non moins fortement par beaucoup de précisions complémentaires. Ainsi, selon elle, les désirs de la charité ne sont pas tout de suite comblés. Cette position n'est pas tout à fait identique avec les exigences morales de la charité avancées par les *Salmanticenses*. On constate aussi que, chez Ste Thérèse, l'intelligence joue un rôle central dans la nouvelle présence de Dieu et dans le repos qui s'en suit. Cette position comporte une nuance par rapport au troisième argument des *Salmanticenses*. Ainsi les positions de Ste Thérèse semblent comporter des accentuations légèrement différentes que celles des deux arguments des *Salmanticenses*. Par contre, la conception thérésienne qui envisage l'inhabitation terrestre comme une anticipation de l'inhabitation céleste semble s'identifier tout à fait au second argument des *Salmanticenses* cité dans notre étude. Ils estiment, à la suite de Suarez et de S. Thomas, que la charité et l'inhabitation restent essentiellement les mêmes, sur terre et au Ciel.

4. CONCLUSION : COMPARAISON DES POSITIONS DE STE THÉRÈSE AVEC CELLES DE SUAREZ ET CELLES DES *SALMANTICENSES*

Il semble que Ste Thérèse estime, d'une manière qui diffère de Suarez et des *Salmanticenses*, que la grâce sanctifiante fait partie de l'inhabitation, en vertu d'un double rôle. Le premier est le fait que la grâce est une transformation de l'âme. Il concerne la réalité ontologique de la grâce. Le second concerne l'aspect dynamique de la grâce, c'est-à-dire le fait d'être source des actions vertueuses. Cette réflexion s'appuie sur une conception anthropologique qui respecte, en l'homme, la part de l'être et celle des actions. Elle s'appuie également sur une conception de l'unité divine, qui implique que le second mode de présence comporte dans son unicité le premier mode.

Suarez et les *Salmanticenses* estiment que ces deux rôles de la grâce existent bien mais ne rendent pas directement compte de l'inhabitation. En ne retenant que la charité comme raison de l'inhabitation, il semble que ces théologiens ne prennent pas aussi fortement en compte que Ste Thérèse les deux réflexions de base que sont la structure anthropologique, qui va de l'être aux actions, et l'unité de Dieu et de sa présence.

Face aux arguments des *Salmanticenses*, qui comportent des similitudes avec les arguments de Suarez, on constate que les positions de Ste Thérèse présentent d'importantes nuances, notamment l'importance capitale de la connaissance. En fin de compte, il semble que seule leur

³¹⁶ Cf. R 6 : « on croit vivre constamment avec cette vision intellectuelle de ces trois personnes et de l'humanité ». Ici Ste Thérèse décrit son état en 1581, alors qu'elle est arrivée à la septième demeure dès l'année 1572.

réflexion sur une certaine identité de la charité, de ses effets et de l'inhabitation correspond sans réserve aux affirmations de la sainte. Ce dernier point est adopté à la fois par S. Thomas et les thomistes, par Suarez, Ste Thérèse, les *Salmanticenses* et par le Magistère de l'Eglise. Il ne concerne pas directement le choix exclusif de Suarez mais plutôt l'importance de la charité dans l'inhabitation.

Quant à Vasquez, il ne retient que l'aspect ontologique de la grâce sanctifiante. En écartant le rôle des actions dans l'inhabitation, il ne semble pas faire droit non plus à la structure anthropologique adoptée par Ste Thérèse. Quant aux deux modes de présence, il a parfois de la peine, on l'a vu, à tirer les conséquences de leur lien.

On constate par contre que les positions de Ste Thérèse se rapprochent de celles de S. Thomas et de ses successeurs, dont Bañez³¹⁷.

En effet, S. Thomas prend en compte, dans sa réflexion sur l'inhabitation, les deux rôles de la grâce sanctifiante. Le rôle ontologique est analysé de manière particulièrement prononcée dans sa réflexion sur la sigillation, dans le *Commentaire du livre des Sentences*³¹⁸. Le rôle dynamique de la grâce est analysé de manière particulière dans sa réflexion sur la présence de Dieu dans le saint, dans la *Somme de théologie*³¹⁹. Chez S. Thomas et contrairement à Vasquez, ce double rôle est inséparable. Les positions de Ste Thérèse concordent avec ce double rôle de la grâce dans l'inhabitation.

De plus, les réflexions de S. Thomas qui sous-tendent sa position sont semblables à celles de Ste Thérèse. Il s'agit d'une anthropologie qui prend en compte l'être et les actions, issues de l'être. Il s'agit également d'une attention à l'unité de Dieu, qui implique un lien intrinsèque entre les deux modes de présence de Dieu.

Ainsi l'ensemble de ces positions de Ste Thérèse semble se rapprocher plutôt de la réflexion de S. Thomas et des thomistes que de celles de Vasquez, de Suarez ou des *Salmanticenses*.

C) Ste Thérèse et les positions de Bañez

Dans ce chapitre, nous rappellerons brièvement les thèses de Bañez et des thomistes concernant l'inhabitation. Puis nous présenterons les points communs entre la réflexion de Ste Thérèse et celle de S. Thomas au sujet des trois raisons de l'inhabitation. Enfin il nous faudra voir si Ste Thérèse a, sans adhérer cependant aux thèses de Suarez, une conception volontariste de l'inhabitation. Pour ce faire, nous comparerons l'agencement des activités de connaissance et d'amour chez S. Thomas et Bañez avec l'agencement proposé par Ste Thérèse.

Bañez, à la suite de S. Thomas, rend compte de l'inhabitation par trois éléments : l'efficiences divine, la grâce sanctifiante et les activités sanctifiées de connaissance et d'amour. La grâce

³¹⁷ Sur ces questions, les thèses de Bañez suivent fidèlement celles de S. Thomas. Cf. *Sch. Comm. D. Th., Ia, q. 8, a. 3 ; q. 43, a. 3.*

³¹⁸ Cf. *I Sent. d. 14 et 15.*

³¹⁹ Cf. *Sum. theol. Ia, q. 43, a. 3.*

sanctifiante est une raison de l'inhabitation en tant qu'elle est un nouvel effet ontologique et en tant qu'elle est source des actions sanctifiées. Ces deux aspects de la grâce sont inséparables. Ils contribuent donc tous deux à rendre compte de l'inhabitation. Mais l'accent est mis sur la pratique des vertus théologiques³²⁰ et, parmi celles-ci, sur la charité³²¹. Par ces activités de connaissance et d'amour, l'homme est rendu présent à la Trinité en participant au Fils, fruit de la connaissance de Dieu, et au Saint-Esprit, fruit de l'amour de Dieu. Bañez approuve en effet la célèbre phrase de S. Thomas qui résume cet enseignement :

« On dit que Dieu existe en celle-ci [la créature raisonnable] comme le connu dans le connaissant et l'aimé dans l'aimant [*in qua Deus esse dicitur sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante*]³²² ».

Quant au rapport entre les deux modes de présence, Bañez estime qu'ils sont liés. Il adhère en effet à la réflexion de S. Thomas qui indique que le premier mode est présumé à tous les autres modes de présence³²³. Nous ne traiterons pas ici ce sujet. Il a déjà été montré dans l'enquête sur la réflexion de Suarez et de Ste Thérèse que les positions thérésiennes concordent sur ce point avec celles des thomistes.

1. LES TROIS RAISONS DE L'INHABITATION

La comparaison des positions de Ste Thérèse avec celles de Vasquez et de Suarez a révélé que la réflexion de la sainte concorde sur ce point avec la conception de l'inhabitation de S. Thomas et de ses successeurs. En effet, contrairement à Vasquez, elle estime que les actions sanctifiées rendent compte de l'inhabitation. Contrairement à Suarez, chez Ste Thérèse la grâce est directement liée à la réalité de l'inhabitation, en tant qu'elle est une transformation de l'âme – c'est à dire un nouvel effet ontologique – et en tant qu'elle est source des actions sanctifiées. Comme S. Thomas et ses successeurs, elle met l'accent sur la pratique des vertus théologiques. En effet, la sainte insiste fortement sur le rôle de la connaissance et de l'amour dans la croissance de la conformité au Christ et l'union à Dieu Trinité.

Il existe également des points communs dans les réflexions qui servent de base à ces positions thérésiennes et thomistes. Leurs positions s'appuient sur le statut de l'âme créée à l'image de Dieu. En effet chez Ste Thérèse comme chez S. Thomas, l'image comporte à la fois l'être et les actions de l'homme. Puisque l'être et les actions sont liées dans la réalité de l'image, ces deux auteurs estiment qu'il en va de même dans la réalité de l'inhabitation³²⁴. Ainsi, chez Ste Thérèse comme chez S. Thomas et Bañez, l'image semble être l'élément unificateur des diverses éléments créés qui rendent compte de l'inhabitation.

³²⁰ Cf. *Sch. Comm. D. Th., Ia*, q. 8, a. 3 ; q. 43, a. 3.

³²¹ Cf. *Sch. Comm. D. Th., Ia*, q. 43, a. 3. Lorsque Bañez résume les éléments qui rendent compte de l'inhabitation, il cite la grâce sanctifiante et la seule vertu de charité : « *Nam nec in philosophis Gentilibus nec in hic quibus communicantur gratiae gratis datae dicitur esse Deus novo modo quasi habitans in eis sicut in templo si non habent gratiam, et charitatem* ».

³²² *Sum. theol., Ia*, q. 43, a. 3, c. Pour la position de Bañez, voir son commentaire de ce texte en *Sch. Comm. D. Th., Ia*, q. 43, a. 3.

³²³ Cf. *I Sent. d.* 37, q. 1, a. 2, ad 3 pour la réflexion de S. Thomas, et *Sch. Comm. D. Th., Ia*, q. 8, a. 3 ; q. 43, a. 3 pour celle de Bañez.

³²⁴ Cf. *I Sum. theol. Ia*, q. 93, a. 7, c., a. 8, c., ad 3 pour la réflexion de S. Thomas, et *M 1, 2, 1-2* pour la réflexion de Ste Thérèse.

Mais l'élément unificateur ultime, qui rassemble les raisons créées et incréées dans une même notion d'inhabitation, semble être, chez S. Thomas comme chez Ste Thérèse, le thème de la présence de Dieu³²⁵.

Ainsi, chez ces deux auteurs, les trois raisons de l'inhabitation sont tenues ensemble car elles sont liées dans la réalité : l'efficiencia divine est nécessaire pour que l'être et les opérations sanctifiées de l'homme existent. Et l'être sanctifié de l'homme est nécessaire pour que ses opérations sanctifiées existent. Enfin l'agir sanctifié est nécessaire car il concerne la perfection de l'homme.

En résumé, on constate que les positions de Ste Thérèse concordent avec les trois raisons de l'inhabitation avancées par S. Thomas et ses successeurs. Il existe également une similitude entre les réflexions de S. Thomas et de Ste Thérèse qui servent de base aux trois raisons de l'inhabitation. Elles concernent l'attention principale donnée à la présence de Dieu et le respect des diverses composantes de l'image (être et actions relationnelles de connaissance et d'amour).

2. LA CONNAISSANCE ET L'AMOUR

Il ne s'agit pas, dans cette partie, d'aborder la manière dont la Trinité est présente à l'homme par les activités sanctifiées de connaissance et d'amour, c'est-à-dire comment Dieu aimé et connu se trouve en celui qui le connaît et l'aime. Cette conception de S. Thomas et de ses successeurs ne fait pas l'objet de la réflexion de Ste Thérèse. Par contre, il semble que la sainte ait une conception de l'agencement de la connaissance, du souvenir et de l'amour dans l'agir humain. Cet agencement donne un indice sur la place octroyée à chacune de ces activités dans l'inhabitation. Nous allons rappeler brièvement les orientations de Bañez à ce sujet. Ensuite, nous présenterons la réflexion de Ste Thérèse sur les trois facultés de l'âme et sur l'agencement de leurs activités respectives.

a) L'agencement des activités de l'intelligence et de la volonté selon Bañez

Bañez adhère à la réflexion de S. Thomas sur la compénétration et la mutuelle nécessité de la connaissance et de l'amour dans toute activité humaine. En effet la volonté meut l'intelligence à son acte, car si l'homme se décide à agir, et donc à réfléchir, c'est parce qu'il veut le bien, qui est l'objet propre de la volonté. De son côté, l'intelligence donne à la volonté son objet, car seule l'intelligence peut découvrir le bien, en connaissant l'être et le vrai³²⁶. Cette dépendance mutuelle se retrouve dans la réflexion sur l'inhabitation. En effet, bien que la charité soit un élément décisif de la réalité de l'union à Dieu et de l'inhabitation – car c'est elle qui fait l'union³²⁷ – son rôle capital est le sommet d'un processus qui nécessite la connaissance. Ainsi la

³²⁵ Ce point ressort, chez Ste Thérèse, du symbole du château qui structure tout le traité de l'itinéraire de l'âme. Quant à la réflexion de S. Thomas, l'étude de J. PRADES, "*Deus specialiter est*", p. 364, 454, démontre que la notion de présence de Dieu est le noyau du mystère de l'inhabitation.

³²⁶ Cf. *Sum. theol., Ia IIae*, q. 9, a. 1, c. et le commentaire de Bañez dans *Commentarios ineditos a la Prima Secundae de Santo Thomas*, t. 1, Salamanca 1942.

³²⁷ Cf. *Sum. theol., Ia IIae*, q.28, a. 1, c. ; *Ia IIae*, q. 27, a. 2, c ; a. 4, ad 3.

conception anthropologique d'une harmonie et d'une dépendance mutuelle entre l'activité de l'intelligence et celle de la volonté est à la source d'une conception de l'inhabitation qui prend en compte à la fois la connaissance et l'amour³²⁸.

b) L'agencement des activités de l'entendement, de la mémoire et de la volonté selon Ste Thérèse

Dans cette section, nous présenterons la conception qu'a Ste Thérèse des puissances de l'âme et de leurs activités respectives. Nous présenterons ensuite l'agencement de ces diverses activités, en suivant l'ordre chronologique des textes thérésiens.

I. Les trois puissances de l'âme et leurs activités respectives

Dès le livre de la *Vie*, qui marque le début de la période littéraire de la sainte, jusqu'aux œuvres de sa maturité, elle envisage *trois puissances (tres potencias)*³²⁹ : la volonté (*voluntad*), la mémoire (*memoria*) et l'entendement (*entendimiento*)³³⁰. En *M* 1, 2, 4, elle présente côte à côte les activités de ces trois puissances. L'activité de la volonté est d'*aimer (amar)*, celle de la mémoire est de représenter (*representar*) des vérités à l'âme, enfin celle de l'entendement lui *fait entendre (darle a entender)* des vérités. Cette dernière activité correspond à celle de la *raison (razón)*, qui *représente (representar)* également des vérités à l'âme. Dans le *Château intérieur*, on apprend que l'activité de l'entendement diffère de celle de la mémoire en ce qu'elle *comprend (comprender, entender)* les vérités³³¹. Ceci advient par le fait de *discourir (discurrir)*³³² ou par un *voir (ver)*³³³. L'activité de la mémoire a en propre de garder ces vérités *imprimées (imprimido)*³³⁴ ou *gravées (esculpida[s], estampase)*³³⁵ en elle.

II. L'agencement des activités de l'entendement, de la mémoire et de la volonté

L'agencement de ces trois activités est assez confus dans les textes thérésiens. En effet, la sainte a une intention plus descriptive qu'explicative. En conséquence, le point principal qui ressort de ses réflexions à ce sujet est la compénétration de ces activités et l'aide mutuelle qu'elles se portent. Cependant Ste Thérèse présente parfois un ordre entre ces activités. L'ordre qui ressort le plus nettement est une certaine dépendance de l'activité de la volonté par rapport à celles de l'entendement et de la mémoire. Entre ces deux dernières, il y a une mutuelle dépendance. La mémoire *représente des vérités à l'entendement (representar la memoria al*

³²⁸ Cf. *Sum. theol., Ia*, q. 8, a. 3; q. 43, a. 3.

³²⁹ Cf. *CV* 31, 3.

³³⁰ C'est dans cet ordre que la sainte énumère ces trois puissances en *F* 6, 4. Dans l'œuvre thérésienne, ces trois puissances apparaissent un grand nombre de fois. Elles sont mentionnées les trois ensemble notamment en *V* 10, 1 ; 17, 4-6 ; 20, 20 ; *F* 6, 4 ; *CV* 31, 3.

³³¹ Cf. *M* 1, 1, 1 ; 6, 3, 15 pour le verbe *comprender* et *M* 2, 1, 4 ; 5, 1, 1. 4. 11 ; 6, 1, 9 ; 6, 3, 7 pour le verbe *entender*.

³³² Cf. *M* 4, 1, 6 ; 4, 3, 4. 7 ; 6, 7, 7. 10-12.

³³³ Cf. par exemple *M* 5, 4, 4.

³³⁴ Cf. *M* 6, 4, 5.

³³⁵ Cf. *M* 6, 3, 7 ; 6, 5, 11 ; 6, 9, 3 pour l'adjectif *esculpida[s]* et *M* 6, 7, 11 pour le verbe *estampase*.

entendimiento verdades)³³⁶. Quant à l'entendement, Ste Thérèse affirme dans le livre de la *Vie* qu'il *aide* la mémoire à *évoquer* ces vérités (*el entendimiento [...] ayuda [...] le representa*)³³⁷. Nous allons présenter ici uniquement la dépendance de l'amour envers la connaissance et le souvenir, car seul cet ordre est indiqué de manière claire. De plus, ce point importe davantage pour déceler chez Ste Thérèse la présence ou l'absence d'une conception volontariste de l'inhabitation. Nous exposerons d'abord cet agencement selon le livre des *Exclamations*, rédigé probablement en 1569, puis selon les chapitres cinq et huit du livre des *Fondations*, rédigé en 1573, et enfin selon le *Château intérieur*.

§1. L'agencement des activités de l'entendement et de la volonté dans les *Exclamations*

Cet ouvrage livre de la manière la plus explicite la primauté de la connaissance sur l'amour :

« Que pourrait donc demander le misérable objet que je suis ? [...] que je sache qui est mon créateur, afin de l'aimer [*que conozca yo quién es mi Criador para que le ama*]³³⁸ ».

Cette primauté est réaffirmée en *E* 14, 1 :

« Ô Seigneur et mon vrai Dieu ! Qui ne vous connaît point ne vous aime point. Quelle grande vérité c'est là ! Mais hélas ! Douleur ! Hélas ! La douleur, Seigneur, de ceux qui ne veulent pas vous connaître ! ».

Ce bref passage livre deux informations importantes. La première est qu'il faut connaître Dieu pour l'aimer. En ce sens, l'amour dépend de la connaissance. Dans les *Exclamations* comme dans toute l'œuvre thérésienne, on ne trouve pas d'affirmation aussi explicite que les deux textes ci-dessus concernant une dépendance de l'amour envers la connaissance. Ces deux passages éclairent donc de manière privilégiée la conception thérésienne de l'agencement des activités de connaissance et d'amour.

Ensuite Ste Thérèse affirme qu'il faut vouloir connaître pour poser l'acte de connaissance. Ainsi il existe une influence capitale de la volonté sur l'existence de l'acte de l'intelligence. Ce point est régulièrement sous-entendu dans les textes thérésiens.

Dans les *Exclamations*, un dernier texte apporte des informations capitales. Ste Thérèse livre son aspiration à vivre dans l'état de gloire et décrit sa béatitude future :

« Oh ! Quand donc se lèvera l'heureux jour où tu seras noyée dans cette mer infinie de la souveraine vérité, où tu n'auras plus la liberté de pécher, où tu n'en voudras plus, car tu seras à l'abri de toute misère, acclimatée à la vie de ton Dieu [*naturalizado con la vida de tu Dios*] !

Lui, il est bienheureux, car il se connaît, il s'aime, et il jouit de lui-même, sans qu'il puisse en être autrement ; il n'a pas, il ne peut avoir la liberté de s'oublier et de cesser de s'aimer : ce serait même contraire à la perfection de Dieu. Alors, mon âme, tu entreras dans ton repos quand tu t'intégreras amoureusement à ce souverain Bien, quand tu comprendras ce qu'il comprend, aimeras ce qu'il aime et jouiras de ce qu'il jouit. [...] car la grâce de Dieu a été si puissante qu'elle t'a faite participante de sa nature divine, avec tant de perfection³³⁹ que tu n'auras plus ni la volonté ni le désir d'oublier le Bien suprême, ni de cesser d'en jouir, ainsi que de son amour³⁴⁰ ».

³³⁶ Cf. *M* 6, 7, 10.

³³⁷ Cf. *V* 17, 6.

³³⁸ *E* 5, 2.

³³⁹ Nous modifions, dans la traduction de M. AUCLAIR, *Thérèse d'Avila. Œuvres*, p. 537, la phrase subordonnée « elle t'a si parfaitement intégrée à sa nature divine (*que te ha hecho particionera de su divina naturaleza*) », par une phrase plus littérale, qui met en évidence le recours à l'Écriture (2 *P* 1, 4).

³⁴⁰ *E* 17, 4-5.

Ce passage révèle que la participation à Dieu, qui se réalise en impliquant la connaissance, le souvenir et l'amour de l'âme, est une participation à la connaissance, au souvenir et à l'amour que Dieu a de lui-même. Le livre du *Château intérieur* fait écho à ce texte lorsqu'il insiste sur l'activité de l'entendement dans la conformité au Christ, qui est la vérité même de Dieu. Il en va de même lorsqu'il insiste, dès les cinquièmes demeures, sur l'activité de la volonté dans l'union à la volonté et à l'amour de Dieu. Ainsi la sainte, sans systématiser sa pensée, perçoit toutefois une participation à la filiation divine par la connaissance sanctifiée et une participation à l'amour divin par la pratique de la charité. Le *Château intérieur* nous apprend également que cette similitude entre les activités divines et humaines de connaissance, de souvenir et d'amour relève du statut de l'âme créée à l'image et à la ressemblance du Dieu Trinité.

En résumé, le livre des *Exclamations* révèle une dépendance mutuelle de la connaissance et de l'amour. L'amour sanctifié dépend de la connaissance qui lui présente son objet divin. Quant à la volonté, elle pousse la connaissance à agir. Cet ouvrage affirme encore que l'inhabitation est une participation à la connaissance, au souvenir et à l'amour de Dieu lui-même. Ce livre révèle donc non seulement que la connaissance, le souvenir et l'amour de l'âme rendent tous trois compte de l'inhabitation, mais aussi que l'amour humain découle de la connaissance de la vérité, comme l'amour divin, le Saint-Esprit, jaillit du Fils.

§2. L'agencement des activités de l'entendement et de la volonté dans le *Livre des Fondations*

Dans ce livre, lorsque Ste Thérèse décrit la pratique de l'obéissance religieuse, elle indique à nouveau une certaine primauté de l'activité de l'entendement sur celle de la volonté :

« ... le chemin de l'obéissance est celui qui conduit le plus rapidement à l'extrême perfection. [...] Il est clair que l'extrême perfection ne se trouve pas dans les régals intérieurs, ni dans les grandes extases, ni dans les visions, ni dans l'esprit de prophétie, mais bien dans une telle conformité de notre volonté avec celle de Dieu qu'il nous suffise de comprendre qu'il veut quelque chose pour que nous le voulions de toute notre volonté³⁴¹ ».

Dans cet extrait, l'activité de l'entendement est indiquée par le verbe *comprendre* (*entendamos*). L'activité de la volonté est mentionnée par la *conformité de notre volonté à celle de Dieu* (*estar nuestra voluntad tan conforme con la de Dios*) et par les mots *nous le voulions de toute notre volonté* (*queramos con toda nuestra voluntad*). La dépendance de l'amour par rapport à la connaissance est indiquée par la particule *pour que* (*que*).

La suite du texte présente à nouveau cet enseignement :

« Etant donné que nous ne sommes jamais maîtres [*somos señores de*] de notre volonté, maître de la fixer sur Dieu [*para emplear la todo en Dios*] en toute pureté, en toute innocence, tant que nous ne la soumettons pas à la raison [*hasta que la sujetamos a la razón*], l'obéissance est le meilleur moyen de l'assujettir. On n'y parvient pas par des raisonnements, car notre amour-propre et la nature en tiennent de tels que jamais nous n'atteindrions notre but. Il nous font souvent prendre pour une sottise la chose la plus raisonnable, si nous n'avons pas envie de la faire³⁴² ».

La première phrase de ce passage indique la primauté de la *raison* (*razón*) sur celle de la *volonté* (*voluntad*). A nouveau, cette primauté est liée à l'objet de la volonté, qui est Dieu. La

³⁴¹ F 5, 10. Nous modifions, dans la traduction de M. AUCLAIR, *Thérèse d'Avila. Œuvres*, p. 633, les mots « de toutes nos forces (*con toda nuestra voluntad*) » par « de toute notre volonté ».

³⁴² F 5, 11.

seconde partie de ce passage ne s'oppose pas à ce donné, mais montre l'influence néfaste de l'*amour propre* (*amor proprio*) sur la connaissance. En effet le mot *raisonnements* (*razones*) signifie ici les faux raisonnements, en contraste avec l'activité correcte de l'entendement. Cette dernière est exprimée par les termes *la chose la plus raisonnable* (*lo que es mayor razón*).

Ainsi, les descriptions de la pratique de l'obéissance religieuse comportent un enseignement sur l'agencement des activités de connaissance et d'amour. La connaissance est nécessaire pour que la volonté atteigne Dieu. Ste Thérèse souligne également, à travers l'influence que l'amour désordonné exerce sur l'activité raisonnable, le lien étroit entre ces deux activités.

Dans l'enquête sur le rôle des actions dans l'inhabitation, on a vu que le thème thérésien de la conformité de la volonté de l'âme à celle de Dieu provient de Bañez³⁴³. Ce thème apparaît ici, dans le récit des *Fondations*, soumis à l'activité de l'entendement. Or quelques pages plus loin, au chapitre huit de ce même livre, la sainte reconnaît l'influence de l'enseignement de Bañez sur l'importance qu'elle attribue à l'activité de l'entendement dans sa conception de la sainteté. Cette activité est exprimée par le thème de l'humilité :

« Je connais une personne que les confesseurs ont beaucoup tourmentée pour des révélations [...]. On lui avait ordonné de se signer et de faire les « cornes³⁴⁴ » lorsque lui apparaissait l'image de Dieu. Elle eut plus tard l'occasion d'en parler à un savant dominicain, le Maître Fr. Dominique Bañez ; il trouva cela malséant. Car où que nous voyions l'image de notre Seigneur, on fait bien de la révéler, même si c'est le démon qui l'a peinte ; et il fait œuvre pie tout en voulant nous nuire lorsqu'il peint pour nous un crucifix, ou toute autre image, avec tant de vérité que notre cœur en garde l'empreinte. Cette explication me plut beaucoup, car nous n'aurions pas une moindre estime pour une très belle image si nous apprenions qu'elle est l'œuvre d'un méchant homme, le peu de cas que nous ferions du peintre n'entamerait pas notre dévotion. Le bien ou le mal ne sont pas dans la vision, mais en celui qui reçoit sans humilité ce qu'il voit ; là où il y a de l'humilité, nul ne peut nuire, même pas le démon, mais lorsqu'elle fait défaut, rien ne profite, la vision fût-elle de Dieu³⁴⁵ ».

Bañez a éveillé l'attention de Ste Thérèse sur l'importance, dans la sainteté, de l'activité de la connaissance, qui *reçoit* (*se aprovecha con*) ce que l'homme voit. Il est bon que cette réception s'effectue d'une manière droite, c'est-à-dire avec humilité, avec une connaissance correcte de Dieu et de soi³⁴⁶.

Ainsi la conception thérésienne de la connaissance et de l'amour est marquée par l'enseignement de Bañez. Or le passage de *F* 5, 10-11 traite de ces deux activités. Ce texte semble donc particulièrement empreint de l'influence de ce théologien. Cette influence se décèle non seulement quant à la nécessité de la connaissance pour aimer, mais aussi dans le fait que la sainte n'introduit pas d'activité spécifique de la mémoire ; enfin, dans le fait qu'il est rare qu'elle porte directement son attention sur l'agencement des activités des puissances. Cela trahit une réflexion plus spéculative, qui n'est pas habituelle dans les écrits thérésiens.

En résumé, le récit des *Fondations* livre, au sujet de l'agencement des activités des puissances, un enseignement marqué par la pensée de Bañez. Comme dans les *Exclamations*, la

³⁴³ Cf. notre étude, p. 60.

³⁴⁴ Il s'agit d'un geste de mépris, « *dar higas* ».

³⁴⁵ *F* 8, 3.

³⁴⁶ Selon M. LEPEE, *Bañez et sainte Thérèse*, p. 92-96, l'influence de Bañez sur l'importance thérésienne de l'humilité et de la connaissance est capitale. Cette influence, conjointement à son enseignement sur la conformité de la volonté de l'âme à celle de Dieu, amène Ste Thérèse à modifier sa conception de la sainteté.

sainte fait dépendre l'activité de la volonté de celle de l'entendement. Cette dépendance concerne l'objet de la volonté, ce vers quoi l'amour se porte.

§3. L'agencement des activités de l'entendement, de la mémoire et de la volonté dans le livre du Château intérieur

De cet ouvrage, nous retenons deux enseignements principaux où la sainte aborde l'agencement des activités des puissances de l'âme.

Dans le premier enseignement, Ste Thérèse souligne la dépendance de l'activité de la volonté envers celles de l'entendement et de la mémoire. La nécessité de connaître et de se souvenir pour aimer constitue un des arguments qu'elle avance en opposition aux théories qui refusent tout travail de l'entendement aux âmes parvenues à un haut degré de spiritualité. Ces théories ont pour conséquence de refuser, à partir d'un certain stade de la grâce, toute connaissance portant sur l'humanité du Christ. Ste Thérèse rejette ces thèses en insistant d'abord sur la nécessité de l'entendement pour qu'il y ait amour de Dieu, puis sur la nécessité conjointe des activités de la mémoire et de l'entendement. Nous allons exposer ces deux réflexions.

Dans un premier temps, Ste Thérèse affirme que l'amour porté à Dieu ne peut se passer de la connaissance :

« Il m'apparaît aussi que lorsque la volonté est ardente, cette puissance généreuse ne veut plus, autant que possible, se servir de l'entendement ; elle n'a pas tort, mais n'y parviendra pas, du moins jusqu'à ce qu'elle ait atteint ces dernières Demeures, et elle perdra du temps ; car l'aide de l'entendement est souvent nécessaire pour enflammer la volonté.

[...] Je crois, quant à moi, que cela nous est nécessaire jusqu'à notre mort, si haute que soit notre oraison.

[...] Donc, quand le feu dont nous avons parlé n'est pas allumé dans la volonté et qu'on ne sent pas la présence de Dieu, il nous est nécessaire de la chercher ; Sa Majesté veut que nous suivions l'exemple de l'Épouse des Cantiques, et, comme le dit Saint Augustin dans ses Méditations ou ses Confessions, que nous demandions aux créatures qui les a faites, au lieu de perdre notre temps à attendre, tout hébétés, ce qui nous a été donné une fois [un rapt de l'esprit]³⁴⁷ ».

L'importance de la connaissance pour aimer Dieu repose sur le fait que l'entendement cherche Dieu puis le présente à la volonté pour l'enflammer (*encender la voluntad*). Ste Thérèse fait ici une réserve concernant la dernière demeure. Mais cette réserve regarde l'application discursive de l'entendement. Celui-ci a tendance, dans la septième demeure, à s'effacer au profit d'un « voir » plus intuitif, mais qui reste une activité de l'entendement³⁴⁸. Ainsi, face aux théories qui proposent une passivité de l'entendement, Ste Thérèse estime que l'activité de l'entendement et celle de la volonté sont inséparables et qu'elles font toutes deux partie de l'union de l'âme à Dieu et de l'inhabitation.

Dans un second temps, la sainte souligne la nécessité, pour qu'il y ait amour sanctifié de Dieu, de l'activité non seulement de l'entendement mais aussi de la mémoire. Elle décrit les activités de l'âme qui est haussée à la contemplation parfaite :

³⁴⁷ M 6, 7-9.

³⁴⁸ Cf. M 7, 1, 6.

« ...il est également impossible que l'âme qui a tant reçu de Dieu oublie des témoignages d'amour si précieux, ces vives étincelles qui enflammeront pour Notre-Seigneur d'un amour grandissant [*para encenderla más en el que tiene a nuestro Señor*] [...]. L'entendement les lui montre [montre les mystères de la vie du Christ à l'âme], et ils se gravent dans la mémoire de telle façon que de voir le Seigneur prostré au Jardin des Oliviers [...] lui suffit non seulement pour une heure de considération, mais pour de longs jours : l'âme voit, d'un seul regard, qui il est, elle mesure l'ampleur de notre ingratitude devant de si grandes souffrances ; la volonté intervient, et même si elle ne s'attendrit point, elle désire apporter son tribut à une si grande grâce, souffrir pour celui qui a tant souffert, et autres choses semblables, qui occupent la mémoire et l'entendement³⁴⁹ ».

La première partie de cet extrait indique que la mémoire, tout comme l'entendement dans le texte précédent, est nécessaire à la volonté car elle l'enflamme (*encenderla*). Dans la suite de ce texte, Ste Thérèse affirme que l'activité de la volonté dépend de celles de la mémoire et de l'entendement. En effet ces deux dernières lui présentent ce qu'elle doit aimer, c'est-à-dire les *choses semblables, qui occupent la mémoire et l'entendement* (*cosas semejantes en que ocupa la memoria y el entendimiento*). Ainsi la dépendance de l'activité de la volonté envers celles de la mémoire et de l'entendement concerne l'objet de la volonté.

En résumé, ce premier enseignement, où la sainte s'oppose aux théories qui recommandent l'arrêt de l'activité de l'entendement, livre deux informations principales au sujet de l'agencement des activités des puissances.

La première concerne la dépendance de l'activité de la volonté envers celles des deux autres puissances. Il semble que sur ce point le passage cité insiste davantage sur la nécessité de l'activité de l'entendement que sur celle de la mémoire. Cet accent correspond à celui des explications antérieures au *Château intérieur*, qui se trouvent dans les *Exclamations* et dans le livre des *Fondations*.

La seconde information concerne la raison de la dépendance. Les activités de l'entendement et de la mémoire sont nécessaires à celle de la volonté car elles lui présentent son objet, qui est le mystère du Christ et de ses actions salvatrices.

Le second enseignement abondant, dans le *Château intérieur*, l'agencement des activités des puissances de l'âme, concerne l'humilité. La mutuelle dépendance des activités des trois puissances a pour conséquence une prise en compte des trois activités dans l'inhabitation. Ce point est manifeste en *M* 7, 4, 8, où la sainte décrit la sainteté et le moyen pour y progresser en liant le vocabulaire de l'amour et celui de la connaissance, de telle sorte que ces activités constituent une action sanctifiée unifiée :

« Etre un vrai spirituel, savez-vous ce que cela signifie ? C'est se faire les esclaves de Dieu ; ceux-là sont marqués, au fer, du signe de la croix, car ils lui ont déjà aliéné leur liberté pour qu'ils puissent les vendre comme esclave à tout le monde, comme il le fut lui-même [...]. Que ceux qui ne se résoudraient [*se determinan*] pas à cela [*a esto*] n'aient crainte, ils ne feront pas de grand progrès, car, comme je l'ai dit, l'humilité est le fondement de tout cet édifice [*porque todo este edificio, como he dicho, es su cimienta humildad*] [...]. Donc, mes sœurs, pour que cet édifice ait de bonnes fondations, tâchez d'être la plus petite de toutes, l'esclave de toutes vos sœurs, cherchez comment et en quoi vous pouvez leur être agréable et les servir ; ce que vous ferez ainsi, vous le ferez plus pour vous que pour elles, car vous poserez des pierres si solides que votre château ne pourra s'écrouler³⁵⁰ ».

³⁴⁹ *M* 6, 7, 11.

³⁵⁰ *M* 7, 4, 8.

Dans ce texte, on constate que l'activité qui consiste à se faire l'esclave (*esclavos, esclava*) et à servir (*servir*) relève à la fois de l'amour, évoquée par le mot *liberté (libertad)*, et de la connaissance, indiquée par les mots *humilité (humildad)*³⁵¹ et *cherchez (mirando)*, littéralement *regardant*. En effet la troisième phrase de ce passage concerne la remise volontaire de soi à Dieu, évoquée par le mot *cela (esto)*. Or la suite de la phrase identifie cette mise en esclavage à l'humilité, par le mot *car (porque)*. Ainsi l'esclavage relève indissociablement de la connaissance et de l'amour. Par la compénétration de la connaissance et de l'amour, ce texte indique un agir humain unifié, harmonieux, qui est le moteur de la progression de l'âme en sainteté et de la croissance de l'inhabitation, évoquée par les thèmes du château (*castillo*) et de l'édifice (*edificio*).

L'acte unifié qui intègre à la fois la connaissance et l'amour sur lequel Ste Thérèse insiste le plus fortement dans son traité est sans doute la détermination (*determinación, determinadamente, determinado, determinar*). En effet la détermination est la décision volontaire de faire ce qui a été perçu par la raison. Elle est à la base de toute action sanctifiée extérieure, comme l'est dans ce texte la mise en esclavage, c'est-à-dire le service fraternel charitable.

Ainsi, dans le livre du *Château intérieur*, Ste Thérèse est fidèle à son enseignement antérieur. Il apparaît que les activités des trois puissances de l'âme sont indissociables et dépendent l'une de l'autre. Ensemble, elles forment un agir humain unifié. Les rapports mutuels de l'entendement et de la mémoire sont étroits, si bien qu'ils ont ensemble un même rapport à la volonté. La dépendance de l'activité de la volonté envers celles de la mémoire et de l'entendement concerne ce vers quoi l'amour se porte, c'est-à-dire son objet. Quant à la volonté, elle est nécessaire pour que l'homme s'intéresse à Dieu, le cherche par des réflexions et le connaisse. Elle est donc nécessaire aux activités de l'entendement et de la mémoire. Grâce à cette conception harmonieuse des activités des trois puissances, l'inhabitation comporte dans sa réalité ces trois activités qui constituent l'agir profond et unifié de l'homme.

Les passages tirés des œuvres antérieures au *Château intérieur* livrent de manière plus explicite ce même enseignement. Le livre des *Exclamations* nous apprend que l'harmonie et l'indissociabilité des activités de l'âme constitue la manière selon laquelle nous sommes rendus participants de la Trinité. L'âme, par les actes de son entendement, de sa mémoire et de sa volonté, participe au souvenir, à la connaissance et à l'amour des trois personnes de la Trinité. Le *Château intérieur* nous apprend que cette participation repose sur une ressemblance de l'âme à la Trinité, qui provient du statut de l'âme créée et recrée à l'image et à la ressemblance de Dieu. Quant au livre des *Fondations*, il révèle l'influence de Bañez sur l'importance de la connaissance et de l'amour dans la réalité de l'inhabitation selon Ste Thérèse.

Ainsi la dépendance mutuelle de la connaissance, du souvenir et de l'amour indique l'égale nécessité du concours des trois puissances dans l'inhabitation. Il semble donc que la conception thérésienne de l'inhabitation n'est pas volontariste au sens où l'amour aurait un rôle exclusif au dépend de la connaissance et du souvenir. Notre étude a cependant révélé que, chez Ste Thérèse, le rôle de l'amour est fortement souligné car il est unitif. Ainsi son rôle capital dans l'inhabitation doit être lu comme le sommet d'un processus anthropologique selon lequel s'effectue la saisie de Dieu, et qui implique nécessairement les activités de la mémoire et de l'entendement.

³⁵¹ L'humilité est une connaissance de Dieu et de soi éclairée par la grâce. Elle a un rôle important dans la conformité de l'âme au Christ, Vérité suprême (cf. principalement *M 2*, 5. 8. 9-11 ; 6, 10, 6-7).

3. CONCLUSION : COMPARAISON DES POSITIONS DE STE THÉRÈSE AVEC CELLES DE BAÑEZ

En conclusion, on constate que l'influence de Bañez ne s'opère que sur quelques points (affirmation de la présence de Dieu lui-même dans le saint et prise en compte des actions humaines dans cette réalité³⁵² ; affirmation de l'autocommunication de Dieu à l'homme³⁵³ ; définition et importance de l'amour de Dieu dans la sainteté³⁵⁴ ; importance du travail de l'humilité dans la sainteté³⁵⁵). Mais ces points sont importants car ils sont à la base de la réflexion de Ste Thérèse sur l'inhabitation. Il est difficile d'établir jusqu'à quel point cette influence s'exerce sur la synthèse thérésienne de l'inhabitation. Nous nous limitons à signaler quelques points communs entre la conception thérésienne et thomiste de l'inhabitation.

Au sujet de la recherche théologique sur les raisons de l'inhabitation, on constate que l'inhabitation chez Ste Thérèse englobe dans sa réalité à la fois l'efficiences divine, la grâce sanctifiante et les opérations sanctifiées. Les réflexions qui sous-tendent cette réflexion peuvent être rassemblées dans le thème de l'unité de l'efficiences divine et dans celui de la perfection de l'image, qui implique l'être et les actions humaines. Sans qu'il soit possible de savoir s'il existe une influence directe des thomistes sur l'agencement de ces réflexions, il reste que les points communs avec l'enseignement de S. Thomas sont frappants.

Parmi les opérations sanctifiées, la pratique de la foi, de l'espérance et de la charité est indispensable dans l'inhabitation. L'agencement thérésien des activités des trois puissances de l'âme – volonté, mémoire, entendement – révèle leur égale nécessité. Il en découle que la conception thérésienne de l'inhabitation n'est pas volontariste au sens où l'importance de la charité se mesurerait à un moindre concours des autres puissances. L'importance spéciale de la charité se mesure au contraire chez Ste Thérèse à sa vertu unitive. Ainsi l'inhabitation, qui résulte d'un agir unifié de l'homme, comporte de manière égale les trois activités des puissances et dépend cependant d'un manière spéciale de la charité. Cette harmonie entre les activités de l'âme et leur égale nécessité dans l'inhabitation concordent avec la conception thomiste de l'inhabitation. Cette dernière implique les trois vertus théologiques, la charité étant le sommet unitif d'un processus harmonieux qui nécessite le concours de l'intelligence. Là encore, la similitude des réflexions de Ste Thérèse et des thomistes au sujet de l'inhabitation doit être constatée. Il est également très difficile de déceler s'il existe une influence thomiste sur la manière dont la sainte fait la synthèse des diverses activités des puissances dans l'agir humain. Elle effectue une synthèse très personnelle à partir d'enseignements divers. Par exemple, elle maintient tout au long de ses œuvres l'existence de trois puissances de l'âme, alors que S. Thomas et ses successeurs en proposent deux, mémoire étant comprise dans l'intelligence. L'influence de Bañez se limite à la notion de charité et à l'importance de la connaissance et de l'amour dans la sainteté. Elle s'étend peut-être à l'agencement de la connaissance et de l'amour et à la participation de l'homme à la connaissance et à l'amour que Dieu a de lui-même.

En résumé, la conception thérésienne de l'inhabitation concorde dans ses développements principaux avec celle des thomistes. Les points communs concernent surtout les trois raisons de

³⁵² Cf. *M* 5, 1, 10.

³⁵³ Cf. également *M* 5, 1, 10.

³⁵⁴ Cf. la censure de Bañez jointe à l'autographe de la *Vie*, dans *Obras Completas*, p. 306, 308.

³⁵⁵ Cf. *F* 8, 3.

l'inhabitation et, parmi les actions sanctifiées, l'égle nécessité de la connaissance, du souvenir et de l'amour, ainsi que l'accent mis sur la charité pour rendre compte de l'union de l'homme à Dieu.

D) Les données postérieures du Magistère concernant l'inhabitation

Grâce aux débats suscités par les recherches de Vasquez et de Suarez, le Magistère a précisé certains points qui concernent l'inhabitation³⁵⁶. En voici les principaux :

- L'inhabitation est le fait d'une action de toute la Trinité, des trois personnes inséparablement³⁵⁷.
- Cette nouvelle présence de Dieu est bien une présence par grâce, clairement distincte de la présence commune à toutes les créatures³⁵⁸.
- Pour cerner ce qu'est l'inhabitation, le Magistère accorde une importance particulière à la connaissance (la foi) et à l'amour (la charité), par lesquelles le saint atteint Dieu³⁵⁹.
- Le magistère souligne encore l'importance toute particulière de la charité, amour d'amitié, qui unit l'âme à Dieu et qui donne à l'âme une jouissance ou fruition totale et délicieuse de Dieu Trinité³⁶⁰.

On remarque que les principaux accents thomistes et thérésiens concernant l'inhabitation sont assumés par le Magistère. L'importance suarézienne de la charité est également prise en compte, cependant sans sa connotation exclusive au dépend de la grâce sanctifiante et de la connaissance. Les réflexions des *Salmanticenses* correspondent à ce donné de foi postérieur, car le choix qu'ils opèrent en faveur de la charité est une forte accentuation qui n'exclue pas le rôle de la connaissance dans leur définition de l'inhabitation. Quant à Vasquez, son choix exclusif en faveur de la grâce sanctifiante semble restreindre la réalité de l'inhabitation à un seul de ses aspects.

³⁵⁶ Cf. *Divinum illud munus* de Léon XIII, du 9 mai 1897 et *Mystici corporis* de Pie XII, du 29 juin 1943.

³⁵⁷ Cf. *Divinum illud munus*, Denz. n. 3331, *Mystici corporis*, Denz. n. 3814.

³⁵⁸ Cf. *Divinum illud munus*, Denz. n. 3330.

³⁵⁹ Cf. *Divinum illud munus*, Denz. n. 3330-31, *Mystici corporis*, Denz. n. 3815.

³⁶⁰ Cf. *Divinum illud munus*, Denz. n. 3330.

Conclusion générale

Dans cette étude, nous avons comparé la conception thérésienne de l'inhabitation avec les principales recherches théologiques qui lui sont contemporaines. Nous avons présenté dans une première partie les positions de trois théologiens du XVI^e siècle espagnol. Pour ce faire, nous avons signalé les données du Magistère à cette époque. Nous avons ensuite exposé brièvement la pensée de S. Thomas qui sert de base à ces réflexions sur l'inhabitation. Puis nous avons présenté les positions de Bañez, fidèle représentant de la pensée de S. Thomas, celles de Vasquez, puis de Suarez.

Dans une seconde partie, nous avons exposé la pensée de Ste Thérèse, en nous appuyant principalement sur l'œuvre de sa maturité, le livre du *Château intérieur*. Cette partie a fait l'objet d'une première comparaison générale, car les réflexions fondamentales de la sainte s'apparentent à celles de S. Thomas.

Dans une troisième partie, nous avons comparé plus en détail les réflexions thérésiennes avec celles de Vasquez, de Suarez, des *Salmanticenses* puis de Bañez. Cette comparaison a été brièvement évaluée à la lumière des données postérieures du Magistère, qui assument le meilleur de ces réflexions sur l'inhabitation. Récapitulons à présent les résultats de ces trois parties.

Dans une première partie, nous avons constaté que le Magistère, à l'époque de Ste Thérèse, affirme que Dieu Trinité lui-même habite dans les saints, et pas uniquement les dons créés sanctifiants. Cette habitation est intrinsèquement liée à la vie de la grâce.

Au sujet de la pensée de S. Thomas, nous avons montré que ce dernier envisage trois éléments qui rendent compte de l'inhabitation : l'efficacité divine, la grâce sanctifiante et les opérations humaines sanctifiées. Dans la *Somme de théologie*, il met l'accent sur ces opérations, à savoir la connaissance et l'amour qui concernent les trois vertus théologiques. Ce sont elles qui rendent compte d'une manière privilégiée de la nouvelle présence des trois personnes divines en l'homme. En effet, l'homme participe à la Trinité en tant qu'il participe au Fils, qui est la Sagesse du Père, et à l'Esprit-Saint, qui est le jaillissement d'amour du Père et du Fils. Bañez, lorsqu'il commente S. Thomas, suit fidèlement ces conceptions.

Quant à Vasquez, il estime que la raison précise de l'inhabitation est uniquement la grâce sanctifiante, en tant qu'elle est un nouvel effet ontologique, surnaturel, produit par Dieu.

Suarez estime au contraire que seule la charité rend compte de l'inhabitation, en vertu de ses désirs d'une union à Dieu et d'une nouvelle présence de Dieu. Ces postulats, connaturelles à Dieu, incitent irrésistiblement Dieu à se donner immédiatement à l'homme, d'une manière indépendante du premier mode de présence.

Les *Salmanticenses* ont un avis plus nuancé que Suarez et plus proche de S. Thomas. Cependant ils mettent un fort accent sur la charité en avançant pour cela certains arguments suaréziens.

Dans une deuxième partie, nous avons montré que le livre du *Château intérieur* offre un enseignement riche sur l'inhabitation. Chez Ste Thérèse, les trois phases de l'inhabitation, c'est-à-dire sa naissance, sa croissance et son sommet, impliquent les trois éléments avancés par

S. Thomas : l'efficience divine, la grâce sanctifiante et les opérations humaines sanctifiées. Le *Château intérieur* souligne fortement que ces dernières sont des actions relationnelles envers Dieu.

Les premières demeures traitent de la naissance de l'inhabitation. On y apprend que l'inhabitation, du côté de Dieu, inclut dans sa réalité la présence de Dieu et son action divine unifiée, qui est à la fois créatrice et salvatrice. Du côté de l'âme, l'inhabitation concerne l'être comme les actions de l'homme. En effet l'inhabitation respecte le statut naturel de l'âme créée à l'image de Dieu. Or ce statut trouve sa perfection dans les actions humaines, qui dépendent de l'être, en sont l'épanouissement et contribuent à une transformation "qualitative" de l'être de l'âme.

La croissance de l'inhabitation, traitée dans toutes les demeures du livre, met l'accent sur les actions humaines sanctifiées que sont les trois vertus théologales. Par ses actes, la personne participe au Christ, à son humanité comme à sa relation personnelle au Père. Le rôle du Christ comme médiateur entre le Père et les hommes est fortement souligné. En effet les thèmes de la conformité au Christ et de l'imitation du Christ révèlent que l'homme, par sa participation à la filiation divine, participe à la vie de la Trinité et aux relations trinitaires. Ainsi, chez Ste Thérèse, les actions sanctifiées de l'homme, ainsi que sa participation au Christ et à la vie trinitaire, sont indissociablement liées et constituent une face importante de l'inhabitation. Dans la participation à Dieu Trinité, Ste Thérèse met l'accent sur la connaissance sanctifiée lorsqu'il s'agit de la conformité au Christ, Vérité suprême. Elle met l'accent sur l'amour sanctifié lorsqu'il s'agit de l'union à Dieu et à sa volonté.

Au terme de cette enquête, deux points communs avec la pensée de S. Thomas ressortent nettement. Ils concernent les principaux points d'appui de la réflexion de Ste Thérèse et de l'Aquinate sur l'inhabitation.

Tout d'abord, la pensée de S. Thomas ne se caractérise pas par une recherche d'un élément unique qui rendrait compte de l'inhabitation. Le point d'appui de sa réflexion n'est pas un principe créé qui, bien discernable, pourrait être exprimé dans un concept simple. Il s'agit du mystère de Dieu qui est présent en l'homme. de son côté, Ste Thérèse maintient, au sujet de l'inhabitation, une attention première à Dieu et à sa présence en l'homme. On constate que si les réflexions générales de l'œuvre thérésienne sont nettement anthropologiques, la sainte fait preuve, au sujet de l'inhabitation, d'un théocentrisme remarquable. Le premier point commun entre S. Thomas et Ste Thérèse concerne donc l'attention donnée principalement à la présence de Dieu et implique l'attention à l'unité et à l'immutabilité de Dieu et de son efficience. Ce premier regard n'est pas partagé par les deux théologiens jésuites. Ces derniers font porter la recherche avant tout sur la *ratio formalis* de l'inhabitation, c'est-à-dire sur la raison précise de l'inhabitation, qu'ils trouvent parmi les éléments créés qui se rapportent à l'être humain (Vasquez choisit l'être, Suarez la charité).

Le second point commun entre la pensée de S. Thomas et celle de Ste Thérèse réside dans la prise en compte de l'être comme des actions de l'homme, en vertu de la perfection de l'image. En effet, chez ces deux auteurs, l'image trouve sa perfection dans les actions. Cette attention au statut d'image, à ses composantes, à son dynamisme qui tend à une plus grande ressemblance à Dieu, sont également des points communs entre les vibrantes descriptions de Ste Thérèse et le paisible exposé de S. Thomas. De plus cette attention portée, dans l'inhabitation, au statut naturel de l'image implique une conception harmonieuse des rapports de la nature et de la grâce. Chez ces deux auteurs, en effet, l'image naturelle n'est détruite en rien – l'être et les actions de l'âme ne sont pas étouffés par Dieu - mais elle est au contraire pleinement épanouie et surélevée à la

vie divine. Les nombreuses perceptions mystiques qu'a Ste Thérèse de l'action divine en elle montrent que plus l'action divine a prise sur l'homme, plus l'action humaine se développe et atteint une plénitude. La sainte a remarquablement intégré la grandeur de l'homme et celle de Dieu dans un propos qui a le souci de l'expérience relationnelle et psychologique vécue par l'homme. Ce point peut contribuer encore aujourd'hui à éclairer la recherche théologique sur les rapports de la nature et de la grâce.

Dans une troisième partie, le donné thérésien a été comparé plus en détail aux positions de Vasquez, de Suarez, des *Salmanticenses* puis de Bañez.

Face au choix de Vasquez, qui ne retient que la grâce sanctifiante, on constate que la pensée de la sainte attribue aux trois vertus théologiques un double rôle dans l'inhabitation. Celles-ci font partie de l'inhabitation en tant qu'elles sont la perfection surnaturelle de l'homme, et en tant qu'elles contribuent à l'accroissement de la vie de la grâce et de l'inhabitation elle-même. De plus, deux passages, dans le livre de la *Vie* et dans le *Château intérieur*, indiquent que Ste Thérèse fait sienne l'explication thomiste de l'inhabitation reçue à Avila. Cette explication lie la présence de Dieu, le fait que Dieu se communique à l'homme, et l'activité humaine relationnelle. Il existe encore une influence de Bañez, décelée par M. Lépée³⁶¹, au sujet de l'importance accordée par Ste Thérèse aux actions dans l'inhabitation. En effet, Bañez rend Ste Thérèse attentive à l'importance des vertus théologiques et surtout de la charité dans la sainteté, et par conséquent dans la réalité de l'inhabitation. De l'ensemble de ces informations, il résulte que la pensée de la sainte ne concorde pas avec le choix exclusif de Vasquez.

Face au choix exclusif de Suarez, qui ne retient que la charité, le livre du *Château intérieur* révèle que l'inhabitation inclut la grâce sanctifiante, selon un double aspect. La grâce fait partie de l'inhabitation en tant qu'elle est une réalité ontologique, à savoir une transformation de l'âme, et en tant qu'elle est la source des actions sanctifiées, qui font elles-mêmes partie de l'inhabitation.

Quant à l'indépendance des deux modes de présence qui sous-tend la position de Suarez, elle va également à l'encontre de la pensée de Ste Thérèse. Cette dernière présente non seulement une dépendance radicale du second mode à l'égard du premier mode de présence, mais encore une unicité des deux modes de présence. En effet, dans le langage symbolique des premières demeures et dans les récits des expériences mystiques de l'inhabitation, le second mode semble inclure dans sa plénitude les caractéristiques du premier mode de présence. Cette position comporte des similitudes avec la réflexion du théologien thomiste J.-H. Nicolas³⁶². L'unicité des deux modes de présence découle, chez Ste Thérèse, de l'unité et de l'immutabilité de Dieu et ne manque pas d'en révéler les conséquences. L'une d'elles est l'aspect trinitaire de l'agir créateur. La pensée de la sainte peut apporter une lumière à la recherche théologique actuelle au sujet des diverses conséquences de l'unité et de l'immutabilité divine. On peut signaler dans ce sens le maintien harmonieux, dans les descriptions mystiques thérésiennes, de la totale immutabilité divine et d'une relation personnelle de l'homme à chaque personne de la Trinité. Cette amitié est interactive, vivante. Rien ne lui manque de ce qui fait l'amitié entre deux êtres. Ste Thérèse a touché le mystère d'un Dieu véritablement immuable et qui tisse une relation d'amour avec ses créatures. Nous soulignons également une autre conséquence importante de l'unité divine et des

³⁶¹ Cf. *Bañez et sainte Thérèse*, p. 90-117.

³⁶² Cf. *Les profondeurs de la grâce*, p. 441.

deux modes de présence. L'homme saint, qui marche sur le chemin de la perfection et qui participe à la vie de Dieu, participe aussi à l'accomplissement de son action *ad extra*, en contribuant à achever les effets de son action créatrice et salvatrice. Ainsi l'homme est convié à participer à la joie de l'acte divin créateur et conservateur. Il participe aussi à la joie divine de l'action salvatrice et de l'édification de l'Eglise, car il participe au don des trois personnes à tous les saints. Ainsi la pensée de Ste Thérèse peut contribuer à enrichir la recherche théologique actuelle sur de nombreux points.

Parmi les successeurs de Suarez, il existe un groupe de carmes déchaussés, les *Salmanticenses*. Ils sont marqués par l'œuvre de Ste Thérèse, leur Mère fondatrice. Nous avons comparé la pensée de la sainte avec les trois arguments principaux qu'ils avancent en faveur d'un choix fortement prononcé sur la charité. Il semble qu'un seul argument concorde pleinement avec les réflexions thérésiennes. Il s'agit de l'identité de la charité et de l'inhabitation telles qu'elles sont vécues sur terre et au Ciel. Cette identité fondamentale est accompagnée d'une certaine différence, qui relève de la condition terrestre et céleste. On remarque qu'ils mettent en lumière un point de la doctrine de S. Thomas qui sert de base au choix de Suarez. Ce point concorde avec les réflexions de Ste Thérèse. Ainsi les *Salmanticenses* soulignent un donné partagé par S. Thomas, Suarez et Ste Thérèse.

La comparaison des positions de Ste Thérèse et de Bañez révèle une influence de ce dernier sur quelques points de la pensée thérésienne. Il s'agit principalement de la notion de charité ainsi que de l'importance de la connaissance et de l'amour dans la sainteté. Il n'est pas possible de savoir si son influence s'exerce également sur l'agencement thérésien de la connaissance et de l'amour ainsi que sur son affirmation d'une participation de l'homme à la connaissance et à l'amour que Dieu a de lui-même. Faute de pouvoir préciser jusqu'à quel point l'enseignement de Bañez influence la synthèse thérésienne de l'inhabitation, nous nous limitons à mentionner les points communs entre la conception thérésienne et thomiste de l'inhabitation. Il s'agit, on l'a vu, de la prise en compte des trois raisons de l'inhabitation, issue d'une attention à l'unité de l'efficacité divine et à la perfection de l'image, qui inclut l'être et les actions de l'homme. Il s'agit également de l'accentuation, parmi ces trois raisons, des opérations sanctifiées et principalement des trois vertus théologiques. Il faut aussi relever chez S. Thomas, chez Bañez comme chez Ste Thérèse, l'égale nécessité de la connaissance, du souvenir et de l'amour dans l'inhabitation. Il faut signaler enfin que ces trois auteurs mettent l'accent sur la charité pour rendre compte de l'union de l'homme à Dieu, non pas au dépens du concours des autres puissances, mais en vertu de son rôle unitif.

Ces similitudes concernent les points principaux de la conception thérésienne de l'inhabitation. La comparaison de l'inhabitation selon Ste Thérèse, avec l'inhabitation selon Vasquez, Suarez et Bañez indique donc une similitude nette avec la conception de S. Thomas et de ses successeurs.

Cette comparaison correspond à la réflexion de M. Lépée. Il estime que Bañez a contribué, par l'enseignement prodigué à Ste Thérèse et par l'influence qu'exerça cette dernière sur la spiritualité postérieure, à définir « le type de sainteté que l'on pourrait appeler la sainteté moderne [...] »³⁶³. Dans le même sens, A. Guy associe l'effort spirituel et intellectuel de

³⁶³ Cf. *Bañez et sainte Thérèse*, p. 122.

Ste Thérèse et de St Jean de la Croix avec les efforts des théologiens de l'université de Salamanque au cours du XVI^e siècle. Tous contribuent à promouvoir une réflexion théologique adaptée aux nouvelles préoccupations de leur époque, tout en gardant le riche contenu de la théologie classique³⁶⁴. Notre étude s'est cependant limitée à la comparaison, dans cette étude, à la comparaison des positions de Ste Thérèse avec celles de quelques auteurs. Il faut encore préciser que la pensée de la sainte reste très personnelle. Dans le *Château intérieur*, elle allie harmonieusement de nombreuses influences reçues au cours de sa vie. La touche de génie de l'œuvre thérésienne réside sans doute dans la synthèse de divers points du donné théologique et du donné de la spiritualité. Au sujet de l'inhabitation, elle a non seulement pris en compte les points essentiels de ces recherches, mais elle a aussi livré une vision profonde des connexions entre les divers mystères de la foi.

³⁶⁴ Cf. *Esquisse des progrès de la spéculation philosophique et théologique à Salamanque au cours du XVI^e siècle*, Paris 1943, p. 51-57.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Ste Thérèse, éditions espagnoles

- ALVAREZ T., éd., *Santa Teresa. Obras completas*, Burgos 1990⁶.
 BARRIENTOS A., éd., *Santa Teresa de Jesús. Obras completas*, Madrid 1984³.
 EFREN DE LA MADRE DE DIOS, STEGGINK O., éd., *Santa Teresa de Jesús. Obras completas*, Madrid 1986⁸.
 SILVERIO DE SANTA TERESA, *Obras de Sta. Teresa de Jesús. Editadas y anotadas por el P. Silverio de Santa Teresa*, vol. 1-9, Burgos 1915-1924.

Œuvres de Ste Thérèse, traductions françaises

- AUCLAIR M., *Thérèse d'Avila. Correspondance*, Paris 1995.
 - *Sainte Thérèse d'Avila. Œuvres complètes*, Paris 1995⁵.
 GREGOIRE DE SAINT JOSEPH, *Sainte Thérèse de Jésus. Lettres*, Rome 1905².
 - *Sainte Thérèse de Jésus. Œuvres complètes*, Paris 1948.
 LES CARMELITES DE PARIS, *Sainte Thérèse de Jésus. Œuvres complètes*, 6 vol., Paris 1907-1910.
 - *Thérèse d'Avila, Œuvres complètes. Edition établie, révisée et annotée par les Carmélites de Clamart et B. Sesé, Introduction générale par T. Alvarez*, 2 vol., Paris 1995.
 POITREY J., *Sainte thérèse d'Avila. Le chemin de perfection (Ms de l'Escorial)*, Paris 1981.

Au sujet de Ste Thérèse

- ABIVEN J., *Thérèse d'Avila. Qui es-tu ?*, Toulouse 1999.
 ALVAREZ T., « Jesucristo en la experiencia de santa Teresa » *Monte Carmelo* 88 (1980) 335-365.
 - « Santa Teresa, perfil histórico, datos esenciales » *Monte Carmelo* 89 (1981) 319-329.
 - « Itinerario interior de Santa Teresa » *Monte Carmelo* 89 (1981) 330-340.
 - « Thérèse de Jésus (Avila) » *DSAM* 15 (1991), col. 611-658.
 ALVAREZ T., CASTELLANO G., *Nel Segreto del Castello*, Firenze 1982.
 ALVIRA M. I., *Vision de l'homme selon Thérèse d'Avila. Une philosophie de l'héroïsme*, Paris 1992.
 ANDRES M., *La theologia española en el siglo XVI*, 2 vol., Madrid 1977.
 BARRIENTOS A., éd., *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Madrid 1978.
 BAUDRY J., « Le souvenir continuel de l'ami », *Carmel* 1 (1980) 56-76.
 - « Thérèse d'Avila contre la recherche du 'vide mental' », *Carmel* 3 (1978) 205-218.

- « Thérèse d'Avila, épouse du Christ. Les étapes d'une prise de conscience personnelle », *Carmel* 1 (1985) 45-59.
- CARMEL DE VIENNE, « La Trinité sainte en Thérèse de Jésus », *Carmel* 2 (1978) 82-96.
- CASTELLANO J., « Presencia de santa Teresa de Jesús en la teología y en la espiritualidad actual », dans *Sanctae Teresiae a Iesu, Ecclesiae Doctori IV Centenario ab eius morte volvente*, numéro spécial, *Teresianum Ephemerides Carmeliticæ* 33 I/II (1982) 181-232.
- « L'inspiration biblica del 'Castello Interiore' di Santa Teresa di Gesu », dans *Parola di Dio e spiritualità*, Rome 1984, p. 117-131.
- *Introducción al Estudio y Lectura del Castillo Interior de Santa Teresa de Jesús*, (Scriptum polycopié à l'usage des étudiants), Rome 1992.
- CASTRO S., *Cristología teresiana*, Madrid 1978.
- « L'humanité du Christ selon sainte Thérèse d'Avila », *Carmel* 1 (1984) 32-43.
- *Ser cristiano según santa Teresa*, Madrid 1985².
- DE GOEDT M., *Le Christ de Thérèse de Jésus*, Paris 1993.
- DOBHAN U., *Gott-Mensch-Welt in der Sicht teresas von Avila*, Frankfurt am mein-Bern-Las Vegas 1978.
- ETCHEGOYEN G., *L'amour divin. Essai sur les sources de sainte Thérèse d'Avila*, Bordeaux-Paris 1923.
- FORTUNATO DE JESUS SACRAM., « Inlujo de los escritos teresianos antes de la beatificación de la mística Doctora », in *Sancta Teresia a Iesu Doctor Ecclesiae*, numéro spécial, *Ephemerides Carmeliticæ* 21 (1970) 354-408.
- GIOVANNA DELLA CROCE, « Geisterfahrung als Grunderfahrung christlicher Existenz bei Teresa von Avila », dans *Sanctae Teresiae a Iesu, Ecclesiae Doctori IV Centenario ab eius morte volvente*, numéro spécial, *Teresianum Ephemerides Carmeliticæ* 33 I/II (1982) 411-445.
- GABRIEL DE SAINTE-MAIRE-MADELEINE, « Contemplation. La contemplation dans l'école du Carmel thérésien », *DSAM* 2/2 (1953), col. 2058-2067.
- GARCIA ORDAS A. M., *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, Madrid 1967.
- GONZALEZ F., CORDERO F., « La teología espiritual de Santa Teresa de Jesús. Reacción contra el Dualismo Neoplatónico », *Revista Española de Teología* 40 (1970) 3-38.
- HERRAIZ GARCIA M., *Introducción a las Moradas*, Castellón 1981.
- HUGUENIN M.-J., *L'expérience de la miséricorde divine chez Thérèse d'Avila. Essai de synthèse doctrinale*, Fribourg 1993².
- LAURIER J.-M., *Théologie de l'humilité. L'expérience spirituelle de Thérèse d'Avila et le dialogue oecuménique sur la justification*, Fribourg 2000.
- LEPEE M., *Sainte Thérèse d'Avila. Le réalisme chrétien*, Paris 1947.
- *Bañez et sainte Thérèse*, Paris 1947.
- *Sainte Thérèse mystique. Une divine amitié*, Paris 1951.
- PINCKAERS S., PINTO DE OLIVEIRA C.-J., *Sainte Thérèse d'Avila. Contemplation et renouveau de l'Eglise*, Fribourg 1986.
- MARIE-EUGENE DE L'ENFANT JESUS, *Je veux voir Dieu*, Venasque 1998.
- PINCKAERS S., PINTO DE OLIVEIRA C.-J., éd., *Sainte Thérèse d'Avila. Contemplation et renouveau de l'Eglise*, Fribourg 1986.
- POITREY J., *Introduction à la lecture de sainte Thérèse d'Avila*, Paris 1979.
- RENAULT E., *Ste Thérèse d'Avila et l'expérience mystique*, Paris 1970.

- « Le Christ dans la vie de sainte Thérèse d'Avila », *Carmel* 1 (1976) 34-45.
- « Thérèse d'Avila, docteur malgré elle ? », *Carmel* 3 (1976) 161-169.
- *L'idéal apostolique des carmélites selon Thérèse d'Avila*, Paris 1981.
- « La lecture thérésienne de la Bible », *Carmel* 2 (1982) 65-80.

- SIMEON DE LA S. FAMILIA, « Santa Teresa, Doctora entre los Doctores de la Iglesia », in *Sancta Teresia a Iesu Doctor Ecclesiae*, numéro spécial, *Ephemerides Carmeliticæ* 21 (1970) 301-353.
- STINISSEN G., *Comment faire oraison. Un itinéraire sur les traces de Thérèse d'Avila*, Paris-Montréal 1997.
- TRUEMAN DICKEN E.W., « The Imagery of the Interior Castle and its Implications », in *Sancta Teresia a Iesu Doctor Ecclesiae*, numéro spécial, *Ephemerides Carmeliticæ* 21 (1970) 198-218.
- WILHELEM F.-R., *Dieu dans l'action. La mystique apostolique selon Thérèse d'Avila*, Venasque 1992.

Bibliographie générale

- ADNES P., « Mystique. XVI^e-XX^e siècles », *DSAM* 10/2 (1980), col. 1919-1939.
- AGAESSE P., SALES M., « Mystique. La vie mystique chrétienne », *DSAM* 10/2 (1980), col. 1939-1984.
- BAUMGARTNER C., « Contemplation. Conclusion générale », *DSAM* 2/2 (1953), col. 2171-2193.
- BELDA PLANS J., *La Escuela de Salamanca y la renovacion de la teologia en el siglo XVI*, Madrid 2000.
- DENZINGER H., HUNERMANN P., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg 1991³⁷. Traduction française HOFFMANN J., *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris 1996.
- DONDAINE H.-F., *Les missions divines, dans Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique. La Trinité*, t. 2, Ia, *Questions* 33-43, Paris 1997, p. 423-453.
- EMERY G., *La Trinité créatrice*, Paris 1995.
- FUSTER S., « Presencia de Dios Trinitario en el hombre creyente segun el pensamiento de Tomas de Aquino », *Escritos del Vedat* 13 (1983) 35-58.
- GARCIA CUADRADO A., *Domingo Báñez (1528-1604) : Inrtoducción a su obra filosófica y teológica*, Pamplona 1999.
- GARDEIL A., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vol., Paris 1927.
- « Examen de conscience. III. L'habitation de la Sainte Trinité », *RT* 12 (1929) 270-287, 381-395.
- GARRIGOU-LAGRANGE R., « L'habitation de la Sainte Trinité et l'expérience mystique » *RT* 11 (1928) 449-478.
- GUY A., *Esquisse des progrès de la spéculation philosophique et théologique à Salamanque au cours du XVI^e siècle*, Paris 1943.
- *La philosophie espagnole*, Paris 1995.
- JOURNET C., *Entretiens sur la grâce*, Paris 1959.
- MANDONNET P., « Báñez Dominique », *DTC* 2 (1905), col. 140-145.
- MONNOT P., « Suarez François », *DTC* 14 (1939), col. 2638-2691.

- MORETTI R., « Inhabitation », *DSAM* 7/2 (1971), col. 1735-1757.
- NICOLAS J.-H., « Présence trinitaire et présence de la Trinité », *RT* 50 (1950) 183-191.
 - *Les profondeurs de la grâce*, Paris 1969.
 - « Grâce et divinisation », in *La teologia morale nella storia e nella problematica attuale. Miscellanea per Louis Bertrand Gillon, O. P.*, Milan 1982.
- PATFOORT A., « Morale et pneumatologie chez saint Thomas. Une observation de la *Ia Iiae* », dans *La teologia morale nella storia e nella problematica attuale. Miscellanea per Louis Bertrand Gillon, O. P.*, Milano 1982.
 - « Cognitio ista est quasi experimentalis (I *Sent*, d. 14, q. 2, a. 2, ad 3m) », *Angelicum* 63 (1986) 3-13.
 - « Missions divines et expérience des personnes divines selon S. Thomas », *Angelicum* 63 (1986) 545-559.
- PRADES J., "*Deus specialiter est in sanctis per gratiam*". *El misterio de la inhabitation de la Trinidad en los escritos de Santo Tomas*, Rome 1993.
- RODRIGUES F., « Suárez (François) », *DSAM* 14 (1990), col. 1275-1283.
- SOLIGNAC A., « Mystique. Introduction », *DSAM* 10/2 (1980), col. 1889-1893.
- SOMME L.-T., *Fils adoptifs de Dieu par Jésus Christ. La filiation divine par adoption dans la théologie de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1997.
 - *Thomas d'Aquin. La divinisation dans le Christ*, Genève 1998.
- TORREL J.-P., *Saint Thomas d'Aquin. Maître spirituel*, Paris-Fribourg 1996.
- VAN DER MEERSCH J., « Grâce. Grâce actuelle », *DTC* 6 (1920), col. 1554-1687.
- WALKER D. A., « Trinity and Creation in the Theology of S. Thomas Aquinas », *The Thomist* 57 (1993) 443-455.

TABLE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS

Abréviations des écrits de Ste Thérèse

Les abréviations des écrits de Ste Thérèse sont celles de *Concordancias de los escritos de Santa Teresa de Jesús*, éd. J. L. Astigarraga, Roma 2000¹.

<i>Ce</i>	<i>Camino de Perfección</i> (manuscrit de l'Escorial)
<i>Cp</i>	<i>Conceptos del amor de Dios</i>
<i>Cs</i>	<i>Constitutiones</i>
<i>CT</i>	<i>Camino de Perfección</i> (manuscrit de Toledo)
<i>Ct</i>	<i>Cartas</i>
<i>CV</i>	<i>Camino de Perfección</i> (manuscrit de Valladolid)
<i>E</i>	<i>Exclamaciones del alma a Dios</i>
<i>F</i>	<i>Libro de las Fundaciones</i>
<i>M</i>	<i>Las Moradas</i> (ou <i>Castillo interior</i>)
<i>MA</i>	<i>Memoriales y apuntes</i>
<i>Mo</i>	<i>Modo de visitar los conventos</i>
<i>P</i>	<i>Poesías</i>
<i>R</i>	<i>Relaciones</i> (ou <i>Cuentas de conciencia</i>)
<i>RD</i>	<i>Respuesta a un desafío</i>
<i>V</i>	<i>Libro de la Vida</i>
<i>Ve</i>	<i>Vejamen</i>

Les références du *Château intérieur* sont indiquées comme suit :

<i>M</i> 1, 1, 1. 2 ; 1, 2, 1	<i>Château intérieur</i> , premières demeures, premier chapitre, premier et second paragraphes, ainsi que premières demeures, second chapitre, premier paragraphe
-------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Abréviations des œuvres de théologie scolastique

<i>Cursus theol.</i> , Ia, q. 1, disp. 1	Jean de Saint Thomas, <i>Cursus theologicus</i> , commentant <i>Somme de théologie</i> de S. Thomas, première partie, question 1, première disputation (<i>disputatio</i>)
I SCG 1	S. Thomas d'Aquin, premier livre de <i>Summa Contra Gentiles</i> , chapitre 1
<i>Sch. Comm. D. Th.</i> , Ia, q.1	Domingo Bañez, <i>Scholastica Commentaria in universam Primam Partem Angelici Doctoris D. Thomae In duos tomos</i>

¹ La numérotation des *Relaciones* et des *Cartas* diffèrent selon les éditions des textes originaux de Ste Thérèse. Nous nous référons à la numérotation des *Concordancias de los escritos de Santa Teresa de Jesús*, J. L. ASTIGARRAGA, éd., Roma 2000.

- divisa...*, Venetiis 1602, commentant la *Somme de théologie* de S. Thomas, première partie, question 1
- I *Sent. d.* 1, q. 1, a. 1 S. Thomas d'Aquin, premier livre des *Scriptum super Sententiis Petri Lombardi*, distinction 1, question 1, article 1.
- Sum. theol., Ia*, q. 1, a. 1 S. Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, première partie, question 1, article 1

Autres sigles et abréviations

- Denz. H. Denzinger, P. Hünermann, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg 1991³⁷, pour l'édition française Paris 1996.
- DSAM *Dictionnaire de Spiritualité, d'Ascétique et de Mystique*, Paris 1937-1994.
- DTC *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1903-1950.
- RT *Revue thomiste*, Toulouse 1893-

Les abréviations des citations bibliques sont celles de la *Traduction Œcuménique de la Bible*, Paris 1988.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	2
 PREMIÈRE PARTIE: UNE LECTURE THÉOLOGIQUE DES TEXTES THÉRÉSIENS.....	3
CHAPITRE I: LES SOURCES	3
A) LES SOURCES PATRISTIQUES	4
B) LES SOURCES MÉDIÉVALES	4
C) LES SOURCES CONTEMPORAINES DE LA SAINTE.....	4
1. Le patrimoine spirituel carmélitain.....	5
2. L'enseignement des Franciscains.....	5
2. L'enseignement des Jésuites.....	5
3. L'enseignement des Dominicains.....	6
CHAPITRE II: LE STATUT DE L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE	8
CHAPITRE III: UNE LECTURE THÉOLOGIQUE DES TEXTES DE STE THÉRÈSE.....	9
 DEUXIÈME PARTIE: COMPARAISON DE L'INHABITATION DANS LE LIVRE DU CHÂTEAU INTÉRIEUR AVEC LES PRINCIPALES POSITIONS DU MAGISTÈRE ET DES THÉOLOGIENS AU XVI^e SIÈCLE EN ESPAGNE	10
CHAPITRE I: LES POSITIONS DU MAGISTÈRE ET DES THÉOLOGIENS CONCERNANT L'INHABITATION.....	10
A) LES PRINCIPALES DONNÉES DU MAGISTÈRE	10
B) LES POSITIONS DE BAÑEZ, DE VASQUEZ ET DE SUAREZ	11
1.L'inhabitation chez Bañez.....	11
a) La réflexion de S. Thomas.....	12
b) La réflexion de Bañez.....	15
2.L'inhabitation chez Vasquez	15
3.L'inhabitation chez Suarez.....	16
4.Enjeux des différentes positions.....	17
 CHAPITRE II... : LA PRÉSENCE DE DIEU DANS L'ÂME DANS LE LIVRE DU CHÂTEAU INTÉRIEUR	21
A) LA PRISE DE CONSCIENCE DE L'INHABITATION	21
1.La découverte de Dieu, présent dans l'âme.....	22
2.La découverte de l'âme	23
B) LA STRUCTURE DU LIVRE DU CHÂTEAU INTÉRIEUR	24
1.Le symbole du château	24
2.Les thèmes bibliques	25
3.L'itinéraire de l'âme	25

C) L'EXPOSÉ THÉOLOGIQUE DE L'INHABITATION DANS LE LIVRE DU <i>CHÂTEAU INTÉRIEUR</i>	27
1. La présence de Dieu exposée dans les premières demeures: la naissance de l'inhabitation	27
a) L'inhabitation du côté de Dieu	28
I. La présence de Dieu dans l'âme en état de grâce	28
II. La présence de Dieu dans l'âme en état de péché mortel.....	29
III. La lumière divine.....	30
IV. Les caractéristiques de l'inhabitation du côté de Dieu	32
b) L'inhabitation du côté de l'âme	33
I. Le statut naturel de l'âme	33
II. La grâce et sa dynamique	36
III. Les caractéristiques de l'inhabitation du côté de l'âme.....	38
2. La présence de Dieu exposée dans l'itinéraire des premières jusqu'à la septième demeure: la croissance de l'inhabitation.....	38
a) La conformité au Christ dans les premières demeures.....	40
b) La conformité au Christ dans les deuxièmes et les troisièmes demeures.....	41
c) La conformité au Christ dans les quatrièmes demeures	42
d) La conformité au Christ dans les cinquièmes demeures	43
e) La conformité au Christ dans les sixièmes demeures.....	44
I. La découverte du caractère trinitaire de la conformité au Christ	45
II. L'importance de la participation au Christ dans la participation de l'âme à la vie trinitaire	46
III. La véritable humilité: vivre dans le Christ, la Vérité suprême ..	47
f) Conclusion: la croissance de l'inhabitation	48
3. La présence de Dieu exposée dans la septième demeure: le sommet de l'inhabitation	49
a) Les caractéristiques de l'inhabitation à son sommet.....	49
b) La communication de Dieu Trinité à l'homme	50
4. Conclusion: le contenu théologique de l'inhabitation dans le livre du <i>Château intérieur</i>	51

CHAPITRE III.: COMPARAISON DES POSITIONS DE SAINTE THÉRÈSE AVEC CELLES DE VASQUEZ, DE SUAREZ ET DE BAÑEZ.....

A) STE THÉRÈSE ET LE CHOIX DE VASQUEZ	53
1. Selon Ste Thérèse, les actes interviennent-ils dans l'inhabitation?	54
a) Le rôle des actions dans la croissance de l'inhabitation selon les textes antérieurs au livre du <i>Château intérieur</i>	54
b) Le rôle des actions dans la croissance de l'inhabitation selon le livre du <i>Château intérieur</i>	55
I. Les actions sanctifiées sont issues de l'état de grâce	56
II. Les actions sanctifiées sont nécessaires pour avancer dans la vie de la grâce	59
2. Selon Ste Thérèse, la grâce sanctifiante seule peut-elle rendre compte de l'inhabitation?.....	63
3. Conclusion: comparaison des positions de Ste Thérèse avec le choix de Vasquez	65

B) STE THÉRÈSE ET LES POSITIONS DE SUAREZ	65
1. La possible séparation des deux modes de présence dans le saint	66
a) Les deux modes de présence décrits par le symbole du roi dans un château	66
b) Les deux modes de présence décrits dans le récit des expériences de l'inhabitation	67
I. Les premières expériences de l'inhabitation	67
II. Les expériences ultimes de l'inhabitation	68
c) Comparaison des positions de Suarez avec celles de Ste Thérèse et des thomistes	70
2. Ste Thérèse et le choix de Suarez	72
a) Le rôle de la réalité ontologique de la grâce dans la naissance de l'inhabitation	72
b) Le rôle de la réalité ontologique de la grâce dans la croissance de l'inhabitation	73
I. Le rôle de la grâce sanctifiante selon les quatrièmes demeures ...	73
II. Le rôle de la grâce sanctifiante selon les cinquièmes demeures .	75
III. Le rôle de la grâce sanctifiante selon les sixièmes et la septième demeure	78
c) Comparaison des positions de Ste Thérèse avec le choix de Suarez	79
3. Ste Thérèse et les arguments des <i>Salmanticenses</i>	79
a) Le premier argument des <i>Salmanticenses</i> : la charité postule une présence immédiate de Dieu, en vertu de ses exigences morales	81
b) Le second argument des <i>Salmanticenses</i> : l'identité des effets de la charité sur terre et au Ciel	82
I. Être en compagnie de Dieu	83
II. Jouir de Dieu	84
c) Le troisième argument des <i>Salmanticenses</i> : la paix, issue de la charité, est signe de la nouvelle présence de Dieu	85
4. Conclusion: comparaison des positions de Ste Thérèse avec celles de Suarez et celles des <i>Salmanticenses</i>	86
C) STE THÉRÈSE ET LES POSITIONS DE BAÑEZ	87
1. Les trois raisons de l'inhabitation	88
2. La connaissance et l'amour	89
a) L'agencement des activités de l'intelligence et de la volonté selon Bañez	89
b) L'agencement des activités de l'entendement, de la mémoire et de la volonté selon Ste Thérèse	90
I. Les trois puissances de l'âme et leurs activités respectives	90
II. L'agencement des activités de l'entendement, de la mémoire et de la volonté	90
3. Conclusion: comparaison des positions de Ste Thérèse avec celles de Bañez ..	97
D) Les données postérieures du Magistère concernant l'inhabitation	98

BIBLIOGRAPHIE	104
TABLE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS	108