

Betschart Christof, « Le symbole du château chez sainte Thérèse d'Avila. Une proposition d'interprétation relationnelle », dans Marie-Laurent Huet – Jean Emmanuel de Ena (éd.), *Le monde est en feu ! Colloque du Ve centenaire de la naissance de Thérèse d'Avila*, Venasque 16-18 octobre 2015, Recherches carmélitaines 14, Toulouse, Éditions du Carmel 2017, 231-251.

LE SYMBOLE DU CHÂTEAU CHEZ SAINTE THÉRÈSE D'AVILA UNE PROPOSITION D'INTERPRÉTATION RELATIONNELLE

1. INTRODUCTION

L'un des buts principaux des œuvres de sainte Thérèse¹ est de rendre compte de la relation entre Dieu et l'homme. Dans cette contribution², je chercherai à montrer comment elle se sert du symbole du château à cette fin. Nous utiliserons de préférence le terme « symbole » comme le fait Tomás Álvarez³ dans le dictionnaire thérésien, sachant qu'une autre terminologie serait possible (analogie, métaphore, image ou allégorie avec à chaque fois des nuances à introduire). L'idée principale est que le rapport entre le symbole (le château) et ce qu'il symbolise (l'âme ou le monde intérieur) n'est pas purement arbitraire, mais qu'il renvoie à l'agencement complexe de similitudes et de dissimilitudes qu'il s'agit d'explicitier. Le symbole du château cherche à faire comprendre que la relation avec Dieu, mais aussi avec le prochain et avec soi-même n'est pas simplement une relation entre des sujets purs, mais de personne à personne avec l'exigence d'explicitier ce que cela implique.

1. Nous utiliserons l'édition et la traduction suivantes : *Obras completas*, éd. par Tomás Álvarez, Burgos, Monte Carmelo, 172014 et *Œuvres complètes*, trad. de Grégoire de Saint Joseph, Paris, Seuil, 1949.

2. La contribution a été reprise dans le colloque international de la Faculté Théologique Pontificale *Teresianum* à Rome (du 4 au 6 novembre 2015) et a été publiée en italien dans la revue *Teresianum* 66 (2015/1-2) sous le titre « Intersoggettività ed interpersonalità. Il significato delle metafore spaziali per la relazione Dio-uomo », pp. 371-389.

3. Cf. Tomás ÁLVAREZ, art. « Simbología teresiana », in : Tomás ÁLVAREZ (éd.), *Diccionario de santa Teresa. Doctrina e Historia*, Burgos, Monte Carmelo, 2002, pp. 592-596 ; cf. aussi l'article du même auteur qui précède : « Simbología bíblica », pp. 568-592.

Je proposerai dans la première partie une réflexion sélective sur l'intersubjectivité à partir d'Edmund Husserl et de Martin Buber en y manifestant une limite que je chercherai à dépasser grâce à la proposition thérésienne de penser la relation divino-humaine dans le cadre fourni par le symbole du château. La deuxième partie précisera comment le symbole du château aide à élargir la perspective du sujet pur à la personne entière et la troisième montrera comment le château permet de penser la relation avec Dieu comme chemin qui engage toujours davantage la personne toute entière.

2. RENDRE PHILOSOPHIQUEMENT COMPTE DES RELATIONS INTERSUBJECTIVES

Le champ des recherches philosophiques et théologiques sur l'intersubjectivité est immense. S'il est vrai que toutes les créatures sont en relation entre elles⁴, il y en a cependant qui sont qualifiées précisément comme intersubjectives dans la mesure où les termes en relation sont des sujets.⁵ Ici, nous abordons les relations intersubjectives sous un angle très limité qui consiste à interroger deux auteurs sur leur affinité avec Thérèse. Ce propos devrait faire apparaître non seulement les points communs, mais aussi l'apport spécifique de Thérèse pour une réflexion sur l'intersubjectivité.

2.1 Edmund Husserl⁶

Le premier auteur choisi est Edmund Husserl qui dans ses réflexions personnelles n'a cessé de reprendre la question de

4. Cf. dans une perspective d'écologie chrétienne : Pape FRANÇOIS, Encyclique *Laudato si*, n. 42; cf. également n. 91.

5. Je propose de nous limiter aux sujets divins et humains. Par conséquent, il ne sera question ni de certains animaux supérieurs qui peuvent être considérés comme sujets, ni des anges, même si la tradition chrétienne y voit des sujets personnels; cf. AGAMBEN Giorgio, COCCIA Emanuele (éd.), *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, Vicenza, Neri Pozza, 2009 qui présente sur plus de 2000 pages l'angélologie des trois religions monothéistes.

6. Je remercie le professeur Jean-François Lavigne de m'avoir communiqué ses remarques très pertinentes sur la partie dédiée à Husserl.

l'intersubjectivité⁷, même si relativement peu a été publié de son vivant. Le texte le plus connu à ce sujet se trouve sans doute dans ses *Méditations Cartésiennes*⁸, proposées en février 1929 à la Sorbonne. Il y applique notamment sa phénoménologie transcendantale dans le sens d'une saisie de l'intersubjectivité à partir de la seule sphère immanente. Il ouvre sa fameuse cinquième méditation avec l'exclamation : « Il nous faut bien nous rendre compte du sens de l'intention[n]alité explicite et implicite, où, sur le fond de notre moi transcendantal, s'affirme et se manifeste l'*alter ego*⁹. » Le point de départ est le fait que dans notre flux de vécus se manifestent non seulement des objets, mais également des sujets avec leur vie, leur corps animé et leur âme. Pour prendre au sérieux l'autre, Husserl commence par radicaliser la réduction transcendantale au point de mettre entre parenthèses tout ce qui se réfère à la subjectivité étrangère¹⁰. La réduction à la sphère égologique et primordiale ainsi obtenue inclut toute manifestation de la subjectivité d'autrui : « nous faisons abstraction des fonctions constitutives de l'intention-[n]alité qui se rapporte directement ou indirectement aux subjectivités étrangères¹¹ ». Husserl veut montrer qu'en mettant entre parenthèses l'expérience d'autres sujets, cela permet de connaître la genèse de l'intersubjectivité que nous présupposons dans la vie courante puisque de façon évidente nous sommes en communication avec d'autres sujets.

7. Cf. Edmund HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*, t. 1 : 1905-1920, t. 2 : 1921-1928, t. 3 : 1929-1935, éd. par Iso Kern, Hua 13-15, Den Haag, Nijhoff, 1973.

8. Cf. Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. de Gabrielle Peiffer et Emmanuel Lévinas, Paris, Vrin 1953, p. 75; sigle : MC; cf. éd. allemande : *Cartesianische Meditationen*, éd. par Elisabeth Ströker, Philosophische Bibliothek 291, Hamburg, Meiner, 1995; sigle : CM.

9. MC, §42, p. 75. « Wir müssen uns doch Einblick verschaffen in die explizite und implizite Intentionalität, in der sich auf dem Boden unseres transzendentalen ego das alter ego bekundet und bewährt » (CM, p. 92s.).

10. Cf. MC, §44.

11. MC, §44, p. 77. « [W]ir sehen von allen konstitutiven Leistungen der auf fremde Subjektivität unmittelbar oder mittelbar bezogenen Intentionalität ab » (CM, p. 95).

On peut certes critiquer le procédé husserlien et cela a été fait¹². Il reste que son projet cherche à établir l'altérité au niveau même de la structure de la conscience. Cela se fait à travers une réflexion sur la corporéité, car même si je peux considérer le corps d'autrui comme simplement matériel – un robot –, je ne peux pas faire la même chose pour moi-même, car je sens mon corps indubitablement comme vivant¹³. En d'autres termes, il est impossible de réduire mon corps à un *Körper* (corps matériel), mais il m'est donné comme *Leib* (corps vivant). Le « pas vers l' "autre" » [*Schritt zu dem "Anderen"*]¹⁴ se fait par l'appréhension intentionnelle d'une similitude entre mon corps propre et celui d'autre; cette appréhension spécifique consiste à « appréhender¹⁵ » le corps d'autrui en tant que *Leib*, c'est-à-dire en tant que porteur d'une vie subjective. L'interprétation transcendante de l'empathie chez Husserl insiste en particulier sur le fait que l'appréhension – contrairement à la perception sensible – n'est pas une donation originaire (*ursprüngliche Gegebenheit*¹⁶) et cela implique concrètement que l'autre m'est donné comme une subjectivité irréductible à la mienne. Le procédé husserlien est paradoxal: partir de sa propre subjectivité pour découvrir l'autre comme irréductible à ma propre subjectivité. Il n'est pas anodin que Husserl termine sa méditation en citant l'un des passages les plus connus d'Augustin: « *Noli foras ire, [...] in te [ipsum] redi, in interiore homine habitat veritas*¹⁷ ».

Dans la ligne de notre recherche thérésienne il est indispensable de prendre au sérieux toute la démarche augustinienne qui implique

12. Cf. par exemple Alfred SCHÜTZ, « The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl », in : *Collected Papers*, Vol. III, Den Haag, Nijhoff, 1966, pp. 51-91 (trad. de l'allemand en anglais par Frederick Kersten).

13. MC, §44, pp. 80s. [CM, p. 99].

14. CM, §50, p. 111.

15. Husserl utilise les termes suivants : « Appräsentation », « Mit-gegenwärtig-machen », « apperzeptive Übertragung », « analogisierende Auffassung » et « analogische Apperzeption » (CM, pp. 111-114).

16. Cf. CM, p. 111.

17. MC, §64, p. 134 [CM, p. 161] ; citation d'AUGUSTIN, *De vera religione*, XXXIX, 72 (CCL 32, 234) ; trad. fr. mod. dans *La foi chrétienne*, trad. de J. Pegon, BA 8, Paris, DDB, 1951, p. 131 : « Au lieu d'aller dehors, [...] rentre en toi-même, dans l'homme intérieur habite la vérité ».

une ouverture dans un double sens: *d'abord* en ce qui concerne l'intériorité elle-même qu'Augustin et Thérèse n'identifient pas à la sphère immanente de la conscience, mais à l'âme qui transcende ce que nous pouvons en saisir; *ensuite* en ce qui concerne la considération de l'intériorité comme ouverture non seulement aux autres et au monde, mais aussi à Dieu ce qu'Augustin décrit comme un appel à se transcender soi-même (*transcende et teipsum*) pour parvenir à la vérité personnelle¹⁸.

2.2 Martin Buber

La relation avec Dieu joue un rôle central dans la philosophie dialogique intimement liée à la tradition judéo-chrétienne et qui est connue par des auteurs juifs comme Martin Buber, Franz Rosenzweig, Emmanuel Lévinas ou bien des auteurs catholiques comme Ferdinand Ebner et Romano Guardini¹⁹. Nous nous référons uniquement à l'œuvre classique de Martin Buber *Ich und Du* (*Je et Tu*) de 1923 où il présente sa conviction que l'être humain se rapporte au monde de deux manières: ou bien par le mot-principe Je-Tu (*Grundwort Ich-Du*) ou bien par l'autre mot-principe Je-Cela (*Grundwort Ich-Es*)²⁰. L'idée de base est que le Je est différent dans

18. Nous ne voulons pas dire que Husserl lui-même aurait ignoré ce double déploiement: d'abord en ce qui concerne la question de l'âme, il y consacre toute la deuxième partie des *Idées II* (cf. Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique. Livre second: recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, PUF, 1982; éd. allemande: Hua IV, pp. 90-171). De même, la question de Dieu est beaucoup plus présente que l'on pourrait le croire: Emmanuel HOUSSET, *Husserl et l'idée de Dieu*, Coll. Philosophie et théologie, Paris, Cerf, 2010; cf. également le témoignage d'une sœur bénédictine sur la fin de la vie de Husserl: Adelgundis JAEGERSCHEID, « Gespräche mit Edmund Husserl 1931-1936 », *Stimmen der Zeit* 199 (1981) 48-58 et « Die letzten Jahre Edmund Husserls (1936-1938) », *Stimmen der Zeit* 199 (1981) 129-138.

19. Cf. à ce sujet la publication récente de Silvano ZUCAL, *Pregliera e filosofia dialogica*, Brescia, Morcelliana, 2014 où il aborde la question de la prière comme relation avec Dieu chez les cinq auteurs nommés, ainsi que chez Max Picard, María Zambrano et Simone Weil.

20. Cf. Martin BUBER, *Ich und Du*, Stuttgart, Reclam, 1995, p. 3 ; sigle : *Ich und Du* ; trad. fr. *Je et tu*, trad. de Geneviève Bianquis, Paris, Aubier, 2012 : ayant travaillé sur le texte original allemand, je me suis décidé à proposer ma propre traduction. Le texte allemand est donné en note.

le rapport à un Tu ou bien à un Cela. La différence entre Tu et Cela vient de notre manière de nous y rapporter : je peux me rapporter à un chien, à un ami ou bien à Dieu comme à un objet. Mais nous pouvons nous y rapporter également comme à un Tu. Dans ce cas seulement, Buber parle d'une relation (*Beziehung*). Ceci dit, le mot-principe Je-Tu n'est pas nécessairement une relation entre personnes, elle peut également se référer à la vie avec la nature²¹. En ce qui concerne les relations entre humains, Buber insiste sur le fait que toute relation Je-Tu fait de la place à une objectivation. Le simple fait de voir la couleur des yeux de mon interlocuteur repose sur une objectivation de la relation Je-Tu dans un Je-Cela. Buber accepte cette réalité avec regret : « Ceci est la mélancolie sublime de notre sort, que chaque Tu de notre monde doit devenir Cela. Aussi exclusivement était-il présent dans la relation immédiate : dès qu'elle s'est effectuée ou qu'elle a été imprégnée du moyen²², elle devient objet parmi les objets²³ ».

Ce qui vaut dans la relation entre humains se vérifie aussi par rapport à Dieu, car selon Buber dans sa postface de 1957 beaucoup n'ont pas vu sa « préoccupation la plus essentielle, le lien intime de la relation à Dieu avec la relation au prochain²⁴ ». Et cela malgré le fait que Buber établit explicitement ce lien dans la troisième partie de son œuvre : « La relation à l'homme est la parabole propre de la relation à Dieu : en celle-ci l'appel véritable reçoit réponse véritable²⁵. » Cette analogie du Je-Tu permet de s'opposer à une mystique fusionnelle où la distinction des personnes en relation serait à dépasser : « le Je est indispensable pour chaque relation

21. Cf. *Ich und Du*, p. 6. Buber revient à cette question dans sa postface de 1957 : cf. *Ich und Du*, pp. 118-120.

22. Cf. également : « Alles Mittel ist Hindernis. Nur wo alles Mittel zerfallen ist, geschieht die Begegnung. » (*Ich und Du*, p. 17)

23. « Das aber ist die erhabene Schwermut unsres Loses, daß jedes Du in unsrer Welt zum Es werden muß. So ausschließlich gegenwärtig es in der unmittelbaren Beziehung war : sowie sie sich ausgewirkt hat oder vom Mittel durchsetzt worden ist, wird es zum Gegenstand unter Gegenständen. » (*Ich und Du*, p. 17)

24. « [W]esentlichstes Anliegen, die enge Verbundenheit der Beziehung zu Gott mit der Beziehung zum Mitmenschen. » (*Ich und Du*, p. 117)

25. « Die Beziehung zum Menschen ist das eigentliche Gleichnis der Beziehung zu Gott : darin wahrhafter Ansprache wahrhafte Antwort zuteil wird. » (*Ich und Du*, p. 99)

et aussi pour la plus haute, puisqu'elle ne peut advenir qu'entre un Je et un Tu ; un abandon donc non pas du Je, mais de l'instinct d'affirmation de soi²⁶ ». Contrairement à la relation entre personnes humaines, la particularité de la relation à Dieu est que le Tu éternel – telle est l'expression que Buber utilise pour Dieu²⁷ – « ne cesse jamais, selon son essence, d'être Tu pour nous²⁸ ». La limite n'est pas du côté de Dieu, mais de nous, car « notre essence nous oblige à le tirer [le Tu éternel] dans le monde et le discours du Cela²⁹. » En outre, la relation dans le monde – pour être une relation au sens buberien – est toujours exclusive. Seulement la relation à Dieu, le Tu éternel par essence, unit exclusivité et inclusivité, c'est-à-dire qu'elle ne ferme pas en soi, mais ouvre aux autres.

Toute cette réflexion de Buber est en affinité avec Thérèse qui rend compte de la relation avec Dieu à partir de la relation humaine privilégiée qu'est le mariage. Dans les *cinquièmes Demeures*, elle introduit le symbole nuptial en suggérant que la meilleure manière d'aborder la relation avec Dieu est de partir des relations humaines tout en restant conscient des limites de la comparaison utilisée³⁰. Mais pour rendre compte de cette relation, Buber la situe en dehors du temps et de l'espace³¹ et par conséquent, il est très réticent quand il s'agit d'intériorité. Cette réticence est en outre motivée par l'association avec la psychologie de son temps qui veut saisir l'expérience intérieure ("*innere*" *Erfahrung*³²) selon un schéma déterministe de cause à effet. En réaction à cette tendance, il risque de

26. « [D]as Ich ist wie zu jeder Beziehung so auch zur höchsten unerlässlich, da sie nur zwischen Ich und Du geschehen kann ; ein Aufgeben also nicht des Ich, aber jenes falschen Selbstbehauptungstriebes » (*Ich und Du*, p. 74).

27. Cf. déjà en *Ich und Du*, p. 7, puis souvent dans la troisième partie de *Ich und Du*, pp. 71. 76. 84. 88s. 96s. 102. 108. 127.

28. *Ich und Du*, p. 95. « [Das ewige Du] hört seinem Wesen nach nie auf, uns Du zu sein. »

29. « [U]nser Wesen nötigt uns, es [das ewige Du] in die Eswelt und Esrede zu ziehen. » (*Ich und Du*, p. 96)

30. « Cette comparaison est grossière sans doute ; mais je n'en trouve pas d'autre qui puisse mieux vous faire comprendre ce que je veux dire que le Sacrement de mariage. » (5D 4,3)

31. Cf. *Ich und Du*, p. 96.

32. Cf. *Ich und Du*, p. 5.

tout perdre, car il considère toutes les expériences intérieures et tous les sentiments comme appartenant au rapport Je-Cela qui ne peut rien dire sur la relation avec Dieu. Car, selon Buber, « [l]es sentiments accompagnent seulement le fait de la relation, qui ne s'opère pas dans l'âme, mais entre Je et Tu³³. » D'une manière implicite il affirme que ce qui se passe dans l'âme ne peut pas être de l'ordre de la relation, car elle enferme en soi alors que la relation ouvre au Tu.

Thérèse ne se contente pas de cette opposition – ou au moins cette juxtaposition – entre la relation et l'intériorité humaine, car elle n'entend pas cette dernière dans le sens d'une psychologie sur le modèle des sciences naturelles. Comme Buber, Thérèse n'identifie pas l'amour avec un sentiment, mais elle n'exclut pas le sentir de la relation avec Dieu quand elle dit par exemple au sujet de l'oraison d'union que Dieu « se donne à sentir dans l'oraison d'union³⁴. » On pourrait rapprocher Thérèse et ce qu'elle dit du sentir intérieur de Max Scheler et des études qu'il inspire avec une très nette valorisation de l'affectivité et des sentiments dans le cadre de sa théorie des valeurs en leur reconnaissant un rôle fondamental dans le devenir personnel³⁵. Cela permettrait de montrer que l'intériorité ne s'oppose pas à la relation, mais la rend possible.

3. LE SYMBOLISME DU CHÂTEAU

L'acquis de la première partie est que la relation personnelle ne peut pas se concevoir d'une manière adéquate sans prendre en considération l'intériorité des partenaires. Le symbole du château (*castillo*) est l'outil que Thérèse utilise pour développer ce qu'elle comprend de l'intériorité ou – dans sa terminologie – de l'âme

33. « Gefühle begleiten nur das Faktum der Beziehung, die sich ja nicht in der Seele, sondern zwischen Ich und Du vollzieht. » (*Ich und Du*, p. 77)

34. « [Dios] se da a sentir en esta manera de unión » (5D 2,6).

35. Cf. Max SCHELER, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*. Essai nouveau pour fonder un personnelisme éthique, trad. par Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 1991 ; original allemand : *Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bonn: Bouvier 1920, en particulier les paragraphes sur « Fühlen und Gefühle » (pp. 259-270) et « Zur Schichtung des emotionalen Lebens » (pp. 331-345).

(*alma*). En écrivant le *Château intérieur* entre juin et novembre 1577, Thérèse utilise le symbole du château à partir de ses propres écrits³⁶ et de bien d'autres sources externes³⁷ pour signifier l'âme humaine : « [o]n peut considérer l'âme comme un château qui est composé tout entier d'un seul diamant ou d'un cristal très pur, et qui contient beaucoup d'appartements » (1D 1,1).

Si Thérèse prend le parti de parler de l'âme avec un langage symbolique³⁸, il faut d'abord évaluer la légitimité d'un discours qui part d'une réalité spatiale (le château) pour donner une connaissance plus ample d'une réalité qui n'est pas spatiale (l'âme). Certes, Thérèse n'a pas fait d'études systématiques en anthropologie, même si elle connaît les distinctions scolastiques entre essence, puissances et actes de l'âme et elle les utilise sans pour autant en faire l'axe de son œuvre³⁹. Une *première voie* serait alors de dire que Thérèse privilégie le langage symbolique *faute de mieux* parce qu'elle ne maîtrise pas suffisamment les termes et les

36. Indiquons en outre un passage du *Chemin de perfection* où elle compare cette intériorité humaine à un « *palacio de grandísima riqueza* » (CV 28,9) tout en or et fait de pierres précieuses où habite le roi ; cf. Mary C. COELHO, « St. Teresa of Ávila's transformation of the symbol of the interior castle », *Teresianum* 38 (1987/1) 109-125.

37. Cf. Juan Miguel PRIETO HERNÁNDEZ, « Los orígenes de la alegoría del Castillo teresiano », *Teresianum* 42 (1991) 585-608 : les connaissances bibliques (Jn 14,2 ; Ap 21-22) et spirituelles (le *Tercer Abecedario* de Francisco de Osuna, etc.), la mystique islamique, la littérature profane (romans de chevalerie), mais aussi des monuments comme le château de La Mota à Medina del Campo et – last not least – la ville même d'Ávila. On pourrait en outre voir une influence juive cabalistique et en particulier du livre du Zohar dans le *Château intérieur* : cf. Mario SATZ, « La séptima morada (una lectura desde la mística judía) », in : Francisco Javier SANCHO FERMÍN, Rómulo CUARTAS LONDOÑO (éds.), *Las moradas del Castillo interior de Santa Teresa de Jesús*, Actas del IV Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515-2015), Burgos/Ávila, Monte Carmelo/Universidad de la Mística-CITeS, 2014, pp. 439-450, malheureusement sans une documentation suffisante.

38. Cf. Juan Antonio MARCOS, *Teresa de Jesús. La transparencia del Misterio*, Madrid, San Pablo, 2015, pp. 260-276 sur « Metáforas y símbolos : la mística espacial » avec une perspective littéraire complémentaire à celle développée ici.

39. Thérèse utilise seulement une fois l'expression « *esencia del alma* » (5D 1,5 ; cf. 7D 1,10) dans le *Château intérieur*, parce qu'elle préfère écrire « *centro del alma* » (1D 2,3 ; 4D 2,5 ; 5D 1,12 ; 7D 2,3 et 3,8). Le discours sur les *potencias* et les *sentidos* est nettement plus fréquent (cf. 4D 1,8s., etc.). Leur représentation comme habitants dans le château marque en outre leur lien intime avec les actes correspondants aux puissances. Pour la distinction entre essence, puissances et actes, cf. par exemple THOMAS D' AQUIN, ST Ia, q. 77, a. 1c.

distinctions techniques. L'avantage en serait de pouvoir utiliser un langage plus descriptif – conceptuellement moins exigeant – et de se rendre ainsi plus facilement compréhensible à ses interlocuteurs : la perte en précision serait mise en balance avec le gain pédagogique ou mystagogique. Dans cette interprétation que je considère être minimaliste, Thérèse n'aurait pas d'apport philosophique ou théologique, mais uniquement pratique à offrir. Cela correspond à l'interprétation donnée souvent implicitement à son titre de « docteur de l'Église » : elle est considérée docteur des chemins spirituels, mais non pas docteur en théologie⁴⁰. Il y a cependant une *deuxième voie* possible qui consiste à valoriser l'usage symbolique. Cela ne signifie pas écarter le labeur théologique et la recherche de précision conceptuelle au profit du langage symbolique. Le texte thérésien ne prétend pas se substituer à l'élaboration théologique, mais plutôt offrir une impulsion en vue d'un travail systématique⁴¹.

Essayons de parcourir cette deuxième voie en ce qui concerne le symbole du château. Il s'agit d'abord d'exclure une conception univoque du rapport entre château et âme qui tenterait une transposition naïve et qui voudrait trouver une correspondance de chaque détail architectural dans le monde intérieur. Cette rigidité interprétative est refusée implicitement par Thérèse dans sa manière d'utiliser son symbole par exemple en insistant sur la beauté du château (1D 1,1), mais d'autres fois elle le transforme en forteresse où le combat s'avère virulent. Sans pouvoir l'approfondir, il y a plusieurs éléments de dissimilitude entre le symbole et la réalité qu'il symbolise. J'en retiens trois : *premièrement*, le château que Thérèse présente (1D 1,1) est déjà construit, alors que l'âme humaine est toujours en devenir. Elle dépasse cette dissimilitude en associant d'autres symboles, notamment le symbole de l'arbre de vie planté dans les eaux de la vie de Dieu lui-même (1D 2,1) et plus encore

40. Cf. PAUL VI, « Lettre apostolique *Multiformis sapientia Dei* », AAS 63 (1971) 185-192. La proclamation officielle du doctorat de Thérèse contient bien une allusion à l'excellente doctrine thérésienne, en particulier en ce qui concerne la théologie spirituelle (p. 188).

41. Cf. toujours dans la même lettre apostolique l'idée que Thérèse parle avec une particulière pénétration du mystère du Christ et de l'âme humaine (p. 188).

l'allégorie du ver à soie – introduite dans les *cinquièmes Demeures* (5D 2,2) – qui thématise le cheminement à travers une représentation plus dynamique⁴². Deuxièmement, le château avec ses murs et son intérieur ne rend pas compte du rapport entre corps et âme qui est à penser en terme d'interpénétration plus que de juxtaposition⁴³. Cela permet de préciser que le château ne symbolise pas l'âme humaine d'une manière exclusive, mais le composé d'âme et de corps (la nature humaine), alors que le château habité symbolise la personne humaine. Troisièmement, le château thérésien est habité par le roi qui symbolise la présence de Dieu Trinité en l'homme, mais cela ne rend pas compte de l'immanence réciproque, c'est-à-dire que l'homme et toute la création sont aussi en Dieu⁴⁴. L'astuce thérésienne est d'élargir son symbole (1D 1,1) en alternant entre les demeures du château et les demeures du ciel (Jn 14,2; cf. 2D 11; 5D 1,2). Dans les *sixièmes Demeures* en particulier, Thérèse parle de Dieu comme demeure ou palais pour tout homme même quand celui-ci agit mal (5D 2,5; 6D 10,3⁴⁵). Un symbole spatial représente facilement l'idée de l'inhabitation, mais il est impossible de trouver une représentation spatiale pour l'inhabitation réciproque.

Les limites évoquées n'impliquent pas pour autant qu'il s'agit d'un rapport purement équivoque, car il y a bien une similitude – un rapport analogique – entre le symbole et ce qu'il symbolise. Et même, le symbole thérésien comporte des virtualités qui peuvent compléter une conception scolastique de la personne humaine dans

42. Cf. 5D 2,4, note 5 de Tomás Álvarez (cf. note 1); cf. Santiago GUERRA, « El gusano de seda y la mariposa. Una consideración histórico-espiritual », in : *Las moradas del Castillo interior de Santa Teresa de Jesús*, pp. 371-399.

43. L'autre symbole utilisé est celui du diamant et son chaton (*engaste*) dans 1D 1,2, mais avec la même limite de ne pas rendre compte de l'union « substantielle » du corps et de l'âme.

44. Cf. Antonio Maria SICARI, *Nel « Castello interiore » di santa Teresa d'Avila*, Introdotto da l'inaccessibile castello da Franz Kafka a santa Teresa, Milano, Jaca Book, 2006, p. 76.

45. Thérèse ne parle pas du château de Dieu, mais seulement du palais (*palacio*) de Dieu. Cela est intéressant parce qu'elle utilise le même terme pour parler de la demeure la plus intérieure du château (1D 2,8.14). Le fondement de l'affirmation thérésienne n'est pas la théologie de la création (le panenthéisme chrétien par exemple chez Thomas d'Aquin dans la *Somme de théologie*, Ia, q. 8, a. 1 ad 2), mais une vision intellectuelle où elle « voit » que toute chose est en Dieu (V 40,9 repris dans 6D 10,2).

sa relation avec Dieu. Avec une autre terminologie mais dans le même champ sémantique, elle évoque déjà dans la *Vie* à propos de la fondation du carmel de *San José* en Ávila la « demeure [*morada*] où Sa Majesté prend ses complaisances » (V 35,12) en anticipant ainsi sur le *Château intérieur* (1D 1,1) où elle reprendra la même allusion au passage des proverbes qui dit de la Sagesse qu'elle trouve ses « délices parmi les enfants des hommes » (Pr 8,31 BJ)⁴⁶. Il est donc d'abord question de la demeure communautaire – ou le château extérieur⁴⁷ – avant de thématiser la demeure intérieure. Le point est ici que le château est un lieu habité par des personnes. Le château n'est pas à lui-même sa propre fin, il est construit pour être lieu de vie et de rencontres. Dans une approche heuristique, Thérèse se demande d'une manière implicite si et dans quelle mesure ce qui vaut pour le château matériel peut être transposé au château intérieur. Ce procédé typiquement thérésien part d'une connaissance assurée dans un domaine de la vie courante (par exemple le château, l'eau⁴⁸, les relations humaines⁴⁹) pour éclairer une réalité moins connue (l'âme, la grâce, la relation divino-humaine).

En ce qui concerne le château, l'espace du château implique que les personnes ne peuvent pas être en même temps partout dans le château. Cette observation rejoint la préoccupation moderne d'articuler le Je conscient avec l'âme. Le Je – que ce soit le *cogito*

46. Cf. BROUILLETTE André, *Le lieu du salut*. Une pneumatologie d'incarnation chez Thérèse d'Ávila, Coll. Cogitatio fidei, Paris, Cerf, 2014, en particulier pp. 89-91.

47. L'expression « château extérieur » a été utilisée par Chiara Lubich à partir des années 1950; cf. CASTELLANO CERVERA Jesús, *Il castello esteriore. Il 'nuovo' nella spiritualità di Chiara Lubich*, Rome, Città Nuova, 2011. Tout en percevant l'intérêt et la nécessité d'une telle approche, elle ne peut pas faire l'objet de cette contribution. Indiquons simplement que le terme « *castillo* » a été utilisé pour la première fois dans le *Chemin de perfection* (CV 3,2) où il vise la réalité ecclésiale: le « *castillito* », puis le « *castillo o ciudad* » désigne le lieu fortifié de l'Église d'où les capitaines – les prédicateurs et les théologiens – peuvent sortir pour le combat.

48. « [J]'aime tant cet élément que je l'ai considéré avec plus d'attention que d'autres choses. Sans doute il doit y avoir, dans tous les êtres créés par un Dieu si grand et si sage, de profonds secrets dont nous pourrions tirer profit » (4D 2,2).

49. « Cette comparaison [*comparación*] est grossière sans doute; mais je n'en trouve pas d'autre qui puisse mieux vous faire comprendre ce que je veux dire que le Sacrement de mariage. » (5D 4,3)

cartésien, le *Ich denke* kantien ou bien le *reine Ich* husserlien – n'a pas d'accès simultané à la réalité et à la vie de l'âme entière. Il est comparable à une personne dans le château qui en a une perception limitée et qui n'en connaît même pas toutes les demeures, d'où l'importance de l'explorer. Dans ce sens, Thérèse insiste sur la nécessité de ne pas minimiser l'âme humaine, car chacune des sept *Demeures* contient beaucoup d'autres (D épilogue 3) au point qu'elle peut bien parler d'un « million » de demeures (1D 2,12) et de tout un « monde intérieur » (7D 1,5). Cette affinité ne doit pas faire oublier la différence : les trois approches philosophiques citées ont pour dénominateur commun que l'âme ne peut en aucun cas être le point de départ d'une recherche, mais plutôt – de différentes manières – le point d'aboutissement⁵⁰. La méthode thérésienne est différente, puisqu'elle affirme l'existence de l'âme humaine comme une certitude de foi (1D 1,2) et se réfère à l'expérience dans une attitude que Husserl appellerait « naturelle⁵¹ ». Elle commence le *Château intérieur* par un discours symbolique qui veut exprimer la beauté, la dignité et la capacité de la personne humaine créée à l'image de Dieu (Gn 1,26), qu'aucun péché fût-il mortel ne peut détruire, mais seulement obscurcir (1D 2,3) et dont l'habitant – guidé par le Christ (6D 7,6 ; 6D 8,1) – est appelé à s'unir au Dieu Trinité présent dans le centre de l'âme. Il ne faut pas oublier que cette entrée en matière présuppose non seulement des connaissances théologiques, mais aussi une connaissance de soi très affinée. Ainsi, dans les *septièmes Demeures*, Thérèse dit :

Il nous importe, en effet, beaucoup, mes Sœurs, de comprendre que l'âme n'est pas quelque chose d'obscur ; comme nous ne la voyons pas, nous devons nous imaginer ordinairement qu'il n'y

50. Si le point de départ est partagé, à la fois la méthode et le point d'aboutissement des trois auteurs sont très différents. Il ne peut pas s'agir ici de faire justice à leur conception de l'âme humaine comme *res cogitans*, comme idée transcendante ou encore comme œuvre de la constitution par la vie consciente.

Je ne prétends pas être en mesure dans ce cadre très modeste de pouvoir faire justice à ces grands philosophes.

51. Cf. Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, pp. 13-16 : § 1 sur la connaissance et l'expérience naturelles, appelées aussi « attitude naturelle [*natürliche Einstellung*] ».

a pas une lumière intérieure distincte de celle qui frappe nos regards, et qu'au dedans de notre âme il règne quelque obscurité. (7D 1,3; cf. aussi CV 28,11).

Thérèse insiste d'abord sur le fait que nous ne voyons pas notre âme comme dans la perception sensible et que pour cette raison nous pourrions la considérer comme quelque chose d'obscur. Elle insiste donc sur une réelle difficulté de connaître son âme. Mais tout de suite après elle reprend son propos – sans nier ce qui précède, me semble-t-il : « Je parle de l'âme qui n'est pas en état de grâce » (7D 1,3) et qui est « comme dans une prison obscure » (7D 1,3). Parce que le péché selon Thérèse est comparable à un voile qui ne laisse plus pénétrer la lumière dans le château (1D 2,3) et aussi parce que la personne elle-même est liée aux pieds et aux mains, en étant de plus aveugle et muette. Thérèse cherche à dire tout au long de son château que la connaissance de soi est progressive. Elle le fait d'un côté à travers le symbolisme de la lumière : la source de lumière est au centre du château et les demeures plus extérieures sont moins illuminées au point que Thérèse peut dire dans les *premières Demeures* qu'elles sont encore « obscurcies » (1D 2,14). Et de l'autre côté, la personne qui vit dans le château est progressivement capable de marcher et de voir (6D 4,11 ; 7D 1,3).

4. LE CHÂTEAU COMME LIEU D'UNE RELATION DIVINO-HUMAINE

Il a été question du château comme lieu habité. Par conséquent, il n'est pas autosuffisant, mais il sert de cadre pour mettre en lumière la relation entre Dieu et l'homme. Cela se voit clairement par le fait que Thérèse utilise le terme « *castillo* » très largement au début et à la fin du *Château intérieur*⁵². Cette inclusion structurante montre

52.Cf. Juan Luis ASTIGARRAGA (éd.), *Concordancias de los escritos de santa Teresa de Jesús*, vol. 1 : A-L, vol. 2 : M-Z, Rome, Editoriales O.C.D., 2000 : « castillo », vol. 1, p. 442s. En outre, il faut signaler que le terme *castillo* est lié dès les premières demeures avec d'autres termes comme *diamante* (1D 1,1), *crystal* (1D 1,1), *paraíso* (1D 1,1), *perla* (1D 2,1), *árbol de vida* (1D 2,1) et *palacio* (1D 2,8.14), puis dans les troisièmes demeures avec *fortaleza*...

bien que le symbole offre un cadre pour raconter l'histoire de la relation divino-humaine. À partir des *cinquièmes Demeures*, Thérèse cherche à rendre compte de l'union avec Dieu par le symbole de la relation interpersonnelle et plus exactement la réalité humaine du mariage entre homme et femme avec les étapes (*vistas, desposorio*) qui y conduisent. Thérèse ne « trouve pas d'autre [comparaison] qui puisse mieux vous [à ses sœurs] faire comprendre ce que je veux dire que le Sacrement de mariage⁵³. » Cette excellence du symbole est liée au fait que, et dans le mariage humain et dans le mariage spirituel, il s'agit d'une relation entre personnes ce qui implique unité dans la différence. Sur ce point, les autres symboles utilisés comme l'union de deux cierges de cire ou bien l'eau du ciel qui se mélange avec l'eau de la rivière (7D 2,4) sont en deçà et pourraient même prêter à confusion.

En outre, l'intégration dans le symbole du château permet de décrire la relation comme un cheminement ou une exploration – selon l'expression utilisée par Jean-Louis Chrétien dans son récent ouvrage *L'espace intérieur*⁵⁴. Thérèse comprend que la relation avec Dieu ne se limite pas à la rencontre au centre de l'âme, mais que tout le cheminement vers la rencontre personnelle – face à face – est déjà une relation. Wolfhart Pannenberg développe cette idée d'un mouvement vers la communion avec Dieu dans son petit livre d'anthropologie théologique *Qu'est-ce que l'homme ?* :

L'homme en tant qu'homme est ce mouvement à travers le monde vers Dieu. Dans ce mouvement il est en chemin vers sa destinée, la communion [*Gemeinschaft*] avec Dieu. Et dans la

... (3D 1,2). Il est également à noter que Thérèse utilise à partir des deuxièmes demeures moins souvent *castillo* et plus souvent *moradas* (vol. 2, p. 191).

53. « [N]o hallo otra [comparación] que más pueda dar a entender lo que pretendo que el sacramento del matrimonio » (5D 4,3).

54. Cf. Jean-Louis CHRÉTIEN, *L'espace intérieur*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2014, p. 16 où il articule deux topiques chrétiennes, à savoir celle de la demeure à construire et celle de la demeure à explorer : « explorer et construire ne s'opposent du tout au tout qu'en apparence, car ce que je suis, ici, n'est autre que ce que je *peux* ; je me construis en m'explorant et m'explore en me construisant ». Cf. aussi tout le chapitre dédié à Thérèse avec le titre « Explorer sa maison : le château intérieur de sainte Thérèse d'Avila », pp. 201-234.

mesure où ce mouvement de sa vie va vers Dieu, s'opère déjà en lui la communion avec Dieu⁵⁵.

Pour Pannenberg, le mouvement réalise déjà la communion avec Dieu comme pour Thérèse l'entrée dans le château établi – par la prière et la considération (1D 1,7) – la relation personnelle avec lui. Si Pannenberg se focalise sur la réalisation de cette communion à travers le monde, Thérèse pour sa part insiste sur le cheminement intérieur, même si l'idée de la communion avec Dieu qui passe par la vie avec les hommes est bien présente. En outre, l'idée du cheminement lui permet de proposer une discrète articulation entre christologie et théologie trinitaire, car dans le chemin vers le centre où demeure la Trinité la personne a besoin d'être guidée. De fait, les personnes qui « perdent le guide qui est le bon Jésus, n'en trouveront point le chemin » (6D 7,6; cf. 5D 1,2; 3,7). Et Thérèse synthétise dans le chapitre suivant: « plus une âme avance, plus elle vit dans la compagnie de ce bon Jésus » (6D 8,1)⁵⁶.

Les deux passages cités se trouvent dans les *sixièmes Demeures*, alors que Thérèse insiste jusqu'aux troisièmes sur la grande liberté de se mouvoir à l'intérieur du château (1D 2,8 et reprise dans D épilogue 1). Ce n'est qu'à partir des *quatrièmes Demeures* qu'elle indique l'impossibilité d'y pénétrer tout seul (4D 1,2 et reprise dans D. épilogue 2), car on y est attiré par le sifflement du Bon Pasteur (4D 3,2). En outre, dans ce chemin, Thérèse affirme qu'il est différent selon les personnes, puisque « Dieu conduit les âmes par bien des chemins » (6D 7,12) et ainsi il n'y a pas à « vouloir que

55. Trad. fr. de Wolfhart PANNENBERG, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie im Lichte der Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ⁸1995 (1962), p. 40 : « Der Mensch als Mensch ist diese Bewegung durch die Welt hindurch zu Gott hin. In dieser Bewegung ist er unterwegs zu seiner Bestimmung, zur Gemeinschaft mit Gott. Und insofern die Bewegung seines Lebens auf Gott zuläuft, vollzieht sich in ihr selbst schon Gemeinschaft mit Gott. »

56. Elle reprend ainsi à sa manière l'interprétation bien connue de Jn 14,6 (« Je suis le chemin, la vérité et la vie ») selon laquelle Jésus est le chemin en tant qu'homme, alors qu'il est la vérité et la vie en tant que Dieu; cf. par exemple THOMAS D'AQUIN, *Super Iohannem*, cap. 14, l. 2 : « Via quidem secundum humanitatem, terminus secundum divinitatem. Sic ergo secundum quod homo, dicit ego sum via ; secundum quod Deus, addit veritas et vita. »

tout le monde suive immédiatement le même chemin que nous » (3D 2,13). Il y a donc une affirmation sur la diversité des chemins à l'intérieur du château (cf. en outre 6D 1,2) qui va de pair avec l'affirmation que nous avons besoin d'être guidés à l'intérieur. Ainsi l'initiative dans la relation n'est pas du côté de l'homme, mais bien de Dieu le Père par Jésus-Christ dans leur commun Esprit⁵⁷. Cela ne vaut pas seulement pour l'histoire universelle du salut – l'anthropologie théologique cherche à le mettre en évidence –, mais aussi pour l'histoire personnelle.

Le fait d'être guidé dans ce château a des implications très concrètes sur la perception du cheminement. En effet, la responsivité peut donner l'impression d'arbitraire parce qu'on ne maîtrise pas l'accès au plus intérieur du château. Ce point a été mis en lumière d'une manière exemplaire par Franz Kafka⁵⁸. Certes, il ne cherche ni à interpréter ni à contester Thérèse: son château est inaccessible et son héros K. n'y pénètre jamais. Mais il transmet d'une manière percutante l'idée d'arbitraire à travers l'administration gigantesque et apparemment infaillible qui pourtant ne permet aucune vérification et qui érige des barrières toujours nouvelles à chaque fois qu'un rapprochement avec le château semble envisageable. La similitude avec le château thérésien est que les mouvements dans les demeures plus intérieures ne se laissent pas maîtriser. Certes, Thérèse connaît à la fois la libéralité de Dieu et l'importance des dispositions pour pénétrer plus avant, même si ces dispositions – les vertus thérésiennes du *Chemin de perfection* – ne forcent pas les portes. Car si la grâce mystique était réponse à la vertu humaine, il faudrait la considérer comme une récompense et elle perdrait ainsi sa gratuité. Au contraire, dès le début des *quatrièmes Demeures* elle accentue cette gratuité en disant que le Seigneur donne les grâces

57. Est-il exagéré d'interpréter le « coup de sifflet » du Bon Pasteur (4D 3,2) avec une clé pneumatologique ?

58. Cf. Tomás ÁLVAREZ, *Entrer dans le Château intérieur avec Thérèse d'Avila*, trad. de M. A. Haussière, Toulouse, Éditions du Carmel, 2004, pp. 14-16; cf. Antonio Maria SICARI, *Nel 'Castello interiore' di santa Teresa d'Avila. Introdotto da L'inaccessibile castello da Franz Kafka a santa Teresa*, Milan, Jaca Book, 2012 (2006), pp. 11-63.

surnaturelles – au sens thérésien⁵⁹ – « quand il veut, comme il veut, et à qui il veut » (4D 1,2). Cette insistance sur la gratuité – et même une nouvelle forme de gratuité par rapport à la vie baptismale – ne doit pas obscurcir le lien entre liberté et libéralité de Dieu, à savoir le fait que Dieu aime (librement) à se communiquer⁶⁰.

Ce qui peut donner l'impression d'arbitraire est reliée chez Thérèse à une conviction qu'elle exprime comme leitmotiv tout au long de son œuvre : Dieu seul connaît le chemin qui nous convient (2D 8 ; 3D 2,11 ; 4D 2,9 ; 3,5 ; 6D 6,9 ; 8,9). Elle l'exprime d'une manière particulièrement claire quand elle conseille de ne pas désirer des visions imaginaires. Voici l'une des raisons qu'elle donne : ce serait « une hardiesse excessive que de prétendre choisir nous-mêmes notre voie, sans savoir celle qui nous convient le mieux. Laissons le Seigneur, qui nous connaît, nous conduire par celle qu'il nous faut, afin que sa volonté s'accomplisse en tout. » (6D 9,15) Dans ce passage apparaît la conviction de foi que Dieu connaît le bien véritable des personnes et qu'il les y conduit dans la mesure où elles se laissent conduire. Les épreuves extérieures et les sécheresses intérieures n'ébranlent pas le savoir expérimentiel que « quand les hommes aiment Dieu, lui-même fait tout contribuer à leur bien, puisqu'ils sont appelés selon le dessein de son amour » (Rm 8,28).

Le paradoxe du château thérésien est qu'il y a une logique de cheminer vers les demeures les plus intérieures où l'union avec Dieu se réalise pleinement, mais en même temps, Thérèse insiste sur la nécessité de ne pas se focaliser sur une réalisation uniforme de ce but, car Dieu ne conduit pas tout le monde par le même chemin. L'accent n'est pas mis sur les *septièmes Demeures* en tant que telles, mais bien plutôt sur la volonté de Dieu (5D 3,5), c'est-à-dire sur un mouvement de sortie de soi et de sa propre volonté limitée et

59. Cf. Ciro GARCÍA, art. « Sobrenatural », in : Tomás ÁLVAREZ (éd.), *Diccionario de santa Teresa*, pp. 596-599, en particulier p. 597.

60. Ce point de vue est particulièrement accentué chez MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, « Appel à la vie mystique et à la contemplation », in *Je veux voir Dieu*, Toulouse, Éditions du Carmel, 2014, pp. 548-562.

égocentrée⁶¹. Par ailleurs, les *septièmes Demeures* peuvent être vues dans la même dynamique d'une sortie de soi. Le symbole spatial ne suffit pas pour se figurer une entrée en soi qui est en même temps une sortie. Il est possible cependant de parler d'une immanence réciproque entre personnes (R 18[15],3 ; *Vejamen* 2 ; P 8 ; 5D 1,9), car par la connaissance et par l'amour, les personnes sont l'une dans l'autre. Mais Thérèse ne se limite pas aux sujets avec leurs actes de connaissance et d'amour, elle vise une immanence réciproque entre les personnes ce qui implique un partage de tout l'être et de toute la vie ce qui n'est possible qu'au centre du château. S'annonce ici une nouvelle limite de la représentation spatiale, car pénétrer au centre du château signifie en même temps quitter les demeures extérieures, alors que dans le château intérieur la personne s'embrasse toute entière depuis le centre⁶². Parler de centre et de superficie est donc une manière de dire que la personne est plus ou moins engagée dans ce qu'elle fait. Il y a un agir superficiel ou mécanique qui n'engage pas la personne : nous pouvons réciter le Notre Père sans être présents à ce que nous disons (CE 40,1). Il est aussi possible d'être personnellement engagés dans ce que nous faisons. Et cela vaut également pour la relation avec Dieu : nous y sommes plus ou moins engagés avec notre structure personnelle et le flux des vécus. Seulement à partir de ce centre il est possible de vivre une relation de personne à personne avec tout ce que ce terme de personne implique.

61. Dans cette perspective, entrée en soi et sortie de soi ne s'opposent pas. Cf. la critique de Michel de Goedt contre une certaine interprétation de Thérèse comme mystique de l'intériorité dans *L'Amitié divine à l'école de Thérèse d'Avila*, textes rassemblés, présentés et annotés par Didier-Marie Golay, o.c.d., Recherches carmélitaines, Toulouse, Éditions du Carmel, 2012, en particulier pp. 39s. 46. 86s. 119-123 au sujet de l'opposition entre le décentrement de soi et l'intériorité. Ce jugement est motivé par la confrontation avec une spiritualité nombriliste qui instrumentalise la vie spirituelle pour le bien-être personnel, mais elle risque aussi de perdre de vue une intuition centrale de Thérèse, à savoir que l'intériorité est condition de possibilité du décentrement et de la relation.

62. Cela se manifeste aussi dans sa capacité de s'occuper de diverses tâches : « Il vous semblera, d'après cela qu'elle est tout en dehors d'elle-même et tellement absorbée, qu'elle ne peut plus s'occuper de rien. C'est une erreur ; elle est beaucoup plus apte qu'auparavant pour tout ce qui concerne le service de Dieu » (7D 1,8 ; cf. aussi 7D 4,12s. sur Marthe et Marie).

Ce développement sur le centre du château est également significatif par rapport à Dieu, puisque Thérèse appelle le Dieu Trinité un « palais » (6D 10,3). Ce terme utilisé à la fois pour Dieu et l'homme désigne justement la partie la plus intérieure du château, à savoir son centre⁶³. Dieu n'a pas de superficie, il n'est pour ainsi dire que centre⁶⁴ ce qui signifie qu'il se donne entièrement. Simplement, le don n'est pas complet tant qu'il n'est pas reçu et accueilli. Et de fait, dans la tradition occidentale la question de la grâce a souvent été abordée comme questionnement autour de la grâce créée, c'est-à-dire du côté de l'homme et de sa capacité blessée et renouvelée dans l'accueil personnel du Dieu Trinité. Sans pouvoir approfondir ce nouveau thème très vaste, disons que le symbole du château n'a pas pour but de rendre compte de la transformation de la personne, mais de sa vie relationnelle. Ainsi, le simple fait d'être dans le château plutôt qu'à l'extérieur et d'être capable de voir et de marcher (voir *a contrario* 7D 1,3) présuppose la vie dans la grâce⁶⁵. Thérèse veut rendre compte du devenir de la relation divino-humaine.

La différence entre le oui parfait de la Trinité et le oui de l'homme à concrétiser progressivement indique une asymétrie inexistante dans les relations entre personnes humaines. Toute relation humaine personnelle implique un changement ou développement des partenaires, à moins qu'il s'agisse d'une relation extrêmement superficielle. Et comme Thérèse dit avec toute une tradition théologique que « Dieu ne change pas » (*Dios no se muda*, P 9), on pourrait penser que la relation avec la Trinité ressemble à une relation superficielle, puisque celle-ci ne la change pas. La question de la relation entre la Trinité et l'homme, entre le temps et l'éternité dépasse sans aucun doute le propos limité de cette réflexion. Je voudrais simplement attirer l'attention sur le fait que le langage spatial offre une piste pour ne pas identifier l'immutabilité divine

63. Cf. 1D 2,8.14 où il est question du « *palacio* » humain (cf. déjà CV 28,9.11s. et 31,3).

64. Cf. à ce sujet l'affirmation de Jean de la Croix qui dit de Dieu qu'il est le centre de l'âme; cf. VFB 1,12.

65. Thérèse aurait de quoi repenser le traité *De gratia* en articulant la relation divino-humaine avec les conditions des sujets en relation.

avec le désintérêt. La relation avec la Trinité ne ressemble pas à une relation superficielle qui exclut le centre de la personne. Au contraire, comme nous l'avons vu, la Trinité n'a pas de superficie et dans ce sens tout lui importe. En outre, cette présence au centre de l'âme implique que la Trinité embrasse toute la richesse de la personne. Et comme ainsi elle nous connaît mieux que nous-mêmes, nous ne pouvons pas lui donner ce dont elle manquerait. Il n'y a pas de manque à combler en la Trinité, mais il y a une exigence de l'amour qui consiste à actualiser la relation avec elle et c'est précisément ce dont le *Château intérieur* veut rendre compte.

5. CONCLUSION

La présente contribution cherche à montrer que le symbole du château chez sainte Thérèse élargit la perspective de l'intersubjectivité en prenant en compte non seulement les sujets transcendants, mais les personnes comparées à un château habité. Le discours spatial qu'elle utilise dans son *Château intérieur* peut rendre compte du degré d'implication de la personne dans ce qu'elle vit et fait. Car bien des événements et des actes de notre vie nous restent comme extérieurs et ne nous touchent pas personnellement, alors qu'à d'autres moments et pour d'autres occasions nous sommes bouleversés intérieurement ou bien prêts à nous donner à fond dans un projet, c'est-à-dire en donnant de notre personne.

Il y a quelque chose de cet ordre dans la relation à Dieu. Le langage symbolique indique l'engagement de la personne dans la relation, c'est-à-dire son don de soi à Dieu. Ce don de soi – pour reprendre le chapitre très connu du Père Marie-Eugène sur le don de soi – peut être déjà complet et indéterminé, mais il doit encore investir toute la personne⁶⁶. Autrement dit, le don de soi peut s'approfondir dans la mesure où la personne ne se donne pas depuis sa « superficie », mais depuis son « centre ».

Christof BETSCHART, o.c.d.

66. Cf. MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, « Le don de soi », in: *Je veux voir Dieu*, pp. 441-455. Le don de soi doit être complet (pp. 449-451), indéterminé (pp. 451-453) et souvent renouvelé (pp. 454s.).