

# LA PORTÉE ANTHROPOLOGIQUE DU SYMBOLE DU CHÂTEAU CHEZ SAINTE THÉRÈSE D'AVILA\*

Christof BETSCHART

\* Cet article est l'élaboration écrite d'une conférence tenue le 20 juin 2015 à l'*Institut Catholique de Toulouse* à l'occasion de la 2<sup>e</sup> session annuelle du *Certificat de spiritualité* proposé par la *Faculté de Théologie* ensemble avec l'*Institut Jean de la Croix*. Une première version différente a été publiée en italien: «Il simbolo del castello. Limiti, pregi e contributo possibile per l'antropologia teologica», in Silvano Giordano (éd.), *Teresa di Gesù e il Teresianum*, Coll. Fiamma Viva 56, Roma, Edizioni OCD, 2015, p. 95-114.

**S**AINTE THÉRÈSE D'AVILA UTILISE UN LANGAGE symbolique pour parler de la réalité humaine. Dans cette perspective, la présente réflexion s'intéresse à la portée anthropologique du symbole du château. Nous parlerons – comme Tomás Álvarez<sup>1</sup> dans le dictionnaire thérésien – du château comme *symbole* : on pourrait parler d'une allégorie, puisque que Thérèse raconte l'histoire du château, ou plutôt ce qui s'y passe. Le parcours ici proposé s'articulera en trois pas. Dans le *premier pas* nous considérerons l'origine du symbole thérésien, et en particulier le fond biblique. Dans le *deuxième pas* seront évalués les limites et les avantages du symbole pour penser la relation avec le Dieu Trinité. Dans le *troisième pas* enfin, nous reprendrons l'interprétation d'Edith Stein pour mieux saisir de quelle manière le château aide à parler de la relation avec Dieu.

## I. L'ORIGINE DU SYMBOLE : LES RÉFÉRENCES BIBLIQUES EN PARTICULIER

Plusieurs auteurs se sont posé la question de l'origine du

---

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

symbole du château dans l'œuvre de maturité de sainte Thérèse – *Les demeures du château intérieur*<sup>2</sup> – et ont montré plusieurs influences possibles. Thérèse affirme que le symbole du château s'est présenté à elle dans la prière (1M 1,1).<sup>3</sup> Sans refuser son témoignage en tant que tel, la vision purement mystique ne satisfait pas les chercheurs, parce qu'ils savent bien que les symboles thérésiens proviennent de son monde vital et plus généralement de son contexte culturel et religieux.<sup>4</sup> Mary C. Coelho a cherché à montrer comment le symbole du château se transforme dans l'œuvre même de Thérèse, notamment à partir du *Chemin de perfection*, où Thérèse parle d'un «*palacio de grandísima riqueza*» (CV 28,9<sup>5</sup>). Dans une contribution synthétique, Juan Miguel Prieto Hernández<sup>6</sup> présente plusieurs sources externes du symbole : les connaissances bibliques et spirituelles (comme par exemple le *Tercer Abece-dario* de Francisco de Osuna), la mystique cabalistique et la mystique islamique (Luce López Baralt propose un texte d'un auteur du 9<sup>e</sup> siècle à Bagdad, Abû-l-Hasan al-Nûrî, qui

---

2. Cf. THÉRÈSE D'AVILA, *Œuvres complètes*, trad. de Grégoire de Saint Joseph, Paris, Seuil, 1949 ; texte espagnol dans l'édition de Tomás Álvarez : *Obras completas*, Monte Carmelo, Burgos 152009 ; sigles utilisés : CV = *Camino de perfección* ; M = *Moradas* ; Po = *Poesias* ; R = *Relaciones* ; V = *Vida* ; Ve = *Vejamen*.

3. Diego de Yepes a repris le témoignage thérésien très sobre, mais il l'aurait «orné» en en faisant une grâce mystique (cf. Robert RICARD, «Le symbolisme du 'château intérieur' chez sainte Thérèse», *Bulletin Hispanique* 67 (1965/1-2) 25-41, ici 31-33).

4. Cf. à ce sujet l'étude de Henri de Lubac sur la présence des symboles architecturaux dans beaucoup d'auteurs médiévaux à partir des symboles bibliques : «En dehors même du commentaire direct auquel donnent lieu ces édifices bibliques, la métaphore de l'édifice occupe une place privilégiée dans la littérature religieuse, doctrinale ou spirituelle» (DE LUBAC Henri, «Symboles architecturaux», in *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture II/2*, Coll. Théologie 59, Paris, Aubier, 1964, p. 41-60, ici p. 44).

5. Cf. Mary C. COELHO, «St. Teresa of Avila's transformation of the symbol of the interior castle», *Teresianum* 38 (1987/1) 109-125 ; cf. Sorli MONTSERRAT IZQUIERDO, *Teresa de Jesús, una aventura interior. Estudio de un símbolo*, Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 1993, p. 45-47 avec une attention spéciale à V 40,5 et le symbole du miroir.

6. Cf. Juan Miguel PRIETO HERNÁNDEZ, «Los orígenes de la alegoría del Castillo teresiano», *Teresianum* 42 (1991) 585-608 ; cf. aussi MONTSERRAT IZQUIERDO Sorli, *Teresa de Jesús, una aventura interior*, p. 42-45.

parle de sept châteaux concentriques<sup>7</sup>, même si Thérèse n'a pas pu avoir ce livre dans ses mains), la littérature profane, et en particulier les romans de chevalerie, quelques monuments comme le château de *La Mota* à Medina del Campo ou la ville même d'Ávila.

Cette liste de sources possibles nous intéresse seulement dans la mesure où elle manifeste la liberté de Thérèse dans le remaniement des symboles. Le point central de la présente étude est de voir comment Thérèse utilise le symbole du château pour communiquer une intuition théologique et anthropologique. Thérèse fait de la théologie et de l'anthropologie au moyen des symboles qu'elle utilise : la reconnaissance officielle assez récente de Thérèse comme docteur de l'Église<sup>8</sup> implique que son message mérite d'être écouté dans le monde théologique.<sup>9</sup> Cela ne signifie pas seulement la reconnaissance de Thérèse comme maîtresse d'oraison et comme source expérientielle de la théologie spirituelle, mais aussi de la proposer comme une interlocutrice possible pour la théologie dogmatique et l'anthropologie théologique. Thérèse n'a pas eu la chance de recevoir une formation théologique articulée et pour cette raison sa formation dépend des rencontres avec des personnes cultivées, de la vie liturgique avec y compris les homélies, des lectures spirituelles et aussi de son expérience spirituelle personnelle. Le caractère non académique de la

---

7. Parmi les diverses contributions de López Baralt, on peut indiquer : LUCE LÓPEZ BARALT, «Santa Teresa de Jesús y el islam. Los símbolos místicos del vino, del éxtasis, la apretura y la anchura, el huerto del alma, el árbol interior, el gusano de seda y los siete castillos concéntricos», *Teresianum* 33 (1982/1-2) 629-678. Elle a également édité le texte de l'auteur indiqué : ABŪ-L-HASAN AL-NŪRĪ DE BAGDAD, *Moradas de los corazones*, trad. de l'arabe, introd. et notes de Luce López Baralt, Madrid, Trotta, 1999.

8. Cf. François MARGEAT, «Histoire et signification du doctorat de Thérèse», *Carmel* n. 155 (2015) 8-19, particulièrement 11-13, où Margeat montre la reconnaissance *implicite* de Thérèse comme docteur déjà à partir du 16<sup>e</sup> siècle.

9. Cf. PAOLO VI, «Multiformis sapientia Dei», *AAS* 63 (1971) 185-192, ici 188 où Thérèse est déclarée de grande valeur pour la théologie spirituelle. On pourrait ajouter que quelques intuitions thérésiennes ne sont pas seulement au service de la théologie spirituelle, mais aussi de la théologie dogmatique (que l'on pense à la question de l'humanité du Verbe ou bien à l'inhabitation trinitaire); cf. à ce sujet Joseph DORÉ, «Présentation», in Michel de Goedts, *Le Christ de Thérèse de Jésus*, Paris, Desclée de Brouwer, 1993, p. 5.

formation de Thérèse n'exclut pas une contribution de sa part à l'anthropologie. S'il existe une anthropologie thérésienne, elle n'a certainement pas la forme d'un traité d'anthropologie théologique.

Aussi entrons sans tarder dans notre réflexion sur les symboles thérésiens, en reprenant le passage introductif très connu des *Demeures* de sainte Thérèse :

On 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, ainsi que le ciel qui renferme beaucoup de demeures [cf. Jn 14,2]. De fait, mes Sœurs, si nous y songions bien, nous verrions que l'âme du juste n'est pas autre chose qu'un paradis, où Notre-Seigneur, selon qu'il l'affirme lui-même, trouve ses délices [cf. Pr 8,31]. Dès lors, quelle doit être d'après vous la demeure où un Roi si puissant, si sage, si pur, si riche de tous les biens, daigne mettre ses complaisances ! Pour moi, je ne vois rien à quoi l'éminente beauté d'une âme et sa vaste capacité puissent être comparées. A la vérité, notre intelligence, si clairvoyante qu'elle soit, ne peut le comprendre, comme elle ne saurait, non plus, se représenter Dieu ; car il nous le déclare, c'est à son image et à sa ressemblance qu'il nous a créés [cf. Gn 1,26s.]. (1M 1,1)

Thérèse introduit le symbole par le mot « comme », qui lui permet de distinguer entre le plan du symbole et la réalité qu'il exprime. Le symbole lui-même s'éclaire à la lumière de *trois textes bibliques* qui mettent en évidence – au moins implicitement – son intention.

1. Le premier passage est tiré du quatrième Evangile, selon lequel Jésus dit : « Dans la maison de mon Père, il y a de nombreuses demeures, sinon, vous aurais-je dit, je vais vous préparer une place. » (Jn 14,2 BJ) L'allusion très claire à ce passage permet à Thérèse de comparer notre âme au ciel : le ciel ressemble à une maison, l'âme ressemble à un château et la maison du ciel ressemble au château de l'âme. La ressemblance se trouve dans le fait que le ciel et l'âme sont le « lieu » de Dieu Trinité. En ce sens,

Thérèse – qui précède ici Elisabeth de la Trinité<sup>10</sup> – dira dans les cinquièmes demeures: «Nous pouvons d'une certaine manière jouir du ciel sur la terre [...] jusqu'à ce que nous ayons trouvé ce trésor caché; car en vérité il est au-dedans de nous-mêmes.» (5M 1,2) Avec ce point de départ, Thérèse suggère dès le début le renversement du symbole directeur de son œuvre: non seulement Dieu est dans le château de Thérèse, mais Thérèse est autant dans le château de Dieu.<sup>11</sup> L'immanence réciproque ne peut pas être pensée dans un espace physique et pousse ainsi à dépasser la vision trop simpliste découlant d'une représentation spatiale du château.

2. Après avoir évoqué Dieu en tant qu'il est présent dans la personne humaine comme aussi dans le ciel, Thérèse aborde maintenant – avec une citation littérale de la Genèse – l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu: «Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance» (Gn 1,26 BJ). Ce n'est pas un hasard si le même passage de la Genèse se retrouve dans l'épilogue de l'œuvre, formant une inclusion montrant que le *Château intérieur* a pour but de rendre compte d'une manière symbolique de l'image de Dieu en l'homme. Selon Thérèse, l'homme est à l'image de Dieu à cause de sa «beauté» et de sa «vaste capacité» non seulement du monde fini, mais également du Dieu infini. L'image consiste dans ce *capax Dei* comme base ontologique de la communion avec Dieu, c'est-à-dire le château lui-même dans lequel Dieu habite et où il se laisse rencontrer. Le château symbolise ainsi la personne en tant qu'elle est capable de Dieu. En plus, Thérèse précise que Dieu est présent au plus intime des sept demeures, c'est-à-dire dans le *palacio*. Du point de vue de l'anthropologie théologique, on pourrait dire que Thérèse lie l'interprétation ontologique classique de l'*imago Dei* avec une perspective relationnelle notamment proposée par Karl Barth pour lequel l'image consiste en la relation même.<sup>12</sup>

10. Cf. ELISABETH DE LA TRINITÉ, «Le ciel dans la foi», in *Œuvres complètes*, Cerf, Paris, 2002, p. 99-127, en particulier n. 32 et 44.

11. Cf. SICARI Antonio Maria, *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.

12. Barth refuse l'approche ontologique à l'image de Dieu et se concentre sur Jésus, l'unique *imago Dei* ensemble avec tous ceux

3. La troisième citation biblique – se situant au milieu, entre les deux précédentes – se réfère à un verset des Proverbes dans lequel la Sagesse dit qu'elle s'ébat «sur la surface de [la] terre» et trouve ses «délices parmi les enfants des hommes.» (Pr 8,31 BJ) Thérèse voit la personne comme un paradis<sup>13</sup> où le Seigneur se réjouit. Comme le texte des Proverbes le suggère, les délices ne viennent pas du fait d'être dans un château très beau, mais plutôt d'être en relation avec les hommes. Thérèse parle ici de «l'âme du juste», parce qu'il ne s'agit pas seulement de la présence de Dieu, mais de l'actualisation de la communion avec Dieu par grâce.

Ces références bibliques autour du château font comprendre la logique thérésienne, qui utilise le symbole du château pour parler de Dieu et de l'homme dans leur relation personnelle. Nous verrons ensuite les avantages du symbole en vue de cette approche relationnelle. En même temps, le symbole est nécessairement limité et ne peut pas rendre compte de toute la richesse de la vie interpersonnelle et *a fortiori* de la relation avec Dieu. Pour cette raison, nous commencerons par souligner quelques limites du symbole pour voir comment Thérèse réussit à les dépasser par un usage très libre.

---

qui sont unis à lui par la foi (cf. «Das Geschöpf», in *Kirchliche Dogmatik* III/2, Zürich, EVZ-Verlag, 1958, p. 261). Au sujet de l'essai de lier l'approche relationnelle à une approche ontologique, c'est-à-dire l'idée que l'image consiste en la capacité d'être personnellement en relation avec Dieu: cf. Juan Luis LADARIA, *Antropologia teologica*, Theologia 3, Roma, PUG, 2011, p. 146-149; cf. Thomas PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, vol. 1, Friburgo/Basilea/Vienna, Herder, <sup>2</sup>2012 (2011), p. 235-260 en dialogue avec Brunner, Barth et d'autres théologiens. Dans un récent numéro de la revue *Zygon*, deux articles défendent une vision renouvelée de l'image structurelle (=ontologique): Aku VISALA, «*Imago Dei*, Dualism, and Evolution: A Philosophical Defense of the Structural Image of God», *Zygon* 49 (2014/1) 101-120; Olli-Pekka VAINIO, «*Imago Dei* and Human Rationality», *Zygon* 49 (2014/1) 121-134.

13. On peut penser au paradis dont il est question en Genèse 2-3, mais aussi au jardin évoqué par Thérèse dans sa *Vida*, ch. 11-21. Avec cette citation, Thérèse indique que le symbole du château est dans la continuité de celui du jardin.

## II. LIMITES ET AVANTAGES DU SYMBOLE

### A. LES LIMITES DU SYMBOLE

Le symbole du château ne peut pas tout dire, comme cela ressort clairement des trois limites suivantes.

1. La première réside dans le fait que le château est déjà construit, et pour ce motif il ne peut pas rendre compte de la construction et de la transformation continuelle de la personne. On pourrait élargir le symbole en parlant d'un château en chantier, qui existe comme projet encore à réaliser. Cette conception cependant ne rendrait plus compte du point de départ de Thérèse: la dignité de la personne humaine à l'image de Dieu, indépendamment de sa vie concrète. Pour exprimer la transformation de la personne Thérèse choisit une autre voie. Elle introduit, à partir des cinquièmes demeures, le symbole du ver à soie (5M 2,2-9<sup>14</sup>) qui construit sa propre maison, où il meurt pour ressusciter comme papillon (5M 2,4s.).<sup>15</sup>

2. Une autre limite est qu'il n'arrive pas à représenter d'une manière satisfaisante l'union du corps et de l'âme. D'un côté, Thérèse parle du château de l'âme (1M 1,1,5; 6M 3,18; épilogue 1) et, d'un autre côté, elle compare les murs au corps humain (1M 1,2). Le château représente toute la personne – corps et âme –, puisqu'il comprend à la fois les murs et les demeures à l'intérieur. De ce fait, il est plus exact de considérer le château comme un symbole de l'homme, et non seulement de l'âme humaine. Dans le langage religieux de Thérèse, l'âme est une *pars pro toto* qui désigne la personne humaine, mais étant donné que ce langage risque aujourd'hui d'être interprété dans un sens dualiste, il est préférable de parler de la personne comme symbolisée par le château. Mais même si le symbole prend en considération la personne toute entière et non pas simplement une partie, le rapport entre murs et ce qu'ils in-

---

14. Cf. Santiago GUERRA, «El gusano y la mariposa. Una considerón histórico-espiritual», *Revista de Espiritualidad* 72 (2013) 537-571 e Jesús CASTELLANO CERVERA, «Lectura de un símbolo teresiano. La metamorfosis del gusano de seda en mariposica como ejemplo de una teología simbólica», *Revista de Espiritualidad* 41 (1982) 531-566.

15. Il s'agit d'un point central qui mériterait d'être développé davantage; cf. Sorli MONTSERRAT IZQUIERDO, *Teresa de Jesús, una aventura interior*, p. 99-102 e 226-233.

cluent suggère une perspective extrinséciste<sup>16</sup> incapable de rendre compte de l'union entre le corps et l'âme. Thérèse dépasse implicitement cette limite, parce qu'elle décrit les grâces reçues aussi dans leur dimension corporelle. Cela se perçoit particulièrement quand elle parle de l'oraison de quiétude à laquelle le corps participe (4M 2,4.6; 4M 3,13). Du point de vue théorique, on peut penser à la centralité de l'humanité du Christ et son importance pour tout le chemin spirituel (6M 7, tout le chapitre et en particulier les §14s.).

3. Une dernière limite, à laquelle je me suis déjà référé en citant Jn 14,2, concerne le rapport entre château humain et château divin. Non seulement Dieu est dans l'homme, mais l'homme est en Dieu. La particularité du panenthéisme chez Thérèse est qu'il ne s'agit pas simplement d'une théologie de la création, mais de l'expérience que toute chose est en Dieu. L'expérience d'être l'un dans l'autre s'exprime déjà dans la *Vida* comme un désir de vivre non plus en soi-même, mais en Dieu (V 16,4). A la fin du livre elle décrit la grâce – il s'agit d'une vision intellectuelle – d'avoir vu toute chose en Dieu (V 40,9<sup>17</sup> repris dans 6M 10,2). Dans la même ligne se situe sa *Relation* du 30 juin 1571 où elle rapporte ce qu'elle entend intérieurement: «*Ne songe pas à me renfermer en toi, mais à te renfermer en moi.*» (R 18[15],3). Cette parole intérieure suit un enseignement dans lequel le Seigneur lui fait comprendre que les choses de l'âme ne doivent pas être représentées comme quelque chose de corporel et donc de spatial. Que l'on pense au *Vejamen* à partir des paroles entendues dans la prière «*Cherche-toi en moi*» (Ve 2) et l'interprétation thérésienne: «*O âme, tu dois te chercher en Moi / Et me chercher en toi*» (Po 8). Une année plus tard, enfin, dans les cinquièmes demeures, Thérèse décrit l'oraison d'union comme une immanence réciproque: «elle [l'âme] ne saurait avoir le moindre doute qu'elle n'ait été en Dieu et que Dieu n'ait été en elle.» (5M 1,9) L'immanence réciproque exprimée dans ces passages ne peut pas être saisie avec le symbole du château en tant que symbole spatial. Car deux objets matériels, deux

16. Cf. d'une manière paradigmatique l'idée du corps (σῶμα) comme tombe/signe (σῆμα) ou prison (δεσμωτήριον) dans le *Cratyle* de Platon (400c), même si l'on admet que le «dualisme» platonicien se situe dans une perspective plus éthique qu'ontologique.

17. Cf. aussi V 10,1 et 39,21.



châteaux par exemple, ne peuvent pas être réciproquement l'un dans l'autre. Thérèse dépasse cette limite en introduisant le discours sur la relation interpersonnelle et plus spécifiquement nuptiale. Le château est le « lieu » de la relation entre Dieu et l'homme. Le symbole nuptial intègre le symbole du château et lui confère sa finalité.

Ainsi, les limites peuvent se ramener à la difficulté fondamentale d'utiliser une représentation spatiale – celle du château – pour parler d'une réalité spirituelle non-spatiale. Sainte Thérèse indique de différentes manières (en utilisant d'autres symboles complémentaires, etc.) qu'elle est consciente de cette limite, et même qu'elle nous invite à dépasser une vision trop simpliste de l'intériorité. Mais alors en quel sens le symbole du château peut-il aider à saisir davantage la relation interpersonnelle nuptiale ?

## B. LES AVANTAGES DU SYMBOLE DANS UNE INTERPRÉTATION RELATIONNELLE

Commençons avec une brève analyse du vocabulaire. Dans les *Moradas*, on trouve 39 fois le terme « castillo » surtout dans les premières demeures et dans l'épilogue.<sup>18</sup> On peut conclure que le symbole est utilisé dans le sens d'une inclusion structurante pour toute l'œuvre. Cette structure n'est pas autosuffisante, mais offre le cadre d'un perfectionnement : l'histoire de la relation entre Dieu et la personne selon une clé dialogique. Essayons maintenant de voir comment le symbole du château aide à rendre compte de la relation personnelle avec Dieu. À mon sens, le plus important des avantages du symbole est qu'il permet de reconnaître la possibilité d'une rencontre dans l'« espace » intérieur.

1. L'« espace » intérieur auquel renvoie le château permet de mettre en évidence le lien avec la communauté thérésienne ou bien entre le château intérieur et

---

18. Cf. Juan Luis ASTIGARRAGA (éd.), *Concordancias de los escritos de santa Teresa de Jesús*, Vol. 1 : A-L, Vol. 2 : M-Z, Roma, Editoriales O.C.D., 2000 : « castillo », vol. 1, p. 442s. Cf. aussi Sorli MONTSERRAT IZQUIERDO, *Teresa de Jesús, una aventura interior*, p. 189-196. Déjà dans les premières demeures, le terme *castillo* est lié avec d'autres termes comme *diamante* (1M 1,1), *cristal* (1M 1,1), *perla* (1M 2,1) et *paraíso* (1M 1,1), puis dans les troisièmes demeures avec *fortaleza* (3M 1,2). On note aussi que Thérèse utilise à partir des deuxième demeures moins souvent *castillo* et plus souvent *moradas* (p. 191).

extérieur.<sup>19</sup> Nous voyons quelques associations dans la *Vida* où Thérèse insiste sur le fait que le monastère de San José a été fondé comme un lieu pour Dieu :

Bien souvent je suis dans le ravissement quand je considère et que je vois quel soin particulier Sa Majesté a pris de m'aider pour la fondation de ce petit coin de Dieu [*rinconcito*], car, à mon avis, c'en est un ; c'est une demeure [*morada*] où Sa Majesté prend ses complaisances. Me trouvant un jour en oraison, le Seigneur me dit que *cette maison était pour lui un paradis [paraíso] de délices*. (V 35,12)

La ressemblance entre ce passage et le début du *Château intérieur* surprend : non seulement Thérèse parle du monastère de San José comme une *morada*, mais elle reprend surtout la même idée que le Seigneur y trouve ses délices (1M 1,1) avec l'allusion déjà rencontrée aux Proverbes (Pr 8,31). Dans le chapitre suivant de la *Vida*, après avoir raconté les difficultés dans les négociations, elle dit avoir retrouvé la paix dans la prière : « *Seigneur, cette maison n'est pas à moi, c'est pour vous qu'elle a été faite* » (V 36,17). Le monastère de San José est la *morada* ou la *casa* du Seigneur, de même que le château intérieur est son lieu. Le jésuite André Brouillette montre que – dans la vision thérésienne – le salut a une dimension *incarnationnelle* à la fois dans la communauté thérésienne qui vit dans un monastère et dans la personne prise individuellement dans son château intérieur.<sup>20</sup> À partir des allusions plutôt discrètes de Thérèse, il cherche à manifester le rôle de l'Esprit avec le néologisme « *incarnateur* » du salut, ce qui exprime le salut en tant que dynamisme de conformation au Verbe incarné.<sup>21</sup>

---

19. L'expression « château extérieur » a été utilisée de Chiara Lubich à partir des années '50 ; cf. Jesús CASTELLANO CERVERA, *Il castello esteriore. Il 'nuovo' nella spiritualità di Chiara Lubich*, Roma, Città Nuova, 2011.

20. Cf. André BROUILLETTE, *Le lieu du salut. Une pneumatologie d'incarnation chez Thérèse d'Avila*, Coll. Cogitatio fidei, Paris, Cerf, 2014, p. 89-91.

21. Le passage suivant synthétise bien la thèse de l'auteur : « Ce faisant, ce mouvement incarnationnel à l'œuvre dans le Christ, sous la mouvance de l'Esprit, se renouvelle pour l'être humain, se posant en un mouvement à la fois sotériologique (mouvement de

2. La dimension spatiale du château aide à comprendre que l'approfondissement de la relation avec Dieu a besoin de temps et de patience : le château est spacieux, complexe, peut-être parfois aussi labyrinthique. Certes, Thérèse ne le décrit pas comme celui de Franz Kafka, où le château est connu seulement par les témoignages sur les fonctionnaires inapprochables et l'immensité de leur travail administratif.<sup>22</sup> Mais cela ne devrait pas faire oublier que Thérèse parle d'obscurité dans le château comme conséquence du péché (1M 2,1s.; 6M 3,5), même si le soleil de justice demeure toujours présent et que l'âme en tant que telle est lumineuse (7M 1,3). De plus, Thérèse souligne plusieurs fois, jusque dans l'épilogue, que l'on ne peut pas pénétrer librement dans toutes les demeures (M épilogue 2) : l'humilité, la persévérance et la fidélité sont certes des dispositions en vue de pénétrer dans les demeures plus intérieures, mais sans aucun automatisme. Le château est le lieu où l'on peut se mouvoir, cheminer et vivre à l'intérieur de certaines limites. Ce chemin intérieur permet le récit d'une relation qui se développe déjà avant la rencontre dans les demeures plus intérieures du château. Ce point est particulièrement important si nous prenons comme comparaison la rencontre progressive entre personnes humaines. La rencontre est souvent préparée par plusieurs étapes : on peut contacter une personne par courriel, puis au téléphone et enfin la rencontrer personnellement. D'une manière analogique, cette progressivité se retrouve dans la relation avec Dieu et s'exprime au moyen du symbole du château spacieux.

3. Le château est une place où on peut vivre et demeurer. Thérèse s'approche ainsi au langage biblique surtout dans le quatrième Evangile où nous trouvons plusieurs fois le verbe μένειν (demeurer) et le substantif μονή (demeure).<sup>23</sup>

---

salut), pneumatologique (*par* l'Esprit) et anthropologique (*en* l'être humain).» (André BROUILLETTE, *Le lieu du salut*, p. 276)

22. Cf. Antonio Maria SICARI, «*Il Castello di Kafka*», in *Nel «Castello interiore» di santa Teresa d'Avila*, p. 17s. et *Fortezze accessibili. Dall'estraneeo Castello di Kafka al Castello interiore di S. Teresa d'Avila*, Roma Morena, Edizioni OCD, 2003.

23. Nous trouvons les deux occurrences de μονή en Jean 14,2.23; cf. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, vol. 3, HThKNT, Fribourg/Bâle/Vienne, Herder, 1986, p. 93. Le premier passage (Jn 14,2) évoque les nombreuses demeures (μοναί) dans la maison du Père, passage repris par Thérèse pour introduire le symbole du château

Thérèse, elle aussi, connaît la réciprocité dans le demeurer: Dieu *est* en tous les hommes par présence, puissance et essence (5M 1,10; cf. V 18,15) comme elle le dit en reprenant l'enseignement thomasien,<sup>24</sup> mais il *demeure* en eux seulement par grâce, parce que le demeurer présuppose une réciprocité personnelle. Les hommes *sont* en Dieu dans le sens du panenthéisme qui respecte, contrairement au panthéisme, la transcendance de Dieu. Mais l'homme *demeure* en Dieu uniquement par grâce dans la ligne du demeurer johannique. De fait, le demeurer réciproque est introduit par Thérèse surtout dans les sixièmes et septièmes demeures, quand Dieu est appelé *morada* et *palacio* pour l'homme (6M 10,3; 7M 2,11<sup>25</sup>). Le *palacio* qu'est Dieu lui-même correspond à ce que Thérèse dit dans les premières demeures sur le *palacio* humain qu'est le centre de l'âme (1M 2,8.14). L'inversion est parfaite: Dieu demeure dans le palais humain et en même temps l'homme demeure dans le palais divin. Du point de vue spatial, cette affirmation est obscure, mais elle pousse à saisir la signification profonde du demeurer réciproque: il s'agit avant tout de l'accueil et du partage réciproque de l'être et de la vie.

### III. LA RENCONTRE À LA LUMIÈRE DU SYMBOLE

Beaucoup de chercheurs ont essayé et essaient de rendre compte de la rencontre, entre personnes humaines et avec Dieu. Comme paradigmatique parmi les auteurs «dialo-

---

en 1M 1,1. Le deuxième au contraire est la réponse de Jésus à Jude: «Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous viendrons vers lui et nous nous ferons une demeure chez lui.» (Jn 14,23) D'un côté, les disciples trouvent une demeure dans la maison du Père et de l'autre côté le Père ensemble avec le Fils feront leur demeure en ceux qui aiment Jésus et observent sa parole. Nous ne pouvons pas ici approfondir le vocabulaire johannique, la variété des sujets et objets du verbe *mevaw* et les différentes occurrences du même verbe pour signifier une immanence réciproque; cf. en particulier Jn 6,56 et 15,4s.; cf. aussi la thèse de doctorat de Pascal-Marie JERUMANIS, *Réaliser la communion avec Dieu. Croire, vivre et demeurer dans l'évangile selon S. Jean*, Coll. Études bibliques. Nouvelle Série 32, Paris, Gabalda, 1996, p. 428-449.

24. Il pourrait s'agir du Père Domingo Bañez; cf. la réflexion de Thomas d'Aquin, Tommaso d'Aquin, à ce sujet: *Summa theologiae* Ia, q. 8, a. 3c.

25. Cf. 7M 3,13 où l'âme dit de trouver ses délices dans le tabernacle de Dieu.

giques», nous pouvons nous référer à Martin Buber qui, dans son œuvre bien connue *Je et Tu* de 1923, se dresse contre une certaine mystique fusionnelle. Il précise ainsi sa position: «Le Je est indispensable dans toute relation et ainsi également dans la plus haute [c'est-à-dire celle avec Dieu], parce qu'elle ne peut advenir qu'entre Je et Tu; il ne s'agit donc pas d'abandonner le Je, mais cette fausse pulsion d'autoaffirmation»<sup>26</sup>. Et dans la troisième partie de son œuvre, Buber insiste sur le fait qu'à partir des relations interhumaines nous pouvons dire quelque chose de la relation avec Dieu: «La relation à l'homme est la parabole propre de la relation à Dieu: en celle-ci l'appel véritable reçoit réponse véritable.»<sup>27</sup>

Par rapport à cette recherche, Thérèse a l'avantage d'insister sur le fait que la rencontre a besoin d'un «lieu», et cela vaut non seulement pour les rencontres entre personnes humaines, mais aussi pour la rencontre avec Dieu. Le château est décrit dans sa beauté comme un diamant ou un cristal, comme une perle orientale et un arbre de la vie. Si le château est si beau, c'est qu'il accueille l'hôte divin et devient le lieu de la rencontre. La beauté du château est proportionnée à la rencontre qu'elle rend possible.

Nous pourrions ainsi dire que tous les avantages du symbole du château se synthétisent dans le caractère habité du château, un «lieu» où l'homme est appelé à une rencontre personnelle avec Dieu. Le caractère relationnel du château se perçoit dès les premières demeures: Thérèse dit que l'on y entre par la prière et la réflexion (*oración y consideración*; 1M 1,7; 2M 11). Le château reçoit ainsi une dimension plus relationnelle qu'ontologique, comme elle-même le dit:

«Il semble que je dis une folie; car si ce château est l'âme elle-même, n'est-il pas clair qu'elle ne peut y entrer? Je n'ignore pas que l'âme et le château sont une même chose; et mon langage semble aussi insensé que

---

26. Trad. fr. de Martin BUBER, «Ich und Du», in *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1984, p. 5-136, ici p. 79: «[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 Selbstbehauptungstrieb».

27. Trad. fr. de Martin BUBER, «Ich und Du», p. 104s.: «Die Beziehung zum Menschen ist das eigentliche Gleichnis der Beziehung zu Gott: darin wahrhafter Ansprache wahrhafte Antwort zuteil wird.»

si je disais à quelqu'un d'entrer dans un appartement où il est déjà.» (1M 1,5)

Le paradoxe vient d'une amphibologie du terme «âme», que Thérèse dénonce sans expliciter le double sens dans la terminologie. L'âme est comparée à un château, mais aussi à une personne dans le château, par exemple quand elle dit dans les premières demeures «qu'au centre, au milieu de tous les autres [appartements], se trouve le principal, celui où se passent des choses très secrètes entre Dieu et l'âme.» (1M 1,3) Les choses secrètes ne se passent pas entre Dieu et le château, mais entre deux personnes dans le château. Ainsi, le symbole du château permet d'éclairer l'amphibologie du terme «âme», parce qu'il distingue entre le château lui-même et une personne qui y entre, c'est-à-dire le châtelain. Thérèse utilise le terme *alcaide* rarement en V 18,4; V 20,22; 1M 2,4, car, à partir des cinquièmes demeures, elle introduit le symbole nuptial et le châtelain se transforme en amante, fiancée et épouse du roi selon la triade de la rencontre (*las vistas*), des fiançailles (*el desposorio*) et du mariage (*el matrimonio*).<sup>28</sup>

Le symbole offre donc une distinction pour laquelle elle n'avait pas à disposition une terminologie ajustée. Pour le redire avec le symbole thérésien, l'habitant du château ne peut pas être simultanément partout dans le château. Cette limite dans l'accès à la totalité de la personne indique la dimension apophasique de la vie consciente : le vécu actuel donne accès seulement à un fragment de la vie entière. Toute la vie contribue à faire de nous ce que nous sommes aujourd'hui, mais toute la vie n'est pas présente actuellement. Avec une allusion ignatienne, on pourrait résumer cette transcendance de la réalité personnelle par rapport au vécu actuel avec l'expression *anima semper maior*. Pour interpréter la distinction entre l'âme et le vécu actuel, je propose de reprendre le bref commentaire du *Château intérieur* que nous trouvons chez Edith Stein :

---

28. Cf. Tomás ÁLVAREZ, art. «Simbología teresiana», in *Diccionario de santa Teresa. Doctrina e Historia*, Burgos, Monte Carmelo, 2002, p. 592-596.

Le cheminement étrange que l'âme effectue en rentrant en elle, selon la description qu'en fait la sainte – qu'elle parcourt elle-même depuis les murs d'enceinte jusqu'à son centre le plus intérieur – devient peut-être un peu plus compréhensible si nous distinguons entre l'âme et le Je. Le Je apparaît comme un point mobile dans l'espace de l'âme; quel que soit l'endroit où il prend position, la lumière de la conscience s'allume et éclaire un certain périmètre: aussi bien à l'intérieur de l'âme que dans le monde des objets vers lequel se tourne le Je.<sup>29</sup>

L'articulation entre l'âme et le je dans la philosophie steinienne est la conséquence de la lecture de Thérèse et lui permet d'enrichir la question phénoménologique de la relation interpersonnelle. Entrer en relation n'est pas le fait de sujets purs, mais de deux sujets avec leur vie. Edith Stein dirait que le je dans l'âme est un je personnel qui ne vit pas comme un je pur, même si du point de vue épistémologique cette abstraction est nécessaire, dans la mesure où la subjectivité est entendue comme condition de possibilité de tout vécu. Pour le dire en simplifiant: les auteurs comme Descartes, Kant et Husserl<sup>30</sup> sont attentifs au sujet pur, alors que les auteurs et saints comme Augustin,

---

29. Edith STEIN, «Le Château de l'âme», in Eric de Rus, *Intériorité de la personne et éducation chez Edith Stein*, Paris, Cerf, 2006, p. 263-296, ici p. 294; original allemand; «Der seltsame Gang, den die Seele bei ihrer Einkehr nach der Beschreibung der Heiligen zurücklegt – daß sie gleichsam sich selbst von den Ringmauern bis zum Innersten durchmißt –, wird vielleicht ein wenig verständlicher durch unsere Scheidung von Seele und Ich. Das Ich erscheint als ein beweglicher 'Punkt' im 'Raum' der Seele; wo es jeweils seinen Standort nimmt, da leuchtet das Licht des Bewußtseins auf und erhellt einen gewissen Umkreis: sowohl im Innern der Seele wie in der gegenständlichen Welt, der das Ich zugewendet ist» («Die Seelenburg», in *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Andreas Uwe Müller (éd.), ESGA 11/12, Fribourg/Bâle/Vienne, Herder, 2006, p. 501-525, ici p. 524).

30. Stein ne se réfère jamais à la triade Descartes, Kant et Husserl, même si elle connaît et cite les auteurs. Elle cite cependant dans un texte de 1930/1931 la triade Augustin, Descartes et Husserl (cf. Edith STEIN, «Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie», in *'Freiheit und Gnade' und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (1917 bis 1937)*, Beate Beckmann-Zöller, Hans Rainer Sepp (éd.), ESGA 9, Fribourg/Bâle/Vienne, Herder, 2014, p. 151).

Thérèse et Stein s'intéressent au sujet avec son monde ou – pour rester dans le symbole de Thérèse – avec son château. Dans cette perspective, le château indique le monde intérieur qui n'est pas un « lieu » anonyme pour la rencontre entre Dieu et l'homme, entre époux et épouse. Il signifie au contraire l'accueil réciproque de la personne avec toute sa vie.

En parlant d'un « lieu » de la rencontre, il ne faut pas oublier ce que nous avons dit des limites de notre discours : le symbole spatial représente une réalité spirituelle non-spatiale. Cela est particulièrement important pour les demeures les plus intérieures. Contrairement à la représentation spatiale, selon laquelle l'habitant du château ne peut pas être en même temps près des murs et au centre, l'expérience thérésienne de l'âme indique plutôt la possibilité d'« embrasser » toute la réalité personnelle depuis son centre, non pas d'une manière discursive et analytique, mais d'une manière intuitive et synthétique dans la plénitude vécue. Dieu qui est présent au plus intime de l'âme nous connaît parfaitement depuis ce centre. Et nous nous connaissons en Dieu dans la mesure où il nous est donné de pénétrer dans ce centre.

### **CONCLUSION : L'IMPACT DE CETTE LECTURE ANTHROPOLOGIQUE POUR LA VIE SPIRITUELLE**

Dans son *Château intérieur* sainte Thérèse s'intéresse en premier lieu à la spiritualité ou plus précisément à la relation nuptiale avec Dieu. Pour l'expliciter, elle utilise le symbole du château comme cadre anthropologique, à travers ce symbole elle dit quelque chose de ce qu'est la personne humaine. La spiritualité de Thérèse présuppose ainsi une anthropologie, même si celle-ci reste souvent implicite ou exprimée par des symboles qu'il faut déchiffrer. Ce lien permet de poser la question de l'influence de la spiritualité thérésienne sur l'anthropologie théologique contemporaine, car on constate que la grande majorité des auteurs en anthropologie théologique n'intègrent ni Thérèse ni les autres auteurs carmélitains dans leurs études.<sup>31</sup>

---

31. Je reprends quelques textes généraux d'anthropologie théologique : cf. Luis LADARIA, *Mystère de Dieu et mystère de l'homme. T. 2 Anthropologie théologique*, Paris, Parole et Silence, 2011 : Thérèse et Jean de la Croix sont cités rarement en note,



Cette discipline théologique encore récente reprend surtout les théologiens marquants de l'histoire de l'Église et les auteurs les plus caractéristiques de la théologie dogmatique et fondamentale du 20<sup>e</sup> siècle. Mais étant donné que l'anthropologie théologique est encore *in fieri*, on peut se demander si les indications offertes par l'approfondissement de Thérèse ne pourraient pas entrer dans ce domaine. Dans cette perspective, l'anthropologie théologique ne serait pas seulement à développer à partir de la théologie fondamentale et dogmatique, mais aussi à partir de la théologie spirituelle. Les recherches futures devraient montrer quelles sont les potentialités de la théologie spirituelle pour enrichir l'anthropologie théologique.

## RÉSUMÉ

L'article propose une analyse du symbole du château dans *Les Demeures* de sainte Thérèse d'Avila. Une première partie présente l'origine de ce symbole chez Thérèse et en particulier l'usage de trois citations bibliques (Jn 14,2, Pr 8,31 et Gn 1,26s.). Une deuxième partie propose une réflexion sur les limites d'abord du symbole, qui peuvent se ramener à la difficulté de proposer une représentation spatiale d'une réalité spirituelle qui n'est pas spatiale à la manière de l'espace physique, puis sur les avantages du symbole en tant qu'il offre un cadre pour penser le cheminement de l'homme vers la rencontre avec Dieu. La troisième partie offre une relecture steinienne de la relation

---

mais sans impact sur le développement dans le corpus; Giovanni ANCONA, *Antropologia teologica. Temi fondamentali*, Coll. Biblioteca di Teologia Contemporanea, Brescia, Queriniana, 2014: aucune référence aux auteurs carmélitains; Franco Giulio BRAMBILLA, *Antropologia Teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*, Coll. Nuovo corso di teologia sistematica 12, Brescia, Queriniana, 2009 (2005): Stein est citée mais sans rôle porteur; Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander, Sal Terrae, 1988: sans référence aux auteurs carmélitains; CORTEZ Marc, *Theological Anthropology. A Guide for the Perplexed*, London/New York, T&T Clark, 2010: aucun auteur carmélite cité; Thomas PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, 2 t., Fribourg/Bâle/Vienne, Herder, 2011: une seule référence à Stein dans une œuvre de plus de 1'500 pages; Erwin DIRSCHERL, *Grundriss theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen*, Regensburg, Pustet, 2006: aucune citation carmélite.

divino-humaine dans son lieu intérieur; en introduisant la distinction entre l'âme et le je conscient qui correspond au rapport entre château et châtelain.

*This article offers an analysis of the symbol of the castle in the "Dwellings" by saint Teresa of Avila. A first part presents the origine of that symbol in Teresa's view and more particularly the use of the three biblical quotations (Jn 14, 2, Pr 8, 31 and Gn 1, 26) A second part offers a reflexion first on the limits of the symbol which can be seized in the difficulty of suggesting a spatial representation of a spiritual reality which is not spatial in the likeness of the physical space, then on the advantages of the symbol as much as it offers a setting to think out clearly the progress of man in his walk towards God. The third part offers a steinian second reading of the divine-human relation in its inner place introducing the distinction between the soul and the conscious "I" which corresponds to the relationship between castle and tenant.*

## **MOTS CLÉS**

Thérèse d'Avila, Edith Stein, *Château intérieur*, langage symbolique, l'espace intérieur, intersubjectivité, relation et rencontre avec Dieu.

# PHOTOGRAPHIE, LE MIROIR

Pierre PARCÉ

## **PHOTOGRAPHIE, LE MIROIR**



### **License and Permissible Use Notice**

These materials are provided to you by the American Theological Library Association (ATLA) in accordance with the terms of ATLA's agreements with the copyright holder or authorized distributor of the materials, as applicable. In some cases, ATLA may be the copyright holder of these materials.

You may download, print, and share these materials for your individual use as may be permitted by the applicable agreements among the copyright holder, distributors, licensors, licensees, and users of these materials (including, for example, any agreements entered into by the institution or other organization from which you obtained these materials) and in accordance with the fair use principles of United States and international copyright and other applicable laws. You may not, for example, copy or email these materials to multiple web sites or publicly post, distribute for commercial purposes, modify, or create derivative works of these materials without the copyright holder's express prior written permission.

Please contact the copyright holder if you would like to request permission to use these materials, or any part of these materials, in any manner or for any use not permitted by the agreements described above or the fair use provisions of United States and international copyright and other applicable laws. For information regarding the identity of the copyright holder, refer to the copyright information in these materials, if available, or contact ATLA at [products@atla.com](mailto:products@atla.com).

Except as otherwise specified, Copyright © 2016 American Theological Library Association.