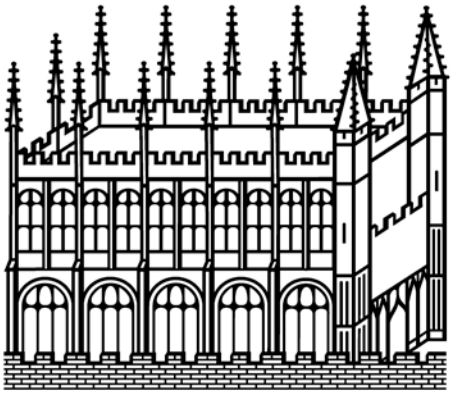


Bodleian Libraries

UNIVERSITY OF OXFORD

This book is part of the collection held by the Bodleian Libraries and scanned by Google, Inc. for the Google Books Library Project.

For more information see:

http://www.bodleian.ox.ac.uk/dbooks



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 2.0 UK: England & Wales (CC BY-NC-SA 2.0) licence.

~~314 L 7~~



ASO 654 A.1.

L'AMOUR DIVIN

ESSAI SUR LES SOURCES DE SAINTE THÉRÈSE

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES HISPANIQUES
FASCICULE IV

L'AMOUR DIVIN

ESSAI SUR LES SOURCES DE SAINTE THÉRÈSE

PAR

Gaston ETCHEGOYEN

ANCIEN MEMBRE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES HISPANIQUES
ET DE L'ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME
PROFESSEUR AU LYCÉE FRANÇAIS DE MADRID

Bordeaux :
FERET & FILS, ÉDITEURS, 9, RUE DE GRASSI
Lyon : DESVIGNE, 36-42, PASSAGE DE L'HÔTEL-DIEU
Marseille : PAUL RUAT, 54, RUE PARADIS | **Montpellier :** C. COULET, 5, GRAND'RUE
Toulouse : ÉDOUARD PRIVAT. 14, RUE DES ARTS
Madrid : E. DOSSAT, 9, PLAZA DE SANTA ANA

Paris :
E. DE BOCCARD, 1, RUE DE MÉDICIS, VI^e^
LIBRAIRIE ANCIENNE HONORÉ CHAMPION, ÉDOUARD CHAMPION, 5, QUAI MALAQUAIS, VI^e^

1923

LIBRARY OF THE TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
12 JUL. 1932
OF OXFORD

Le manuscrit de ce volume était chez l'imprimeur, non d'une façon définitive encore, mais simplement pour examen en vue de l'impression, quand la mort a surpris l'auteur.

C'était une thèse de doctorat, et l'imprimatur était donné. Ceux qui ont connu Gaston Etchegoyen n'ont pas voulu le laisser disparaître tout entier. Ils ont tenu à réaliser son vœu suprême en publiant cette thèse, qui n'aura pas les honneurs de la soutenance ; ils ont voulu donner à sa mère, compagne de ses veilles et de ses rêves de jeune érudit, cette unique consolation.

Etchegoyen était une âme, une âme délicate et ardente, l'âme qu'il fallait pour comprendre celle de sainte Thérèse.

Des trois maîtres auxquels il a dû surtout sa formation, l'un, M. Picavet, est mort peu avant lui ; les deux autres, MM. Alfred Morel-Fatio et Henri Delacroix, ne renieront certes pas une œuvre qu'ils ont inspirée par leurs propres travaux et par leurs conseils.

Celui-ci lui a montré à étudier la sainte dans ses écrits, non comme un sujet d'hôpital, mais comme une femme qui représente par sa pensée et par sa vie une philosophie, un système aussi logique qu'un autre. Celui-là l'a mis sur le chemin au bout duquel il devait découvrir les antécédents doctrinaux et stylistiques du Libro de la vida, *des* Moradas *et du* Camino de Perfección.

La méthode était fort simple : chercher dans les livres qu'elle a pu lire, et dont M. Morel-Fatio avait dressé l'inventaire, les points de contact avec les livres de sainte Thérèse. C'est le relevé très suivi de ces points de contact, au point de vue de l'idée et de l'expression, que le jeune érudit nous apportait comme prémices de sa production précoce.

Rien de plus suggestif. Il n'est pas jusqu'aux images les plus simples auxquelles recourt sainte Thérèse pour s'expliquer, qui ne trouvent place dans ce catalogue au-dessous de son modèle, pris dans Francisco de Ossuna ou dans Bernardino de Laredo ou quelque autre devancier.

Particulièrement apte à saisir la pensée mystique, Gaston Etchegoyen a donc laissé là un livre parfaitement circonscrit dans son objet, mais d'une grande portée pour l'étude et la compréhension de la mystique la plus célèbre et certainement la plus admirée, ce qui ne veut pas dire la mieux connue.

Malgré le soin apporté à la préparation typographique et à la correction des épreuves par celui qui s'en est chargé, les conditions anormales de cette publication, faite sur une copie dactylographiée que l'auteur n'avait pas mise au point, inciteront le lecteur à l'indulgence pour les défectuosités et les anomalies qu'il pourrait constater.

Le livre de M. Rodolphe Hoornaert, Sainte Thérèse écrivain *(Paris, Desclée, 1922) venait de paraître quand G. Etchegoyen est mort. Un exemplaire lui avait même été envoyé par l'auteur; mais il fallait aller le chercher à la poste: ce ne put être fait assez à temps pour qu'il eût connaissance d'un livre qui l'aurait tant intéressé.*

Né à Pont-Saint-Esprit (Gard) le 22 mai 1890, Gaston Etchegoyen avait à peine un an et demi à la mort de son père. Comme fils d'officier, il fut envoyé avec une bourse au collège d'Uzès, puis au lycée Lakanal, enfin au lycée Henri-IV. Après sa classe de philosophie, il obtint une bourse de vacances pour aller en Espagne. En 1912, il prenait sa licence d'espagnol à Paris. Incorporé en 1912, il fut réformé n° 2, en 1915, pour commencement de lésion dans la vue. Il prépara alors son diplôme d'études supérieures à l'École des Hautes Études de Paris, sous la direction de M. Picavet. En 1917, il fut envoyé à la Résidence générale du Maroc, et, sur sa demande, à Ber-Rechid, comme contrôleur. Il revint, après un accident très grave en draisine, fut nommé pensionnaire de l'École des Hautes Études de Madrid, où il resta de 1917 à 1919. Envoyé à l'École Française de Rome en 1920-1921, puis comme professeur de lettres et de philosophie au Lycée français de Madrid, il est mort, après une opération qui semblait d'abord devoir le sauver, le 16 décembre 1922. Il avait trente-deux ans.

G. C.

A MA MÈRE

A MES MAITRES

MM. ALFRED MOREL-FATIO ET PIERRE PARIS

MEMBRES DE L'INSTITUT

AVERTISSEMENT

Ce livre doit sa méthode et sa conception historique à nos maîtres de l'École pratique des Hautes Études et à nos directeurs des Écoles françaises de Madrid et de Rome. Dans son article sur *Les Lectures de sainte Thérèse*, M. Morel-Fatio a tracé un vaste programme bibliographique que le savant romaniste a bien voulu nous aider à compléter. Cependant, M. François Picavet nous initiait aux principes de la philosophie néoplatonicienne et de la théorie médiévale. Sur la présentation de ces deux directeurs, M. Pierre Paris nous reçut à l'École des Hautes Études Hispaniques et nous offrit l'Espagne thérésienne. Grâce à la plus libérale des directions, nous avons vu la sainte naître à l'ombre des remparts d'Avila, se cloîtrer à l'Incarnation et, plus tard, fonder son premier monastère. Nous l'avons suivie en Castille, en Andalousie, dans le pittoresque Carmel espagnol et jusqu'à l'humble église d'Alba où elle sut si bien mourir.

Nous avons essayé ensuite de connaître ses inspirateurs. Lire les précieux livres qui formèrent la personnalité de la Carmélite, retrouver, dans les textes gothiques à peu près inconnus, les sources de sa vie intérieure, de son génie et de son style, confronter les idées et les sentiments, les images et les symboles afin d'identifier les emprunts ou les réminiscences, établir autant que possible ce que sainte Thérèse devait à sa race, à sa religion, à ses directeurs, tel fut le programme de notre seconde et troisième année de séjour à l'École des Hautes Études Hispaniques.

Une idée directrice se dégagea de nos recherches mêmes. Parmi les multiples influences du milieu, celle des lectures et des directeurs franciscains nous parut prépondérante. Il nous était donc nécessaire de connaître la doctrine de saint François pour mieux approfondir celle de sainte Thérèse.

Mgr Duchesne, comprenant l'intérêt de ce rapprochement historique, nous accueillit à l'Ecole Française de Rome. C'est donc à Assise que nous achevâmes la documentation entreprise à Avila.

Plutôt que de nous égarer vers des principes plus ou moins arbitraires, nous avons limité notre exposition aux sources immédiates de sainte Thérèse. Encore fallait-il établir ces emprunts dans un sujet assez précis pour mettre en valeur la transmission de la doctrine et de l'expression traditionnelles; assez large d'autre part pour

réunir, sans les déformer, des conceptions à la fois solidaires et divergentes.

Tel est le but que nous nous sommes proposé en étudiant l'influence des lectures de la Carmélite sur sa conception de l'Amour Divin. Nous analysons l'une et l'autre dans un exposé doctrinal qui comprend cinq parties : 1° l'évolution de l'amour dans la *vie de sainte Thérèse;* 2° sa discipline ascétique dans l'*Art d'aimer;* 3° ses effets mystiques dans l'*expérience sensible, intellectuelle, morale et active;* 4° son expression dans les *métaphores empruntées à la nature, à la société, à la Bible;* 5° la synthèse de la doctrine et de l'expression dans les *allégories des états d'oraison.*

La conclusion nécessaire de ces cinq expositions est la critique de chacune d'elles d'après sainte Thérèse et ses inspirateurs. Une conclusion générale met en valeur l'originalité de sainte Thérèse dans sa conception réaliste de l'Amour Divin.

Pour que l'ampleur d'un tel sujet ne fût pas dangereuse, il fallait s'affranchir résolument des innombrables interprétations contemporaines. Depuis trois siècles les théologiens et les philosophes, les médecins et les psychologues se sont efforcés de résoudre les problèmes mystiques par une solution originale et personnelle. C'est pourquoi les études sur la nature de l'Amour Divin, ses causes surnaturelles ou physiologiques, ses effets pathologiques ou sociaux, ses rapports avec l'amour humain ou la névrose, sa valeur religieuse ou métaphysique, se sont multipliées, alors que l'étude désintéressée de la doctrine et de l'expression n'a pas encore été entreprise. Ne semble-t-il pas cependant que cette exposition historique et littéraire doit précéder toute interprétation? Nous la tentons ici en nous efforçant de décrire l'Amour Divin d'après le seul critérium de ceux qui l'ont vécu, en nous effaçant le plus possible derrière des idées et des sentiments qui méritent d'être compris pour eux-mêmes et pour eux seuls.

Comme l'introduction suivante va essayer de l'établir, c'est à sainte Thérèse et ses inspirateurs qu'appartiennent la terminologie, l'exposition, les citations et la conclusion du présent livre. Sous prétexte d'impartialité historique, le dernier biographe de la grande Carmélite s'est affranchi de toute idée religieuse pour mieux comprendre la sainte la plus catholique de l'Espagne. Nous avons cru au contraire nous conformer au premier devoir de l'impartialité en respectant la foi des contemplatifs comme la plus haute expression de leur vie intérieure.

Mais nous sera-t-il possible d'oublier notre race, notre religion, notre siècle, pour vivre dans l'âme de sainte Thérèse le seul rêve d'amour qui n'ait jamais déçu?

Ce livre s'adresse donc non seulement aux spécialistes de théologie mystique et de philosophie religieuse, mais aussi aux interprètes de l'art médiéval, aux historiens de la lecture espagnole et aux innombrables amis de sainte Thérèse.

Certains d'entre eux ont facilité la documentation et l'édition de notre thèse. En France, le R. P. Pourrat, directeur du Grand Sémi-

naire de Lyon, les RR. PP. Henri Watrigant et Henri de Guibert, de la Compagnie de Jésus, nous ont défini les méthodes d'oraison médiévale. MM. François Picavet et Alfred Morel-Fatio, à l'École pratique des Hautes Études, MM. Henri Delacroix et Ernest Martinenche, à la Sorbonne, nous ont accordé sans lassitude leur active direction.

En Italie, Mgr Duchesne, directeur de l'École Française de Rome, Mgr Jacquet, archevêque de Salamine, ont orienté nos recherches en Ombrie. Le R. P. Thaddée Ferré, historien des Frères mineurs, le R. P. Callaye, archiviste des Capucins, le R. P. José de Elizondo, par correspondance, et M. Maurice Beaufreton, biographe de sainte Claire, nous ont initié à la doctrine franciscaine.

En Espagne, le R. P. Silverio de Santa Teresa, savant éditeur de la Bibliothèque Carmélite, et le R. P. Evaristo de la Virgen del Carmen, professeur de théologie à Tolède, nous ont épargné des erreurs nombreuses et présenté au Carmel d'Avila.

S. A. le Duc d'Albe, gardien tutélaire du tombeau de sainte Thérèse, nous a ouvert les couvents de Salamanque et d'Alba de Tormes; S. E. le Marquis San Juan de Piedras Albas nous a reçu dans sa bibliothèque thérésienne d'Avila; D. A. Rodriguez Marin nous a facilité, hors de la Bibliothèque Nationale et du monastère de l'Escurial, la collation des textes rares et la photographie de documents originaux.

M. Pierre Paris, à qui nous devons la plupart de ces présentations, nous a toujours renouvelé sa paternelle confiance.

Partout enfin, de bienveillants souscripteurs, dont les plus généreux furent M. Paris et Mgr Duchesne, ont, dans les temps les plus difficiles, accordé à ce livre la plus large subvention possible.

Aux uns et aux autres, nous offrons l'hommage de notre gratitude.

La primera parte.



Vita Christi Carturano.

Con priuilegio Imperial.



Oratorio de religiosos y exercicio de virtuosos compuesto por el Illustre señor don Antonio de Gueuara/obispo de mondoñedo/predicador/chronista/y del consejo del Emperador/y rey nuestro señor.

Hallan en esta obra grandes doctrinas para religiosos. muchos auisos para virtuosos/notables consejos para mundanos/elegantes razones para curiosos/y muy vtiles dichos para hombres sabios.

Exponen se grandes figuras de la biblia/declaran se muchas auctoridades de la escriptura sacra/allegã se dichos de muchos sanctos/y explicanse exemplos de los padres antiguos.

Es obra en que el auctor mas tiempo ha gastado/mas libros ha revuelto/mas sudores ha passado/mas sueño ha perdido/y la ẽ el en mas alto estilo ha compuesto.

El predicador que es amigo de cosas curiosas predicar/y el religioso que es amigo de religiosamẽte viuir/y el seglar que tiene gana de oyr los vicios del mundo salir/lea con atencion esta obra/que para otro genero de gentes no vale cosa.

Es obra para ẽ los religiosos la lea ẽ los refectorios/y para ẽ los virtuosos la trayga ẽ las manos.

.D.D.y.xlij.

Con priuilegio imperial

BIBLIOGRAPHIE

1. — Auteurs antérieurs a sainte Thérèse [1].

Saint Augustin. — *Les Confessions*, traduites en espagnol par le P. A. Sebastian Toscano, Anvers, 1555, chez Martin Nucio, 227 folios, in-32.

Las Confes//*siones de S. Avgvstin*, // traduzidas de Latin en Roman//ce Castellano : por el padre // Maestro fray Sebastian // Toscano, de la or-//den de S. Au-//gustin. // En Anvers // En casa de Martin Nucio // M.D.LV. Con Preuilegio Imperial. (Bibl. Nac. R/7115.)

Cf. Morel-Fatio, *Les leclures de sainle Thérèse*, p. 32 : « On cite de cette version une édition de Salamanque, Andrés Portonariis, 1554, in-8° (Domingo Garcia Peres, *Catálogo razonado de los autores portugueses que escribieron en Castellano*, Madrid, 1890, p. 550), qui ne peut être que la première, vu la date de la dédicace... Deux autres éditions furent données à Anvers en 1555 et 1556 dans le format in-12, la première chez Martin Nuyts, la seconde « a la ensena de la Gallina Gorda » imprimée à Cologne par « los herederos de Arnoldo Bircmanno ».

Saint Grégoire. — *Moralia in Job*, traduction d'Alonso Alvarez de Toledo, Séville, 1527, chez Jacob Cronberger, 2 tomes, in-folio, caractères gothiques. 1er tome : 235 folios; 2e tome : 278 folios.

Los Morales de Sant Grego//rio, papa, doctor de la Yglesia.//. (A la fin :) Esta traduction de los morales fue hecha por el licenciado // Alonso Aluarez de Toledo, en el año de 1514. Fue//ron impressos en la Opulentissima y muy leal ciu//dad de Seuilla por el onorable varon Ja//cobo Cromberger Aleman, maestro de // estampa. Acabaronse en 15 dias // de Junio, años de mill y // quinientos y veynte // y siete.// (Bibl. Nac. R/16641-2.).

L'exemplaire que lisait sainte Thérèse appartenait à cette édition et le tome II est encore vénéré au monastère de Saint-Joseph d'Avila.

1. La cote que nous indiquons pour la plupart des éditions rares est celle de la Bibliothèque Nationale de Madrid.

Les Carmélites du premier monastère de Paris, décrivant ce précieux volume, traduisent ainsi l'inscription préliminaire : « Ces Morales sont celles dont se servait notre sainte Mère. Aux heures où elle prenait son repos, elle y appuyait sa sainte tête et les marques qu'on y trouve ont été faites par ses saintes mains, pour signaler les passages qui la touchaient davantage. » (*Œuvres*, tome I, document 7, p. 441.) Malgré cette édifiante tradition, les annotations, que nous avons confrontées avec un autographe authentique, ne nous semblent pas avoir été écrites par sainte Thérèse.

Ludolphe de Saxe. — *Vita Christi*, Séville, 1537, chez Jean Cronberger, 4 tomes in-folio, 2 colonnes, caractères gothiques.

La primera parte // Vita Christi // *Carluxano* // *Con priuilegio Imperial*//. (Au verso :) El presente libro es intitulado Vita Christi porque trata de la vida de Christo nuestro redemptor segun que la escriuen los quatro euangelistas. ua sobre ella vna catholica y excelentissima exposicion compuesta por el famosissimo doctor Landulpho de la orden de la Cartuxa, y por ser el autor de la Cartuxa se llama el libro uita Christi Cartuxano. Hallarse han en esta diuina obra todos los euangelios que la iglesia romana canta en los domingos i fiestas i dias feriales de todo el año con su exposicion. ua el libro diuidido en quatro cuerpos o partes, porque no se compadesce yr en vn cuerpo tan gran volumen. Fue interpretado de la lengua latina en la castellana por aplazible y elegante estilo por el muy reuerendo padre fray Ambrosio Montesino, de la orden de los Menores por mandado de los catholicos reyes don Fernando y doña Ysabel de gloriosa memoria.

(A la fin :) emprimiose en la muy insigne ciudad de Seuilla en casa de Juan Cronberger, año de la encarnacion del señor de mil i quinientos i treinta i siete[1]. (Bibl. Nac. R/9007.)

Cf. M. Morel-Fatio, *Lectures*, p. 37 : « Nous n'avons à considérer ici que la traduction castillane exécutée sous les auspices des Rois Catholiques par le franciscain Ambrosio de Montesino et qui parut d'abord à Alcalá de Henares de 1502 à 1503 en quatre volumes in-folio (P. Salvá, *Catálogo* nº 3435 et surtout Juan Catalina Garcia *Tipografia Complutense*, nº 17), puis fut réimprimée à Séville dans la première moitié du XIVe siècle. (P. Salvá, *Catálogo* nº 3436 et Francisco Escudero y Perosso, *Tipografia Hispalense* nos 304, 385, 436 et 535). La Bibliothèque nationale de Paris possède un exemplaire de cette réimpression dont la première partie est datée de 1537, la deuxième de 1521, la troisième de 1544 et la quatrième de 1543. »

1. Traduction française : *La grande vie de Jésus-Christ*, par Ludolphe le Chartreux. Nouvelle traduction intégrale avec préface et notes, par le P. Dom Florentin Broquin, religieux du même Ordre. Paris, 1870, 7 forts vol. in-8°.

Contemptus Mundi. — Volume in-4° sans indications typographiques, 118 pages non numérotées, caractères gothiques, 1490?

(Titre :) CONTEMPTUS MUNDI, (f a) comiença el libro primero de Joan Gerson Chaceller // de Paris, de remedar a Christo e del menospreció // de todas las vanidades del mũdo.//

Haebler signale dans sa *Bibliographie*, tome I, nos 284 à 297, un exemplaire de cette rare édition à la bibliothèque de l'Escurial. Nous avons identifié un autre exemplaire qui se trouve à la Bibliothèque nationale de Madrid sous la cote : J/2175. Cet incunable qui paraît antérieur à l'édition de Séville 1493 présente la première traduction castillane connue de l'*Imitation*. En 1536, Luis de Granada publie à Séville une traduction espagnole de ce traité, que le P. Cuervo a rééditée dans sa collection granadine (tome XII, Madrid, 1906). Nous citons l'*Imitation* en espagnol d'après l'incunable et en français d'après la traduction de Lamennais. (Un vol. Turnhout, Belgique, Librairie internationale catholique.)

ALONSO DE MADRID. — *L'Art de servir Dieu.*

El arte de servir a Dios, compuesto por Fray Alonso de Madrid, de la Orden de San Francisco; *Nueva Biblioteca de autores españoles ;* in-folio, tome I, p. 588-634.

Nous avons préféré ce texte, publié d'après l'édition d'Alcala 1526, à celui de Jaime Sala qui reproduit l'édition de 1570, postérieure aux premiers *Index de l'Inquisition* et aux écrits de sainte Thérèse, (*Arte de servir a Dios y Espejo de ilustres personas*, compuestos por el P. Fr. Alonso de Madrid, Valence, 1903, un vol. in-12.)

Cf. M. Morel-Fatio, *op. cit.*, p. 42. La publication de ce livre remonte au moins à l'année 1521, comme en fait foi cette note du Registre de Ferdinand Colomb : « Arte para servir a Dios, en español. Divídese en 3 partes y las partes por documentos... Es en 8° Impr. en Sevilla, anno 1521, 22 Julii. — Costo en Medina del Campo 18 maravedis, a 19 de noviembre de 1524. » Après, les bibliographes signalent les éditions de Séville, s. d. par Juan Cronberger, d'Alcala, 1526, de Burgos 1530 et 1542, d'Anvers 1551, d'Alcala 1555 et 1570, de Séville 1587. Très épris des idées de ce livre, mais moins satisfait de son style, le grand érudit Ambrosio de Morales s'occupa d'en donner une version retouchée et enrichie de commentaires dont on cite des éditions de Tarragone, 1591, et de Madrid, 1598, 1603, 1606, 1610, 1621 et 1785.

FRANCISCO DE OSSUNA. — *Premier Abécédaire Spirituel*, Séville, 1528, 1 vol. in-4°, car. goth., 160 folios.

PRIMERA PARTE DEL LIBRO LLA//MADO : ABECEDARIO SPIRITUAL, QUE TRATA DE // *las circunstancias de la sagrada passion del // hijo de dios, compuesto por el padre fray // Francisco de Ossuna* // — con priuilegio y Apro//bacion de su S. C. C. R. M. (Bibl. Nac. R/15839.)

FRANCISCO DE OSSUNA. — *Deuxième Abécédaire Spirituel*, Séville, 1530, in vol. in-4°, car. goth. 198 folios.

SEGUNDA PARTE DEL // LIBRO LLAMADO ABECE//*dario spiritual, donde se tratan diuersos exer//cicios, en cada letra el // suyo. Compuesto por el padre fray Francis//co de Ossuna frayle // menor.*// — Cum priuilegio y ap.//probatione. Sacre C. C. M. (Bibl. Nac. R/15840.)

FRANCISCO DE OSSUNA. — *Troisième Abécédaire Spirituel*, Tolède 1527, 1 vol. in-4°, car. goth.

TERCERA PARTE DEL LIBRO LLA//MADO ABECEDARIO ESPIRITUAL // Con priuilegio de su S. C. E. R. M.

(A la fin :) Fenesce el presente tra//tado yntitulado Abecedario espiritual, agora // nuenamente impresso en la muy noble i imp//erial ciudad de Toledo. Por maestre // Remon de Petras ympressor // de libros. Acabose postrero // dia del mes de Agosto. Año // del nacimiento de nuestro se//ñor Gesu Christo de // 1527 años//— con priuilegio Imperial de su S. C. E. R. M. por tiempo de ocho años. (Bibl. Nac. R/15841.)

Dans la collection citée précédemment (*Nueva Biblioteca de autores Españoles, escritores misticos españoles*, tome I, p. 319-587), le P. Miguel Mir a publié le *Troisième Abécédaire Spirituel* de Francisco de Ossuna d'après l'édition de 1544. Pour faciliter les recherches du lecteur, nos références renvoient, entre parenthèses, à cette édition moderne, après avoir cité le texte et indiqué les folios de l'édition princeps, d'après l'exemplaire utilisé par sainte Thérèse

FRANCISCO DE OSSUNA. — *Loi d'amour*, 1530, 1 vol. in-4°, car. goth.

LEY DE AMOR // Y QUARTA PARTE DEL ABE//*cedario espiritual, donde se trata muy a raiz // los misterios y preguntas y exercicios de amor // y la theologia que pertene//ce no menos al entendi//miento que a la voluntad ; harto util aun para los predicadores que dessean ver en buen romance las cosas que de si son escabrosas.*// — Año 1530. (Bibl. Nac. R/15842.)

Toute la doctrine de Francisco de Ossuna est exposée dans les quatre ouvrages précités. Le *Cinquième Abécédaire Spirituel*, publié en 1542, est, comme l'atteste le libraire dans la dédicace, une compilation posthume. Le *Sixième Abécédaire*, édité en 1554, paraît apocryphe (cf. le P. Michel-Ange, *Revista de Archivos*, 1912.)

BERNARDINO DE LAREDO. — *L'Ascension du Mont Sion*, Séville 1535, chez Juan Cronberger, 272 folios, in-4°, car. goth.

SUBIDA DEL MON//*te Sion, por la via con//templatiua.*// — Contiene el conocimien//to nuestro y el seguimiento // de Cristo

y el reuerenciar a dios en la // contemplacion quieta // — copilado en vn convento de frayles menores // — infinitamente amable es la gran bondad de Dios.//

(A la fin :) Emprimiose el presente libro // intitulado Subida del monde Sion, en la muy noble e // muy leal cibdad de Seuilla, en la oficina de Juan // Cronberger. Acabose años de mil y quinientos y XXXX. El primero dia de março.// (Bibl. Nac. 3/66496.)

Comme l'observe M. Morel-Fatio, cette œuvre demeure anonyme jusqu'à l'édition d'Alcala de 1617. L'édition de la *Subida* de 1535 et toutes celles du XVI^e^ siècle sont anonymes; mais il résulte de renseignements fournis par le livre qu'il fut composé par un frère franciscain de la province des Anges, c'est-à-dire d'Andalousie, en relations avec Doña Maria de Velasco, grande maîtresse de la reine de Portugal, et avec l'impératrice Isabelle, femme de Charles-Quint. Dans l'édition d'Alcala 1617, le titre de la *Subida* a reçu ce complément : « Compvesto par Bernardino de Laredo, Frayle Lego de la Provincia de los Angeles de la Orden del S. P. S. Francisco, como se colige de la quarta parte de las Cronicas de la misma orden, aunque el autor por su humilidad no quiso manifestar su nombre. » (*Lectures*, p. 48.)

SERAFINO DA FERMO. — *La traduction castillane des traités de Serafino da Fermo* est publiée pour la première fois à Coïmbra en 1551, avec celle de Jehan Tauler. 1 tome in-8° (1^re^ partie : 280 p.; 2^e^ partie : 312 p.), car. rom.

TRATADOS DE VI//*da spiritual, que enseñan como el hom//bre subira del estado del pecca//do a la cumbre de la perfection.*// — Impressos par mandato y con approbacion del // muy alto y illustrissimo señor don Enri//que cardenal de la santa iglesia Ro//mana, infante de Por//tugal.// — En Coymbra, MDLI // con priuilegio real. //

(Au verso :) Este volumen contiene siete tratados de vida spiritual conuiene saber : 1° de la conuersion del pecador. — 2° de la victoria de si mesmo. — 3° de la discrecion. — 4° del espejo del alma. — 5° de la oracion. — 6° de cien preguntas con sus respuestas cerca de la oracion, compuestos por don Seraphino de fermo, canonigo regular, en lengua italiana. — 7° las instituciones de perfecion de fray Juan de Taulero de la orden de predicadores, escritos en latin, trasladados en lengua espaÑola y impressos por mandado y con approbacion del muy alto principe u illystrissimo señor don Enrique, cardenal de la santa iglesia Romana, infante de Portugal, etc. (Bibl. Nac. R/4710.)

Un an plus tard, les œuvres de ce mystique italien sont éditées, sans celles de Tauler, à Salamanque, chez Juan de Junta, in-4°, 253 folios, car. goth.

Obras spiritvales de Don // Seraphino de Fermo, canonigo reglar, // en las cuales se en//seña marauillosamente el mejor, mas cierto, y // mas seguro camino de la vida espiritual // — 1552 // Trasladadas de lengua Italiana en Romance por el licencia//do Buenaventura de morales y despues glosadas y // declaradas en muchos lugares por el mesmo. // Impresso en Salamanca en casa de Juan de Junta, años de 1552.// (Bibl. Nac. R/14200.)

Antonio de Guevara. — *Oraloire de religieux et exercices de vertueux*, Valladolid, 1542, 110 folios, 2 col., in-folio, car. goth.

Oratorio de religiosos y // *exercicio de virtuosos, compuesto por el Illustre señor don Antonio de Gueuara* // obispo de mondoñedo, predicador, chronista y del consejo del emperador y rey nuestro señor.//

(A la fin :) Fue impressa en la muy leal // villa de Valladolid, por industria del honrado varon Juan // de Villaquiran, impressor de libros; primero dia de diziembre, año de mil y quinientos // y quarenta y dos.// (Bibl. Nac. R/9039.)

Index de l'Inquisition de Louvain, réédité à Tolède en 1551 avec le catalogue de Fernando de Valdés, grand inquisiteur d'Espagne, d'après la reproduction phototypique faite à New-York, par M. A. M. Huntington.

Catalogvs lib//rorum reprobatorum ex in//dicio academiae Lovaniensis // cvm edicto caesareae maiestatis // evulgatvs.

Alivs catalogvs librorum auctoritate illustrissimi ac reuerendissimi // domini D. Ferdinandi de Valdes, archiepiscopi Hispalen., inquisitoris generalis // Toleti, ex officina Joa. de Ayala, anno MDLI. (Bibl. Nac. R/9382.)

Index de l'Inquisition, publié à Valladolid en 1559, par Fernando de Valdés et présentant un catalogue de livres castillans plus complet que le précédent.

Cathologvs // librorum, qui prohibentur mandato // Illustrissimi et Re//uerend. D. D. Fernandi de Valdes Hispalen. Archiepi., inquisitoris generalis Hispaniae // nec non et svpremi sanctae ac generalis // inquisitionis senatus. Hoc anno MDLIX editus.// . Quorum jussu et licentia Sebastianus Martinez Excudebat Pinciæ.//

Folios 47-70 : Cathalogo de los libros en romance que se prohiben.

On lit au folio 65r cet avertissement de l'Inquisition :

. Los libros de romance y Horas sobredichas se prohiben, porque algunos dellos no conuiene que ande en romance, otros porque contienen cosas vanas, curiosas y apocrifas y supersticiosas y otros porque tienen errores y Heregias.

Alonso de Orozco. — *Œuvrès groupées*, Valladolid, 1555, 1 vol. in-folio, 325 folios à 2 col., car. goth.

Recopilacion de to//*das las obras que ha escripto, el muy re//uerendo padre fray Alonso de Orozco // religioso de la orden del glorioso doctor // Sant Augustin, y predicador de su Ma// gestad. Dirigidas a la serenissima se//ñora doña Juana, infanta de Castilla // y princesa de Portogal. r. c//* — Agora nueuamente enmendadas por el mismo auctor, impressas en Valladolid, año de MDLV//. — Con priuilegio Imperial. Tassado a dos maravedises el pliego, que monta 330 maravedises. (Bibl. Nac. R/10588.)

Au verso, on lit ce sommaire préliminaire :

Tabla // Tabla breue de las Obras que contiene este libro// Este volumen tiene primero : *el examen de la conciencia*, en el qual se tractan las tres partes de la penitentia, contrition y confession y satisfacion, con vn confessionario y vna preparacion para la comunion. //

Tiene mas el segundo libro, que se dize *vergel de oracion* y *monte de contemplacion* a donde se dan documentos, para saber orar imitando a Christo nuestro redemptor que oro en el huerto y tambien pone quatro grados de contemplacion //

El tercero libro : *Memorial de amor sancto* tracta la manera como hemos de pagar la deuda de amor que deuemos a dios, y pone para cada dia de la semana exercicios y en el viernes se tracta la passion de nuestro saluador.//

El quarto que es : *Regla de vida christiana* enseña por ciertos documentos como ha de ordenar su vida cada christiano y tiene vn exercitatorio spiritual al fin.//

El quinto libro se llama : Regimiento del dia da auisos como vn Christiano ha de cumplir el Euangelio y tiene vna instrucion christiana que declara los articulos de la fe y los mandamientos.// El sexto libro se dize : desposorio spiritual : habla de los tres votos que los religiosos hazen y tiene al fin un soliloquio que tracta toda la passion de nuestro saluador Jesu-Christo.// Fin de la tabla.

L'Histoire de la Reine de Saba, in-8°, 212 folios, car. rom., qui n'est pas comprise dans ce recueil, est éditée à Salamanque en 1575,

HISTORIA DE LA REYNA SA//*ba, quando disputó con el Rey // Salomon en Hierusalem.* En la qual se de//clara como cada vn christiano ha de seruir // y adorar al Rey de los Reyes Jesu // Christo nuestro señor // agora nueuemente conpuesto por el R. P. F. Alonso de Horozco // de la Orden de San Agustin // predicador de su catholica magestad // Dirigido a la serenissima y christianissima Reyna // de España Doña Ysabel // — Armes — En Salamanca // en casa de Domingo de Portonariis, impressor de // su catholica magestad // 1575 //. (Bibl. Nac. R/12479.)

LUIS DE GRANADA. — *Livre de l'Oraison et de la Meditacion*, Anvers, 1559, 1 vol. 385 folios, in-8°, car. rom.

LIBRO DE LA // *Oracion y Meditacion en el qual se trata de la Consideracion // de los principales mysterios de nuestra Fe, con // otras cosas prouechosas :* Agora nueuamen//te emendado, y en muchos lugares aña/dido, con señales en los lugares mas // prouechosos, como por la // Epistola paresce. // Compuesto por Fray Luys de Granada // de la Orden de Sancto Domingo. // Añadieronle al cabo tres Sermones de la virtud y // perseuerancia de la Oracion del mismo Autor, // — En Anvers // En casa de la Biuda de Martin Nucio, MDLIX // con Preuilegio Real. (Bibl. Nac. U/2936.)

Nos références renvoient à cette édition. Le P. Cuervo a publié en 14 tomes in-4° l'édition critique et complète des *Œuvres* de Luis de Granada. C'est au tome XII de cette collection que nous empruntons la traduction castillane de *L'Échelle Spirituelle* de saint Jean Climaque, écrite et publiée par Luis de Granada à Lisbonne, chez Johannes Blavio, en 1562.

SAN PEDRO DE ALCANTARA. — *Trailé de l'Oraison et de la meditation*, s. l. s. d., exemplaire incomplet, 213 folios in-32, numérotation défectueuse.

F° 1r. Tabla de lo contenido en el presente Tratado // — TRATADO DE LA // ORACION Y MEDITACION, reco//pilado por el S. Padre Fr. Pe//dro de Alcantara, frayle me//nor de la orden del biena//nenturado S. Fran//cisco. // — F° 102r. SEGUNDA PARTE // DESTE TRATADO, QUE HABLA DE LA DEVOCION. // — F° 128r. Sigvese vna bre//ue introducion para los que comienzan a seruir a nues//tro señor // — F° 135r. Sigvese otro TRATADO DE LOS TRES VOTOS DE RELIGIOSOS. — F° 140r. Doctrina del P. fr. Geronymo, a una noble señora // — F° 162r. BREVE TRATADO // donde se declara // quan necesaria sea la paz del // alma, y como se pueda alcançar // compuesto por el R. P. Fr.

Juan de Bonilla, frayle de la Orden de San Francisco de la Obseruancia // qual sea el natural de nuestro coraçon y como quiene ser go//uernado. // — Fº 192r. Varias ORACIONES. // — Fº 208r. Misterio primerio // de los veinte y quatro passos en las veinte y quatro horas de la // Passion de Christo // — Fº 212r. ADVERTENCIAS // para exercitarse en // Obras, de manera, que sean a Dios // muy agradables y al hombre // muy meritorias. (Bibl. Nac. 2/28685.)

Cette édition doit être postérieure à celle qu'indique M. Morel-Fatio dans les *Lectures* (p. 51). Ce que Thérèse nomme les « libros pequeños de Oracion » de Pedro de Alcantara, c'est-à-dire un *Tratado de la Oracion y meditacion*, abrégé de celui de Louis de Grenade, comme l'auteur le déclare lui-même, une *breve introducion para los que comienzan a servir a Dios*, les *Tres cosas que debe hacer el que desea salvarse*, une *Oracion devotisima* et une *Peticion especial de Amor de dios*, tout cela, plus un traité de Savonarole sur les « trois vœux » fut imprimé à Lisbonne par Joannes Blavio de Colonia en un petit volume in-12 qui ne porte pas de date, mais qui paraît avoir été publié entre les années 1556 et 1560. Thérèse a pu se servir de cette édition de Lisbonne ou peut-être d'une édition de Medina del Campo, 1563, qu'on suppose avoir précédé celle que publia aussi dans la même ville le libraire Benito Boyer en 1587. »

FRANCISCO GARCIA DE CISNEROS. — *Les Exercices de la vie spirituelle*, Valence, Jean Mey, 1564, 147 folios in-8º.

EXERCITATORIO // DE LA VIDA ESPIRITUEL // compuesto por el muy reuerendo pa//dre fray Francisco Garcia de Cisneros // Abad que fue del monasterio de // nuestra señora de Montserrat. // — Impresso en Valencia en casa de Joan Mey // con licencia del sancto officio // vendese en casa de Anton Sanahuja delante de la puerta de los Apostoles. MDLXIII. (Bibl. Nac. 3/66496.)

SAINT IGNACE DE LOYOLA. — *Les Exercices spirituels*, édition critique en 4 fascicules, Madrid, 1918, apartado 106.

Monumenta Historica Societatis Jesu a patribus ejusdem societatis edita / — Monumenta ignatiana, series secunda. Exercitia spiritualia sancti Ignatii de Loyola et eorum directoria. — 1918, Apartado 106, Madrid.

Cette édition critique présente les quatre textes les plus intéressants des Exercices spirituels : l'autographe castillan que nous citons dans le présent volume, d'après la reproduction phototypique, la Vulgate, la première traduction latine, la traduction du P. Roothaam.

Nous citons le texte espagnol et renvoyons le lecteur au manuscrit et à la traduction suivante :

Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola, annotés par le R. P. Roothaam, général de la Compagnie de Jésus, et traduit sur le texte espagnol par le P. Pierre Jenen, de la même Compagnie. Paris, Adrien Le Clerc et Cie, 1872, in-8°.

Romans de Chevalerie. — Nous avons lu l'*Amadis de Gaule* dans l'édition Rivadeneyra et la traduction française, publiée sur le texte original par Hugues Vaganay, Paris, Hachette, 1918; *Palmerin de Oliva* et *Palmerin de Inglalerra* dans l'édition de Bonilla y San Martin.

2. — Éditions et traductions des textes de sainte Thérèse

A. Reproduction phototypique des manuscrits originaux[1].

Vida de Santa Teresa, publicada por la sociedad foto-tipográfico-católica, bajo la direccion del Dr. D.Vicente de la Fuente, conforme al original autógrafo que se conserva en el real monasterio de San Lorenzo del Escorial, Madrid, Imprenta de la viuda e hijos de D. E. Aguado, Pontejos, 8, 1873, in-folio, 415 pages.

Libro de las Fundaciones de Santa Teresa de Jesus, edicion autografiada, conforme al original que se conserva en el real monasterio de San Lorenzo del Escorial, par Don Antonio Selfa, publicada y anotada por Don Vicente de la Fuente, Imprenta de la viuda e hijos de Aguado, Pontejos, 8, Madrid, 1880, in-folio, 257 pages.

Reproduccion foto-litográfica y fieles traslados impressos del *Camino de Perfeccion y el modo de visitar los conventos* escritos por Santa Teresa de Jesus que se veneran en el Escorial y algunos autografos inéditos, publicados por el Dr. Francisco Herrero Bayona, dignidad de tesorero de la santa iglesia metropolitana de Valladolid. Tipo-foto-litografia de Luis de Gaviria, 1883, in folio, 319 + 12 pages.

El Castillo interior o tratados de las Moradas, escrito por santa Teresa de Jesus. Edicion autografiada e impresa segun el texto original, propriedad de sus hijas, las religiosas carmelitas Descalzas del convento de San Jose de esta ciudad, publicado con motivo del tercer centenario de la gloriosa muerte

1. Cette collection se trouve à la Bibliothèque des Hautes Études Hispaniques sous la cote 2092, 3, 4, 5.

de la Santa por initiativa y bajo la direccion del E. M. O. Fr. Joaquin Cardenal Lluch, Arzobispo de Sevilla, Litografia de Juan Moyano, 1882, in-folio, 143 pages.

B. Edition princeps de Luis de Leon, Salamanque, 1588, chez Guillelmo Foquel, in-8°.

Los libros // de la madre // Teresa de Jesus // fundadora de los monasterios // de monjas y frayles Carme//litas desalços de la pri//mera regla // *en la hoja que se sigue se dizen los li//bros que son.* // Armes. En Salamanca // Por Guillelmo Foquel. // M.DLXXXVIII [1].

C. *Biblioteca mistica Carmelitana. Obras de santa Teresa de Jesus*, editadas y anotadas por el P. Silverio de Santa Teresa. Tipografia de « El Monte Carmelo » 1915-1919, 6 vol. parus. Tome Ier, *Libro de la Vida*, cxxx-395 pages; tome II, *Relaciones espirituales*, xxiv-582 pages; tome III, *Camino de Perfeccion*, xxxix-511 p.; tome IV, *Moradas*, *Conceptos*, *Exclamaciones*, lxviii-444 pages; tome V, *Fundaciones;* tome VI, Escritos sueltos; *Constituciones*, *Modo de visitar los conventos*, *Avisos*, *Desafio espiritual*, *Vejamen*, *Pensamientos*, *Poesias*, lxxiv-567 pages.

D. *Œuvres complètes de Sainte Térèse de Jesus*, traduction nouvelle par les Carmélites du premier monastère de Paris, avec la collaboration de Mgr Manuel-Marie Polit, évêque de Cuenca (Équateur). 6 vol. in-8°. Paris, Beauchesne et Cie, 1907-1910, tomes I et II, le *Livre de la vie* et les *Relations spirituelles*; tomes III et IV, les *Fondations ;* tome V, le *Chemin de la Perfection ; Les Exclamations*, *Les Pensées sur le Cantique des cantiques*, les *Avis*.

Chacune des éditions de sainte Thérèse a été collationnée avec l'édition phototypique des manuscrits. Chaque référence renvoie à la traduction française (*Œuvres*) et à l'édition du P. Silverio de Santa Teresa (*Obras*).

3. — Sources de la biographie thérésienne

Outre l'autobiographie [2], que l'on doit citer de préférence à tout autre texte, nous avons étudié la vie de sainte Thérèse d'après ses

1. Comme l'établit M. Morel-Fatio dans son *Etude sur les deux premières éditions de sainte Thérèse* (appendice des *Lectures de sainte Thérèse*, p. 55-62, *Bull. hisp.*, 1908, p. 87-94), l'édition de 1589, dont un exemplaire se trouve à la Bibliothèque de Versailles, est une « revision du texte de 1588 exécutée par Fr. Luis de Leon lui-même ».

2. Cf. les éditions et les traductions des textes de sainte Thérèse.

biographes originaux : Francisco de Ribera, Diego de Yepes et Luis de Leon.

1590. P. Francisco de Ribera. — *Vie de la Mère Thérèse de Jésus*, Salamanque, 1590, chez Pedro Lasso, 571 folios, in-4°.

La vida de la madre Teresa de // *Jesus, fundadora de las Descalças y Descal*//ços Carmelitas, compuesta por el P. Doctor Fran//cisco de Ribera de la Compañia de Jesus // y repartida en cinco libros // van en estos libros aña//didas muchas cosas a lo que ella escriuio de su vida, y otras muchas decla//radas y fuera deso van añadidas les fundaciones de los monasterios, y lo // de mas que hizo en veynte años que viuio despues de lo que escriuio de su vida, y lo que ha sucedido de su cuerpo y de los milagros que se an hecho //. Con priuilegio del consejo real de Castilla y Aragon. // en Salamanca, en casa de Pedro Lasso, 1590. (B. N. 2/12907)[1].

1606. Fray Diego de Yepes. — *La vie et les miracles de la bienheureuse vierge Thérèse de Jésus*, Saragosse, Angelo Tavanno, 1606, 1 tome in-4°, (livre I, 171 p., livre II, 273 p., livre III, 395 p.; livre IV, 74 p.) caractères romains.

Vida virtvdes // y milagros // de la bienaventurada // *Virgen Teresa de Jesus, madre y Fundadora // de la nueua Reformacion de la Orden de los // Descalços y Descalças de nuestra // señora del Carmen* // — Por fray Diego de Yepes, religioso de la Orden de san Gero//nimo, obispo de Taraçona y confessor del Rey de España Don Felipe II y de la S. Madre // — a nuestro santissimo Padre Paulo Papa V // — Año de 1606. // — Con licencia y privilegio. — En Çaragoça, por Angelo Tauanno. // (B. N. R/7738.)

S. d. Fray Diego de Leon. — *La vie, la mort, les vertus et les miracles de la Sainte Mère, Thérèse de Jesus.* Cette biographie inachevée a été publiée dans la *Revista Agustiniana*, 1883, vol. V; dans les œuvres complètes de Luis de Leon, éditées en 1883 à Madrid, par le P. Antolin Merino, O. S. A; dans la *Biblioteca Carmelitana*, Obras, t. II, p. 474.

1. Traduction française :

La vie / de la mère Terese / de Jesus / *Fondatrice des Carmes / deschaussez : composée par / le R. P. François de Rivera D. en Theol. de la Compagnie / de Jesus, diuisée en cinq liures.*

Traduits d'Espagnol en Fran / çois par J. D. B. P. et / P. G. D. C. C. / Avec les aduis et / Exclamations ou méditations / de l'âme a son Dieu escripts par la susdite M. T. de / Jesus.

En Anuers / chez Gaspar / Bellere à l'Aigle / d'or 1607.

De la vida, muerte, virtudes y milagros de la santa madre Teresa de Jesus, libro primero por el maestro Fr. Luis de Leon.

Parmi les innombrables biographies modernes de sainte Thérèse, dont la valeur historique est fort inégale, on peut consulter avec profit, mais non sans réserves :

Les Bollandistes, *Acta Sanctorum*, t. VII, Bruxelles, 1843.

L'histoire de sainte Thérèse par une Carmélite de Caen, 2 vol. in-8°, Paris, Rétaux, 1882.

Miguel Mir. — *Santa Teresa de Jesus*. Su vida, su espíritu, sus fundaciones. Madrid, Jaime Rates, 1912, 2 vol. in-8° (tome Ier, xxxiv-805 pages, tome II, 841 pages.)

4. — Auteurs contemporains

Beaufreton (Maurice). — *Anthologie franciscaine du Moyen-Age*, Paris, G. Crès, 1921.

Boehmer (Ed.). — *Les Jésuites*, Paris, Colin, 1910.

Boutroux (Em.). — *La psychologie du Mysticisme* (Conférence) (Édit. de la *Revue Bleue ;* extrait du 15 mars 1902.)

Bremond (Henri). — *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*. Paris, Bloud et Gay, 1920.

Delacroix (Henri). — *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*. « *Les grands mystiques chrétiens* ». Paris, Alcan, 1908. — *Une école de psychologie religieuse*. (*Revue germanique*, I, p. 226-235, 1905).

Dumas (Georges). — *L'amour mystique*. (*Revue des Deux-Mondes*, 1906, tome XXXV, 5e période.)

Duperray (Jean). — *Le Christ dans la vie chrétienne*, d'après saint Paul. Thèse de doctorat en théologie présentée à la Faculté. de Lyon. Gand, 1920, p. xiii-204.

Ferrero (Guillaume). — *Les lois psychologiques du symbolisme*, 1 vol. in-12, 250 p., 1895.

Goblet d'Alviella. — *Histoire religieuse du feu*. Verviers, 1887.

Godfernaux. — *Le sentiment et la pensée et leurs principaux aspects physiologiques*. Paris, Alcan, 1906. — *Sur la psychologie du mysticisme*. (*Revue philosophique*, février 1902).

Gomez Centurión. — Extr. de *Relaciones biográficas inéditas de Santa Teresa de Jesús*. Madrid, Fortanet, 1916, xxxii-354 p.

Hye Hoys (Isidore). — *L'Espagne thérésienne ou pèlerinage d'un Flamand à toutes les fondations de sainte Thérèse*. Gand, 1894.

James (William). — *L'expérience religieuse*, Alcan, 1906.

INTERIAN DE AYALA (Fr. Juan). — *El pintor cristiano y erudito o tratado de los errores que suelen cometerse frecuentemente en pintar y esculpir las imágenes sagradas.* 3 tomos. Barcelona, Imprenta de la viuda e hijos de Subirana, 1883.

JOLY. — *Psychologie des saints. Saint Ignace de Loyola et sainte Thérèse.* 3 vol. in-12, Paris, Lecoffre.

LEUBA (James H.). — *La psychologie des phénomènes religieux.* Paris, Alcan 1914, 444 p. — *Tendances fondamentales des mystiques chrétiens.* (*Revue philosophique*, 1902, 445 p.).

MALE (Émile). — *L'art religieux au treizième siècle.* — Paris, Colin, 1910. — *L'art chrétien à la fin du Moyen-Age.* Paris, Colin.

MELGAR Y ABREU (Bernardino DE, marquis de San Juan de Piedras Albas). — *Autógrafos inéditos de santa Teresa de Jesús publicados en el Boletín de la Real Academia de la Historia.* Tomos LXV-LXVI, Cuadernos de noviembre, diciembre 1914 y marzo 1915. Tomos LXVI-LXVII, 1915-1916. — *Fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, insigne coautor de la Reforma de santa Teresa de Jesús*, discurso leído ante la Real Academia de la Historia. Madrid, Fortanet, Libertad 29, 1918.

MENENDEZ Y PELAYO. — *Historia de las ideas estéticas en España*, 9 vol. Madrid, 1883-1891, t. III, p. 117 sq.

MENENDEZ PIDAL. — *Algunos caracteres primordiales de la literatura española.* (*Bulletin Hispanique*, octobre 1918, tome XX.)

MICHEL-ANGE (P. R.). — *Le rôle des Franciscains dans la conquête spirituelle du Nouveau-Monde et l'étude de la vie franciscaine en Espagne.* (*Revista de Archivos*, 1912, 1.)

MONTMORAND (Maxime de). — *Psychologie des Mystiques catholiques orthodoxes* (Bibliothèque de philosophie contemporaine). Paris, Alcan, 1920 IX-262 p.)

MOREL-FATIO (Alfred). — *Les lectures de sainte Thérèse.* (Étude publiée dans le *Bulletin hispanique*, mars 1908, p. 17 à 67.) — *Nouvelles études sur sainte Thérèse.* Paris, Champion, 1911. (Extrait de la *Correspondance historique et archéologique*, 1911.)

NORERO. — *L'union mystique chez sainte Thérèse.* Paris, Fischbacher, 1905.

PICAVET (François). — *Esquisse d'une histoire comparée des philosophies médiévales.* Paris, Alcan, 1907.

POULAIN (Auguste). — *Les grâces d'oraison*, traité de théologie mystique, 5e édition. Paris, Retaux, 1906, in-8°, XVI-600 pages.

POURRAT (P.). — *La spiritualité chrétienne des origines de l'Eglise au Moyen-Age.* Librairie Lecoffre, J. Gabalda, édit., 1919, XII-502 pages.

RODRIGUEZ (P. Tomas). — *Santa Teresa de Jesús y los Agustinos.* 1. *Ciudad de Dios*, 20 de abril de 1914 (81 à 90); 2. *España y América*, nº 8 del año XI.

ROUSSELOT (Paul). — *Les mystiques espagnols*, in-4°, VIII-500 pages. Paris, Bourdin, 1869.

SERRANO Y SANZ. — *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas.* Madrid 1905, t. II, p. 479 : 27 documentos inéditos, referentes a santa Teresa de Jesus y a su familia.

SEGOND (J.). — *La Prière; Essai de psychologie religieuse.* Paris, Alcan, 1911.

VANSTEENGERGHE (Edmond). — *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au seizième siècle.* Munster en Westphalie, impr. Aschendorff, 1920.

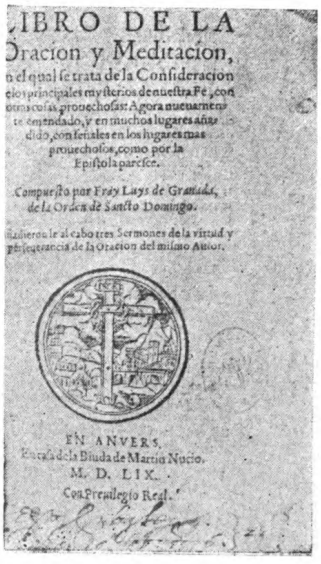
WATRIGANT (le Père Henri). — *Deux méthodes de Spiritualité.* Soc. Saint-Augustin, Lille, 1900.

ZUGASTI (P. Juan Antonio). — *Santa Teresa y la Compañía de Jesús* (estudio histórico-crítico). Segunda edición, corregida. Madrid, Administración de *Razón y Fe*, 1914, in-4°, 351 pages.



Tercera parte del libro llamado Abecedario Espiritual.

Con privilegio de su S. C. R. M.



LIBRO DE LA Oracion y Meditacion,

en el qual se trata de la Consideracion de los principales mysterios de nuestra Fé, con otras cosas muy provechosas: Agora nuevamente emendado, y en muchos lugares añadido, con señales en los lugares mas provechosos, como por la Epistola parescer.

Compuesto por Fray Luys de Granada, de la Orden de Santo Domingo.

Añadiose le al cabo tres Sermones de la virtud y perseverancia de la Oracion del mismo Autor.

EN ANVERS, En casa de la Biuda de Martin Nucio. M. D. LIX. Con Previlegio Real.



LAS CONFESSIONES DE S. AVGVSTIN, traduzidas de Latin en Romance Castellano, por el padre Maestro fray Sebastian Toscano, de la orden de S. Augustin.

EN ANVERS En casa de Martin Nucio. M. D. LV. Con Previlegio Imperial.

L'AMOUR DIVIN

ESSAI SUR LES SOURCES DE SAINTE THÉRÈSE

INTRODUCTION

I. — Valeur représentative du génie de sainte Thérèse.

Les Carmélites du premier Monastère de Paris, qui ont si souvent réagi contre les erreurs de leurs devanciers, expriment cependant dans la préface de leur remarquable traduction une illusion commune à la plupart des thérésiens :

« Sainte Thérèse est l'écrivain le plus personnel qu'ait produit le génie espagnol et peut-être le génie chrétien; chez elle nul emprunt d'aucune sorte, point d'études préalables, point de laborieuses recherches, mais des facultés brillantes, une sensibilité exquise, des intuitions philosophiques remarquables. » (*Œuvres*, t. I, introduction, p. xxiii.)

En réalité, sainte Thérèse eut le génie de l'assimilation et de la synthèse plus que celui de l'invention. Peut-être est-ce là l'explication de son caractère représentatif. Si la grande Carmélite exprime excellemment l'Espagne catholique, c'est qu'elle doit les plus riches éléments de sa personnalité à sa race et à son siècle. Sans avoir fait d'études, au sens restreint du mot, Thérèse s'efforça toute sa vie de combler les lacunes intellectuelles bien involontaires. L'une des tendances essen-

tielles de son esprit est une curiosité insatiable et féconde. Elle connaît l'art d'interroger ses confesseurs aussi bien que de leur répondre, elle aime s'entretenir avec les théologiens « qui ont des lettres et du talent », elle écoute, avec une attention avide, les sermons et les homélies, mais surtout elle lit, relit, souligne et commente les substantiels traités castillans qui mettent à sa portée la doctrine traditionnelle. Plus tard, quand elle écrit son expérience de la vie intérieure, elle n'oublie rien de tout ce qu'elle a appris, et transmet au siècle classique le testament spirituel de l'Espagne médiévale. Au moment critique où la Réforme luthérienne s'efforce d'abolir l'art et la doctrine du Moyen-Age, alors que le Concile de Trente essaie de les transformer l'un et l'autre afin de mieux réagir contre l'adversaire, une Carmélite espagnole, isolée dans sa cellule, écrit d'humbles manuscrits où la tradition condamnée se perpétue fraîche et féconde.

Au XVI^e^ siècle, des théologiens, qui n'étaient pas des détracteurs, ont discuté la Carmélite à cause de la liberté de ses sentiments et la hardiesse de ses images. Actuellement des médecins et des psychologues, se plaçant à un point de vue bien différent, reconnaissent dans les unes et les autres l'expression d'une névrose. De tous temps, la plupart des lecteurs religieux ou profanes ont considéré l'œuvre de sainte Thérèse comme une création originale et indépendante. Pour représenter aux premiers que la Carmélite, loin d'être une innovatrice, remontait par ses lectures à la tradition du catholicisme orthodoxe; pour apprendre aux seconds que la plupart des expressions érotiques de l'Amour divin font partie d'une terminologie traditionnelle sans caractère individuel; pour faire connaître aux derniers les obscurs inspirateurs à qui la mystique espagnole doit le meilleur d'elle-même, il était indispensable d'établir les sources immédiates de sainte Thérèse.

Tel est le but que nous nous sommes proposé en étudiant l'influence des lectures de la Carmélite sur sa conception de l'Amour divin. Nous analysons l'une et l'autre dans un

exposé doctrinal qui comprend cinq parties : 1° l'évolution de l'amour dans la *Vie de sainte Thérèse ;* 2° la discipline ascétique dans l'*Art d'aimer;* 3° ses effets mystiques dans l'*expérience sensible, intellectuelle, morale et active;* 4° son expression dans les *métaphores empruntées à la nature, à la société, à la Bible ;* 5° la synthèse de la doctrine et de l'expression dans les *allégories des états d'oraison.* La conclusion nécessaire de ces cinq expositions est la critique de chacune d'elles d'après sainte Thérèse et ses inspirateurs. Une conclusion générale met en valeur l'originalité de sainte Thérèse dans sa conception réaliste de l'Amour divin.

Pour justifier cette méthode d'exposition, nous allons indiquer les difficultés qui expliquent et excusent, dans une large mesure, l'insuccès de la plupart des psychologues et des historiens thérésiens. On a lu sainte Thérèse dans des éditions ou des traductions qui la trahissent et la mutilent. On a soumis sa personnalité à de factices analyses, sans considérer qu'une âme mystique est la synthèse par excellence, sans davantage tenir compte de l'évolution psychologique et littéraire. On a défini, analysé, critiqué l'Amour divin dans ses effets sensibles en négligeant les effets moraux et actifs dont l'importance est considérable. Dans l'étude de l'expression de l'Amour et en particulier des métaphores érotiques, on n'a pas précisé l'influence d'une terminologie traditionnelle.

La meilleure introduction du présent livre sera donc de résumer la critique des études de sources, l'exposition des lectures de sainte Thérèse, l'établissement des textes et des traductions, la critique de l'ascétisme et du mysticisme, les définitions de l'amour divin et la mise au point de l'interprétation.

II. — Critique des études de sources.

Parmi les innombrables études thérésiennes, aucune n'a précisé la solidarité des sources et de la doctrine dont l'exposé est indispensable aux travaux d'histoire et de psychologie.

Cependant Wilkens[1], étudiant le mysticisme de sainte Thérèse et, vingt ans plus tard, H. Ch. Lea[2], résumant l'histoire religieuse de l'Espagne, ont indiqué les rapports de Francisco de Ossuna[3] et de la Carmélite. En Espagne, les Jésuites, Franciscains et Dominicains ont essayé ces dernières années de mettre en relief la part d'influence que leur ordre respectif exerça sur sainte Thérèse. Mais le défaut de méthode et de documentation diminue la valeur historique de ces rapprochements.

On sait que la Compagnie de Jésus aime à se prévaloir des témoignages d'attachement que lui accorda sainte Thérèse dans la plus grande partie de sa vie. Le biographe Miguel Mir[4] s'est efforcé de diminuer le crédit de cette direction afin de faire ressortir celle des Dominicains, qui, d'après lui, fut prépondérante. La réponse du Père Zugasti n'est qu'une réplique superficielle au réquisitoire d'ailleurs tendancieux de Miguel Mir[5]. Au lieu d'établir l'évidente et féconde action que les Jésuites d'Avila exercèrent sur l'oraison de sainte Thérèse et de rechercher dans quelle mesure celle-ci pratiqua les *Exercices spirituels*, ce religieux se limite à une polémique intéressante sans doute, mais trop étroite.

Dans l'ordre de Saint-Dominique, le Père Martin s'est proposé de démontrer les rapports de saint Thomas et de sainte Thérèse, mais il nous laisse ignorer les intermédiaires qui ont permis à la Carmélite d'assimiler la pensée thomiste. Du moins le Père Michel Ange, de l'ordre des Frères Mineurs Capucins, a présenté, dans ses articles sur la *Vie Franciscaine en Espagne entre les deux couronnements de Charles-Quint*, des documents bibliographiques qui serviront à l'histoire religieuse du XVI^e^ siècle[6].

1. *Zur Geschichte der spanischen Mystik. Teresa de Jesus* (*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* de Hilgenfeld, t. V (1862), p. 111-180).
2. *Chapters from the Religious History of Spain* (Philadelphie, 1890).
3. Cf. Morel-Fatio, *Lectures*, p. 47 : « le meilleur travail d'ensemble que nous ayons sur le franciscain andalous reste celui que lui a consacré Ed. Boehmer à propos de l'évolution des idées religieuses au commencement du XVI^e^ siècle ». (*Francisca Hernandez und Frai Franzisco Ortiz*, Leipzig, 1865, p. 223 à 310).
4. Mir Miguel, *Santa Teresa de Jesùs, su vida, su espiritu, sus fundaciones* Madrid, 1912.
5. *Santa Teresa y la Compania de Jesùs*, Madrid, 1914.
6. *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 1913, t. II.

En France, Rousselot vulgarise, sans adresse, les mystiques espagnols dont il ignore les sources, la doctrine et la langue [1]. Plus tard, M. Henri Delacroix consacre à sainte Thérèse la première étude philosophique où s'affirme un souci d'impartialité historique. Ce professeur mentionne, parmi les lectures de la Carmélite, le *Troisième Abécédaire* d'Ossuna, les *Exercices spirituels* de Garcia de Cisneros, les œuvres de saint Jean d'Avila et de San Pedro de Alcantara, mais il attribue à ces lectures une influence très relative. C'est donc M. Morel-Fatio qui a eu l'initiative d'établir, avec sa maîtrise coutumière, les lectures de sainte Thérèse, telles que nous les font connaître la vie, l'œuvre et les constitutions de la Carmélite [2].

III. — Les sources de sainte Thérèse.

Dans la première partie du XVI^e^ siècle, l'abondance des traités religieux espagnols rendrait la sélection des sources thérésiennes fort difficile si trois considérations ne la délimitaient progressivement.

1. — D'abord sainte Thérèse ignorait le latin. Elle nous le rappelle à plusieurs reprises dans ses relations, ses œuvres et ses lettres. Le Père Diego de Yepes, son biographe, la représente volontiers comme étant une femme « qui n'eut jamais la curiosité d'entendre un mot de latin, à la différence d'autres moniales qui font les bachelières et les entendues ». (*Vida*, lib. III, cap. XXVIII, § 2.) La Carmélite n'ayant eu que des œuvres ou des traductions écrites en castillan, il convenait donc de limiter *a priori* la documentation à la littérature religieuse imprimée en espagnol avant les Index publiés à Tolède en 1551 et 1559 par le grand inquisiteur Don Fernando de Valdés. On sait, en effet, que ces deux interdictions privent sainte Thérèse de ses lectures (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XXVI, p. 333; *Obras*, t. I, p. 205) au moment

1. *Les Mystiques espagnols*, Paris, 1869. *Etudes sur l'histoire et la psychologie du mysticisme*, Paris, Alcan, 1908.
2. *Les Lectures de sainte Thérèse*, dans le *Bulletin hispanique*, 1908, n° 1.

d'ailleurs où la période d'assimilation est très avancée. Nous avons recopié à la Bibliothèque Nationale de Madrid ces Index qui représenteraient le meilleur guide bibliographique si l'état actuel des Archives religieuses et laïques d'Espagne ne rendait les investigations très difficiles. La plupart des éditions frappées par l'Inquisition sont introuvables. Nous avons cependant identifié et étudié les traductions de Tauler et de Serafino da Fermo, les traités apocryphes de S. Bonaventure, les écrits de Luis de Granada.

Menéndez y Pelayo, qui rechercha si activement les œuvres hétérodoxes et les traités contemplatifs, n'a-t-il pas déclaré jadis aux Augustins de l'Escurial « que les livres de la liste rouge semblaient s'être cachés sous terre »? Cependant à Santander, dans le catalogue de l'illustre érudit, nous avons relevé plusieurs ouvrages religieux antérieurs à l'Index de 1551 et d'une rareté exceptionnelle, mais la consigne du bibliothécaire se limitait à veiller sur les caisses profondes où étaient ensevelis ces précieux exemplaires.

2. — La seconde mise au point de notre bibliographie fut la liste des lectures de sainte Thérèse telle que l'expose M. Morel Fatio :

« Sur les lectures spirituelles de Thérèse, nous possédons trois sources d'information : 1° les citations et allusions répandues dans ses œuvres, principalement dans la *Vie* et le *Château de l'Ame ;* 2° un article des *constitutions* de la réforme thérésienne du Carmel, chapitre X, § 2, qui énumère les livres dont doivent être pourvus les monastères; 3° la déposition de la Mère Marie de San Francisco, qui, dans l'enquête pour la canonisation, mentionne les livres que la sainte « especialmente leia ». (*E*[*scritos*, éd. La Fuente] II, 394[r]) » (*Lectures*, p. 8.)

La première source d'informations nous permet d'énumérer dans l'ordre des citations de l'autobiographie le *Flos sanctorum*, les *Epîtres de saint Jérôme*, le *Troisième Abécédaire*, les *Moralia in Job*, les *Confessions de saint Augustin*, l'*Art de servir Dieu*, l'*Ascension de la Montagne*, les traités de *San Pedro de Alcantara* et la *Vita Christi*. Sainte Thérèse fait en outre plusieurs allusions à ses lectures de l'Ecriture Sainte.

Les mentions les plus intéressantes se trouvent dans le *Chemin de Perfection* et les *Pensées sur l'Amour divin*[1]. Dans l'article des Constitutions que sainte Thérèse consacre à la lecture, « cette nourriture de l'âme », elle engage ses religieuses à lire le *Chartreux*, le *Flos Sanctorum*, l'*Imitation*, l'*Oratoire de Guevara*, les *Œuvres* de Luis de Granada et de San Pedro de Alcantara. La déclaration de la Mère Maria de San Francisco, si elle n'ajoute rien à ces deux sources, les affermit d'un nouveau témoignage.

« Je dis que notre Sainte Mère passait dans ses lectures le temps qu'elle ne passait pas à l'oraison ou aux occupations nécessaires. Les livres qu'elle lisait particulièrement étaient les *Moralia* de saint Grégoire, les Œuvres du *Chartreux*, l'*Abécédaire d'Ossuna*, l'*Ascension de la Montagne*, les œuvres de Fray Luis de Granada, l'*Art de servir Dieu*, *le Contemptus mundi* et la *Vie des Saints*. » (Ed. La Fuente, II, p. 394r.)

En réalité, ce choix est heureux puisqu'il permet au thérésien de retrouver dans les lectures de la Réformatrice les éléments essentiels de la doctrine contemplative médiévale.

3. — Mais ces lectures sont trop variées pour avoir exercé sur la Réformatrice une égale influence. Une troisième mise au point était donc nécessaire afin de déterminer la valeur de cette influence d'après la biographie, la doctrine et l'expression de sainte Thérèse.

Saint Jérome et saint Grégoire. — Les épîtres de saint Jérôme et les *Moralia in Job*, dont le caractère est surtout dogmatique, ont enseigné à sainte Thérèse la méthode d'interprétation allégorique dont elle a si largement usé dans le *Chemin de la Perfection* et le *Cantique sur l'Amour divin*.

Nous aurons l'occasion d'établir dans la biographie l'influence considérable exercée sur l'évolution psychologique et religieuse de sainte Thérèse par la lecture des *Confessions*. Le chef-d'œuvre de saint Augustin fut traduit pour la pre-

1. Voir à la quatrième partie « Les métaphores de l'Amour Divin empruntées à la Bible ».

mière fois en castillan à Salamanque, le 15 janvier 1554, par le P. augustin Sebastian Toscano, originaire du Portugal.

« Nous avons la preuve que Thérèse a bien lu les *Confessions* dans la version de l'Augustin portugais par quelques mots qu'elle cite de cet écrit au chapitre XIII de la *Vie* (E. I, 48[a]) « esto me aprovecho mucho y lo que dice San Agustin : dame, señor, lo que me mandas y manda lo que quisieres ». Or, Sebastian Toscano a exactement la même leçon : « dame lo que me mandas y manda lo que quisieres ». Il me semble évident que cette traduction castillane des *Confessions* fut communiquée à Thérèse aussitôt après sa publication à Salamanque, comme une nouveauté de nature à l'intéresser beaucoup : elle lut donc pour la première fois l'ouvrage de saint Augustin en 1554, très vraisemblablement. En tout cas, et ceci nous permet de dater un passage de l'autobiographie, l'épisode de sa vie intérieure qu'elle raconte au chapitre IX ne saurait être antérieur à cette année, puisque l'augustin portugais termina son travail le 15 janvier 1554. » (*Lectures*, p. 32.)

Le Flos Sanctorum. — Le titre de *Flos Sanctorum* est trop général pour déterminer un choix entre la *Légende dorée* de Jacques de Voragine ou tel recueil de la *Vie des Pères* traduit en castillan. A l'un et à l'autre de ces deux ouvrages, nous avons préféré le *Flos Sanctorum*, de Pedro de la Vega, très répandu en Espagne au début du XVI[e] siècle.

Ce traité présente :

1° Une *Vita Christi* détaillée, dont chaque épisode est consacré à une journée de l'année chrétienne. Les citations de l'Écriture sont imprimées en rouge, ce qui les distingue nettement du texte.

2° Un recueil de *Vies des Saints* qui s'inspire de Jacques de Voragine. Si sainte Thérèse a lu le *Flos Sanctorum* dans cette version castillane, elle aura apprécié sa riche illustration. Les saints et les saintes des vignettes ont des attitudes héroïques ou sereines qui contrastent avec la stupeur des assistants et la brutalité des bourreaux. Ainsi, l'iconographie et le texte concordent à exalter l'imagination et la sensibilité vers l'effort héroïque.

D'autres œuvres donnaient bien davantage à sainte Thérèse l'équivalent du *Nouveau Testament*. M. Morel-Fatio

(*Op. cit.*, p. 13), a vainement recherché dans les bibliographies, la description d'une Bible castillane en lettres de forme antérieure à la Bible juive de Ferrare publiée en 1553. Il incline à croire que la sainte a connu les Évangiles dans la compilation castillane d'Ambrosio de Montesino, intitulée « Évangiles, épîtres, leçons et prophéties que la Sainte Église chante à la messe pendant l'année entière ». (Tolède, 1512.)

Mais surtout la *Vita Christi* de Ludolphe de Saxe, que la Carmélite nomme « Le Chartreux », lui offrait dans ses quatre tomes in-folio la concordance des quatre évangiles et les riches commentaires des interprètes médiévaux. Sur la demande des Rois Catholiques, Ambrosio de Montesino traduisit du latin en espagnol cette œuvre considérable qui, imprimée pour la première fois à Alcala de Henares, de 1502 à 1503, exerça une influence très considérable sur les spirituels espagnols du XVI^e^ siècle.

« La *Vita Christi* est une Concorde des quatre Evangiles, enrichie d'abondants commentaires et où le traducteur a eu soin de distinguer typographiquement le texte sacré, soit en employant un plus gros caractère, soit en se servant de guillemets [1]. En somme, le livre remplaçait presque une traduction des Evangiles. Comme il est rare que Thérèse cite textuellement des passages des quatre Evangélistes, et qu'en outre, en citant, elle devait se fier souvent à sa mémoire, on ne réussirait guère à donner une démonstration péremptoire des emprunts qu'elle a pu faire à la version de Montesino. Toutefois, certaines coïncidences éveillent l'attention. Nous savons, par exemple, qu'après le morceau capital de la Passion, trois épisodes de l'histoire du Christ ont particulièrement captivé la sainte et se sont tellement gravés dans son esprit qu'elle y fait allusion dans presque tous ses écrits : la conversion de la Madeleine, la rivalité de Marthe et de Marie et la rencontre du Christ et de la Samaritaine. Or, ces trois épisodes font l'objet de trois chapi-

1. « Contiene por orden muy loable todo el testo de los quatro euangelistas con hermosura de concordia y con declaracion de todo lo que en ellos se contiene con los dichos de todos los principales doctores griegos & latinos... ordene todo lo que del testo del euangelio trata este doctor (Ludolphe) en tal manera que fuesse conocido entre las otras palabras deste libro y de todos los otros doctores que trae para declaracion del sacro euangelio, escriuiendolo de otra letra mas gruessa porque se reconozcan sin pena las palabras diuinas entre las humanas. » (Prohemio epistolar.)

tres consécutifs dans la *Vita Christi* — traduite par Montesino. Ce sont les chapitres XL à XLII de la première partie, Thérèse trouvait là réunis en quelques pages les plus beaux incidents féminins de l'histoire du Christ qui la touchaient jusqu'au fond de l'âme. » (*Lectures*, p. 18.)

L'IMITATION. — Si riches que soient ces recueils en doctrine évangélique, ce ne sont pas eux qui ont initié sainte Thérèse à aimer Dieu dans la vertu, mais plutôt l'*Imitation*, que la Réformatrice désigne à ses religieuses sous le nom de *Contemplus* et dont elle s'inspire à maintes reprises. Il serait factice d'établir un parallélisme entre les Sept Demeures du *Château intérieur* et les quatre étapes de l'*Imitation*. On observera cependant que sainte Thérèse, comme l'ascète médiéval, exalte l'humilité au-dessus de toutes les vertus chrétiennes et la considère comme le vrai critérium de l'Amour divin. Or, chacun sait que les trois premiers livres de l'*Imitation* sont un véritable manuel de l'humilité. Mais ces rapprochements ne laissent pas d'accuser entre les deux œuvres de profondes différences. L'auteur de l'*Imitation*, si poète qu'il soit d'ailleurs, a très rarement recours aux images et aux métaphores. Il est très réservé sur le culte des saints; surtout son idéal est le perfectionnement illimité de la vie intérieure. Nous verrons, au contraire, combien sainte Thérèse oppose volontiers l'action à la contemplation, aime la *Légende dorée* et s'exprime soit par des images, soit par des métaphores.

Les ouvrages précités offraient à la Carmélite un *Art d'aimer* substantiel, mais lui auraient laissé ignorer les principes fondamentaux de la théologie mystique. Nous établirons que ses initiateurs à la contemplation furent quatre grands Franciscains espagnols : Alonso de Madrid, Francisco de Ossuna, Bernardino de Laredo et San Pedro de Alcantara.

ALONSO DE MADRID. — A la vérité, l'*Art de servir Dieu*, d'Alonso de Madrid, appartient à l'ascèse beaucoup plus qu'au mysticisme; aussi sainte Thérèse recommande-t-elle ce manuel à ses religieuses pour les oraisons de la première étape. Alonso de Madrid tendant à une direction d'un carac-

tère pratique et général, condamne les manifestations trop sensibles de l'Amour divin et leur préfère les effets moraux. La première partie de son opuscule dénonce au lecteur les mensonges de la vie intérieure; la seconde partie lui enseigne la connaissance de soi. La troisième partie l'initie enfin à l'Amour divin sous de très prudentes réserves.

Francisco de Ossuna. — On a observé que cette prudence ne caractérisait pas l'enseignement de Francisco de Ossuna. On oublie en effet que, pour être compris, le *Troisième Abécédaire* doit être étudié dans l'admirable synthèse dont il fait partie.

Le *Premier Abécédaire* est consacré à la méditation de la Passion, c'est-à-dire aux innombrables douleurs du Christ, au sang et aux larmes qu'Il versa pour l'homme, à l'obligation que l'on a de le choisir pour modèle.

Le *Second Abécédaire* est un véritable traité d'ascèse où sont exposés les dangers de l'ignorance, de la sensualité, de l'orgueil. Le Franciscain évoque, à la fin de ce livre, les sombres images de la mort, du jugement et de l'enfer.

Le *Troisième Abécédaire* est un manuel de contemplation. Dans les trente-deux traités de ce livre, Francisco de Ossuna exposera à sainte Thérèse les principes de la mystique franciscaine, à travers sa sensibilité et son imagination d'Andalous. Il lui apprend à aimer la nature en retrouvant parmi les choses et les êtres, qui passent, le « signe » de l'absolu. Il lui décrit les soupirs de nostalgie, les larmes de langueur, le désir invincible, la haute révélation des paroles et des images surnaturelles, le culte de la joie, la volupté de souffrir, l'extase qui confond l'âme avec Dieu. Il lui promet tout cela si elle veut bien pratiquer la méthode de recueillement et lui énumérer les variétés fécondes de cette oraison, les moyens de la mériter, l'art de l'exalter de plus en plus vers la pure contemplation. Pour exprimer celle-ci, il interprète la création, la vie humaine et la Bible.

Nous espérons mettre en valeur la place prépondérante que cet enseignement occupe dans la vie, l'œuvre et l'ex-

pression de sainte Thérèse. Bornons-nous ici à décrire le texte que nous avons utilisé pour établir les rapprochements les plus suggestifs. L'exemplaire dont s'est servi sainte Thérèse a été décrit par Mme Cunninghame Graham dans ses études thérésiennes [1] et par le P. Michel-Ange dans la bibliographie qu'il consacre à Francisco de Ossuna. Grâce à la présentation du P. Silverio de Santa Teresa, nous avons pu étudier tout à loisir dans la sacristie de Saint-Joseph-d'Avila, ce document que les hospitalières Carmélites du premier monastère considèrent, à bon droit, comme l'une de leurs plus précieuses reliques. Le texte gothique présente, dans ses marges, rognées par le ciseau du relieur, des annotations manuscrites dont l'écriture n'est pas celle de sainte Thérèse. D'après la tradition, la Carmélite a souligné d'un cœur, d'une croix, d'un doigt symboliques ou simplement de traits verticaux et horizontaux, les passages qu'elle relisait le plus volontiers. Après avoir transcrit dans l'édition moderne de Miguel Mir [2] ses intéressantes indications, nous avons constaté qu'un grand nombre des emprunts de sainte Thérèse au texte franciscain, répondait aux passages soulignés. Ces rapprochements ayant une portée documentaire, nous avons conservé dans les citations les indications de l'exemplaire d'Avila. La première page de ce livre ne présentant aucune date et les dernières pages ayant disparu, on a cherché, non sans difficulté, à préciser l'édition. Le P. Michel-Ange s'appuyant sur des rapprochements typographiques entre cet exemplaire et celui de la Nationale de Madrid, a fixé celle-ci à 1527. Une confrontation nous a paru nécessaire. M. Rodriguez Marin a bien voulu nous confier l'exemplaire de la Bibliothèque Nationale de Madrid afin de le collationner avec le texte conventuel et suppléer ainsi à ses lacunes. L'un et l'autre livre sont les seuls exemplaires de l'édition princeps de 1527 que nous connaissions en Espagne.

Francisco de Ossuna, comprenant sans doute que sa vaste doctrine avait besoin d'être résumée en un seul volume, fit

1. *Santa Teresa, her life and times*, t. I, p. 116.
2. *Nueva Biblioteca de autores españoles*, t. I, p. 319-587.

paraître la même année la *Loi d'Amour* ou quatrième partie de l'*Abécédaire* spirituel. Ce recueil, qui est peut-être le chef-d'œuvre du Franciscain, synthétise les trois premiers Abécédaires sous une forme à la fois plus riche et plus concise. Ce texte gothique, qui attend encore son édition moderne, expose, sous de riches allégories et de fraîches images, l'ascèse et la mystique de l'amour. Bien que sainte Thérèse ne mentionne pas ce livre, nous établirons par des rapprochements de textes qu'elle ne l'a pas ignoré.

Nous n'en dirons pas autant du *Cinquième Abécédaire* (Burgos, 1542) qui s'adresse plus particulièrement à des prédicateurs. Quant au *Sixième Abécédaire*, il redit, en les affaiblissant, les sanglantes images du *Premier Abécédaire.*

L'appendice de cet ouvrage, que le P. Michel-Ange considère non sans raison comme apocryphe, fut interdit par les Index de 1559 et de 1583.

Bernardino de Laredo. — Sept ans après l'édition princeps du *Troisième Abécédaire*, parut à Séville l'*Ascension du Mont Sion* où sainte Thérèse eut l'occasion de souligner ses états mystiques. Cette édition et les rééditions du XVIe siècle sont anonymes. Celle de 1617, qui modifie considérablement la troisième partie du traité, ajoute au titre : « composé par Bernardino de Laredo, frère lai de la Province des Anges de l'ordre du S. P. S. François, comme on peut le déduire de la quatrième partie des chroniques du même ordre, bien que l'auteur, par son humilité, ne voulût pas faire connaître son nom. »

Ce manuel offrait à la Carmélite ce qui devait lui plaire davantage : je veux dire une synthèse de doctrine spirituelle exposée sous forme de méditations hebdomadaires.

La première semaine est consacrée à l'analyse de la connaissance de soi et à la discipline du renoncement ; la seconde décrit les mystères du Christ et enseigne les principes moraux de l'*Imitation.* La troisième initie l'âme à la pure contemplation. Ces trois semaines d'exercice, dont chacune est

exposée dans une partie du traité, correspondent aux trois étapes de la vie purgative, illuminative, unitive. Mais le Franciscain distingue très nettement la troisième journée des deux premières :

« Ainsi, dans ces deux journées, l'âme et le corps cheminent ensemble, mais dans la troisième journée, plus elle va toute seule, plus elle laisse son corps en arrière, plus elle avance sans les sens corporels, d'autant le chemin lui paraîtra facile et suave. »

Ce traité est suivi d'un épistolaire spirituel adressé à divers correspondants. La dernière partie du livre, intitulée *La Joséphine*, est consacrée à saint Joseph qui fut le saint de prédilection de la Carmélite.

Cette œuvre, tombée dans un injuste oubli, est cependant l'un des chefs-d'œuvre de l'Espagne religieuse. Dans le texte anonyme, sainte Thérèse trouvait le drame sanglant et héroïque du Calvaire, la passion de la Vierge, plus émouvante peut-être que celle du Christ, le roman de l'Amour divin illustré d'images vives, pénétré d'émotions intenses et animé tout entier de ce fécond enthousiasme qui est le vrai secret de l'inspiration franciscaine.

On trouverait difficilement, dans la littérature espagnole du XVI^e^ siècle, un lyrisme plus sincère. Le Franciscain aimait la nature en poète; un torrent qui rit dans les roches, un rossignol « vêtu de bure », un rayon de soleil filtrant dans le feuillage humide, sont d'abord de fraîches images qui se convertissent plus tard en subtiles métaphores.

On s'étonnera sans doute que sainte Thérèse, après le témoignage qu'elle rend dans son autobiographie du *Troisième Abécédaire* spirituel et à l'*Ascension de la Montagne*, n'engage point cependant ses religieuses à les lire. Cependant ces deux traités franciscains ne furent pas interdits par les Index de 1551. S'agit-il d'un oubli? Peut-être la Réformatrice jugeait-elle, non sans raison, que la méthode de recueillement, mal comprise et mal pratiquée, pouvait nuire à la Communauté. Cette réserve correspond bien d'ailleurs à l'évolution de sainte Thérèse. Quoi qu'il en soit, il est intéressant de constater que les deux seuls traités de théologie

mystique, dont fasse mention le *Livre de la Vie*, sont omis dans les *Constitutions*.

Antonio de Guevara. — Celles-ci, pour les mêmes raisons sans doute, invitent les Carmélites à lire *l'Oratoire des Religieux*, qui est un manuel de discipline monastique très détaillé et très précis. Dans ce livre, dont l'édition princeps parut à Valladolid en 1542, Antonio de Guevara insiste sur la portée individuelle et collective de chaque parole, de chaque pensée, de chaque geste conventuel. Sainte Thérèse s'est souvenue de ces préceptes quand elle a écrit la *Façon de visiter les Couvents* et les passages des *Fondations* et des *Constitutions* qui traitent de la vie monastique.

Luis de Granada et San Pedro de Alcantara. — On sait que les Franciscains et les Dominicains ont discuté, non sans violence, la priorité du *Livre de l'Oraison* de Luis de Granada et celle du *Petit traité de l'Oraison*, de San Pedro de Alcantara. Le P. Michel-Ange considérait le premier ouvrage comme développement du second. Le P. Cuervo, au contraire, reconnaît dans l'opuscule franciscain un résumé du *Livre de l'Oraison*. La question serait insoluble s'il n'existait à la Barberine un compendium de l'œuvre Granadine, qui, d'après le Père Cuervo, établit la priorité de celle-ci. Après avoir copié à la Vaticane le prologue de ce précieux compendium dont on ne connaît pas d'autre exemplaire, nous sommes arrivés aux mêmes conclusions que le Père Cuervo.

Dans quelle mesure cette question bibliographique intéresse-t-elle les sources de sainte Thérèse? La Carmélite a lu ces deux directeurs et les recommande également à ses religieuses. Aussi les citons-nous souvent l'un et l'autre, plus particulièrement dans l'exposition de l'oraison mentale.

A côté de ces livres dont sainte Thérèse cite les auteurs, on trouvera encore dans notre bibliographie des ouvrages qu'elle ne mentionne pas, mais dont l'étude nous a paru nécessaire.

C'est ainsi que pour mieux comprendre la doctrine de Luis de Granada et de San Pedro de Alcantara, nous avons lu

l'*Echelle spirituelle* de saint Jean Climaque, traduite par le Dominicain.

Nous avons également recherché les sources du *Livre de l'Oraison* dans les traités de vie spirituelle de Serafino da Fermo dont l'exposition est une véritable table de matières.

« Ce volume contient sept traités de vie spirituelle qu'il convient d'énumérer : 1° de la conversion du pécheur; 2° de la maîtrise de soi; 3° de la discrétion; 4° du miroir de l'âme; 5° de l'oraison; 6° de cent questions avec ses réponses au sujet de l'oraison composées en langue italienne par Serafino da Fermo, chanoine régulier. »

Le septième traité présente une version castillane des *Institutions de la Perfection*, par Jean de Tauler.

On retrouvera enfin, dans le présent livre, plusieurs références aux œuvres du P. Alonso de Orozco, de l'ordre de saint Augustin. Cet éminent prédicateur a connu toutes les ressources de la Théologie mystique et les a exprimées sous un riche symbolisme. Parmi les substantiels traités dont l'édition complète a paru en 1555 (Cf. la bibliographie), ceux qui offrent le plus d'analogie avec l'expression de la doctrine thérésienne sont le *Verger de l'Oraison*, le *Mémorial du Saint Amour* et le *Mariage spirituel*. Ces analogies, intéressantes au point de vue littéraire et doctrinal, n'établissent pas que sainte Thérèse se soit inspirée directement d'Alonso de Orozco.

Parmi les œuvres de littérature profane, il convient de citer les romans de chevalerie. Sous l'influence de sa mère, Thérèse de Ahumada lut avec passion ces prodigieux récits qui enchantaient l'imagination des Espagnols du XVI[e] siècle[1]. Elle y trouva non seulement ce goût de lecture qu'elle garda

1. Parmi les nombreux censeurs qui, au XVI[e] siècle, dénoncèrent les effets pernicieux des romans de chevalerie sur les mœurs castillanes, on peut lire Fray Antonio de Guevara, *Libro llamado Auiso de priuados y doctrina de cortesanos*, Valladolid, 1539; Alonso de Venegas, *Apologo de la ociosidad y del trabajo*, prologue de l'édition princeps, Alcala de Henares, 1546; Malon de Chaide *Libro de la conversion de la Madalena*, introduction de l'édition princeps, Barcelone 1588.

En 1555, les Cortes de Valladolid demandent sans succès l'interdiction et la suppression des livres de chevalerie. L'Inquisition ne met à l'index (cette réserve a son intérêt) que les transpositions de la vie des saints ou de la vie du Christ en romans de chevalerie.

toute sa vie, mais aussi son premier stimulant littéraire si, comme nous le dit Ribera, elle écrivit en collaboration de Rodriguez un roman de chevalerie.

Ticknor a exagéré l'influence de ces lectures, sans d'ailleurs la préciser. Menéndez y Pelayo l'a considérée au contraire comme négligeable. En réalité, si l'on se borne à la conception de l'amour dans les romans de chevalerie et dans les traités spirituels du XVI^e siècle, on observe d'intéressantes analogies de fond et de forme.

a) Le noble langage d'Amadis, ses métaphores érotiques, ses subtiles préciosités, se retrouvent chez Francisco de Ossuna, Bernardino de Laredo et Malon de Chaide, aussi bien que dans les *Exclamations* et le *Château intérieur.*

b) En Espagne, les auteurs de romans de chevalerie comme ceux des traités mystiques se caractérisent par le même réalisme quand ils sacrifient le sentiment du merveilleux à celui d'une intimité plus familière et plus émouvante, comme ils tendent à mettre l'humain et le divin sur le même plan, soit en contemplant le divin avec des yeux profanes, soit en considérant l'humain sous une interprétation divine[1].

c) Surtout l'amour courtois et l'amour divin s'exaltent l'un et l'autre dans la même conception héroïque de l'obligation morale, de l'action et de la foi. La devise d'Amadis des Gaules et celle de sainte Thérèse pourrait être également « Aimer pour agir. »

d) Ce n'est pas dans les pauvres extravagances des romans de chevalerie mystique (la *Gallarda Espiritual*, *El divino Escarraman*) qu'il faut chercher la synthèse de l'amour divin et de l'amour courtois, mais chez les troubadours provençaux du XII^e siècle. Les plus féconds éléments de leur doctrine, de leur symbolisme et de leur terminologie passent dans la mystique du XIII^e siècle par l'intermédiaire de saint François d'Assise.

1. « De un modo general, hace mucho que se notó cómo nuestros romances caballerescos e históricos carecen del artificio maravilloso que caracteriza a los poemas y cuentos franceses e italianos de donde aquellos derivan o de quien son similares. » Menéndez Pidal, *Algunos caracteres primordiales de la literatura española* (*Bullelin hispanique*, octobre 1918, t. XX, p. 227).

En se limitant à l'évolution de sainte Thérèse, on constate que les romans de chevalerie ont eu sur elle une influence psychologique que nous mettons en valeur dans la biographie et une influence littéraire qui apparaît surtout dans le symbolisme guerrier du combat spirituel et du *Château intérieur*.

IV. — Etablissement des textes et des traductions.

L'édition de sainte Thérèse par Vicente de la Fuente était si défectueuse, que nous copiâmes notre documentation sur l'édition phototypographique des manuscrits thérésiens. Nous achevions ce déchiffrement quand parurent successivement à Burgos les six premiers tomes de la Bibliothèque Carmélite publiée par le Père Silverio de Santa Teresa. C'est à cette édition consciencieuse et documentée que renvoient nos références. Désireux de n'introduire dans notre exposition que des citations rigoureusement authentiques, nous n'avons pu citer l'épistolaire de sainte Thérèse. On sait, en effet, qu'un certain nombre de lettres, éditées par La Fuente, sont apocryphes et que la plupart des dates proposées par cet éditeur sont d'une chronologie douteuse. M. Morel-Fatio voudrait que l'on tienne pour suspecte toute lettre dont l'original a disparu. D'après ce critérium, l'épistolaire serait considérablement amoindri. Les manuscrits conservés au Carmel ou dans telle bibliothèque particulière, constituent une infime minorité. Lors d'un récent incendie, le duc d'Albe a perdu la correspondance que sainte Thérèse échangea avec la famille ducale. Cette perte, que l'absence de reproduction phototypographique rend irréparable, nous a été confirmée par M. Paz y Mélia.

D'autre part, combien de précieux autographes thérésiens se sont égarés dans les reliquaires anonymes ou dans d'obscurs médaillons ! En revanche, la même piété indiscrète a su parfois reconstituer avec des lettres authentiques, découpées et incrustées ingénieusement dans du vieux papier, des textes apocryphes qui sont, dans leur genre, de vrais chefs-d'œuvre.

Tels sont les deux missives et les avis spirituels vénérés dans les reliquaires du Couvent de Sainte Anne de Madrid. Force nous est d'attendre avec confiance l'épistolaire critique que prépare à Burgos le P. Silverio de Santa Teresa.

Cette lacune, dont nous avons cru devoir exposer les raisons, est moins grave qu'on ne pourrait le croire. Telle que nous la connaissons du moins, la correspondance thérésienne, si intéressante au point de vue biographique, ne nous apprend rien de nouveau sur l'expression et la doctrine de l'Amour divin. Soit que dans ses lettres la Carmélite vise surtout à des résultats d'ordre pratique, soit qu'elle appréhende de soumettre aux hasards d'une correspondance lointaine et bien souvent vulgarisée des confidences d'une nature trop intime, l'expression de l'épistolaire a un caractère actif plus que sentimental, social plus qu'individuel. C'est dans le *Livre de la Vie*, le *Chemin de la Perfection*, les *Pensées sur l'Amour divin*, les *Exclamations* et le *Château intérieur*, qu'il faut rechercher la doctrine et l'expression de l'Amour divin.

Sauf Luis de Granada et San Ignacio de Loyola, les auteurs religieux antérieurs à la mort de sainte Thérèse n'ont été l'objet d'aucune édition critique. Nous les citons d'après les éditions que la Carmélite a connues ou a pu connaître et dont nous avons étudié les précieux exemplaires à la Bibliothèque Nationale de Madrid, à l'Institut San Isidro et au Couvent de Saint-Joseph d'Avila.

Parmi ces livres, quelques-uns, malgré leur valeur littéraire et philosophique, n'ont pas été réédités par les presses modernes et sont à peu près oubliés. Tels sont la *Loi d'Amour* et l'*Ascension du Mont Sion*, qui résument excellemment la doctrine franciscaine du Moyen-Age. Désireux de contribuer à la vulgarisation des livres rares, nous citons en note les textes castillans que nous avons traduits, d'après l'édition princeps.

Le *Troisième Abécédaire spirituel* de Francisco de Ossuna, réédité par Miguel Mir dans la *Nueva Biblioteca de Autores Españoles*, est plus facilement accessible ; aussi, bien que nos

citations reproduisent le texte de l'édition de 1530, nos références renvoient à l'une et à l'autre édition.

Les thérésiens qui ne sont pas hispanisants auraient difficilement compris la langue riche et complexe des mystiques espagnols. Il était donc indispensable de traduire la majeure partie de la documentation.

Sainte Thérèse, trahie par tous ses traducteurs, conserve enfin dans l'excellente version des Carmélites du premier Monastère de Paris sa savoureuse intimité et son libre réalisme. Nous avons adopté ici cette traduction dont nous corrigeons parfois les périphrases. Il était ensuite nécessaire de traduire les inspirateurs de sainte Thérèse. Nul n'ignore combien l'expression mystique est difficile à transposer, soit à cause de son réalisme, qui n'exclut pas toujours la préciosité, soit à cause de l'intensité de l'expression, qui viole sans cesse les lois les plus élémentaires de la syntaxe.

Cette âpreté de style et ces contrastes d'images s'accusent peut-être davantage chez les mystiques espagnols. Les « raccourcis d'abîme » que l'on admire dans l'œuvre de Pascal abondent sous la plume des castillans franciscains, mais comment les traduire sans les déformer? Si l'on résiste à la tentation de corriger ses auteurs, on succombe parfois à celle d'éclaircir leur style pour l'adapter à l'esprit du lecteur. On oublie alors que le mystique, quand il veut exprimer l'ineffable, demeure volontairement dans l'obscurité et on lui prête une lumière factice qui dénature sa pensée.

Nous rappelons ces difficultés et ces défaillances pour que l'on pardonne plus aisément à notre traduction de sacrifier, dans bien des cas, l'élégance littéraire à l'exactitude littéraire.

Cette documentation rédigée et traduite, on a essayé de la présenter dans l'ordre chronologique des emprunts, afin de mieux suivre la transmission de la doctrine et du symbolisme. Parmi les lectures de sainte Thérèse, les deux œuvres qui semblent avoir sur les autres une influence initiale et profonde sont l'*Imitation du Christ* et la *Vita Christi*. C'est donc par elles que commence en général notre exposition et par les citations thérésiennes qu'elle s'achève.

Mais, dans bien des cas, nous avons été contraints de modifier ce classement, soit pour séparer le moins possible les emprunts et leurs sources, soit pour éviter les redites du fond et de la forme, soit pour retrouver dans l'expression comme dans la doctrine l'évolution psychologique de sainte Thérèse.

V. — Exposition de la doctrine et de l'expression.

Cette évolution est très considérable. Au lieu de chercher à fixer la pensée des mystiques dans un cadre arbitraire, il serait préférable de constater qu'elle se transforme sans cesse sous l'apparente uniformité de la terminologie traditionnelle. Nous essaierons d'exposer chaque élément de la doctrine et chaque figure de symbolisme en suivant cette évolution qui, chez sainte Thérèse, va le plus souvent des états d'âme complexes à l'unité de conscience, des représentations abstraites aux images concrètes, des métaphores aux allégories, de la contemplation à l'action.

L'étroit parallélisme qui unit la doctrine et l'expression de l'amour, les explique aussi l'un par l'autre. C'est en vain que les philosophes ont essayé de définir la première sans la seconde ou que les littérateurs ont prétendu exposer celle-ci sans celle-là. Avant de moderniser sainte Thérèse, Théodule Ribot (pour ne citer qu'un nom d'autorité) ose adresser au lecteur cet avertissement étonnant :

« Je prie le lecteur de ne pas se laisser dérouter par la *phraséologie mystique de cette observation*[1], de ne pas oublier que c'est une Espagnole du XVI^e^ siècle qui s'analyse dans le langage et avec les idées de son temps. *Mais on peut la traduire dans le langage de la physiologie contemporaine.* Nous allons essayer cette traduction ». (*Psychologie de l'Attention*, page 143.)

Or, cette transposition, nous aurons l'occasion de l'établir, n'est qu'un long contre-sens. Si l'on ne veut pas oublier que sainte Thérèse fut essentiellement espagnole et catholique, c'est bien sa *phraséologie* doctrinale et métaphorique qu'il

1. C'est nous qui soulignons.

faut étudier et ne pas lui substituer le vocabulaire plus ou moins arbitraire de la psychologie contemporaine.

Mais le parallélisme de l'expression et de la doctrine implique une sérieuse difficulté d'exposition. Chaque idée ou chaque sentiment religieux s'exprime sous de nombreuses métaphores. Inversement, certaines métaphores expriment plusieurs idées ou plusieurs sentiments. On peut donc hésiter entre trois méthodes : classer les métaphores d'après les états d'âme qu'elles expriment; analyser les états d'âme d'après les métaphores ou les allégories; exposer les uns et les autres séparément.

La première méthode avait le grave inconvénient de morceler arbitrairement les allégories les plus intéressantes de sainte Thérèse. Ses métaphores sont rarement simples et isolées. La mystique a une tendance à les reprendre, à les modifier et à les développer pour mieux éclairer les difficultés de la doctrine. C'est ainsi que la métaphore du feu se continue dans celle du brasero et que celle-ci à son tour suggère à sainte Thérèse l'image de la brûlure ou de la blessure d'amour. Parfois la métaphore donne naissance à une allégorie puissante où l'on retrouve l'essentiel de la doctrine : l'arrosage du jardin, les sept demeures du *Château intérieur* sont la synthèse de la mystique thérésienne. Pour conserver ce caractère synthétique fallait-il subordonner ces états d'âme aux métaphores, la doctrine au symbolisme? Cette seconde méthode avait un autre inconvénient qui était l'obscurité d'exposition. A moins d'être spécialiste de philosophie médiévale, le lecteur risquait de s'égarer dans la forêt obscure des symboles et dans la difficile terminologie des mystiques.

Mais surtout les deux méthodes précédentes nous obligeaient à sacrifier les rapprochements les plus intéressants de la doctrine thérésienne et de ses sources. Il arrive parfois que la Carmélite emprunte à ses lectures des idées ou des sentiments dont elle modifie l'expression. Plus souvent encore ses emprunts sont des images dont elle transforme l'application. En confondant le fond et la forme, il était impossible

d'établir sans digression ou sans obscurité leurs sources respectives.

Ces raisons nous ont déterminé à choisir la troisième méthode, c'est-à-dire à donner à la doctrine d'abord et aux métaphores ensuite, une exposition indépendante.

VI. — Mise au point du sujet et de l'interprétation.

Il fallait enfin limiter cette exposition à un sujet assez précis pour mettre en valeur la transmission de la doctrine et de l'expression traditionnelles; assez large d'autre part pour réunir sans les déformer des conceptions à la fois solidaires et divergentes. Telle nous a paru l'étude de l'Amour divin. N'est-ce pas là, en effet, le lien des ordres et des doctrines les plus variées, la communion des ascètes et des mystiques, l'essence de la religion, la synthèse de la vie intérieure?

Pour que l'ampleur d'un tel sujet ne soit pas dangereuse, il fallait s'affranchir résolument des innombrables interprétations contemporaines.

Depuis trois siècles, les théologiens et les philosophes, les médecins et les psychologues se sont efforcés de résoudre les problèmes mystiques par une solution originale et personnelle. C'est pourquoi les études sur la nature de l'amour divin, ses causes surnaturelles ou physiologiques, ses effets pathologiques ou sociaux, ses rapports avec l'amour humain ou la névrose, sa valeur religieuse ou métaphysique se sont multipliés alors que l'étude désintéressée de la doctrine et de l'expression n'a pas encore été entreprise. Ne semble-t-il pas cependant que cette exposition historique doit précéder toute interprétation? Nous la tentons ici en nous efforçant de décrire l'amour divin d'après le seul critérium de ceux qui l'ont vécu, en nous effaçant le plus possible derrière des idées et des sentiments qui méritent d'être compris pour eux-mêmes et pour eux seuls. Ce sont donc les définitions de l'Amour divin d'après les spirituels espagnols du XVI^e^ siècle qui ont déterminé l'exposition du présent livre.

VII. — Les définitions de l'Amour divin.

Est-il possible de définir l'amour dans une seule formule, quand ce sentiment synthétise les états d'âme les plus complexes? Voltaire, qui critique mieux que personne ce que l'on a souvent critiqué avant lui, expose excellemment les difficultés d'une telle définition :

« Il n'est, à la vérité, aucun idiome du monde qui peigne toutes les nuances des choses. Toutes les langues sont pauvres à cet égard; aucune ne peut exprimer, par exemple, en un seul mot, l'amour fondé sur l'estime ou sur la beauté seule, ou sur la convenance des caractères, ou sur le besoin d'aimer. Il en est ainsi de toutes les passions et de toutes les qualités de notre âme. Ce que l'on sent le mieux est souvent ce qui manque de terme. » (*Lettres*. Au château de Ferney, 24 janvier 1751.)

Loin d'échapper à cette loi, l'amour divin la justifie mieux encore que l'amour profane. Comme celui-ci, il veut exprimer des états d'âme de nature intellectuelle, morale, esthétique, sensible. Il désigne, en outre, le sentiment de la multitude aussi bien que le culte transcendant des initiés. Mais surtout il prétend unir en un seul mot l'ascétisme au mysticisme, l'action à la contemplation, le monde sensible au monde intelligible, l'âme à Dieu.

Comment ce mot aurait-il un sens précis quand il est compris différemment à travers les siècles et les doctrines? L'amour de la Vierge, interprété par Angèle de Foligno, Raymond Lulle ou saint François de Salles, reflète successivement la personnalité de la mystique franciscaine, du philosophe catalan et de l'évêque de Genève. Que si l'on étudie dans le même siècle plusieurs mystiques dont la nation et la langue sont communes, les différences s'atténuent sans cesser d'exister cependant.

D'après ses lectures, sainte Thérèse pouvait se faire la conception la plus large de l'Amour divin et choisir ensuite les éléments qui convenaient le mieux à ses affinités.

Parmi les directeurs et les inspirateurs de la Carmélite, les uns, tels Alonso de Madrid et Luis de Granada, sont plutôt des ascètes et des moralistes; les autres, comme Francisco de Ossuna et Bernardino de Laredo, sont plutôt des mystiques; quelques-uns, à l'exemple de San Pedro de Alcantara, appartiennent à l'une et l'autre catégorie. Cette classification implique la distinction classique entre la conception ascétique et mystique de l'amour.

« L'amour mystique commence au sommet de l'amour. Certains mystiques distinguent volontiers ce qu'ils appellent l'amour superficiel de l'amour immense et simple où l'âme disparaît... le mystique a commencé par l'amour. Il a vécu dans l'adoration, dans la fascination soigneusement entretenue du divin objet de ses jeunes ardeurs. Mais si, au terme, il parle encore d'amour, c'est que l'amour est le sentiment qui l'a conduit à cette exaltation supérieure et qui lui ressemble encore le plus. » (Henri Delacroix, *La Certitude mystique*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 1921, n° 4.)

Les psychologues ont, pour la plupart, négligé cette distinction, soit parce qu'ils n'en ont pas saisi l'importance doctrinale, soit parce qu'ils se sont intéressés de préférence aux manifestations extraordinaires de l'amour mystique et parmi celles-ci aux effets sensibles de l'extase et du ravissement. Nous espérons établir au contraire :

1° Que l'étude de l'Amour divin, loin de se limiter à celle des états mystiques, doit faire une large part à l'« Art d'Aimer », c'est-à-dire à la discipline morale, sensible, active de l'amour.

2° Que dans les états mystiques proprement dits, les effets de la grâce transforment non seulement la sensibilité, mais aussi les valeurs morales, intellectuelles et actives.

Aimer Dieu, enseignent les Franciscains à sainte Thérèse, c'est le désirer. Francisco de Ossuna d'abord, Bernardino de Laredo ensuite décrivent à la Carmélite les joies et les souffrances, les pleurs et les soupirs, les langueurs et les ivresses de l'amour sensible. L'amour du désir et le désir de l'amour s'exaltent l'un l'autre. On aime Dieu parce qu'il est le dispensateur de toutes les émotions et de tous les senti-

ments — parce qu'il inspire la crainte et l'espérance, l'admiration et la gratitude, la confiance et la tendresse. Les grâces divines sont autant de possessions et d'abandons qui remplissent la chair d'une volupté surhumaine et l'âme d'une plénitude infinie. On aime Dieu parce qu'il est le père, l'ami, l'amant.

L'amour, déclare Francisco de Ossuna, est le Paradis, puisqu'il renferme les sept éléments de la gloire : il découvre les secrets les mieux cachés — il étreint avec force — il agit dans les désirs et dans les œuvres, il est clairvoyant, car il possède la lumière. Il est le subtil intermédiaire entre Dieu et nous.

L'amour n'est pas seulement la source des joies mystiques mais le dispensateur du salut. Rien ne peut le remplacer, alors qu'il supplée à tout : Francisco de Ossuna dépasse ici les plus hardies conceptions de l'auteur de l'*Imitation*.

« Que l'homme veuille offrir à Dieu les pénitences des confesseurs, la pureté des vierges, les tourments des martyrs, les grands mérites de la Vierge et toute la sacrée passion de Jésus-Christ, qu'il apporte tout cela à Dieu, pour la rédemption de son âme, il ne l'obtiendra pas si l'amour est absent. Mais si l'amour est présent, la moindre goutte de sang versée par le Christ suffira pour sauver l'âme la plus pécheresse que l'on puisse concevoir [1]. »

Bernardino de Laredo, dont la doctrine est si voisine de la précédente, insiste particulièrement sur l'identification de l'amour avec la charité et de la charité avec la vertu. Cet amour est de même nature que celui des anges et celui de Dieu. Aussi l'amour, l'aimé et l'amant se confondent dans un désir illimité.

Mais ce désir n'est pour les grands initiés que l'introduction de la contemplation. Saint Augustin, saint Grégoire, Garcia de Cisneros, Antonio de Guevara, Luis de Granada, appren-

1. « Si el hombre quisiere ofrecer a dios las penitencias de los confesores, y la pureza de las virgenes y los tormentos de los martires y las oraciones de los Angeles y los grandes merecimientos de la virgen y toda la sagrada passion de Jesu-Cristo; aunque todo esto diesse a dios por la redencion de su anima, no lo recibiria si faltasse el amor; y si el viniesse, la menor gota de sangre, que Cristo derramo bastaua para redimir la mas pecadora anima que pueda ser pensada. » (*Tercer Abecedario*, trat. XVI, cap. I, f. 181^{v}, p. 492^{a}.)

nent à sainte Thérèse qu'aimer Dieu c'est le comprendre, puisque toutes ses perfections ont pour principe le vrai et qu'il est impossible de connaître le vrai sans l'aimer. Il faut donc découvrir la réalité historique de l'Aimé dans la lettre et l'esprit des textes sacrés. Chaque commentaire biblique provoquera une effusion d'amour. Chacune des paroles du Messie sera un message d'amour que l'âme recevra en elle et pour elle. On aime le Christ parce qu'il est l'enfant Jésus, le Maître des Apôtres, le douloureux Crucifié, le Ressuscité triomphant.

Cette réalité historique est la base de l'éthique chrétienne. L'exemple du Christ est l'école de la perfection. Aimer Dieu, c'est s'unir à lui dans la vertu. Les mortifications, les renoncements, les vertus héroïques, mieux que le désir instable et épuisant, mieux que la vérité éblouissante et brève, accordent à l'ascète la véritable union avec le Christ. Sainte Thérèse connaît l'*Imitation*, ce bréviaire de l'amour parfait. Dans ce cantique de l'amour, si simple et si fervent qu'il paraît être le dernier mot de l'Évangile, la loi d'amour se confond avec celle de la perfection morale. « Si quelqu'un aime, il entend ce que dit cette voix... » (*Imitation*, liv. III, ch. V, p. 278.)

Alonso de Madrid l'a entendue mieux que personne. La troisième partie de l'*Art de servir Dieu* résume la doctrine franciscaine et distingue deux amours : le premier est le tendre sentiment de l'intimité divine; le second, qui lui est supérieur, est un renoncement absolu. (*Arte*, parte III, cap. I.) Ses deux qualités essentielles sont l'humilité et le désintéressement. Francisco de Ossuna reprend, quelques années après, cette distinction :

« Il existe deux sortes d'amour; l'un se nomme : amour fort. Il consiste à s'exposer au danger pour son aimé. L'autre se nomme : doux amour. Grâce à lui, nous nous réjouissons, le cœur plein de tendresse, dans l'intimité de celui qui nous aime[1]. »

1. « Ay dos maneras de amor... el vno se llama amor fuerte y es el que esta aparejado a ponerse a peligro por el amado y el otro se llama amor dulce y es el que con vna ternura de coraçon nos haze deleytar en la familiaridad de lo que amamos ». (*Ley de Amor*. cap. XXXIX, f. 154v.)

Luis de Granada et San Pedro de Alcantara, sans sacrifier la part de Marie, exaltent dans leur doctrine l'amour héroïque et le considèrent essentiellement comme une harmonie morale.

Ces vertus déterminent l'âme à l'action : « Aimer Dieu, c'est le servir ». Francisco de Ossuna, à qui l'on a reproché assez superficiellement d'avoir des tendances exclusivement contemplatives, est peut-être celui qui définit le mieux la supériorité de l'amour héroïque sur les stériles tendresses :

« Ne pense pas que cet amour qui doit répondre à celui de Dieu soit un régal plein de douceur, ni une ardeur de bienveillance, ni un attachement des entrailles, ni dire à Dieu : « je t'aime bien », ni parler de lui, le cœur plein de gratitude, ni demeurer, avec plaisir, parmi ceux qui l'aiment, ni même avoir à son sujet des pensées subtiles et sereines. Ce n'est pas seulement cela, mais une force déterminée de l'homme tout entier qui se dispose et s'offre à tout ce que son aimé veut bien lui demander. Et cette force est si intense que si Dieu lui ordonnait de renverser les cieux ou de changer la terre de place, l'amour audacieux irait aussitôt entreprendre tout ce qu'on lui a ordonné, et s'il se rendait compte qu'il ne peut le faire bonnement, il ne cesserait d'offrir dans la vie intérieure ses sentiments et ses vœux en faveur de tout ce qu'il reconnaît impossible d'exécuter extérieurement. » (*Ley de Amor*, cap. XXX, f° 122v.)

Parmi les directeurs de sainte Thérèse, les Jésuites étaient mieux préparés que personne à discipliner la Carmélite dans l'amour de l'action aussi bien que dans les actes d'amour. Chacun sait que l'idéal de la Compagnie de Jésus est essentiellement pratique. Les *Exercices spirituels* organisent la connaissance de soi et l'Imitation du Christ en école d'énergie. Les images, les sentiments, les vertus sont autant de tendances à l'action. Toute la vie intérieure devient un combat dont les effets ont une valeur sociale.

La conception que sainte Thérèse s'est faite de l'amour divin est si large qu'elle synthétise les quatre définitions précédentes. « Aimer, déclare-t-elle, c'est comprendre, souffrir, renoncer et servir. »

Mais il faut distinguer dans chacun de ces termes une phase de l'évolution psychologique.

Le premier stimulant de l'amour est la recherche du bonheur. Sainte Thérèse désire aimer et être aimée avant même de comprendre l'amour. L'initiation intellectuelle commence à Castellanos de la Cañada, où la jeune Carmélite essaie de pénétrer la difficile doctrine du *Troisième Abécédaire*. Son âme s'éveille alors à la crainte filiale et à l'admiration fervente.

« Chez elle, la crainte servile disparaît et la crainte filiale prend un immense accroissement. Elle s'aperçoit que son amour pour Dieu se dégage de tout intérêt propre. Elle désire des temps de solitude pour jouir plus librement de ce bien. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XV, p. 114; *Obras*, t. I, p. 114.)

La gratitude et l'espérance se substituent à la crainte.

« S'il s'agit d'une âme naturellement aimante et portée à la reconnaissance, le souvenir de la faveur reçue sera plus puissant pour la ramener à Dieu que la peinture de tous les châtiments de l'enfer. Du moins, c'est là ce qu'éprouvait la mienne, si mauvaise qu'elle soit. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XV, p. 200; *Obras*, t. I, p. 114.)

De son entrée au couvent de l'Incarnation jusqu'à l'intervention des Pères Jésuites, la Carmélite recherche surtout dans l'Amour divin la source des joies et des souffrances que lui décrivent Francisco de Ossuna et Bernardino de Laredo. Le bonheur d'aimer tel que l'exprime sainte Thérèse est bien la joie souveraine exaltée par le *Troisième Abécédaire*.

« Ce bonheur est au-dessus de toutes les joies de la terre, au-dessus de tous les plaisirs, au-dessus de toutes les jouissances. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures* V, ch. I, p. 132; *Obras*, t. IV, p. 72.)

Nombreux sont les mystiques dont le seul but sont ces délices qui transforment leur vie intérieure en paradis. Mais sainte Thérèse franchit cette dangereuse étape.

« Il se trouve des personnes et j'en connais, qui marchent par le chemin de l'amour comme on doit y marcher, c'est-à-dire avec le seul désir de servir leur Jésus crucifié, et qui non seulement ne lui

demandent pas des goûts spirituels et ne désirent pas en avoir, mais le supplient même de ne pas leur en donner en cette vie. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures* IV, ch. II, p. 113; *Obras*, t. IV, p. 57.)

Le Père Domingo Bañes d'abord, et plus tard les Pères Jésuites enseignent à sainte Thérèse à s'unir à Dieu dans les mortifications et le renoncement; à mesure que la Carmélite se perfectionne, l'amour lui apparaît de plus en plus comme l'abdication de la volonté.

« Alors que notre Seigneur nous a témoigné son amour par des œuvres et des souffrances si terribles, voudriez-vous n'avoir que des paroles pour le contenter? Savez-vous bien ce que c'est que d'être spirituel? C'est se faire l'esclave de Dieu, et comme tel, porter sa marque qui est celle de la croix; c'est lui abandonner tellement notre liberté, qu'il puisse nous vendre comme il a été vendu lui-même pour le salut du monde. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, VII, ch. IV, p. 309; *Obras*, t. IV, p. 204.)

Ce renoncement passionné est la vraie source de l'action mystique.

« Cet amour, mes filles, déclare la Réformatrice à ses religieuses, ne doit pas être un vain fruit de l'imagination, mais se prouver par des œuvres. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, III, ch. I, p. 83; *Obras*, t. IV, p. 35.)

Aimer n'est pas seulement agir, c'est servir. Pour sainte Thérèse comme pour Guevara, le plus humble service et la plus haute contemplation sont également deux témoignages d'amour.

« Le contempler, faire oraison mentale ou vocale, soigner les malades, servir dans les emplois de la maison, se livrer aux travaux même les plus vils, n'est autre chose que rendre ses devoirs à l'hôte divin qui vient loger, manger et se délasser avec nous; que nous importe de le servir d'une manière ou d'une autre? » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XVII, p. 136; *Obras*, t. III, p. 112.)

Parmi ces devoirs, le plus fécond est la charité, telle que l'a définie Bernardino de Laredo. L'amour de Dieu et du prochain sont solidaires. L'un est la source de l'autre. Celui-ci est la meilleure garantie de celui-là.

« A nous, le Seigneur ne demande que deux choses : l'amour de Dieu et l'amour du prochain... Le moyen le plus assuré, selon moi,

de savoir si nous observons ces deux préceptes, c'est de voir quelle est notre perfection relativement à l'amour du prochain. Aimons-nous Dieu? Nous ne pouvons le savoir, quoiqu'il y ait cependant de grands indices pour en juger. Mais pour ce qui est de reconnaître si nous aimons le prochain, oui, nous le pouvons. Soyez-en certaines, autant vous aurez fait de progrès dans l'amour du prochain, autant vous en aurez fait dans l'amour de Dieu.» (*Œuvres*, t. VII, *Demeures*, V, ch. III, p. 154; *Obras*, t. IV, p. 87.)

L'un et l'autre exaltent sainte Thérèse vers l'apostolat. La réforme active du Carmel se substitue à la contemplation solitaire.

« O mon Jésus, qu'il est grand l'amour que vous portez aux enfants des hommes; le service le plus considérable que l'on puisse vous rendre, c'est de vous quitter pour l'amour d'eux et pour leur plus grand avantage. Aussi bien, c'est alors qu'on vous possède plus pleinement. La volonté, il est vrai, s'enivre moins de votre jouissance, mais l'âme se réjouit de vous contenter. » (*Œuvres*, t. V, *Exclamations*, II, p. 324; *Obras*, t. IV, p. 273.)

A la fin de sa vie, la Carmélite conciliant dans son âme l'amour de tendresse et l'amour d'action devient à la fois Marthe et Marie.

Tel que le conçoivent les spirituels du XVI^e^ siècle et en particulier sainte Thérèse, l'Amour divin synthétise toute leur vie intérieure. Son évolution est liée étroitement avec celle de leurs états d'âme. Sa nature est ascétique aussi bien que mystique. Ses effets sont moraux, intellectuels, actifs aussi bien que sensibles. Son expression, loin de se limiter aux métaphores érotiques, est une vaste interprétation du monde sensible. Sa synthèse comprend toute la hiérarchie des états d'oraison. Sa critique repose sur l'expérience totale du mysticisme.

Nous sommes conduit par ces définitions mêmes à exposer l'Amour divin dans sa genèse, que nous nommons l'« Art d'aimer », dans sa synthèse, qui sont les « états d'oraison », dans ses effets, qui se confondent avec ceux de la grâce. On observera donc un parallélisme étroit entre l'ascèse de l'amour et ses effets surnaturels. Avant de recevoir l'Aimé dans sa vie sensible, intellectuelle, morale et active, sainte Thérèse

l'a lentement conquis par chacun de ses sentiments, de ses pensées, de ses vertus, de ses actions. La sainteté, comme le génie, est une «patiente conquête», que le chrétien réalise en collaboration de la grâce.

Mais, objectera-t-on, la doctrine de l'Amour divin a, au XVI^e^ siècle, un caractère trop général pour que des rapprochements d'idées ou de sentiments établissent les emprunts de sainte Thérèse. D'autre part, n'est-ce pas l'image, la métaphore, l'allégorie qui représentent la véritable expression thérésienne de l'Amour divin? Après l'exposition de la doctrine, nous établissons donc et plus nettement, semble-t-il, ce que doit sainte Thérèse à ses lectures, quand elle retrouve l'image de l'Amour divin dans la Nature, la Société, la Bible.

La conclusion logique de cette double exposition était la critique de l'amour divin d'après sainte Thérèse et ses maîtres. Nombreuses sont les études contemporaines qui présentent la critique des mystiques en général et de sainte Thérèse en particulier. Des psychologues comme MM. William James, Ribot, Godfernaux, Flournoy, Murisier, Recejac, Leuba, Montmorand; des médecins comme MM. Pierre Janet, Georges Dumas, Eugène Bernard Leroy; des philosophes comme MM. Boutroux, Delacroix, ont exposé les difficiles problèmes qui relient si intimement le mysticisme aux manifestations les plus profondes de notre vie intérieure. Il serait temps de reconnaître que la plupart de ces problèmes sont déjà posés par les mystiques eux-mêmes. Les inquisiteurs espagnols du XVI^e^ siècle n'étaient ni moins informés, ni plus bienveillants que tel spécialiste de maladies nerveuses. Sous leur initiative redoutée, les maîtres spirituels de sainte Thérèse et la Réformatrice elle-même ont soumis l'expérience mystique à l'examen le plus rigoureux. On trouve donc dans leur doctrine la critique avertie de l'art d'aimer, du sentiment de présence, des phénomènes extatiques, des paroles et des jouissances surnaturelles. L'analyse des « faits » mystiques est toujours accompagnée d'un critérium d'ordre pratique : critérium des révélations par les actes qu'elles déterminent, critérium des états d'oraison par les vertus qui les suivent. Cette critique

de l'ascétisme et du mysticisme par les ascètes et les mystiques est l'objet de nos conclusions partielles. La conclusion générale résume les caractères fondamentaux de la doctrine thérésienne.

On nous reprochera sans doute d'avoir diminué le génie de la Carmélite en mettant trop en relief l'originalité de ses inspirations, sans considérer que l'un et l'autre sont l'expression de la même tradition.

Il existe en Ombrie une église gothique dont les piliers de marbre, la voûte constellée et les vitraux bleuâtres se reflètent plus lumineux et plus intimes dans un bénitier d'albâtre. Et l'on préfère l'harmonie de ce pur reflet aux images lointaines et disparates. Ainsi s'est cristallisé dans l'âme candide de sainte Thérèse l'immense rêve d'amour des mystiques espagnols.

PREMIÈRE PARTIE

L'évolution de l'amour dans la vie de sainte Thérèse.

« ¡ Qué gran cosa es entender un alma ! »
(*Obras*, t. I, *Vida*, cap. XXIII, p. 183.)

Le 14 août 1524, Charles-Quint adresse à Avila ce magnifique hommage : « Cette cité est le chef que doivent prendre pour exemple les autres cités et les villes de nos royaumes. » Dans la fière enceinte médiévale, à l'abri de la cathédrale-forteresse, une race féconde s'est sélectionnée au cours des siècles, qui a formé une élite de saints et de chevaliers. Avila a donné à l'Espagne ses meilleurs capitaines : ceux qui ont chassé les Musulmans de Grenade, battu les Français en Provence et les Italiens à Milan, conquis Naples et les Flandres. Au XVI^e^ siècle, les cadets d'Avila collaborèrent avec énergie à la conquête du Nouveau Monde. Les frères de Thérèse sont autant de conquérants qui vont « aux Indes » chercher la fortune et la gloire.

Au-dessus de ces preux, une élite de théologiens et de directeurs, de prédicateurs et de contemplatifs conquièrent les « âmes royales » dignes d'être offertes à Dieu.

Une telle cité a conscience de sa noblesse. De grands seigneurs tels que Ponce de Léon et Acuña s'intéressent à la vie municipale, contribuent à l'entretien du budget, organi-

sent des cavalcades militaires et des autos sacramentaux. Les hidalgos, dont la maison est liée avec le système des fortifications, considèrent comme un honneur de défendre les créneaux qui correspondent à leur domaine. L'une de ces demeures bourgeoises située près de la porte du « Mont-Noir, » fut celle où naquit Thérèse de Ahumada.

« Sa naissance, nous dit Ribera, eut lieu le mercredi 28 mars, à la veille de la *Saint-Barlholde*, confesseur de son ordre, en l'an 1515. Doña Juana, mère de l'empereur Don Carlos, régnait alors sur les royaumes de Castille et son père, le roi catholique Don Fernando, gouvernait pour elle. Léon X présidait dans le siège de saint Pierre. L'empereur Maximilien était l'aïeul de l'empereur Don Carlos, et le maudit Luther allait deux ans après s'élever contre l'Église[1]. » (Ribera, *Vida*, lib. I, cap. III, p. 31.)

Sainte Thérèse a connu dans sa vie féconde trois périodes très différentes : vingt ans de jeunesse mondaine, vingt-sept ans de retraite religieuse au couvent de l'Incarnation et vingt ans de campagne spirituelle qu'elle consacre à la réforme du Carmel. Pour écrire la biographie de sainte Thérèse, il faudrait reconstituer son milieu laïque et religieux; connaître en particulier l'influence de ses parents, de ses amis, de ses lectures; définir la direction des confesseurs dominicains, jésuites et franciscains; comprendre la réforme du Carmel dans la contre-réforme générale qui, sur l'initiative de Philippe II, triomphe en Espagne du protestantisme. Mais ce vaste programme, que l'état actuel des archives religieuses d'Espagne rendrait d'ailleurs difficilement réalisable, dépasse de beaucoup les limites de notre étude. Désireux seulement d'indiquer l'évolution de l'amour dans celle de la personnalité, nous nous bornons ici à présenter aux lecteurs la jeune fille, la contemplative et la femme d'action que fut successivement sainte Thérèse.

1. Cf. l'acte de naissance rédigé par Don Alonso de Cepeda reproduit au tome III de l'*Año Teresiano* à la date du 28 mars et traduit par les Carmélites de Paris (*Vie*, tome III, p. 438) : « Le mercredi 28 mars 1515, est née ma fille Thérèse; c'était vers les cinq heures et demie du matin, au point du jour de mercredi. Elle a eu pour parrain Vela Nuñez et pour marraine Doña Maria del Aguila, fille de Francisco de Pajarez. »

I. — La jeune fille.

Les biographes insistent beaucoup sur la noble origine [1] de Thérèse de Ahumada. Peut-être serait-il plus intéressant de montrer combien son caractère a réuni harmonieusement des tendances héréditaires fort différentes. Son père, Don Alonso Sanchez de Cepeda, nous apparaît comme un Castillan bon, austère et énergique. L'inventaire qu'il rédigea à la mort de sa première femme témoigne d'une consciencieuse administration et d'une économie méticuleuse [2].

« On remarquait chez mon père beaucoup de charité pour les pauvres et de compassion envers les malades. Sa bonté à l'égard des serviteurs allait si loin qu'on ne put jamais le décider à prendre des esclaves : leur sort lui faisait trop de pitié. Ayant eu chez lui, par circonstance, une esclave qui appartenait à l'un de ses frères, il lui prodiguait les mêmes attentions qu'à ses propres enfants. La voir privée de la liberté lui causait, disait-il, une peine insupportable. Il était de grande vérité. Personne ne l'entendit jurer ni médire. Ses mœurs étaient profondément honnêtes. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. I, p. 44; *Obras*, t. I, p. 6.)

Sa mère, Doña Beatriz de Ahumada, mariée dès sa quatorzième année à Don Alonso, alors âgé de vingt-neuf ans, vécut dans l'ombre du foyer, humble, pieuse et romanesque; elle mourut fort jeune, mère de neuf enfants [3].

« Ma mère avait aussi bien des vertus; son existence ne fut qu'une suite d'infirmités. Elle était d'une pudeur admirable. Quoique douée d'une grande beauté, jamais elle ne parut en faire le moindre cas; n'ayant que trente-trois ans lorsqu'elle mourut, elle portait déjà le costume des personnes âgées. Elle avait beaucoup de douceur et un

1. Ribera, *Vida*, III, f° 51. — Mir, *Vida*, t. I, p. 19 : « No menos que catorce duques, veintiuno marqueses, doce condes, un vizconde y sesenta y cuatro títulos de apellido mas o menos ilustre aspiran a este abolengo. »

2. Serrano y Sanz, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas*, Madrid, 1905, t. II, p. 482. « *Inventario que hizo Alonzo Sanchez de Cepeda de los bienes que tenia cuando murió su mujer, Doña Catalina de Peso* (1507). »

3. Alonso Sanchez de Cepeda se maria deux fois : sa première femme, Doña Catalina del Peso y Henao, lui donna un fils et une fille : Juan et Maria. Doña Beatriz fut mère de sept fils et de deux filles : Hernando, Rodrigo, Teresa, Lorenzo, Antonio, Pedro, Jeronimo, Agustin et Juana. Les deux sœurs de Thérèse se marièrent en Castille. La plupart de ses frères allèrent chercher fortune en Amérique. (Don Manuel Polit, *La familia de santa Teresa en América.*)

excellent jugement. Elle connut de grandes épreuves dans sa vie et mourut très chrétiennement. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. I, p. 44; *Obras*, t. I, *Vida*, p. 6.)

Chacun des deux époux avait ses lectures de prédilection qui achèvent de caractériser leur personnalité très différente. Don Alonso, nous apprend sainte Thérèse, aimait les bons livres, c'est-à-dire les traités de dévotion; aussi en avait-il qui étaient « écrits en espagnol pour que ses enfants pussent les lire ». Sa bibliothèque comptait également des œuvres classiques [1].

Doña Beatriz s'adonnait en cachette à la lecture des romans de chevalerie, qui exaltait sa rêveuse imagination.

« Elle aimait la lecture des livres de chevalerie. Si elle s'accordait ce passe-temps, ce n'était pas d'une manière aussi blâmable que moi, car elle n'en prenait pas occasion de négliger ses occupations, tandis que mes frères et moi nous nous exemptions de nos devoirs pour nous plonger dans ces livres. Peut-être aussi ma mère n'y cherchait-elle qu'une diversion à ses grandes souffrances et prétendait-elle par là occuper ses enfants, en vue de les soustraire à d'autres dangers qui auraient pu les perdre.» (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. II, p. 50; *Obras*, t. I, p. 10.)

Don Alonso transmit à sa fille ses fortes qualités d'énergie, de loyauté et de minutieuse organisation. Doña Beatriz l'éveilla aux émotions religieuses [2], aussi bien qu'aux images passionnées et héroïques. L'un et l'autre favorisèrent de bonne heure chez Thérèse ce goût de la lecture qui influença profondément sa vie intérieure.

1. « Il possédait une petite *librairie* d'amateur où l'on trouve à côté du *Retablo de la vida de Christo*, de Juan de Padilla, et des poésies religieuses de Fernan Perez de Guzman, quelques livres profanes : le *De Officiis* de Cicéron (sans doute la traduction de Alonso de Cartagena), la *Consolation* de Boèce (sans doute la traduction castillane faite sur le catalan de Saplana), un Virgile, la compilation de sentences morales intitulée « *Proverbios de Seneca* », un roman d'aventures du cycle carolingien, *La Gran Conquista de Ultramar*, les deux poésies de Juan de Mena, les *Trescientas* et la *Coronacion*, et enfin un *Lunaire*. Ouoi qu'il en soit, et si même quelques-unes de ces œuvres ont été à la disposition de Thérèse, on ne voit pas ce qu'elle y aurait pris. » (Morel-Fatio, *Lectures*, p. 5 d.)

2. Doña Beatriz, qui avait une dévotion particulière « pour la Vierge et quelques saints », accoutuma de bonne heure Thérèse à prier le rosaire; peut-être cette prière avait-elle lieu en famille; elle la pratiqua ensuite toute sa vie. (Cf. Ribera, *Vida*, IV, p. 53.)

Rien n'est plus personnel que l'enfance de Thérèse. Elle exprime dès les premières années les tendances essentielles de son génie : un besoin d'aimer et d'être aimée qui se conciliait avec l'esprit d'indépendance et de précoce autorité. En compagnie de son frère Rodrigue elle lit, avidement, la vie des saints et se représente surtout l'éternité de la damnation ou de la béatitude :

« Notre étonnement était extrême quand nous lisions dans les livres que les tourments et la gloire devaient y durer toujours. C'était le sujet habituel de nos entretiens. Nous aimions à répéter : « Pour toujours, toujours. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. I, p. 46; *Obras*, t. I, p. 6.)

Dès sa septième année, elle réagit contre l'autorité paternelle :

« En cet âge si tendre, le Seigneur nous donnait, je crois, assez de courage pour mettre ce projet à exécution. Mais comment y parvenir? Nous avions des parents. A nos yeux c'était le plus grand de tous les obstacles. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. I, p. 46; *Obras*, t. I, p. 6.)

Avec l'énergie d'exécution qui la caractérise déjà, Thérèse conclut de cette lecture que le martyre lui est nécessaire pour gagner le ciel et détermine son frère à l'accompagner chez les infidèles.

« Nous formions le projet de nous rendre, en demandant l'aumône pour l'amour de Dieu, au pays des Maures, dans l'espoir d'y avoir la tête tranchée. » (*Ibid.*)

Ribera nous conte la fin de cette expédition prématurée. L'oncle des deux enfants les ramène au foyer, où Rodrigue s'excuse en rejetant la responsabilité sur sa sœur. Ils se résignent ensuite à des entreprises moins héroïques :

« Nous voyant dans l'impossibilité d'aller chercher le martyre, nous résolûmes, mon frère et moi, de vivre en ermites. Nous nous efforcions de construire de notre mieux des ermitages, dans un jardin attenant à la maison; mais les petites pierres que nous superposions ne tardaient guère à tomber. Ainsi nous échappaient l'un après l'autre les moyens d'atteindre nos désirs. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. I, p. 47; *Obras*, t. I, p. 7.)

Dans les récréations collectives, c'est encore Thérèse qui organise des divertissements dont le caractère social est fort intéressant. Au XVIe siècle, dans les abris ensoleillés des remparts d'Avila, les fillettes jouaient « à la religieuse », comme les enfants de la guerre jouaient, hier encore, à l'infirmière :

« Quand je jouais avec d'autres petites filles, tout mon plaisir était de représenter des monastères et d'imiter les religieuses. Il me semble que je désirais l'être. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. I, p. 48; *Obras*, t. I, p. 7.)

A la mort de sa mère [1], Thérèse demande à la Vierge de l'adopter :

« Quand ma mère mourut, j'avais, je m'en souviens, près de douze ans. Comprenant en partie la perte que je venais de faire, je m'en allai le cœur désolé devant une statue de Notre-Dame et je suppliai la Très Sainte Vierge avec beaucoup de larmes, de me tenir lieu de mère. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. I, p. 48; *Obras*, t. I, *Vida*, t. I, p. 7.)

Mais la lecture des romans de chevalerie remplace celle de la vie des saints et n'a pas moins d'attraits; à l'exemple de sa mère, Thérèse s'exalte l'imagination aux exploits d'Amadis de Gaule et d'Esplandian :

« Je pris l'habitude de ces lectures, et cette petite faute que je vis commettre à ma mère fut cause du refroidissement de mes premiers désirs, comme aussi de la négligence où je tombais sur d'autres points. Je ne voyais pas de mal à passer de longues heures du jour et de la nuit dans une occupation si frivole même en me cachant de mon père, et je m'y absorbais à tel point, que pour être contente, il me fallait sans cesse un livre nouveau. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. II, p. 51; *Obras*, t. I, p. 10.)

Ces romans d'aventures et d'amour profane ne l'influencent pas moins que la pieuse légende des martyrs, mais provoquent des effets tout contraires [2]. Avec la collaboration du complai-

1. D'après la copie du testament de Doña Beatriz de Ahumada, qui se trouve à la Bibliothèque Nationale de Madrid et qui est datée du 24 novembre 1528, Thérèse avait treize ans et demi à la mort de sa mère et non douze comme elle le dit dans l'autobiographie. Les carmélites françaises donnent une traduction de ce testament. (*Œuvres*, t. I, *Vie*, Document IV, p. 439.)

2. Dans la notice bibliographique, nous avons essayé d'établir que la lecture des romans de chevalerie est moins défavorable qu'on ne le croirait à la genèse des sentiments mystiques. Nous nous bornons à décrire ici ses effets sur l'évolution psychologique de Thérèse.

sant Rodrigue (Ribera, *Vida*, t. I, cap. V, f° 56), elle rédige un roman de chevalerie où son âme devait déjà exprimer de confuses aspirations aux actions héroïques. Mais c'est peu de lire et d'écrire le roman de ses passions. Il faut les vivre. Ici se pose la question complexe et délicate des péchés de Thérèse.

L'adolescente est dans sa quinzième année (l'âge auquel se maria sa mère). A la mort de celle-ci, Thérèse se trouve dans un grand isolement moral et prend trop vite conscience de sa séduction :

« Je commençais à m'apercevoir des avantages naturels que je tenais de Dieu, et il s'en était, disait-on, montré prodigue à mon égard. Au lieu de lui en témoigner de la reconnaissance, je m'en servis pour l'offenser, ainsi que je vais le dire. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. I, p. 49; *Obras*, t. I, p. 8.)

Il fallait vraiment que ce charme fût infini, puisqu'il triomphe des années, de la discipline monastique, des plus pénibles infirmités, de l'humilité même de la narratrice, au point de faire rêver tendrement le plus grave de ses historiens. Ribera nous décrit [1], en effet, non sans un plaisir évident, les dons naturels de la sainte.

Un teint blanc et rose qui s'embrasait pendant l'oraison et la rendait très belle; une chevelure noire et épaisse sur un

1. *Vida*, IV, c. I : Era de muy buena estatura, y en su mocedad hermosa y aun, despues de vieja, parecia harto bien, el cuerpo abultado y muy blanco el rostro redondo y lleno, de muy buen tamaño y proporcion, la color blanca y encarnada y, quando estaua en oracion, se le encendia y se ponia hermosissima, todo el tiempo y apazible; el cabello negro y crespo y la frente ancha ygual y hermosa, las cejas de vn color ruuio que tiraua algo a negro, grandes y algo gruesas, no muy en arco sino algo llanas. Los ojos negros y redondos y vn poco papujados (que ansi los llaman, y no sé como mejor declararme) no grandes, pero muy bien puestos y viuos y graciosos, que en riyendose se reyan todos y mostraban alegria y por otra parte muy graues quando ella queria mostrar en el rostro grauedad. La nariz pequeña y no muy leuantada de en medio, tenia la punta redonda y vn poco inclinada para abaxo, las ventanas della arqueadas y pequeñas, la boca ni grande ni pequeña, el labio de arriba delgado y derecho, el de abaxo grueso y vn poco caydo de muy buena gracia y color, los dientes muy buenos, la barba bien hecha, las orejas ni chicas, ni grandes, la garganta ancha y no alta, sino antes metida vn poco, las manos pequeñas y muy lindas. En la cara tenia tres lunares pequeños al lado yzquierdo que la dauan mucha gracia, vno mas abaxo de la mitad de la nariz, otro entre la nariz y la boca, el tercero debaxo de la boca. Estas particularidades e yo sabido de personas que mas de espacio que yo se pusieron muchas vezes a mirarlas.

front large et beau; des sourcils châtains fournis et allongés, des yeux noirs, ronds, un peu à fleur de tête qui, sans être grands, étaient « si bien placés, si vifs et si gracieux qu'ils obligeaient chacun à rire dès qu'ils riaient, tout en devenant très graves dès que son visage voulait exprimer de la gravité. Une bouche moyenne aux dents saines, la lèvre supérieure fine et droite, contrastant avec l'inférieure qui était charnue et tombait légèrement avec une grâce et une couleur parfaites. » Ribera n'a garde d'oublier le trait caractéristique de la Castillane de race, « ses mains petites et très jolies », qu'elle soignait avec amour, puis il évoque en terminant le détail le plus intime de ce portrait XVIe siècle : « trois petits grains de beauté disposés sur le côté gauche du visage, le premier près du nez, le second entre le nez et la bouche, le troisième sous la bouche. Ils lui donnaient beaucoup de grâce. »

Tant de grâce en vérité, que la *Légende Dorée* ne nous présente aucune sainte dont l'adolescence eut la séduction ingénue, troublante et féminine des quinze ans de Thérèse [1].

« Je me mis à porter des parures et à désirer plaire en paraissant bien. Je prenais un grand soin de mes mains et de mes cheveux; j'usais de parfums, ainsi que de toutes les vanités de ce genre que je pouvais me procurer, et elles étaient nombreuses, car ma recherche allait fort loin... Pendant bien des années, je conservais des soins excessifs en fait de propreté et d'autres défauts encore où je ne voyais aucun péché; je comprends maintenant quel mal ce devait être. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. II, p. 51 ; *Obras*, t. I, p. 10.)

Ces raffinements dénoncent un état d'âme des plus complexes : l'éveil du cœur aux premiers rêves de tendresse,

1. Le seul portrait authentique que l'on possède de sainte Thérèse est l'œuvre de Fray Juan de la Miseria, conservée au monastère de Séville. La *Revista de archivos, bibliotecas y museos* publie, dans le tome XX, deux reproductions hors texte. L'une est la photographie de la toile, telle que l'ont laissée les déplorables retouches postérieures au XVIe siècle. L'autre est la reconstitution de l'original, tel que le peignit Fray Juan de la Miseria. Elles déçoivent en général les Thérésiens, qui reprochent au peintre son absence de talent. D'après la tradition, la réformatrice qui savait si bien exprimer ses surprises aurait dit au peintre très satisfait de son œuvre médiocre : « Dieu vous le pardonne, mon père ». Les portraits de sainte Thérèse attribués à Velazquez, Zurbaran et Rubens n'ont aucune valeur historique. Sur l'iconographie thérésienne, consulter dans la collection « *L'Art et les Saints* », *Sainte Thérèse*, par Henri Guerlin.

l'étonnement de les vivre sans les comprendre, la curiosité et l'appréhension de l'inconnu sentimental. Ce n'est pas encore être amoureux, mais c'est déjà aimer l'amour. Ceci devient bientôt cela.

« J'avais plusieurs cousins germains. Seuls ils étaient admis par mon père dans notre intérieur et plût à Dieu que sa réserve se fût étendue jusqu'à eux ! Je le vois maintenant, à un âge où les vertus encore naissantes demandent tant de soins, il est bien dangereux de se lier avec ceux qui, bien loin de connaître la vanité du monde, commencent eux-mêmes à s'y livrer. Mes cousins étaient presque de mon âge, un peu plus âgés cependant. Nous ne nous quittions pas. Ils avaient pour moi beaucoup d'affection. Je causais avec eux des sujets qui leur étaient agréables, j'écoutais ce qu'ils me disaient de leurs inclinations et autres enfantillages qui n'avaient rien de bon. Le pire, c'est que mon âme s'accoutumait ainsi à ce qui devait faire mon malheur [1]. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. II, p. 51 ; *Obras*, t. I, p. 10.)

La vraie coupable intervient alors : c'est l'amie trop précoce qui aime préciser les affinités électives, stimuler les âmes timides, faciliter les intermédiaires, recevoir et aggraver les confidences suggestives :

« Elle était des plus légères. Aussi ma mère devinant, ce semble, le tort qu'elle devait me faire, avait mis tout en œuvre pour l'éloigner sans y réussir cependant, tant les circonstances favorisaient ces visites. Je pris goût à la société de cette compagne : je ne cessais de la voir, de l'entretenir. Elle m'aidait à me procurer des divertissements que j'aimais, elle m'y entraînait même, et de son côté me tenait au courant de ses frivolités. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. II, p. 52 ; *Obras*, t. I, p. 11.)

Thérèse subit vite et profondément cette néfaste influence :

« De mes inclinations naturelles pour les vertus on ne découvrait presque plus de vestiges, tant cette compagne et une autre livrée aux mêmes frivolités semblaient m'avoir communiqué leurs propres sentiments. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. II, p. 52 ; *Obras*, t. I, p. 11.)

1. D'après le P. Silverio de Santa Teresa, ces cousins furent sans doute les fils de Don Francisco de Cepeda, qui était le frère de Don Alonso. On a conservé le nom de quatre d'entre eux : Pedro, Francisco, Diego, Vicente. Don Francisco et Don Alonso habitaient deux maisons voisines, peut-être limitrophes (cf. *Historia del Carmel descalzo*, t. II, cap. III, p. 323). L'hypothèse du P. Jeronimo de San José est la plus vraisemblable : « Tout le mal que commit la sainte jeune fille fut l'excès d'affection et d'amour naturel que lui inspira un de ses cousins germains. » (*Historia del Carmel descalzo*, t. II, cap. 6, cité par le P. Silverio de Santa Teresa, *Obras*, t. II, p. 11, n. 1.)

L'entourage de Thérèse se rend compte d'une telle évolution et s'en inquiète :

« Mon père et ma sœur voyaient avec un vif regret mon intimité avec cette parente et m'en réprimandaient souvent, mais comme ils ne pouvaient retrancher les occasions qui lui ouvraient l'entrée de notre demeure, leurs efforts demeuraient inutiles. Il faut le dire aussi, j'étais pour le mal d'une adresse étonnante. » (*Œuvres*, t. I, ch. II, p. 52; *Obras*, t. I, p. 11.)

La complaisance des servantes n'est pas une des moindres circonstances atténuantes :

« Je dois le dire aussi, dès qu'il s'agissait de mal faire, je ne trouvais les servantes que trop disposées à me seconder. S'il s'en fût rencontré une pour me donner un bon conseil, peut-être en aurais-je profité; mais elles étaient aveuglées par l'intérêt, comme je l'étais moi-même par l'affection. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. II, p. 54; *Obras*, t. I, p. 13.)

Quel intérêt et quelle affection? La fin de la confession nous permet de la supposer.

« Une seule chose pouvait m'excuser un peu, je crois, si je n'avais eu par ailleurs tant de fautes à me reprocher, c'est que, dans ma pensée, ces relations pouvaient se terminer heureusement par un mariage. J'avais consulté sur bien des points mon confesseur, d'autres personnes encore, et l'on m'avait dit que je n'allais pas contre la loi de Dieu. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. II, p. 56; *Obras*, t. I, p. 14.)

Ainsi la jeune fille dont Doña Beatriz se défiait à juste titre n'est pas seule en cause. Elle visitait Thérèse au même titre que ses cousins germains : celui d'une parente que l'on ne peut se dispenser de recevoir. Ces visites, étant nombreuses de part et d'autre, devaient faciliter des rencontres, de longs entretiens et de petites intrigues.

« Jamais cependant je ne fus tentée de m'oublier gravement, car j'avais une horreur naturelle pour les choses déshonnêtes; ce qui m'attirait, c'était simplement les agréments que procuraient d'honnêtes relations. Mais une fois dans l'occasion dangereuse, le péril demeurait imminent et je courais risque de compromettre mon père et mes frères. Dieu me délivra de ces dangers et fit voir avec évidence qu'il m'empêchait, malgré moi,

de me perdre entièrement. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. II, p. 54, *Obras*, t. I, p. 13.)

Sa sauvegarde est moins la crainte de Dieu que ce souci de l'honneur mondain qui caractérise une Castillane classique :

« Mais j'en vins à perdre entièrement cette divine crainte et il ne me restait plus que celle de manquer à l'honneur; la frayeur d'y porter quelque atteinte faisait de ma vie un perpétuel tourment. Et cependant quand je pensais n'être pas découverte, je ne craignais pas de commettre quelques actes contraires à ces lois et même à celles de Dieu. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. II, p. 54; *Obras*, t. I, p. 13.)

Thérèse s'est évidemment exagéré la gravité de ses dissipations. On pourrait se demander cependant dans quelle mesure elles expliqueront plus tard sa prédilection pour les saints que Dieu a libérés de l'amour profane.

« Il me semblait trouver en eux du secours; si Dieu leur avait pardonné, il pouvait me pardonner à moi-même. Mais je le redis encore, une chose me désolait : Dieu ne les avait appelés qu'une fois et ils n'étaient plus retombés; et moi, j'avais déjà été appelée tant de fois. Cette pensée m'affligeait profondément. Cependant quand je songeais à l'amour que Dieu me portait, je reprenais courage. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. IX, p. 131; *Obras*, t. I, p. 65.

Parmi ces pécheurs sanctifiés apparaissent au premier plan saint Augustin et Marie-Madeleine. Dans la *Légende Dorée* l'un et l'autre ont pour mission de réconforter les âmes meurtries par l'amour humain et qui n'osent encore s'adresser directement au Christ très pur, ni à la Vierge Immaculée.

Le but de ce long exposé n'est pas d'établir si les péchés de Thérèse furent véniels ou mortels — ce qui demeure entre son âme et Dieu, — mais de montrer combien cette adolescente, impulsive et séduisante, semblait destinée à d'autres joies et à d'autres souffrances que celles de la contemplation. Cependant nous allons voir dans ce cœur passionné l'amour humain évoluer très lentement vers l'amour divin.

La crise sentimentale, qui dura près de trois mois, finit par inquiéter Don Alonso. A l'occasion du mariage de sa fille aînée, il confia Thérèse, âgée alors de seize ans, aux religieuses Augustines de Sainte-Marie de la Grâce.

Le premier contact avec la vie religieuse a moins d'importance qu'on pourrait le supposer. Nombreuses sont les jeunes Castillanes qui, au XVI^e siècle, trouvent dans ces retraites un simple complément d'éducation. Cependant on observe une évolution intéressante dans les sentiments de Thérèse à l'égard de la vie monastique. Au début, celle-ci lui inspire une profonde aversion [1]; plus tard, sous l'influence de Marie de Briceño [2], qui lui conte sa conversion provoquée par la lecture de l'Évangile, Thérèse éprouve le besoin d'obtenir les biens éternels sans d'ailleurs ressentir la moindre tendresse de dévotion. Toute la Passion, dit-elle, ne lui « aurait pas fait verser une larme ». (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. III, p. 59; *Obras*, t. I, p. 16.)

Elle se sent devenir meilleure, mais « si elle craint l'état de mariage », elle ne désire pas celui de religieuse. Enfin, après un séjour d'un an et demi au monastère, elle se familiarise à l'idée d'être religieuse dans un couvent « où elle trouverait une règle moins austère et une amie intime ». Elle reconnaît d'ailleurs que ses aspirations varient sans cesse. En 1532, des raisons de santé obligent Thérèse à retourner chez son père. Pendant trois ans, elle hésite à entrer dans les Ordres. Son motif essentiel est loin du pur amour :

« Voici les raisons que je m'opposais à moi-même. Les souffrances et les peines de l'état religieux ne pouvaient surpasser celles du Purgatoire. Or, j'avais mérité l'Enfer. C'était donc bien peu que de passer le reste de ma vie dans une sorte de Purgatoire; j'irais ensuite droit au Ciel, objet de tous mes désirs. C'était moins l'amour, ce me semble, que la crainte servile qui me poussait à choisir cet état de vie [3]. »

1. « Yo estaua entonces enemeguisima de ser monja. » (*Obras*, t. II, *Vida*, cap. II, p. 14; *Œuvres*, t. II, *Vie*, ch. II, p. 56.)

2. Cette religieuse, qui était chargée de l'éducation des novices, reçut les grâces d'oraison et les décrivit à Thérèse. (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. III, p. 58; *Obras*, t. I, p. 15; cf. Don Antonio Sanchez Moguel, *Santa Teresa y las Agustinas de Avila*.)

3. *Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. II, p. 59; *Obras*, t. I, *Vida*, cap. III, p. 16. Thérèse pensait-elle déjà au couvent de l'Incarnation? La lettre d'une carmélite, Doña Maria Pinel, publiée par la Société des bibliophiles espagnols (*Relaciones históricas de los siglos XVI et XVII*, Madrid, 1896), fait mention des visites que Thérèse faisait à cette époque à une de ses amies, religieuse au couvent de l'Incarnation. Dans le document, Doña Maria Pinel décrit « la jupe couleur orange garnie de galons de velours noir » que portait alors la fille de Don Alonso.

Peut-être trois circonstances, d'inégale importance, contribuent à la détacher du monde : sa santé de plus en plus mauvaise [1], le départ de Rodrigue, son frère préféré, pour l'Amérique, les pieux entretiens de son oncle Don Pedro Sanchez de Cepeda, qu'elle visite à Castellanos de la Cañada.

« Il était veuf, et Dieu le disposait également à se consacrer à lui. De fait, déjà fort avancé en âge, il abandonna tout ce qu'il possédait et se fit religieux. Sa fin a été si sainte que je le crois maintenant avec Dieu. Il me retint quelques jours auprès de lui. Son occupation la plus ordinaire était de lire de bons livres écrits en espagnol; ses entretiens roulaient presque toujours sur les choses de Dieu et sur le néant du monde. Il me demandait de lui faire la lecture, et quoique ses livres n'eussent pas grand intérêt pour moi, je témoignais y prendre de l'intérêt. En effet, dès lors qu'il s'agissait de faire plaisir aux autres, même aux dépens de mes goûts, je poussais la complaisance jusqu'à l'excès. »

A son retour à Avila, c'est la lecture de saint Jérôme qui détermine Thérèse à annoncer sa vocation à son père [2].

« J'avais pris goût aux bons livres; ils me donnaient la vie. Je lisais les épîtres de saint Jérôme et j'y puisais tant de courage que je me décidai à m'ouvrir à mon père. C'était en quelque sorte prendre l'habit, car, après m'être prononcée, rien, je crois, n'eût été capable de me faire reculer, tant j'étais sensible au point d'honneur. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. III, p. 60; *Obras*, t. I, p. 16.)

Don Alonso, que les pertes familiales et l'éloignement des enfants condamnent à la solitude, a concentré sur Thérèse toute son affection. Il la supplie de différer jusqu'à sa mort la prise de voile. Mais sa fille, si douloureux que lui soit le sacrifice de l'intimité familiale, obéit à l'appel irrésistible de la Grâce. Quel élan intérieur révèle une telle lutte !

« Quand je quittai la maison de mon père j'éprouvai une douleur si excessive, que l'heure de ma mort ne peut, je pense, m'en réserver de plus cruelles. Il me semblait sentir mes os se détacher

1. « J'étais saisie de grandes défaillances accompagnées de fièvre, car ma santé laissait beaucoup à désirer. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. II, p. 62; *Obras*, t. I, *Vida*, cap. III, p. 18.)

2. D'après le témoignage de Doña Maria Pinel, *Histoire manuscrite du couvent de l'Incarnation :* « la sainte Mère prend l'habit le 2 novembre 1535 ». (Cité par les Carmélites du premier Monastère de Paris, *Œuvres*, t. I, ch. IV, p. 65.)

les uns des autres. Le sentiment de l'amour divin n'étant pas assez fort pour contrebalancer celui que je portais à mon père et à mes proches, j'étais obligée de me faire une incroyable violence et si Dieu ne fût venu à mon aide, toutes mes considérations n'auraient pas été suffisantes pour me faire passer outre. Mais à cet instant, il me donna le courage de me vaincre, et je vins à bout de mon entreprise. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. IV, p. 66; *Obras*, t. I, p. 20.

Comment Thérèse serait-elle allée vers la Gloire, sans que son premier pas réalisât une conversion? Le 2 novembre 1535, Antonio de Ahumada, alors âgé de quinze ans, accompagne sa sœur au couvent de l'Incarnation et s'enferme ensuite dans un cloître.

II. — La contemplative.

Dès sa prise d'habit, qui eut lieu en 1535 au couvent de l'Incarnation (la date est établie par les Carmélites, *Œuvres*, t. I, p. 65, n. 1), Thérèse a l'impression d'une immense délivrance à l'égard de la vie sociale.

« Toutes les pratiques de la vie religieuse me ravissaient. De fait, il m'arrivait parfois de balayer aux heures que je consacrais à mes plaisirs ou à mes parures, et la pensée que j'étais délivrée de tout cela venait redoubler mon bonheur. J'en étais étonnée et je ne m'expliquais pas quelle pouvait en être la cause. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. IV, p. 67; *Obras*, t. I, p. 20.)

Mais elle éprouve encore des souffrances d'amour-propre et n'aime Dieu que pour obtenir l'éternelle joie.

« De fait, j'étais si avide des biens éternels, que je me sentais résolue à les acquérir à quelque prix que ce fût. Je m'en étonne maintenant, car autant que j'en puisse juger, je n'avais pas encore cet amour de Dieu qui devint, ce me semble, mon partage dès que je commençai à faire oraison. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. V, p. 77; *Obras*, t. I, p. 28.)

En 1536, l'année même de sa profession, elle tombe malade et séjourne une seconde fois à Castellanos, chez son oncle, qui lui offre un exemplaire du *Troisième Abécédaire Spirituel.*

« Cet oncle, dont la demeure, comme je l'ai dit, se trouvait sur mon chemin, m'avait fait présent à mon passage, d'un livre inti-

tulé : *Le troisième Abécédaire*. C'est un traité de l'oraison de recueillement. J'avais lu, pendant cette première année de ma vie religieuse, plusieurs bons livres — car je ne voulais plus en lire d'un autre genre, comprenant trop le mal qu'ils m'avaient fait. — Et pourtant je ne savais pas encore comment m'y prendre pour faire oraison et me recueillir. Ce livre me fit donc un grand plaisir et je me résolus de suivre, avec toute la fidélité possible, la voie qu'il m'ouvrait.» (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. IV, p. 70; *Obras*, t. I, p. 22.)

On ne saurait trop insister sur l'influence de cette lecture faite dans les circonstances les plus favorables. Thérèse a rompu avec son ancienne existence, sans s'être adaptée à la nouvelle. Ce déséquilibre est aggravé par les épreuves d'une maladie nerveuse des plus déprimantes. Isolée et meurtrie, son âme désire soudain une religion intérieure qui parle de Dieu avec la voix du cœur. Francisco de Ossuna enseigne alors à Thérèse la théologie mystique.

« Comme j'avais déjà reçu de Dieu le don des larmes et que j'aimais la lecture, je commençai à prendre des temps de solitude, à me confesser souvent, à m'engager enfin dans le chemin où mon livre me servait de guide. En effet, pendant vingt ans, à partir de l'époque dont je parle, il me fut impossible, malgré mes recherches, d'en trouver un : je veux dire un confesseur qui me comprît. Ce fut pour moi un grand malheur, car j'étais en danger de revenir sur mes pas et même de me perdre entièrement. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. IV, p. 71; *Obras*, t. I, p. 22).

La « voie » que ce livre ouvrait à la Carmélite offrait quelque danger. Le *Troisième Abécédaire*, écrit pour les initiés, et non pour les débutants, exposait à Thérèse la doctrine de l'oraison la plus élevée, d'après la tradition de Richard de Saint-Victor, le pseudo Denys l'Aréopagite, et saint Bonaventure. Mal compris, il risquait d'égarer sa lectrice vers une stérile passivité. Bien assimilé, il lui a permis de se représenter les grâces mystiques, qu'elle ne connaissait pas encore, et plus tard d'exprimer sa propre expérience grâce à la terminologie traditionnelle.

Le traitement suivi à Becedas aggrava l'état de Thérèse au lieu de l'améliorer.

« Mon séjour en ce lieu fut de trois mois. J'y endurais d'indicibles souffrances, le traitement qu'on me fit suivre étant trop violent

pour mon tempérament. Au bout de deux mois, à force de remèdes, on m'avait ôté la vie. Les douleurs causées par la maladie de cœur, dont j'étais allée chercher la guérison, étaient devenues beaucoup plus intenses. Il me semblait par moments qu'on m'enfonçait dans le cœur des dents aiguës. On finit par craindre que ce fût la rage. A la faiblesse excessive — car un dégoût extrême me mettait dans l'impossibilité d'avaler autre chose que des liquides; — à une fièvre continue, à l'épuisement causé par les médecines que j'avais prises tous les jours durant près d'un mois, vint se joindre un feu intérieur si violent que mes nerfs commencèrent à se contracter, mais avec des douleurs si insupportables que je ne pouvais trouver de repos ni jour ni nuit; ajoutez à cela une tristesse profonde. Voilà ce que j'avais gagné, lorsque mon père me ramena chez lui. Les médecins me virent de nouveau. Tous me condamnèrent, disant qu'indépendamment des maux que je viens de dire, j'étais atteinte de phtisie. Cet arrêt me laissa indifférente, absorbée que j'étais par le sentiment des souffrances qui me torturaient des pieds à la tête. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. V, p. 82; *Obras*, t. I, p. 31.)

Une crise particulièrement douloureuse, dont les symptômes paraissaient mortels, plonge la Carmélite dans une léthargie de quatre jours.

« Je reçus en cet état l'Extrême-Onction. A chaque heure, à chaque moment, on croyait me voir expirer et l'on ne cessait de me dire le *Credo*, comme si j'eusse pu comprendre quelque chose. Parfois même, on me crut morte. Au point qu'on laissa sur les paupières de la cire que j'y trouvai ensuite. Mon père était au désespoir de ne m'avoir pas permis de me confesser, ce n'étaient que cris et prières s'élevant vers Dieu. Béni soit Celui qui voulut bien les entendre. Dans mon monastère, la sépulture était ouverte depuis un jour et demi, attendant mon corps, et dans une autre ville, les religieux de notre Ordre avaient déjà célébré à mon intention un service funèbre, quand le Seigneur permit que je revinsse à moi. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. V, p. 84 et 85; *Obras*, t. I, p. 32.)

Il faut lire la saisissante analyse de la convalescence telle que la décrit Thérèse, plus de vingt ans après.

« Au sortir de cette crise de quatre jours, je me trouvais dans un état lamentable. Dieu seul peut savoir les intolérables douleurs auxquelles j'étais en proie. J'avais la langue en lambeaux à force de l'avoir mordue, la gorge tellement resserrée par suite de l'absence d'aliments et de l'extrême faiblesse, que je suffoquais et ne pouvais même pas avaler une goutte d'eau. Tout mon corps me paraissait disloqué, ma tête livrée à un désordre étrange. Mes membres con-

tractés étaient ramassés en peloton par suite de la torture des jours précédents. A moins d'un secours étranger, j'étais aussi incapable de remuer les bras, les pieds, les mains, la tête, que si j'eusse été morte; j'avais seulement, me semble-t-il, la faculté de mouvoir un doigt de la main droite. On ne savait comment m'approcher, toutes les parties de mon corps étaient tellement endolories que je ne pouvais supporter le moindre contact. Pour me changer de position, il fallait se servir d'un drap que deux personnes tenaient l'une d'un côté, l'autre de l'autre.

» Cette situation se prolongea jusqu'à Pâques fleuries avec cette seule amélioration que souvent, lorsqu'on s'abstenait de me toucher, mes douleurs se calmaient. Un peu de répit, à mes yeux, c'était presque la santé. Je craignais que la patience ne m'échappât; aussi je fus charmée de voir les douleurs devenir moins aiguës et moins continuelles. Pourtant j'en éprouvais encore d'insupportables, lorsque venaient à se produire les frissons d'une fièvre double-quarte très violente qui m'était demeurée. Mon dégoût de la nourriture restait aussi très accentué. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. VI, p. 87 et 88; *Obras*, t. I, p. 35.)

Quelle est la nature de cette mystérieuse névrose ? Elle a fait naître toute une bibliothèque à prétention médicale, dont M. Maxime de Montmorand résume avec concision et clarté les différentes hypothèses [1]. La plus facile est celle de l'hystérie, encore que ce terme trop vague devienne d'un usage de plus en plus dangereux.

Le mémoire du P. Hahn [2] qui essaya d'établir l'hystéro-épilepsie de la sainte a soulevé d'ardentes discussions. S'opposant aux neurologistes, le P. Louis de San croit à une gastrite suraiguë. Le docteur Imbert-Goubeyre [3] diagnostique une chlorose grave, compliquée d'une intoxication médicale; Le docteur A. Goix [4] reconnaît dans la crise de 1535, les symptômes d'une fièvre paludéenne. M. Maxime de Montmorand [5],

1. *Psychologie des mystiques*, p. 233 : Pathologie de sainte Thérèse.
2. *Les phénomènes et les révélations de sainte Thérèse*, in *Revue des questions scientifiques*, Bruxelles, 1883.
3. *Étude pathologico-théologique sur sainte Thérèse.*
4. *Les extases de sainte Thérèse* (*Annales de philosophie chrétienne*, mai-juin 1896).
5. *Op. cit.*. p. 243. On aurait besoin qu'un esprit vraiment scientifique s'attachât à recueillir, à rapprocher et à interpréter sans les déformer les détails que nous donne sainte Thérèse sur sa pathologie. Le Dr Pierre Janet semble mieux qualifié que personne pour entreprendre cette difficile explication de textes.

dont on ne saurait trop apprécier la réserve en ces matières, conclut : « Il ressort de tant de controverses que sainte Thérèse, si elle ne fut pas hystérique, eut du moins le tempérament névropathique le plus nettement caractérisé. » Au cours d'une telle détresse, le livre où la Carmélite trouva le meilleur réconfort fut les *Moralia in Job.*

« Je regarde comme une grande faveur de Dieu la patience qu'il m'accorda; elle ne pouvait venir que de lui. Il me fut très utile d'avoir lu dans les Morales de saint Grégoire l'histoire du saint homme Job. On eût dit que, par cette lecture et l'oraison à laquelle je m'adonnais depuis quelque temps, le Seigneur avait voulu me préparer à supporter mes maux avec tant de résignation. Je m'entretenais continuellement avec lui. J'avais ardemment présentes à l'esprit et je répétais souvent ces paroles de Job : « Puisque nous avons reçu les biens de la main du Seigneur, pourquoi n'en recevrions-nous pas les maux? J'y puisais, ce me semble, un grand encouragement. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. V, p. 83 et 84; *Obras*, t. I, p. 31.)

Sous l'influence de cette bienfaisante lecture, Thérèse sent qu'elle a plus que jamais besoin des ressources de la contemplation.

« Me trouvant, si jeune encore, percluse de tous mes membres, et voyant en quel état m'avaient réduite les médecins de la terre, je résolus de m'adresser à ceux du ciel pour en obtenir ma guérison. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. VI, p. 91; *Obras*, t. I, p. 37.)

Mais cette ferveur disparaît bientôt et pour de longues années.

« Ainsi, sauf l'année que je signalais tout à l'heure, depuis vingt-huit ans que j'ai commencé à m'adonner à l'oraison, j'en ai passé plus de dix-huit dans ce combat et cette lutte d'une âme partagée entre Dieu et le monde. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. VIII, p. 119; *Obras*, t. I, p. 56.)

Rien n'est plus humain que ces défaillances d'une nature ardente et inquiète. Rien n'est plus admirable que son long triomphe. Ce sont d'abord les amitiés perverses qui l'éloignent de Dieu. A mesure qu'elle se dissipe davantage, elle trouve plus lourde l'obligation de prier. Un moment vient où elle finit par ne plus « oser » s'adonner à l'oraison mentale dont elle se croit indigne.

Mais son génie d'apôtre lui impose cette apparente contradiction de gagner des âmes à l'oraison qu'elle délaisse. Thérèse sentait bien que le meilleur moyen de se convertir elle-même était de convertir ceux qu'elle aimait.

« Je voulais, ce semble, allier ces deux contraires si ennemis l'un de l'autre : d'une part la vie spirituelle avec ses consolations, de l'autre les divertissements et les plaisirs des sens. Je souffrais beaucoup dans l'oraison parce que l'esprit, au lieu d'être le maître, se trouvait l'esclave... Bien des années s'écoulèrent ainsi et je m'étonne d'avoir pu supporter un pareil combat sans abandonner l'un et l'autre. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. VII, p. 11 ; *Obras*, t. I, p. 50.)

Don Alonso consacre à Dieu une sereine vieillesse. Cependant Thérèse continue à entretenir les dangereuses relations qui compromettent l'efficacité de sa retraite religieuse. La vision du Christ irrité la remplit d'intenses remords, mais ne la détermine pas au renoncement. Une seconde vision lui dénonce ensuite, sous la forme d'un immonde crapaud, la corruption de l'être qui lui fait tant de mal. Alors seulement elle a le courage de sacrifier celui-ci à Dieu.

En 1543, Thérèse subit la plus dure épreuve de sa vie en assistant à la noble agonie de son père [1]. Le regret suprême de Don Alonso fut de n'avoir pas été religieux dans « un ordre des plus austères ».

« Il souffrait surtout d'une douleur aiguë et continuelle dans le dos; par instants, le mal le pressait extraordinairement et lui causait de vives angoisses. Je lui rappelai sa grande dévotion pour le portement de la croix et lui dis que N.-S. voulait sans doute lui faire sentir quelque chose de ses douleurs en ce mystère. Cette pensée le consola tellement que jamais depuis, ce me semble, je ne l'entendis se plaindre. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. VII, p. 109 ; *Obras*, t. I, p. 48.)

Cette mort n'est-elle pas pour Thérèse l'adieu de son passé? La nombreuse famille de Don Alonso s'est dispersée. Le mariage des filles, le départ des fils pour les Indes lointaines [2] et plus

1. D'après le P. Silverio de Santa Teresa, Don Alonso mourut le 14 décembre 1543. (*Obras*, t. I, p. 49, note 1.)

2. Les deux frères qu'elle nomme dans l'autobiographie, Rodrigue, qui, à l'exemple de ses aînés, s'engagea de bonne heure, et Antonio, dont la vocation religieuse fut de courte durée, eurent l'un et l'autre une mort prématurée et glorieuse en Amérique. (Cf. Don Manuel Marie Polit, *La familia de santa Teresa en América*, cap. II.)

encore la perte d'un père bien-aimé laissent la Carmélite dans la vraie solitude : celle du cœur. Enfin, cette mort sereine contrastait trop avec la vie inquiète de Thérèse pour ne pas lui offrir la révélation si attendue. Aussi a-t-elle souligné dans le *Troisième Abécédaire* l'avertissement de Francisco de Ossuna.

« Tu aimes ton père pendant qu'il vit et quand il meurt, tu le regrettes, le pleures et t'attristes, bien que tu aies devant toi tout ce que tu voyais naguère. Que manque-t-il sinon l'invisible? Tout le reste demeure ici-bas, mais tu ne voyais pas la vie et celle qui te manque et que tu pleures. C'est elle sans nul doute que tu aimais puisque son absence t'attriste. Considère et vois que tu aimais ce que tu ne voyais pas et qui est la vie. Pense à une vie éternelle qui existe en soi et n'est pas logée dans un corps de terre comme celui de ton père, ni défectueuse puisque jamais ne trépassera, et qui est la vie de ton âme et de tous les anges. C'est elle que tu dois aimer en libérant de toute chose l'amour que tu lui donneras. » (*Tercer Abecedario*, tratado IX, f° 197r, p. 509b.)

A cette étape décisive, Thérèse se confesse au directeur dominicain qui assista Don Alonso. Le P. Vicente Baron la fait communier tous les quinze jours et reprendre l'oraison[1].

« Peu à peu, je m'ouvris à lui et lui parlai de mon oraison. Il me dit de ne pas l'abandonner parce qu'elle ne pouvait m'être que très profitable. Je la repris donc pour ne plus la quitter, mais sans m'éloigner cependant des occasions dangereuses. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. VII, p. 111; *Obras*, t. I, p. 50.)

Nombreuses sont à cette époque les circonstances qui favorisent l'évolution religieuse de Thérèse. Avant d'aimer tout en Dieu, n'aime-t-elle pas le divin en toute chose et particulièrement dans l'apaisante beauté de la nature, les fervents entretiens avec les âmes d'oraison, les sermons, les chants sacrés, les images franciscaines, l'émouvante lecture des *Confessions*?

« Vers cette époque on me donna les *Confessions* de saint Augustin. Ce fut, à n'en pas douter, par une disposition particulière de Dieu,

1. Cette confession avait lieu au couvent de Saint-Thomas, dont le cloître est l'un des plus pittoresques de l'Espagne gothique. (Cf. les Carmélites, *Œuvres*, t. I, p. 110, note 2.) On y voit toujours la chapelle du Christ agonisant dans laquelle sainte Thérèse venait s'agenouiller aux pieds du P. Vicente Baron. Une petite porte fermée offre aujourd'hui cette inscription : « Aqui se confesaba santa Teresa; Ici se confessait sainte Thérèse ».

car je ne les avais pas demandées et jamais je ne les avais eues entre les mains. J'aime tout particulièrement saint Augustin, d'abord parce que le couvent où j'étais pensionnaire était de son ordre, ensuite parce qu'il a été pécheur. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. IX, p. 130; *Obras*, t. I, p. 65.)

Comme l'a établi M. Morel-Fatio (cf. la bibliographie), Thérèse ne put connaître les *Confessions* avant 1554, date à laquelle fut publiée à Salamanque la première traduction castillane du P. Augustin Sebastian Toscano. Sans conclure superficiellement par un rapport de cause à effet, il est intéressant de constater que la grâce des paroles surnaturelles, si admirablement décrite par saint Augustin, est accordée à la Carmélite après la lecture des *Confessions*.

Ce chef-d'œuvre offrait à sa détresse mieux qu'une conduite, une alliance. Au moment où elle se sentait absolument isolée dans un milieu qui doutait de ses aspirations, elle éprouve un puissant réconfort à se reconnaître en saint Augustin.

« A peine avais-je commencé la lecture des *Confessions* de saint Augustin, il me sembla me retrouver moi-même. Je me mis à prier instamment ce grand saint. Arrivée à sa conversion, à cette voix qu'il entendit dans le jardin, le Seigneur, je crois, la fit résonner à mes oreilles, si vive était l'émotion de mon cœur. Longtemps je restai inondée de larmes, anéantie de douleur et de regret. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. IX, p. 131 ; *Obras*, t. I, p. 66.)

Quand on compare, au point de vue psychologique, le livre des *Confessions* et celui de la *Vie*, on est frappé des analogies de caractère qui rapprochent sainte Thérèse de saint Augustin. Avant leur conversion, ils subissent avec une égale docilité les bonnes et les mauvaises influences et s'adonnent avec le même enthousiasme aux lectures profanes. Ils ont la même ferveur de piété filiale et d'ardente amitié. Ont-ils connu dans leur adolescence des tentations analogues? La Carmélite voudrait nous le faire croire. Plus tard, quelle est celle de ces deux âmes qui mit le plus d'ardeur et le plus d'angoisse dans sa recherche de l'amour divin? Enfin, au cours de cette crise douloureuse, l'un et l'autre reçoivent l'avertissement de la mort, saint Augustin pendant l'agonie de son ami, sainte Thérèse au chevet de son père. Après leur conversion, ils

évoluent pareillement du sentiment à l'action, c'est-à-dire à l'apostolat.

Mais plus que la ferveur des pieux entretiens, la suggestion des sermons et l'influence des *Confessions*, c'est le retour à l'oraison qui conduit la Carmélite à sa conversion. Depuis la salutaire intervention du P. Vicente Baron, elle n'abandonne pas la prière. Certes ! la lutte continue, sans trêve. C'est une rude épreuve de s'abîmer dans l'analyse de sa misérable impuissance devant la perfection divine, une âpre souffrance de sentir l'Aimé, que l'on trahit sans cesse, attendre humblement, dans l'âme obscure, l'heure lumineuse de l'amour; mais quand cette âme est généreuse comme celle de Thérèse, le tourment le plus intolérable n'est-il pas de tout recevoir sans pouvoir rien donner? Nulle part la Carmélite n'a mieux exprimé que le mysticisme comme le génie doit ses meilleures ressources à une longue patience.

« Très souvent et pendant des années, j'étais plus occupée du désir de voir la fin de l'heure que j'avais résolu de donner à l'oraison, plus attentive au son de l'horloge qu'à de pieuses consolations. Bien des fois j'aurais préféré n'importe quelle pénitence si sévère fût-elle, à l'effort qu'il me fallait faire pour entrer dans le recueillement de l'oraison. Oui, en vérité, si violent était le combat que me livrait le démon — ou peut-être ma mauvaise nature — pour m'empêcher de me rendre à l'oraison, si profonde était la tristesse dont je me sentais saisie dès mon entrée à l'oratoire que j'avais besoin pour me vaincre, de rassembler tout mon courage, lequel, dit-on, n'est pas petit. Et, en effet, Dieu me l'a donné bien supérieur à celui d'une femme, seulement j'en ai mal usé. A la fin, il venait à mon aide, et *quand j'avais ainsi fait effort sur moi-même, je goûtais plus de tranquillité, de consolation dans la prière, qu'à d'autres jours où j'y avais été conduite par l'attrait.* » (C'est nous qui soulignons; *Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. VIII, p. 123; *Obras*, t. I, p. 52.)

Le plus bel enseignement qu'offre la vie de Thérèse n'est-il pas cette recherche éperdue d'un idéal proche et inaccessible, ces longs tâtonnements que l'absence de direction rendait plus angoissants?

« Je cherchais un remède, je prenais des moyens, mais évidemment je ne comprenais pas que tout cela sert de peu, quand on ne bannit pas toute confiance de soi-même pour placer totalement sa

confiance en Dieu. Je désirais vivre. Or, je le savais, ce n'était pas vivre que de se débattre contre une espèce de mort, mais je n'avais personne pour me donner la vie.» (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. VIII, p. 126; *Obras*, t. I, p. 60.)

C'est seulement après ces douloureuses oscillations que la Grâce intervient. Une représentation du Christ convertit sainte Thérèse à la vie contemplative et lui accorde l'oraison surnaturelle. D'après les Carmélites de Paris, cette conversion eut lieu en 1555. Au début du chapitre XXIII de l'autobiographie, on lit cette déclaration :

« C'est un nouveau livre qui va s'ouvrir, je veux dire une grande vie. Jusqu'ici c'était ma vie à moi : celle qui a commencé avec les grâces d'oraison dont j'ai entrepris le récit est bien, je crois pouvoir le dire, la vie de Dieu en moi. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XXIII, p. 288; *Obras*, t. II, p. 175.)

Thérèse reçoit alors la plénitude de la présence aimée, les silences chargés de révélations, les visions et les paroles de la vie intérieure, la toute-puissance de l'amour qui épanouit l'âme joyeuse, la précipite dans son néant ou l'exalte vers le divin, comme le flux et le reflux vont sans cesse des grottes profondes au ciel infini.

Mais la société, qui se coalise toujours contre l'amour parce que l'amour s'affranchit d'elle, devient de plus en plus hostile à la mystique. Les religieuses de l'Incarnation condamnent l'oraison de « sœur Thérèse ». (*Œuvres*, t. II, *Vie*, ch. XXIII, p. 289; *Obras*, t. I, p. 176.) N'est-ce pas le démon qui paralyse sa méditation pour la priver de l'oraison mentale? N'est-ce pas lui qui donne « ce plaisir et cette suavité extrêmes auxquels bien souvent elle ne peut se soustraire »? Les égarements de Madeleine de la Croix [1], que les Carmélites se content à

1. Relations d'une religieuse du monastère de Sainte-Élisabeth de Cordoue écrite en 1544 et publiée dans *Las relaciones históricas de los siglos XVI y XVII*, et la traduction des Carmélites, *Œuvres*, t. II, p. 283, note 1.

Madeleine de la Croix n'avait que cinq ans lorsqu'un esprit, qu'elle prenait pour un bon ange, avait commencé à lui apparaître souvent — à douze ans, elle comprit que cet esprit familier était un démon — et elle eut le malheur d'accepter l'offre qu'il lui fit de lui attirer « l'estime et l'admiration de tous ». Après quarante années de vie religieuse qui lui avaient conquis l'admiration générale, Madeleine de la Croix, alors abbesse des Franciscaines de Cordoue, fut convaincue de sacrilège et chassée du cloître. Cependant, en 1541, elle avoua ses péchés, accepta la pénitence qui lui fut imposée et termina sa vie dans le repentir.

voix basse dans l'ombre du cloître, remplissent les âmes d'appréhension à l'égard des paroles et des visions surnaturelles. La mystique sent donc se former autour d'elle une inquisition bienveillante, sans doute, mais obstinée. Francisco Salcedo [1], le « saint chevalier », met en relations la contemplative avec Gaspar Daza [2], qui lui demande de préciser ses états d'âme. Elle n'ose pas écrire une relation et préfère offrir à ses juges la lecture qui exprime le mieux sa vie intérieure. Avec une sûre intelligence de la théologie mystique elle choisit — de préférence à l'*Abécédaire* et à l'*Art de servir Dieu*, qu'elle connaît si bien cependant, — le plus émouvant traité du franciscanisme espagnol : l'*Ascension du mont Sion de Bernardino de Laredo* [3].

« Je consultai des livres afin de voir s'ils m'aideraient à m'expliquer sur mon oraison. Dans un ouvrage intitulé : « L'Ascension de la Montagne », à l'endroit où il est parlé de l'union de l'âme avec Dieu, je rencontrai toutes les marques de ce que j'éprouvais relativement à l'impuissance de réfléchir et c'est précisément cette impuissance que je signalai surtout à propos de cette oraison. Je marquai d'un trait les endroits en question, puis je remis les livres au gentilhomme, afin qu'il examinât de concert avec ce pieux ecclésiastique dont j'ai parlé : tous deux m'indiqueraient ensuite ce que j'avais à faire. Je me déclarai prête, s'ils le jugeaient convenable, à renoncer entièrement à l'oraison. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XXIII, p. 297; *Obras*, t. I, p. 180.)

Que ne donnerait-on pour retrouver le vieil exemplaire gothique où la Carmélite souligne les joies et les souffrances de sa vie intérieure? Les folios qui traitent de la *quiète contemplation* nous expriment le merveilleux poème de l'amour divin, tel que le vécut Thérèse à cette époque.

Les serviteurs de Dieu reconnaissent bien dans l'Oraison de la Contemplative, l'enseignement des grands Franciscains espagnols. Ce recueillement des puissances, cet élan du

1. Après la mort de sa femme, Don Francisco de Salcedo entra dans les ordres et exerça la prêtrise en 1570. Il fut alors un allié dévoué de la cause thérésienne.

2. Ce prêtre aidera plus tard sainte Thérèse à fonder le couvent de Saint-Joseph, dont il est le premier chapelain.

3. Cf. la bibliographie.

cœur, cette exaltation des émotions les plus variées et les plus profondes sont l'expérience de la doctrine de Francisco de Ossuna et de Bernardino de Laredo. Mais une telle oraison est-elle bien orthodoxe? Francisco de Salcedo et Gaspar Daza paraissent en douter et engagent Thérèse à renoncer aux lectures suspectes, à la fréquente communion et à la solitude. (*Œuvres*, t. II, *Vie*, ch. XXIII, p. 295; *Obras*, t. I, p. 179-180.) Obligée de subir tant de restrictions, la Carmélite se demande avec effroi si elle s'est trompée de voie pendant les vingt années qui précèdent. Une direction ferme et intelligente lui est, plus que jamais, nécessaire. (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XXIII, p. 301; *Obras*, t. I, p. 180.)

C'est alors qu'intervient — on sait avec quelle maîtrise — la Compagnie de Jésus [1].

M. Maxime de Montmorand [2] s'étonne que sainte Thérèse ne mentionne pas dans sa doctrine de l'oraison les *Exercices Spirituels* de saint Ignace. Le R. P. Henri de Guibert [3], à qui j'avais soumis cette objection, en 1920, m'a fait observer que ce manuel était à l'origine destiné exclusivement aux directeurs spirituels. Sainte Thérèse n'avait donc ni à le lire, ni surtout à en recommander la lecture à des religieuses. La question est de savoir si elle a pratiqué les *Exercices*. Ribera, son biographe le plus autorisé, nous répond affirmativement. Mais le P. Miguel Mir lui reproche d'appartenir à la Compagnie. Cependant, même en négligeant les témoignages du plus autorisé de ses biographes, il était invraisemblable d'admettre que ses premiers confesseurs, nouvellement

1. Cf. la traduction des Carmélites, *Œuvres*, t. I, ch. XXIII, p. 290, note 1 : « Plusieurs membres de la récente Compagnie de Jésus avaient passé par Avila et leur sainteté y avait fait une vive impression. C'était le P. Michel de Torres si cher à saint Ignace, qui, lors de sa première visite à Avila (1550) et à l'admiration de toute la ville, avait, par une seule exhortation, rétabli une parfaite concorde dans une célèbre et nombreuse communauté, profondément divisée; le P. Baptiste Sanchez, dont la chaude et éloquente parole avait opéré d'éclatantes conversions (1553); surtout saint François de Borgia qui, venu d'Avila il y avait deux ans seulement (1554), s'y était vu l'objet d'ovations enthousiastes... Le collège Saint-Gilles commença au printemps de 1554 avec deux religieux seulement dont un seul était prêtre. »

2. *Psychologie des mystiques*, p. 90.

3. Le R. P. H. de Guibert est le directeur de la *Revue d'Ascétique et de Mystique* (Toulouse) que tout spécialiste d'histoire religieuse aurait intérêt à consulter.

établis à Avila et dans toute l'ardeur de leur apostolat, lui aient fait suivre une autre méthode que celle des *Exercices Spirituels*. Le programme du premier confesseur qui fut, selon toute vraisemblance, le P. Diego de Cetina [1] et non, comme l'ont cru les biographes thérésiens, le P. Juan de Pradanos, présente les tendances fondamentales de cette discipline.

« D'après lui, l'action de Dieu était manifeste, mais j'avais besoin de reprendre mon oraison en sous-œuvre parce qu'elle manquait d'un fondement solide et que je ne connaissais pas encore la mortification. C'était si vrai que j'ignorais, me semble-t-il, jusqu'au sens de ce mot. Il me dit de faire chaque jour mon oraison sur un point de la Passion et d'en tirer profit. Du reste, je ne devais fixer ma pensée que sur l'humanité de Notre Seigneur, et quant à ces recueillements et à ces goûts spirituels, je devais leur résister autant que je le pourrais, sans leur donner entrée, jusqu'à ce qu'il m'ordonnât autre chose. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XXIII, p. 301 ; *Obras*, t. 1, p. 183.)

Enfin l'hommage enthousiaste et sincère que Thérèse adresse à l'originalité de cette direction est un témoignage que l'on est bien obligé de prendre au sérieux.

« En tout cela, je croyais entendre le Saint-Esprit parler par sa bouche pour la guérison de mon âme, tant ses paroles s'imprimaient profondément en elle. Enfin, il me conduisit de telle sorte qu'il opéra en moi, je crois pouvoir le dire, une transformation totale. Ah ! que c'est une grande chose que de comprendre une âme ! Mon âme, à la suite de cette confession, se trouva si souple qu'il n'y avait rien, ce me semble, que je ne fusse prête à embrasser. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XXIII, p. 301 ; *Obras*, t. I, p. 183.)

Nous avons déjà observé dans l'évolution psychologique de Thérèse que le sentiment de présence a coïncidé avec son initiation à l'oraison franciscaine. Il serait intéressant de

1. Tous les historiens de sainte Thérèse, sauf Luis de Leon, désignent le P. Juan de Pradanos comme étant le premier confesseur de sainte Thérèse. Cependant, d'après les témoignages du P. Gracian, en marge du précieux exemplaire de *La Vie*, qui se trouve à San Fernando près de Santiago de Chile, le P. Fita a établi que le premier confesseur fut le P. Diego de Cetina ou de Zetina. (*Vida*, cap. XXIII, p. 182) « tratando con aquel siervo de Dios » : le second le P. Juan de Pradanos (*Vida*, cap. XXIV, p. 188) « este padre comenzó », et le troisième le P. Baltazar Alvarez (*Vida*, cap. XXVIII, p. 225) « que harto pasó conmigo tres años ». Cette rectification est exposée dans l'intéressant opuscule de Don José Gomez Centurion, *El padre Diego de Cetina, primer confesor Jesuita de santa Teresa*, p. 6.

savoir si les paroles et les visions surnaturelles précèdent ou suivent la pratique des *Exercices Spirituels.*

Les paroles et les visions de la Carmélite ne sont plus des manifestations de la mystérieuse présence, mais l'affirmation du Christ orthodoxe. Or, les *Exercices* ramènent sainte Thérèse à l'oraison mentale et plus particulièrement à la méditation de la vie du Christ. D'après les Carmélites de Paris, la vision de l'« Humanité » aurait eu lieu le 25 janvier 1557. (*Œuvres*, t. II, ch. XXVII, p. 354, note 1.)

Ce serait une erreur de croire que l'influence des Jésuites, si considérable soit-elle, ait beaucoup affaibli celle des Franciscains. L'âme de Thérèse a ce privilège d'assimiler des éléments nouveaux sans rien sacrifier des forces du passé. C'est en vain que, sur l'ordre de son confesseur, elle renonce à la solitude et à la concentration, afin de mieux résister aux oraisons surnaturelles : celles-ci n'en deviennent que plus fortes. Francisco de Borgia (*Œuvres*, t. I, ch. XXIV, p. 301, note 1), de passage à Avila en 1557, lui conseille alors de ne pas réagir plus longtemps à condition de toujours débuter par un point de la Passion.

La Carmélite, enrichie d'une double expérience, celle de saint François et celle de saint Ignace, connaît dans toutes ses ressources la vie contemplative et reçoit comme autant de grâces divines les oraisons de quiétude, d'union et d'extase.

Le milieu, déjà prévenu contre la Carmélite, ne lui en devient que plus hostile. Les religieuses de l'Incarnation interprètent avec défiance les visions et les paroles surnaturelles. (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XXV, p. 321 ; *Obras*, t. II, p. 197.) Le chevalier de Salcedo interroge Thérèse et fait ensuite au directeur des rapports alarmants.

Le P. Alvarez [1], sollicité par deux influences contraires,

1. Ce père Jésuite faisait partie du collège de San Gil dès le début de l'année 1557. L'année suivante, il entreprit à l'âge de 25 ans, la difficile direction de sainte Thérèse. Il l'aidera plus tard à fonder le monastère de Medina del Campo. Sa mort prématurée, en 1580, affligea profondément sainte Thérèse. (Cf. la traduction des Carmélites, t. I, ch. XXIV, p. 308, note 1 : « Le P. Baltazar avait atteint rapidement une sainteté consommée : aux vertus héroïques, il joignait le don de la contemplation, la connaissance du secret des cœurs, celle des choses futures et éloignées. »)

la pression d'un milieu hostile et la délicate suggestion de Thérèse, accepte — enfin — la responsabilité de sa direction.

Mais plusieurs Jésuites du collège de San Gil se réunissent et déclarent au confesseur que les révélations de la Carmélite sont d'origine démoniaque. Pour la seconde fois, celle-ci reçoit l'ordre de moins communier, d'éviter la solitude et de renoncer à ses lectures. (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XXVIII, p. 366; *Obras*, t. I, p. 225.) A la même époque, c'est-à-dire en 1559, l'inquisiteur de Tolède, Fernando de Valdès, met à l'index les ouvrages de dévotion écrits en castillan. Cette privation aggrave encore l'isolement de Thérèse, mais elle vient trop tard pour nuire au développement de sa personnalité. Après avoir lu et relu le roman de l'amour divin dans les traités franciscains, Thérèse le vivra. Enfin, quand son expérience sera complète, la réformatrice décrira à son tour pour les âmes de bonne volonté les joies et les souffrances de la vie intérieure.

« A l'époque où la lecture d'un bon nombre de livres écrits en espagnol se trouva interdite, j'en ai eu beaucoup de peine, car plusieurs de ces livres me plaisaient, et désormais je m'en voyais privée, la lecture n'en étant permise qu'en latin. Notre Seigneur me dit : « Ne t'afflige pas, je te donnerai un livre vivant. » Je ne pénétrai pas le sens de ces paroles, car je n'avais pas encore eu de visions. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XXVI, p. 333; *Obras*, t. I, p. 205.)

Désormais, la seule ressource de Thérèse sera de revivre l'*Évangile* et la *Vie des Saints*. Elle revient ainsi aux lectures de son enfance. Mais telle est son évolution qu'elle renouvelle le livre lui-même. Au lieu des ardents récits de martyrs qui exaltaient jadis sa jeune imagination, elle trouve dans le *Flos sanctorum* un principe de lutte et d'action. Aussi bien la *Légende Dorée* n'est-elle pas avec les *Évangiles* le bréviaire des réformateurs spirituels ?

« Voici une autre peine qui me fut bien sensible; la lecture des livres qui traitaient de l'oraison m'avait fait constater que, grâce aux dons reçus de Dieu, tout ce que contenaient ces livres m'était déjà connu. Dans la pensée que cette lecture ne m'était plus nécessaire, je l'avais abandonnée, me bornant à celle de la vie des saints. De fait, quand je me vois si loin d'eux dans le service de Dieu, cela

m'excite, me semble-t-il, et m'encourage. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XXX, p. 395; *Obras*, t. I, p. 245.)

En avril 1561, le changement du directeur des Jésuites améliore sensiblement la situation de Thérèse. La Carmélite pressent, avant l'arrivée de Gaspar de Salazar, les affinités électives qui lui permettront d'être mieux comprise. (*Œuvres*, t. II, *Vie*, ch. XXXIII, p. 25; *Obras*, t. I, p. 277.)

Thérèse sentait déjà à cette époque le réconfort d'une influence nouvelle et durable : celle du P. Pedro Ibañez[1], de l'ordre de Saint-Dominique. Sans accorder, comme Miguel Mir, une importance considérable à la direction des Frères Prêcheurs, on doit reconnaître qu'elle accorda à la Carmélite une force d'équilibre nécessaire. Les Franciscains ont éveillé sainte Thérèse à l'amour divin. La Compagnie de Jésus l'a fortifiée grâce à une féconde discipline morale et intellectuelle. Les Dominicains, atténuant sans doute les excès inévitables de l'une et de l'autre doctrine, ont favorisé la tendance fondamentale du génie de sainte Thérèse : sa volonté d'apostolat.

Cette triple initiation préparait admirablement Thérèse de Jésus à sa mission réformatrice.

III. — La réformatrice.

Cette mission fut la réforme du Carmel. On s'exposerait à ne pas comprendre l'œuvre thérésienne si on la considérait comme un geste isolé de la chrétienté du XVI^e^ siècle. A la fin du Moyen-Age, un grand nombre de réformateurs indépendants attestent d'un besoin général de recueillement religieux. Mais l'inertie de la multitude paralyse les initiatives individuelles. Au XVI^e^ siècle, le principe de la réaction l'emporte sur celui de la tradition. La rupture de Luther avec l'Église donne à celle-ci une salutaire conscience de sa détresse sociale et religieuse. La dépravation du clergé en général et de la

1. Le P. Pedro Ibañez exposa dans un traité de 11 chapitres le discernement des esprits d'après les règles de l'Écriture et la justification des grâces de sainte Thérèse. Le traité, conservé à Saint-Joseph d'Avila, a disparu le siècle dernier. Le P. Yepes cite dans son prologue des fragments dont les Carmélites de Paris donnent la traduction. (*Œuvres*, t. II, document X.)

papauté en particulier, l'ignorance des prêtres, le relâchement progressif des ordres monastiques, toutes les misères et toutes les ruines du catholicisme parurent au grand jour. C'est alors un émouvant spectacle de voir, dans le plus humble couvent comme dans la plus riche abbaye, une lutte âpre et féconde entre les forces du passé et celles de l'avenir.

En Espagne, cette réaction a le grandiose caractère d'une réforme nationale. On a beaucoup médit de l'Escurial et de l'Inquisition [1]. En réalité, l'un et l'autre furent des pouvoirs représentatifs plus que des forces de despotisme. Dans un milieu bouleversé par les controverses religieuses et les tendances hétérodoxes les plus variées, le fer rouge de l'Inquisition créa l'unité et la sélection nécessaires. Philippe II est l'organisateur infatigable de la réforme, non seulement en Espagne, mais par l'Espagne. Si l'on accepte un critérium religieux qui dirige la politique extérieure et intérieure vers l'unité d'action et de pensée, si cette concentration apparaît comme l'expression de l'idéal national, il est superficiel d'attribuer à Philippe II l'initiative et la responsabilité de la décadence espagnole. Que pourrions-nous préférer ici au témoignage de sainte Thérèse? La Carmélite, souhaitant à son roi l'illumination surnaturelle, l'exhorte à sacrifier toutes les Espagnes à la gloire de Dieu :

« Quel trésor que celui-là pour les souverains, plus tenus que personne, en qualité de rois et de chefs, à prendre les intérêts de la gloire de Dieu ! Dès lors que la dilatation de la foi, ou bien la conversion des hérétiques serait le moins du monde en jeu, on les verrait prêts à perdre mille royaumes, et à juste titre, puisqu'il s'agirait de gagner un royaume qui ne finira point. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XXI, p. 269; *Obras*, t. I, p. 159.)

Cette réforme générale des ordres religieux espagnols se faisait sentir dans le Carmel comme ailleurs. Malgré l'extrême réserve que s'impose sainte Thérèse sur ce point, l'*Autobiographie*, le *Chemin de la Perfection*, l'*Épistolaire* nous disent le relâchement des vœux monastiques en général et au cou-

1. Henri-Charles Lea, *Histoire de l'Inquisition au Moyen-Age*, 2 vol., trad. de Salomon Reinach. Paris, 1903.

vent de l'Incarnation en particulier. La majorité des novices qui apportaient leur dot à ce monastère étaient trop pauvres pour se marier selon leur rang, trop aristocrates pour se résigner à une mésalliance. L'orgueil des parents et des frères était d'accord sur ce point avec l'opinion publique.

On conçoit facilement les conséquences d'une telle sélection. La communauté vivait dans une aimable aisance, assez loin du monde pour s'affranchir des misères publiques si pressantes dans la Castille du XVI^e^ siècle, assez mondaine encore pour demeurer en contact avec la famille et la société et sacrifier à ces relations attrayantes la féconde sérénité de la vie intérieure. Thérèse, dans le même avertissement, juge la cause et les effets de ces dissipations.

« A des parents qui me demanderaient conseil, je dirais : si vous ne vous préoccupez pas de choisir pour vos filles un séjour où elles soient à même de faire leur salut, s'il vous est indifférent de les voir exposées à de plus grands dangers qu'elles ne l'auraient été dans le monde, songez du moins à l'honneur de votre famille. *Mieux vaudrait leur faire contracter un mariage fort au-dessous de leur rang, que de les placer en de pareils couvents;* j'excepte le cas où elles auraient des dispositions exceptionnelles pour la vertu, et Dieu veuille que cela suffise ! Ou bien encore, gardez-les à la maison paternelle. Là, si une jeune fille veut se mal comporter, elle ne pourra dissimuler que peu de temps; dans de tels monastères elle le pourra longtemps. Mais à la fin, Dieu met tout au grand jour. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch.VII, p. 100; *Obras*, t. I, p. 43.)

Les premiers chapitres de l'*Autobiographie* insistent sur les occasions de distractions et de recul spirituel que donnaient à la Carmélite les messages mondains, les visites au parloir et les nombreuses sorties du cloître. Plus tard, quand elle voudra réformer ces dissipations, on lui reprochera, non sans quelque raison, de les avoir partagées. Thérèse, qui se connaissait bien, se savait très influençable. Plus qu'une autre peut-être, elle avait besoin d'isolement pour se recueillir. Ce désir qui suggérait déjà l'image d'une retraite intime et silencieuse, est une des causes psychologiques de la première fondation. Cependant elles furent nombreuses au XVI^e^ siècle, les religieuses qui éprouvèrent les mêmes désirs et reçurent les

mêmes grâces que Thérèse, sans pour cela réformer leur ordre ni créer des monastères. Il fallait donc que ce désir d'une vie contemplative parfaite fût secondé par le don de l'apostolat. Thérèse s'efforce toute sa vie de faire partager son idéal à ceux qu'elle aime, mais à mesure que cet idéal s'épure, elle sent de plus en plus le besoin de l'affirmer. N'est-il pas admirable de voir cette âme, prédestinée à l'amour héroïque, aller vers son œuvre sans la connaître encore?

« Il me vient des désirs de servir Dieu avec des transports si impétueux que je ne puis en donner l'idée, et une peine très vive de me voir inutile à tout... Je voudrais faire retentir ma voix pour représenter à tous les hommes combien il leur importe de ne pas se contenter de peu au service de Dieu et de quels biens il nous enrichira si nous nous disposons à les recevoir. Encore une fois, ces désirs sont tels que je me consume intérieurement, voyant que j'aspire à l'impossible. L'infirmité de mon cœur me met, ce semble, dans l'impuissance de rendre aucun service à Dieu. Et cependant, sans mon état de vie qui me tient enchaînée, j'arriverais encore à exécuter des choses très signalées. » (*Œuvres*, t. II, *Relation* I, p. 201; *Obras*, t. II, p. 4; antérieure d'un an à la première fondation.)

Telles sont les causes psychologiques qui déterminèrent Thérèse à fonder son premier couvent. Rien n'est plus simple ni plus intime que l'élaboration sociale du projet de fondation; il est intéressant de constater comment la Carmélite influence son entourage au point de lui suggérer l'idée féconde qu'elle n'a pas encore exprimée. Dans l'agréable cellule qu'elle occupait à l'Incarnation, on parle de l'amour divin en tricotant pour les pauvres. On se représente les monastères isolés et silencieux que décrit la *Légende Dorée.* La nièce de la Carmélite propose de fonder à cet exemple une retraite d'amour. (*Œuvres*, t. II, *Vie*, ch. XXXII, p. 8, note 2; *Obras*, t. I, p. 267, note 4.) Doña Guiomar de Ulloa ajoute la somme nécessaire aux mille ducats offerts par la jeune fille. Le projet ainsi conçu est consacré par une vision. Jésus ordonne à Thérèse de fonder un monastère qui portera le nom de Saint-Joseph. (*Œuvres*, t. II, *Vie*, ch. XXXII, p. 10; *Obras*, t. I, p. 268.)

Mais l'on doute à la fois de l'ordre surnaturel et de celle qui prétend le réaliser. La contemplative se trouve donc en face d'un rigoureux dilemme : si elle échoue, l'ordre vient du démon. Si elle triomphe, il vient de Dieu. Avec la foi qui l'anime, comment ne triompherait-elle pas? Sa foi agit de par la Grâce.

D'inévitables complications sociales surgissent. Il est nécessaire de les connaître afin de mieux préciser l'influence de la vie intérieure de Thérèse sur sa lutte sociale et réciproquement de celle-ci sur celle-là. Le Christ, dont les visions et les paroles interviennent dans les moments de doute et de prière, donne des conseils ou des ordres d'une portée essentiellement pratique. Désormais, Thérèse cherchera et trouvera dans son oraison un principe d'action plutôt qu'une source d'émotions mystiques. Chaque obstacle devient l'occasion d'une nouvelle conquête. Après s'être montrés favorables au projet de fondation, le confesseur et le provincial le désavouent dès que les hostilités des Carmes et des laïques se déclarent. (*Œuvres*, t. II, ch. XXXII, p. 13; *Obras*, t. I, p. 270.)

Le Christ conseille à Thérèse de patienter. Elle attend donc l'arrivée du nouveau recteur. Mais le provincial lui ordonne d'aller à Tolède pour y soigner Doña Luisa de la Cerda. Doit-elle demeurer ou partir? Le Christ révèle aussitôt à la mystique les avantages pratiques de cette absence. (*Œuvres*, t. II, *Vie*, ch. XXXIV, p. 35; *Obras*, t. I, p. 284.)

Elle va donc à Tolède où elle fait deux rencontres intéressantes : un Dominicain [1] qu'elle convertit à la contemplation et la Mère Maria de Jésus qui entreprend à la même époque une réforme analogue à la sienne et lui apprend que la règle

1. Ce Dominicain, d'illustre lignée, ne serait pas, comme le suppose Ribera, le P. Vicente Baron, mais d'après La Fuente et les Carmélites du premier Monastère de Paris, le P. Garcia de Toledo. (Cf. *Œuvres*, t. II, p. 39, note 1.) Sur la brillante jeunesse de ce Dominicain qui appartenait à la famille des comtes d'Oropesa, sur sa conversion au Mexique, son séjour au couvent de Talavera et sa direction provinciale au Pérou, voy. *Los tesoros verdaderos de las Indias en el historia de la Gran provincia de San Juan Bautista del Peru de la Orden de Predicadores*, por el maestro F. Juan Meléndez, Roma, 1681, t. I, lib. IV, cap. XV.

primitive du Carmel comporte le vœu rigoureux de pauvreté [1].

Dès son retour, que Ribera fixe aux premiers jours de 1562, elle reçoit le bref du pape qui lui accorde le droit de fondation. San Pedro de Alcantara devient alors son précieux collaborateur. Ce Franciscain, qui fut auprès de la Carmélite la noble incarnation de la règle de saint François, engage la fondatrice à maintenir dans toute sa rigueur le vœu d'absolue pauvreté. (*Œuvres*, t. II, p. 420, Document XI.)

Or ce principe est celui qui rencontre le plus d'opposition. La municipalité d'Avila accepterait volontiers un monastère qui vive de ses rentes, mais elle craint d'augmenter ses charges en soutenant une communauté mendiante. Parmi les alliés de sainte Thérèse, le P. Pedro Ibañez lui conseille donc de renoncer à ce vœu. San Pedro de Alcantara rappelle alors le principe de la perfection évangélique. Thérèse accepte le conseil qui répond le mieux à son idéal, et grâce au concours du Franciscain, elle obtient de l'évêque d'Avila la fondation d'un couvent de Carmélites avec obéissance à l'Ordinaire et vœu de pauvreté.

« La maison est pauvre et petite, mais elle a de jolies vues et un enclos. » (Lettre du 30 décembre 1561.)

Le couvent, une pauvre bâtisse en pierres sèches, est discrètement caché dans le quartier le plus paisible d'Avila. Il contraste avec le spacieux monastère de l'Incarnation.

« Avec tant d'infirmités, comment pouvais-je songer à m'enfermer dans une maison si étroite? Supporterais-je tant d'austérités, au sortir d'un couvent si spacieux, si agréable, où je m'étais toujours trouvée si heureuse et où j'avais tant d'amies? » (*Œuvres*, t. II, *Vie*, ch. XXXVI, p. 70; *Obras*, t. I, p. 310.)

1. Cf. la traduction des Carmélites (*Œuvres*, t. II, ch. XXXV, p. 52.) Née à Grenade en 1522, d'un père référendaire de la Chancellerie, Maria de Jésus avait vécu quelques années dans le mariage. Devenue veuve, elle avait pris l'habit dans un monastère de Carmélites. Pressée par une inspiration divine, elle l'avait quitté avant de s'engager par la profession, et, revêtue du costume des tertiaires, était partie pour Rome, afin d'obtenir l'autorisation de fonder un monastère d'étroite observance et de pauvreté absolue. Son projet se réalisa dans la ville d'Alcala de Henares en 1563. Elle mourut en renom de vertu l'année 1580, dans le monastère qu'elle avait fondé. (Cf. Ribera, lib. I, cap. XVI.)

Quatre religieuses pauvres et orphelines s'enferment avec Thérèse dans ce cloître, qui fut érigé le jour de la Saint-Barthélémy en l'an 1562. (*Œuvres*, t. II, *Vie*, ch. XXXVI, p. 67; *Obras*, t. I, p. 305.)

Cette humble inauguration provoque une protestation véhémente. Sous la suggestion des religieuses de l'Incarnation, les alcaldes veulent dissoudre la communauté et lui intentent un procès, pour abolir l'indésirable vœu de pauvreté. La fondatrice est sur le point de céder, quand une vision de Pedro de Alcantara, mort peu de temps auparavant, la détermine à n'en rien faire. (*Œuvres*, t. II, *Vie*, ch. XXXVI, p. 74; *Obras*, t. I, p. 310.) Convoquée ensuite au couvent de l'Incarnation par le provincial du Carmel, elle rend compte de sa conduite avec une absolue sérénité.

Un nouveau bref du pape consacre la fondation de Saint-Joseph dans toute la rigueur de pauvreté et libère la Carmélite, qui devient prieure du nouveau couvent.

Au cours de cette lutte patiente et obstinée, la réformatrice avait eu besoin de la collaboration d'ecclésiastiques éclairés et dévoués. Quel fut l'ordre religieux qui intervint le plus efficacement à cette époque? Sans accepter les tendancieuses hypothèses du P. Miguel Mir, il faut lui accorder cependant que, de la fondation de Saint-Joseph à celle de Medina del Campo, Thérèse semble s'éloigner de la Compagnie de Jésus. L'ordre franciscain, représenté par San Pedro de Alcantara, fit triompher au moment le plus difficile l'idéal contemplatif de sainte Thérèse. Mais l'initiative la plus active et sans doute la plus féconde, fut celle des Dominicains[1].

Lors du procès de la municipalité d'Avila, le P. Domingo Bañes[2] dont l'influence est prépondérante, n'apporte pas

1. Nous avons déjà présenté trois d'entre eux : le P. Vicente Baron, qui confessa sainte Thérèse lors de la mort de son père; le P. Garcia de Toledo, qu'elle convertit chez Doña Luisa de la Cerda; le P. Pedro Ibañez, qui unit ses efforts à ceux de San Pedro de Alcantara.

2. Cf. la traduction des Carmélites. (*Œuvres*, t. II, p. 76, n. 1.) Né à Medina del Campo, le 29 février 1528, le P. Domingo Bañes entra dans l'ordre de Saint-Dominique, âgé seulement de dix-neuf ans. Il enseigna d'abord la philosophie à Salamanque où il reçut le titre de présenté (licencié). Séjournant ensuite au couvent de Saint-Thomas d'Avila, il défend la fondation de Thérèse et devient le confesseur de la Carmélite. Il revise le *Livre de la Vie* et ordonne

seulement à Thérèse le réconfort de sa direction spirituelle et l'appui de son crédit. Sa direction ferme, son instruction remarquable et son sens pratique furent d'un précieux concours à la fondatrice, quand elle organisa la discipline monastique de Saint-Joseph. Le P. Miguel Mir prétend que les *Constitutions* du Carmel déchaussé s'inspirent directement de la tradition dominicaine. Comme on va le voir, la première règle du couvent de Saint-Joseph se rapproche tout autant, sinon davantage, de l'esprit de saint François tel que le conservaient à Avila les Franciscaines déchaussées, ces filles spirituelles de sainte Claire [1].

Tel que le fonda Thérèse de Jésus, son premier couvent fut une vraie retraite d'amour. Il est la réalisation concrète de son idéal religieux et le modèle des autres fondations. Le temps n'est plus où sainte Thérèse avait besoin de souligner l'*Ascension de la Montagne* pour rendre compte de sa vie intérieure. Celle-ci nous apparaît désormais dans ses œuvres, c'est-à-dire dans sa réforme et dans ses écrits.

« Je n'ai vu ni connu la mère Thérèse de Jésus alors qu'elle était sur terre, mais maintenant qu'elle vit au ciel, je la connais et je la vois presque toujours dans deux images vives qu'elle nous laissa d'elle et qui sont ses filles et ses livres. » (Luis de Léon, prologue de l'édition princeps des œuvres groupées de sainte Thérèse, Salamanque, 1588.)

La doctrine morale du Carmel réformé sera exposée dans l'*Art d'aimer* dont elle constitue l'une des plus fécondes disciplines. Nous nous limitons ici à présenter sainte Thérèse sous un jour nouveau, celui de la réformatrice et de la mère spirituelle.

D'après les *Constitutions* primitives [2], les Carmélites déchaus-

à Thérèse d'écrire le *Chemin de la Perfection*. En 1575, il défend le *Livre de la Vie* contre l'Inquisition. Il obtient, en 1581, la chaire de théologie de Salamanque, ce qui réjouit profondément Thérèse qui avait demandé cette faveur à Dieu. Quand la Réformatrice mourut, il fit son panégyrique au service que célébrèrent les Carmélites de Salamanque.

1. Sur le rapport du monastère des Franciscaines mitigées, érigé sous le titre de *Santa Maria de Jésus* et du couvent de Saint-Joseph, cf. la traduction des Carmélites. (*Œuvres*, t. II, p. 29, note 3.)

2. *Obras*, t. VI, *Constituciones*, p. 3 sq. Le P. Silverio de Santa Teresa les suppose antérieures au passage de Juan Bautista Rubeo à Avila, en 1567. (Cf. *Obras*, t. VI, Argumento de las Constituciones XV.)

sées se lèvent à cinq heures en été (Pâques à mi-septembre) et à six heures en hiver (mi-septembre à Pâques). Après une heure d'oraison mentale, elles lisent les « Petites Heures » et assistent à la messe. Elles se retirent ensuite pour travailler, c'est-à-dire filer, raccommoder, tricoter, nettoyer, faire la cuisine, servir à l'infirmerie. Sainte Thérèse insiste sur le caractère pratique de ces humbles occupations et sur leur valeur religieuse. Après l'examen de conscience, les Carmélites déjeunent à onze heures, pendant le jeûne de l'Ordre (du 14 septembre à Pâques); à onze heures et demie pendant le jeûne de l'Église; à dix heures dans les autres temps. Pendant le repas, on lit l'un des pieux ouvrages dont sainte Thérèse donne la liste. La première récréation est consacrée à une causerie « où l'on doit se défendre de médire de qui que ce soit ». Dans ces réunions intimes où l'on tricotait pour les pauvres tout en bavardant, Thérèse, dont l'esprit et l'enthousiasme étaient communicatifs, créait autour d'elle la joie, la « sainte et reposante joie ».

Les vêpres sonnent à deux heures et sont suivies d'une lecture spirituelle. On se retire à quatre heures pour travailler jusqu'à six heures. Après les complies, les Carmélites consacrent une heure à l'oraison mentale. Le repas a lieu à huit heures, la seconde récréation se termine à neuf heures. On se réunit dans le chœur pour dire les matines et les laudes. Cet office est suivi d'un examen de conscience et d'une lecture préparatoire à la méditation du lendemain. A onze heures, on se retire en cellule pour y dormir. Les Carmélites observent la règle absolue du silence de neuf heures du soir jusqu'à la récitation de prime qui a lieu le lendemain.

Sainte Thérèse s'efforce de créer dans le couvent même la diversité qui caractérise l'esprit franciscain. A l'intérieur du monastère, elle édifie des ermitages qu'elle consacre à ses dévotions préférées : le Christ à la Colonne et celui de Nazareth, saint François et saint Jérôme. Au pied de l'Ermitage de la Samaritaine, elle fait creuser un puits afin d'y recueillir l'eau vive que Jésus offrait à la pécheresse.

La joie la plus pure régnait « dans ce petit coin du Bon

Dieu ». Sainte Thérèse, comme saint François, condamne sévèrement la mélancolie, cette maladie de l'âme plus dangereuse que celle du corps. La fête de chaque saint est un anniversaire de joie et d'amour que l'on célèbre en organisant des processions. Thérèse improvise des illuminations et compose des chants dont quelques-uns ont le charme ingénu des couplets populaires. L'accompagnement était celui des vieux Noëls du XVIe siècle tel qu'on l'entend encore à la messe de minuit des chevaliers de Santiago et de Calatrava. Les Carmélites jouaient avec allégresse du flageolet, du tambourin et des sonnailles [1].

Ces saints, dans leur ermitage, sont d'aimables et secourables compagnons. Mais l'hôte véritable du monastère est le Saint-Sacrement. Soit pour réagir contre la Réforme protestante, soit pour donner à sa vie intérieure le puissant réconfort de la présence réelle, sainte Thérèse a toujours voué à l'hostie le culte le plus fervent. Chacune de ses nouvelles fondations ne sera pour elle qu'une heureuse occasion de consacrer un nouvel autel.

Autant que dans la discipline des Carmélites réformées, l'« image vive de Thérèse » se reflète dans ses livres. C'est peut-être sur la rédaction de ceux-ci que l'influence des Dominicains eut les effets les plus remarquables. La Carmélite écrivit sa première et sa troisième *Relation spirituelle* pour le P. Pedro Ibañez et la deuxième pour le P. Garcia de Toledo [2]. A la même époque et conseillée par les mêmes directeurs, Thérèse entreprend les deux relations de son autobiographie. Quand on a essayé de définir l'inspiration et la portée des études de sainte Thérèse, on constate que son génie littéraire suit la même évolution que sa personnalité. Les premières œuvres, qui furent les *Relations spirituelles*, déjà mentionnées, sont de strictes confessions [3]. *Le Livre de*

1. On conserve encore au couvent de Saint-Joseph ces instruments qui auraient réjoui le « petit pauvre d'Assise ».

2. La première fut écrite en 1561, la seconde en 1562, la troisième à la fin de 1562 et au début de 1563.

3. Cf. *Obras*, t. I, p. CXVIII. La première, destinée au P. Pedro Ibañez, fut rédigée vraisemblablement à Avila en 1561. D'après sainte Thérèse elle-même, sa première autobiographie précisait la nature des péchés qui troublèrent son adolescence.

la Vie, tout en accordant la plus large part à l'analyse des émotions mystiques et à la description des grâces d'oraison, exprime bien l'ardent apostolat qui, lors de la première fondation, donne à la Réformatrice pleine conscience d'elle-même. *Le Chemin de la Perfection*, dont la rédaction suit de très près celle de l'autobiographie[1], fut écrit pour des religieuses et non pour des confesseurs. La première rédaction, dont l'autographe est conservé au monastère de Valladolid, a un accent plus intime et plus familier. La seconde rédaction, dont le manuscrit se trouve à l'Escurial, est destinée à un plus grand nombre de Religieuses. Elle les met en garde contre les erreurs d'une contemplation trop exclusive et les exhorte à pratiquer surtout les vertus collectives de l'obéissance, de l'humilité et de l'amour mutuel. L'une et l'autre ont recours pour cet exposé à l'interprétation allégorique du *Pater*. Sur ces entrefaites, le *Livre de la Vie* est déféré aux inquisiteurs. Le P. Domingo Bañes, désireux de témoigner son approbation personnelle, annote l'autobiographie et, la même année, approuve une copie des *Pensées sur l'Amour divin*. Plus tard, à mesure que Thérèse, procédant à ses nombreuses fondations, évolue davantage de la vie contemplative à la vie active, le *Livre des Fondations* accuse chez la Réformatrice la tendance à préconiser de plus en plus les vertus nécessaires à la discipline monastique. A la fin de sa vie, sainte Thérèse exprime la synthèse de sa personnalité en décrivant les Sept Demeures du *Château de l'Ame*.

L'inspiration du premier livre et la fondation du premier monastère sont étroitement solidaires. Ceci créa cela. Thérèse de Jésus, trouvant dans sa nouvelle retraite l'apaisement qui lui était nécessaire, nous décrit dans son autobiographie l'influence de plus en plus active des grâces d'oraison. De l'oraison de quiétude à celle d'union, de l'union à l'extase, la mystique sent bien qu'elle se détache progressivement du

1. D'après le prologue du *Chemin* et la mention de treize religieuses que présente le chapitre IV, le P. Silverio de Santa Teresa suppose avec vraisemblance que le *Chemin* ne fut pas commencé avant 1565. (*Obras*, t. III, p. XIV.)

monde sensible et se perfectionne dans la mesure où elle s'élève vers Dieu. C'est alors que s'accomplit la véritable métamorphose de l'amour.

« La vie est devenue pour moi une sorte de rêve et tout ce qui frappe mes yeux, je crois le voir en songe. J'ignore ce que c'est qu'une peine ou une satisfaction de quelque importance... C'est que le Seigneur a réveillé mon âme de l'illusion où elle était plongée. Si autrefois tout cela me trouvait sensible, c'est que je n'étais ni mortifiée ni morte aux choses de ce monde. » (*Œuvres*, t. II, *Vie*, ch. XI, p. 154 et 155; *Obras*, t. I, p. 368.)

Les vrais vivants sont les âmes du cloître ou celles du ciel. Les mondains sont les morts. Les visions du monde intelligible sont si belles qu'elles éclipsent les beautés sensibles.

« Quand des choses belles et agréables, comme les eaux, la campagne, les fleurs, les parfums, la musique, se présentent à moi, je voudrais, ce me semble, ne pas les voir et ne pas les entendre, tant il y a de différences entre ces objets et ceux qui s'offrent si souvent à mes regards. » (*Œuvres*, t. II, *Relation* I, p. 204; *Obras*, t. II, p. 6.)

Ce renoncement va jusqu'aux extrêmes limites de l'oubli de soi. Sainte Thérèse qui, jusqu'à la vieillesse, aima être aimée, sent ce désir s'atténuer et disparaître.

« Autrefois je désirais beaucoup qu'on me portât de l'affection; à présent, je ne m'en soucie plus. Il me paraît même que, sous un certain rapport, l'affection m'est à charge. J'excepte cependant celle des guides spirituels de mon âme ou des personnes auxquelles je crois être utile. Je désire être aimée des premiers afin qu'ils me supportent, et des autres pour qu'elles croient plus volontiers ce que je leur dis de la vanité de tout ce qui est ici-bas. » (*Œuvres*, t. II, *Relation* III, p. 217; *Obras*, t. II, p. 17.)

Mais le cœur de la Carmélite, libéré des sentiments superficiels, s'attachera davantage à ceux qui ont besoin d'amour ou qui en sont les plus dignes : les pauvres et les vertueux.

« Je sens beaucoup plus de compassion pour les pauvres que je n'en avais auparavant; ils me font une ardente pitié et j'éprouve un ardent désir de les secourir, tellement que si je m'écoutais, je leur donnerais les vêtements qui me couvrent. Ils ne m'inspirent aucun dégoût, quoique je les approche et les touche. C'est maintenant, je

le vois, un don de Dieu ; auparavant je faisais l'aumône pour l'amour de lui, mais je n'avais pas pour les pauvres de compassion naturelle. Je constate sur ce point un progrès évident. » (*Œuvres*, t. II, *Relation* II, p. 214 ; *Obras*, t. II, p. 14.)

Cette charité dispose la Réformatrice à fonder de nouveaux couvents. Elle est trop heureuse dans la retraite de Saint-Joseph pour ne pas vouloir associer à ce bonheur les âmes de bonne volonté. Il lui semble qu'elle a un riche trésor dont elle ne peut faire profiter personne. Ainsi sa vie contemplative, stimulée par une invincible ardeur d'apostolat, tend résolument vers l'action. La Carmélite se sent d'autant plus d'obligations vis-à-vis de Dieu qu'elle en a reçu plus de grâces. Le meilleur témoignage qu'elle puisse lui donner de sa reconnaissance est d'offrir aux âmes anxieuses le refuge qui leur est nécessaire.

Comme l'ont observé les biographes thérésiens, l'histoire des fondations peut se diviser en trois parties : de 1567 à 1571, la Carmélite réalise les difficiles fondations de Medina del Campo, Malagon, Valladolid, Tolède, Pastrana, Salamanque et Alba de Tormes. Après un repos de deux ans que lui impose, non sans raison, le Père général, sainte Thérèse crée, de 1574 à 1576, les couvents de Ségovie, Veas, Séville et Caravaca. L'âpre lutte de l'ancien et du nouveau Carmel contraint la fondatrice à se retirer quatre années encore. De 1580 à 1582, elle institue ou dirige les fondations des monastères de Villanueva de la Jara, Palencia, Soria, Grenade et Burgos.

Agée de cinquante-deux ans, sainte Thérèse, chargée de patentes[1] et dépourvue de toute ressource financière, entreprend sa campagne spirituelle. Pourquoi l'iconographie thérésienne, si fertile en sujets mystiques, n'a-t-elle pas représenté cette conquête des deux Castilles, du Léon et de l'Andalousie ? Accompagnée de deux ou trois religieuses et « protégée par l'Enfant Jésus », la Carmélite s'enferme dans

1. Le P. Juan B. Rubeo, supérieur général des Carmes, après avoir fait entrer dans l'ordre du Carmel le couvent de Saint-Joseph d'Avila, accorde le 10 mai et le 5 avril 1567 des patentes à sainte Thérèse pour la fondation de nouveaux couvents analogues à celui de Saint-Joseph.

les instables véhicules que nous a décrits la comtesse d'Aulnoy. Pour conserver, au moins en principe, le vœu de clôture, on voile les étroites portières. Puis l'on chemine ainsi de longues heures sous un soleil implacable qui brûle la mince capote et dans la poussière irrespirable soulevée par les mules. Aux inévitables relais, Thérèse est bien obligée de connaître les immondes et pittoresques auberges, immortalisées par Cervantes. Les jurons des muletiers, la brutale indifférence des aubergistes, l'inquiétude égoïste des voyageurs, tout le bruit et tout le mouvement d'une société inconnue devaient offrir un âpre contraste avec le « petit coin du bon Dieu ». Les Carmélites se retiraient alors dans une chambre obscure que la lueur vacillante du *candil* peuplait d'ombres étranges; et tandis que le voiturier, harassé de fatigue, dormait dans le foin de l'étable, Thérèse suppliait le Christ d'accorder à tous ses voisins le bonheur éternel. Au matin, on avait parfois ce réconfort d'entendre une messe à la dérobée, puis avec une provision d'*eau vive* l'on repartait dans l'éblouissement du soleil, la morsure des mouches et cette soif intolérable que donne la poussière des grands chemins...

La vieille cité médiévale, à conquérir, surgissait enfin dans la plaine rousse de Castille ou les mornes étendues de la Manche, parmi les jardins andalous ou les monts altiers de Burgos. Il fallait alors vaincre l'opposition coutumière des laïques et des religieux, découvrir une maison, consacrer l'autel du nouveau Carmel. Thérèse nous apparaît alors comme une infatigable organisatrice. Nous la voyons triompher des regidors, convaincre les évêques, duper les étudiants, attendrir des propriétaires. La lecture des *Fondations* nous apprend que le mysticisme latin conserve le sens très averti des réalités sociales et de l'organisation pratique. Quand la vieille cité avait accordé à la Carmélite le crédit de confiance et de sympathie dont elle avait besoin, Thérèse s'éloignait à regret du nouveau monastère. Mais une tradition trop vraisemblable pour ne pas être vraie, prétend que la Réformatrice aimait à s'arrêter sur un promontoire afin d'offrir à Dieu sa nou-

velle conquête. L'Espagne thérésienne s'enrichissait successivement des plus nobles témoins de Castille. C'était la tour massive d'Alba de Tormes et les flèches légères de Burgos, la cathédrale de Salamanque et l'Alcazar de Ségovie, l'impériale cité de Tolède, très noble et très héroïque.

Pour réaliser cette immense conquête, sainte Thérèse se choisit trois collaborateurs : saint Jean de la Croix, Antonio de Heredia et Jeronimo Gracián. L'âme vibrante et le pur esprit de saint Jean de la Croix[1] s'adaptèrent avec enthousiasme à la confession du nouveau Carmel. Antonio de Heredia[2], issu de noble famille, avait une nature ardente, mais faible, qui inquiétait, non sans raison, la fondatrice. Mais la réforme des Carmes déchaussés avait besoin d'une organisation ferme et habile. La trouva-t-elle en Jeronimo Gracian ? Ce religieux, qui inspira à Thérèse un sentiment des plus complexes, ne manquait ni d'instruction ni de finesse.

1. Jean de Yepes, né à Fontiberos (diocèse d'Avila) en 1542, entre au Carmel de Medina del Campo en 1563, à l'âge de vingt ans, et reçoit la prêtrise en 1567. A cette date, il se convertit à l'idéal de sainte Thérèse dont il devient le fidèle collaborateur. Sous le nom de Jean de la Croix, il est maître des novices à Duruelo, à Mancera et à Pastrana. Il aide ensuite sainte Thérèse à réformer le couvent de l'Incarnation d'Avila. Cinq ans après (1577), les Carmes mitigés lui imposent à Tolède une dure captivité. Dès sa libération, il fonde plusieurs monastères et gouverne ensuite la province d'Andalousie. Son œuvre, plus originale que celle de la grande Carmélite, expose la pure doctrine de la contemplation. Sainte Thérèse le considérait « comme le père de son âme et l'un de ceux dont la communication lui avait fait le plus de bien » (Lettre adressée en 1578 à la mère Ana de Jésus). Le 14 décembre 1591, après avoir subi les plus pénibles vexations, la privation de toute charge et de cruelles épreuves de santé, Jean de la Croix mourut au couvent d'Ubeda, à l'âge de quarante-neuf ans. (Cf. les Carmélites du premier Monastère de Paris, *Œuvres*, t. III, p. 86; *San Juan de la Cruz*, par Don Manuel Muñoz Garnica, Jaén, 1875; le P. Gerardo de San Juan de la Cruz a édité les textes castillans. M. Henri Delacroix a consacré un chapitre de ses « *Études sur les mystiques chrétiens* » au collaborateur de sainte Thérèse. M. Jean Baruzi vient de mettre au point, à l'École des Hautes Études Hispaniques, une thèse doctorale dont la publication est prochaine.

2. Antonio de Heredia, né à Requena vers 1510, entre au Carmel à l'âge de dix ans, étudie la théologie à Salamanque et devient maître des étudiants au couvent du Carmel. Supérieur du monastère de Tolède en 1561, il accompagne son provincial, Angel de Salazar, au chapitre général qui se tient à Rome en 1564. Nommé, à son retour, prieur du couvent d'Avila, il s'enthousiasme pour la réforme thérésienne et devient le premier Carme déchaussé. Il réforme l'Ordre à Tolède, à Avila et fonde le couvent d'Almodovar. Après la séparation des mitigés et des déchaussés, il est nommé successivement premier définiteur et vicaire provincial de vieille Castille, d'Andalousie, de Grenade. Il meurt au couvent de Vélez le 22 avril 1601, à l'âge de quatre-vingt-onze ans. (Cf. la notice biographique des Carmélites du premier Monastère de Paris. *Œuvres*, t. III, p. 74; *Reforma de los Descalzos*, t. III, lib. XI. cap. VII-IX.)

Peut-être cependant son caractère ne fut-il pas à la hauteur de la terrible crise que traversa la réforme thérésienne.

Une lutte sans merci continue à opposer l'ancien et le nouveau Carmel. Les Carmes mitigés ont d'abord l'avantage et infligent de dures épreuves au P. Gracian, à saint Jean de la Croix et à sainte Thérèse. Philippe II réunit alors un conseil dont les arbitres sont favorables au Carmel réformé. En vertu de cette délibération qu'un bref du pape vient confirmer, le Carmel déchaussé fut constitué en province indépendante. Le P. Gracian fut nommé provincial de l'Ordre nouveau qu'il dirigea pendant quatre ans [1].

La réformatrice, sa mission remplie, pouvait disparaître. On aimerait la voir mourir dans la divine sérénité du mariage spirituel qui fut la dernière étape de sa vie contemplative. En réalité ses dernières années furent douloureuses. De graves déceptions familiales [2], l'amertume des luttes religieuses [3], l'indélicatesse des prieures soucieuses d'affirmer leur autorité, et surtout l'obscur sentiment d'entrer déjà dans le passé, donnent à cette vieillesse l'assombrissement d'un crépuscule. Agée de soixante-sept ans, l'intrépide réformatrice consacre sa dernière année à une dernière fondation. Puis au retour de Burgos, elle subit la suprême épreuve d'obéissance [4] en allant mourir à Alba de Tormes. Son agonie fut douloureuse

1. Jérome de la Mère de Dieu, de noble origine, naquit à Valladolid le 15 juin 1545 et fit son noviciat au Carmel déchaussé en 1573. Profès en 1573, il fut nommé aussitôt visiteur des Carmes chaussés d'Andalousie et, en 1575, visita sainte Thérèse à Beas. Il connut ensuite toutes les grandeurs et toutes les servitudes. Commissaire apostolique du Carmel réformé, expulsé de cet Ordre, capturé ensuite par un corsaire turc, il fait à Tunis un dangereux séjour. De retour à Rome en 1595, et en Espagne en 1600, il entre au Carmel mitigé et achève en Flandres ses mémoires et ses commentaires. Il mourut à Bruxelles le 21 septembre 1614. Cf. la notice bibliographique des Carmélites du premier Monastère de Paris (*Œuvres*, t. IV, p. 24) et le discours documenté que le marquis de San Juan de Piedras Albas a prononcé lors de sa réception à l'Académie (Madrid, 1918.)

2. Ses neveux et ses nièces, en particulier les enfants de sa sœur Jeanne et ceux de son frère Lorenzo, lui témoignent de l'ingratitude ou de l'indifférence. A la mort de son frère Lorenzo, un procès créa dans la famille de graves désordres dont sainte Thérèse souffrit beaucoup.

3. Plus encore peut-être la rivalité d'Antonio de Jésus et de Jeronimo Gracian. (Cf. *La peregrinación de Anastasio.*)

4. Le P. Antonio de Jésus profite de l'absence du P. Gracian pour contraindre sainte Thérèse à l'accompagner à Alba de Tormes où la réclamait la jeune duchesse.

et édifiante. La langue paralysée, elle acceptait en souriant les ventouses scarifiées, afin d'offrir au Christ sa joie de souffrir encore. De son lit elle apercevait l'autel où veillait l'Eucharistie et c'était le meilleur réconfort que de mourir ainsi près de l'Aimé. Cependant le docteur la fit transporter dans une cellule moins froide. Comme on lui demandait où elle désirait être ensevelie, elle ferma les yeux et revit, au fond de la vieille Avila, brûlée de soleil, son cher couvent de Saint-Joseph qui était déjà le « petit coin du bon Dieu ». Mais ce désir secret lui apparut soudain comme une dernière tentation d'amour-propre. La pauvreté idéale ne choisit pas son tombeau. Elle répondit donc : « Ai-je quelque chose à moi? On me donnera bien ici un peu de terre. »

Le jeudi 4 octobre, à neuf heures du soir, Thérèse de Jésus appela Ana de Saint-Bartolomé et mourut dans ses bras, silencieusement.

CONCLUSION

Critique des influences historiques.

Comme la plupart des apôtres et des réformateurs, sainte Thérèse a suivi dans sa vie harmonieuse les trois étapes d'*assimilation*, de *contemplation* et d'*action*. Au début de cette féconde évolution, l'amour naît de sentiments très humbles. Il est d'abord l'appréhension des châtiments infernaux, puis le désir du paradis, mais c'est encore de la servitude, puisque c'est de l'égoïsme. Grâce à l'oraison de recueillement, Thérèse connaît la troublante émotion du silence d'amour. Le soir, quand elle évoque la solitude de Jésus au Jardin des Oliviers, cette première tendresse se pénètre de pitié et d'admiration. Les grâces mystiques rafraîchissent ensuite son âme et la remplissent de gratitude. Dès que la Carmélite a la certitude d'être aimée comme elle le souhaite, son amour devient l'abandon total et joyeux de celle qui ne

se reprend plus. L'exaltation du cœur crée alors ces gestes héroïques dont l'ensemble constitue la réforme thérésienne.

Sainte Thérèse se présentait au moment opportun où Philippe II et l'Espagne entière réagissent énergiquement contre le protestantisme.

Plus tôt, la Carmélite n'aurait trouvé ni dans le clergé espagnol, ni à Rome les précieux appuis qui lui furent accordés de 1562 à sa mort. Plus tard, après les sévères restrictions de l'Inquisition, elle aurait beaucoup moins pratiqué la lecture des traités castillans qui forment son atmosphère intellectuelle. On observera au contraire que l'Index de 1559, mettant un terme à une assimilation bien suffisante (sainte Thérèse avait alors quarante-quatre ans), avança la période de création. Il n'est pas jusqu'à son sexe (dont elle a si souvent médit) qui ne l'aida puissamment : quel que soit le milieu, une héroïne a, sur un héros, tout l'avantage que lui donnent sa séduction et son apparente faiblesse. Sainte Thérèse, comme Jeanne d'Arc, fut une conquérante. Elle savait gagner les volontés, transformer les adversaires en amis dévoués et fidèles. Un fait digne de remarque : la plupart des amitiés de sainte Thérèse sont masculines et le plus grand nombre de ceux qu'elle distingue parviennent à des situations qui servent sa propre influence. D'instinct, elle savait découvrir parmi les personnalités inutiles ou indésirables, le conducteur d'hommes qui lui était nécessaire. En se confessant à lui, elle le gagnait pour toujours. Quel réformateur eût obtenu ce résultat? On pense à saint François, mais combien, par certains côtés, la réforme d'un ordre est plus difficile que sa fondation ! Celle-ci se réalise avec le don de l'apostolat, une autorité suggestive et beaucoup d'enthousiasme. Celle-là exige, outre les dispositions précitées, un concours de dissimulation supérieure, d'ingénieuses concessions et de patiente opiniâtreté. Dans l'âpre et subtile lutte du Carmel, sainte Thérèse a mis tout cela en œuvre parce qu'elle était femme. Ses collaborateurs, moins bien armés, sont honnis, chassés, emprisonnés par les mitigés en révolte.

D'autres âmes, objectera-t-on, vécurent dans ce milieu

historique sans en tirer le même parti. La mère Maria de Jésus était Carmélite, réformatrice et contemporaine de sainte Thérèse. Cependant, sa fondation à Alcalá de Henares demeure un geste isolé sans influence sociale. Il lui manquait, en effet, le génie de sa sœur d'Avila.

Avant de préciser les sources littéraires de la Carmélite, il convenait d'indiquer ce que doit son évolution aux influences du milieu. Nous sommes loin de croire, cependant, que celles-ci aient rigoureusement déterminé celles-là. Pour qui sait bien lire le *Livre de la Vie*, les tendances essentielles de la personnalité de Thérèse s'observent, et très nettement, dès son enfance.

Qu'à l'âge de huit ans elle s'émeuve sur les sanctions d'outre-tombe et désire le martyre afin de gagner la gloire; qu'elle entraîne Rodrigue vers le pays des Maures ou lui dicte un roman de chevalerie, qu'elle organise les jeux de ses compagnes ou donne aux pauvres la première aumône; qu'elle soit enfin, parmi ses frères et ses sœurs, l'enfant la plus aimante et la mieux aimée, Thérèse entre dans la vie avec toutes les ressources d'une âme « royale » et d'un génie invincible, c'est-à-dire une générosité fervente et une curiosité enthousiaste, l'esprit d'autorité n'excluant pas le besoin de direction, la tendance irrésistible à l'apostolat et à l'action, le privilège de créer la joie partout où elle passe, l'art de comprendre, de gagner et de garder les cœurs, le don d'aimer et d'être aimée.

Avec tout cela, que manquait-il à cette enfant pour conquérir et interpréter l'amour divin? « La Grâce », nous dit-elle. Quand la nuit descend sur Avila, chaque ruelle sombre conduit vers une porte crénelée qui s'ouvre sur un ciel de gloire. Ainsi le mot doux et puissant de la Grâce prolonge à l'infini les états d'âme de Thérèse et les secrets de l'amour divin. Mais notre tâche se limite ici à reconnaître la cité obscure.

DEUXIÈME PARTIE

L'art d'aimer.

« L'ancienne loi, qui est celle de la crainte, prépare la loi nouvelle de l'amour. Tous les commandements divins se ramènent au premier : Tu aimeras le Seigneur de tout ton cœur, de toute ta pensée. » (Francisco de Ossuna, *Ley de amor*, cap. VII, f° 29r.)

Ainsi la loi d'amour devient la *loi des lois.* (*Ibid.*, cap. VII, f° 29v.) Le seul devoir du chrétien est d'aimer. La seule mission du directeur spirituel est de disposer les âmes à l'amour divin. Il existe un art d'aimer, dont les règles élèvent graduellement l'âme vers Dieu. Comment fut-il enseigné à sainte Thérèse et comment l'enseigna-t-elle ensuite à ses religieuses? Cette tradition, que l'on a négligé d'étudier jusqu'à présent, explique, cependant, les éléments essentiels de son mysticisme.

Dès le premier traité du *Troisième Abécédaire*, Francisco de Ossuna présente à sa lectrice ces trois propositions fondamentales : 1° l'union est possible entre Dieu et le contemplatif; 2° elle est possible sur terre et pour tous; 3° elle exige une surveillance de tous les instants, sur toute la personnalité.

« Il est possible d'obtenir, sans trop de difficultés, en cette vie mortelle, la communion du Dieu immortel, plus étroite et plus aimante, entre l'âme et Dieu, qu'elle n'existe entre un ange et un autre, si élevés soient-ils. »

Dans quelle mesure l'art d'aimer accorde-t-il l'union mystique? Les contemplatifs se trouvent en présence d'un

grave dilemme : ou bien la discipline des vertus et des sentiments permet d'obtenir l'union surnaturelle ; et que devient alors la toute-puissance de la Grâce? Ou cette Grâce dispose seule des états d'âme mystiques, sans être obligée de les accorder aux ascètes les plus fervents; mais n'est-ce pas enlever à l'ascétisme son meilleur stimulant?

En théorie, les mystiques orthodoxes affirment le caractère passif des grâces d'oraison et l'inutilité de l'effort. En pratique, ils tiennent un si grand compte du perfectionnement volontaire qu'ils lui accordent une influence considérable — sinon déterminante — sur la grâce de l'union mystique.

Pour être digne de celle-ci, il faut tuer en soi le vieil homme et se transformer tout entier, en se soumettant à une rigoureuse discipline.

« La *première règle* [1] est de s'écarter de tout péché, même véniel, car l'amant véritable s'efforce d'éviter toute offense, *en considérant la peine* qui en résulte, non pour lui-même, *mais pour l'Aimé*, qui s'offense de tout mal, grand et petit. La *seconde* est de cultiver chaque vertu, sans rien laisser perdre de tout le bien que nous pouvons faire et sans négliger les choses de piété qui ont un grand prix. La *troisième* est d'empêcher notre amour de s'attacher à quoi que ce soit; si nous possédons les choses comme des objets prêtés, nous ne mettons pas notre amour en elles, mais en Dieu. La *quatrième* est de nous stimuler *à réveiller* notre cœur, afin qu'il puisse souvent produire des œuvres d'amour passionné. »

L'art d'aimer emprunte donc à l'ascétisme une méthode de répression et d'assimilation. La discipline des mortifications et des vertus a surtout pour objet d'abolir les tendances instinctives et de transformer la personnalité morale. La discipline des images, des émotions et des sentiments concourt à substituer aux anciens états d'âme des associations et des

1. « Lo primero apartandonos de todo pecado aunque sea venial, porque el amador verdadero, estudia de huyr toda ofensa, no mirando a la pena que le es deuida sino al amado que en todo mal pequeño y grande se ofende. Lo segundo trabajemos en toda virtud no dejando perder todo bien que hazer pudieremos siendo muy solicitos en las cosas de piedad que valen mucho. Lo tercero guardemos nuestro amor de se enconar en cosa que sea, poseyendo las cosas como prestadas para que no pongamos en ellas el amor, sino en dios. Lo quarto usemos provocarnos desadormeciendo nuestro coraçon para que a menudo pueda produzir obras de amor entrañal. » (*Tercer Abecedario* trat. XVI, cap. X, f° 201r, p. 511b.)

habitudes nouvelles qui développent, chez l'ascète, une nature et un idéal nouveaux. L'une et l'autre ont pour modèle l'imitation du Christ et se coordonnent dans l'oraison.

On exposera successivement les éléments de cette discipline et de sa synthèse.

I. — La discipline des mortifications et des vertus.

La discipline corporelle contribue à l'art d'aimer dans la mesure où les mortifications facilitent le renoncement.

« En toi-même tu as ton pire ennemi, qui est ton propre corps [1] »

Il faut devenir aveugle, sourd et muet, pour mieux voir, mieux entendre, mieux exprimer l'ineffable. Les sens extérieurs se convertissent alors en sens intérieurs. (*Tercer Abecedario*, trat. III, cap. I, f° 28r, p. 349b.) C'est en demeurant dans sa cellule qu'on finit par s'y plaire. C'est en s'isolant avec Dieu qu'on finit par l'aimer.

« La cellule qu'on quitte peu devient douce; fréquemment délaissée, elle engendre l'ennui. » (*Imitation*, liv. I, chap. XX, p. 112.)

Rien n'aide mieux à se recueillir que l'obscurité et le silence :

« En cela, le recueillement corporel et même le lieu obscur vous aideront beaucoup à ne pas égarer vos sens, à les unir davantage et à les recueillir dans le seul objet que vous voulez contempler. »

Ce recueillement, s'il est fervent pendant le jour, peut se prolonger pendant la nuit.

« L'amour veille sans cesse; dans le sommeil même il ne dort point. » (*Imitation*, liv. III, chap. V, p. 277.)

Ni Francisco de Ossuna, ni Bernardino de Laredo n'accordent aux mortifications de la chair l'importance qu'elles avaient à la fin du Moyen-Age. San Pedro de Alcantara, si sévère envers lui-même, l'est beaucoup moins pour ceux qu'il dirige. Il engage les âmes d'oraison à éviter les jeûnes exagérés

1. « Contigo mesmo tienes un enemigo peor que qualquier otro y este es tu mesmo cuerpo. » (*Ley de Amor*, XLI, f° 164r.)

et les veilles prolongées. Les mortifications les plus fécondes sont l'isolement et le silence. On peut en user sans réserve.

« Toi, mon frère, si tu veux bien suivre le recueillement, ne sors ni de toi-même, ni de ta province, ni de ta maison : que ta bouche ne parle pas sans profit manifeste et, quand tu sortiras, sois aussi soucieux de revenir vite que l'est le poisson, libéré de l'hameçon, de retourner à l'eau en grande hâte. »

Cependant, quelques sorties sont autorisées pour méditer sur la mort ou contempler Dieu dans les œuvres de la nature. (*Tercer Abecedario*, trat. IX, cap. VI, f° 105r, p. 427a.)

Cet isolement est la condition essentielle du silence, dont Bernardino de Laredo nous décrit les cinq degrés :

« Le premier est de ne jamais dire un mot qui ne soit l'entière vérité. Le deuxième, de ne jamais dire un mot qui ne soit toute pureté. Le troisième est de ne jamais parler de qui que ce soit sans en dire du bien. Le quatrième, de retrancher les paroles oiseuses. Le cinquième, de ne jamais parler sans profit. »

Ces cinq degrés conduisent au « merveilleux silence », qui est l'expression la plus éloquente de l'amour.

« C'est un merveilleux silence et bien digne d'être loué avec admiration que celui de l'amour. Grâce à lui, notre entendement se tait intimement ayant trouvé une notion expérimentale qui le satisfait; car, nous avons eu, maintes fois, l'occasion de le voir clairement par expérience, quand ceux qui s'aiment se savent présents, ils se taisent ensemble et l'amour qui les unit compense l'absence des mots. » (*Tercer Abecedario*, trat. III, f° 256v, p. 546a.)

Maîtrise de la chair, jeûnes prolongés, veilles fréquentes, isolement du cloître, silence de la cellule, autant de moyens différents pour atteindre la même fin, qui est de renoncer au monde sensible afin de réaliser la liberté intérieure.

« Sachez et croyez fermement que votre vie doit être une mort continuelle et que, plus on meurt à soi-même, plus on commence à vivre pour Dieu. » (*Imitation*, liv. II, chap. XII, p. 243.)

Mais, pour être fécondes, ces mortifications doivent être des actes d'amour, c'est-à-dire une prédication intrépide, le sacrifice des biens terrestres, l'abandon du libre arbitre, l'acceptation fervente des souffrances de l'Aimé. (*Vita Christi*, t. IV, cap. LVII, f° 31r.) Souffrir comme Jésus, afin

de lui ressembler davantage, c'est déjà s'unir à lui. Notre corps tout entier peut participer à l'imitation du Christ.

« Mes pieds t'aiment [1], quand ils vont, pour toi, déchaussés et meurtris sur les chemins de paix et de dévotion; mes genoux t'aiment, quand ils se durcissent, plantés en terre, pour t'adorer. Mes cuisses t'aiment quand, pour toi, elles s'éloignent de toute œuvre déshonnête, en ne s'inclinant pas vers les femmes, comme celles de ce roi qui, pour cela, devint fou. Mes membres secrets t'aiment quand, pour toi, ils s'éloignent de toute jouissance charnelle; mon ventre et mon estomac t'aiment, quand ils souffrent de la faim; mon sein t'aime, s'il va découvert et maltraité pour ton amour; mes bras et mes épaules t'aiment si, pour toi, ils supportent la croix de pénitence; et mes mains, si elles travaillent pour toi; et mes doigts qui écrivent pour ton amour; et ma bouche qui prêche, prie, corrige et goûte les choses amères; mon nez t'aime, en souffrant pour toi, la mauvaise odeur de l'infirmerie et des lieux vils; mes yeux t'aiment dans la lecture, dans les larmes et à la vue de celui dont ils ont compassion; mon chef t'aime, qui se découvre pour toi et se tonsure en souvenir de tes épines; mes reins t'aiment quand ils se fustigent à cause de tes coups de verge et mon corps tout entier s'il s'afflige pour toi. Nous te devons tout cela, mon Dieu, sans que tu nous l'aies ordonné, puisqu'avec amour tu as pris nos membres humains, afin de faire en eux ces mêmes choses pour nous, avec un tel excès que nul ne t'égalera jamais. »

Dans le *Chemin de la Perfection* et le *Livre des Fondations*, sainte Thérèse accorde une large part à la discipline ascétique.

« Pour nous autres, religieuses, nous embrassons ce qu'il y a de plus difficile — je veux dire le sacrifice de notre liberté, — la

1. « Amante mis pies, quando por ti andan camino de paz y deuocion, descalços y trabajados. Amante mis rodillas quando se endurecen, hincadas en la tierra para te adorar. Amante mis muslos quando por ti se apartan de toda obra desonesta, no se inclinando a mugeres como los de aquel rey que por esto enloqueció. Amante mis miembros secretos quando por ti se apartan de todo deleyte carnal. Amante mi vientre y estomago quando por ti sienten hambre. Amante mis pechos si andan desabrigados y descontentos por tu amor. Amante mis braços y hombros si, por ti, lleuan la cruz de la penitencia; y mis manos si trabajan por ti y mis dedos escriviendo en tu amor y mi boca predicando, rezando y corregiendo o gustando cosas amargas; y mis narizes te aman sufriendo por ti el mal olor de la enfermeria y lugares viles. Amante mis ojos leyendo y llorando y viendo de quien se compadezcan. Amate mi cabeza que descubro por ti y anda coronada en memoria de tus espinas; amante mis espaldas, quanto por tus açotes se açotan y todo mi cuerpo si por ti se aflige. Todo esto te deuemos, dios mio, aunque no nos lo mandaras pues que, con amor, tomaste mienbros humanos para hazer en ellos las mismas cosas por nosotros en tanto excesso, que ninguno te alcance jamas. » (*Ley de Amor* cap. XXIII, f° 96r.)

remettant, par amour pour Dieu, au pouvoir d'autrui. De plus, nous acceptons bien des observations pénibles; les jeûnes, le silence, la clôture, l'assistance au chœur. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XII, p. 133; *Obras*, t. III, p. 59.)

Elle considère d'abord ces mortifications comme la sauvegarde de la vie monastique.

« Que la novice qui ne reconnaîtra pas en elle une mortification sérieuse veuille bien m'en croire et qu'elle ne fasse point profession, à moins qu'elle ne désire trouver un enfer dans ce monde. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XIII, p. 114, manuscrit de l'Escurial.)

Sous l'inspiration de Ludolphe de Saxe, de Pedro de Alcantara, les mortifications lui apparaissent comme la meilleure discipline du renoncement et le premier témoignage d'amour que l'on puisse offrir à Dieu.

« Dites-vous résolument, mes sœurs, que vous êtes venues afin de mourir pour Jésus-Christ, non afin de vous traiter délicatement pour Jésus-Christ. »

Elle engage donc vivement les Carmélites à dompter le corps pour libérer l'âme.

« Notre corps a cela de fâcheux que plus on le ménage, plus il révèle ses besoins : c'est étrange combien il aime à être bien traité. Pour peu qu'il ait quelque prétexte à se faire valoir, si mince que soit le besoin, il trompe la pauvre âme et l'empêche d'avancer... Si nous ne nous déterminons à accepter une bonne fois la mort et la perte de notre santé, nous ne ferons jamais rien. Ainsi donc, tâchez de vous affranchir de cette frayeur et de vous abandonner tout entières à Dieu, advienne que pourra ! Et qu'importe que nous mourions? Pour tant de fois que notre corps s'est moqué de nous, ne nous moquerons-nous pas une fois de lui? » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XI, p. 100 et 102; *Obras*, t. III, p. 55 et 56.)

Il ne faut pas, cependant, prendre à la lettre ces énergiques exhortations; chaque fois que sainte Thérèse a eu l'occasion d'atténuer la rigueur de la règle sans porter préjudice à la discipline monastique, elle l'a fait avec discernement et délicatesse. Mais, à l'exemple de Pedro de Alcantara, elle a toujours préconisé les deux mortifications dont on peut user sans réserve : l'isolement et le silence.

« L'âme reste seule avec lui, qu'a-t-elle à faire, sinon à l'aimer... » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XIX, p. 229; *Obras*, t. I, p. 138.)

« Je me dis souvent, ô mon Maître, que si quelque chose peut soutenir une vie où l'on est privé de vous, c'est la solitude. » (*Œuvres*, t. V, *Exclamations*, II, p. 323; *Obras*, t. IV, p. 272.)

« Garder sa cellule et n'en pas sortir sans sujet, et, quand on en sort, demander à Dieu la grâce de ne pas l'offenser. » (*Œuvres*, t. V, *Avis*, p. 476 sq.; *Obras*, t. V, p. 49 sq.)

« A table, ne parler à personne, et ne pas lever les yeux pour regarder les autres. » (*Œuvres*, t. V, *Avis*, p. 476 sq.; *Obras*, t. V, p. 49 sq.)

« Ne jamais parler sans avoir bien pesé ce que l'on va dire et sans l'avoir beaucoup recommandé à Notre-Seigneur, afin de ne rien dire qui lui déplaise. » (*Œuvres*, t. V, *Avis*, p. 476 sq.; *Obras*, t. V, p. 49 sq.)

Grâce au silence et à l'isolement, la discipline morale a une influence rapide et féconde.

Dans l'évolution de l'amour divin, ces vertus ont un triple rôle : elles favorisent les grâces mystiques, garantissent leur nature, suppléent à leur absence. Les deux dernières questions intéressent les effets de l'amour; nous n'avons à considérer ici que l'action des vertus dans l'art d'aimer, d'après les lectures et la doctrine de sainte Thérèse.

Les deux premiers livres de l'*Imitation* présentent déjà l'éthique chrétienne la plus noble et la plus simple :

« *L'habit et la tonsure servent peu ; c'est le changement de mœurs et la mortification entière des passions qui font le vrai religieux.* » (*Imitation*, liv. I, chap. XVII, p. 92.)

Francisco de Ossuna affirme l'étroite dépendance de l'amour et de la perfection :

« La discipline de cet amour est l'ensemble des vertus, car, semblable à la théologie qui, dans la discipline scolastique, dispose de toutes les sciences comme de ses servantes, l'amour de Dieu, qui est une théologie usuelle, utilise toutes les vertus dans la discipline des bonnes œuvres [1]. »

1. « La disciplina deste amor son todas las virtudes, porque, assi como la theologia se sirue de todas las sciencias como de donzellas suyas en la scolastica disciplina, assi el amor de dios, que es theologia vsual, se sirue de todas las virtudes en la disciplina de las buenas costumbres. » (*Ley de Amor*, cap. XVIII, f° 74v.)

En exposant cette discipline, la *Loi d'amour* caractérise la tendance la plus élevée du mysticisme orthodoxe : son obligation morale. C'est déjà aimer Dieu que de haïr le mal sous toutes ses formes.

« Si tu veux garder la loi d'amour, commence par haïr le mal et tu aimeras ensuite cette loi. »

« C'est mieux l'aimer encore que de le servir. »

« Partout où tu trouveras écrit... que Dieu t'ordonne seulement de l'aimer, tu dois penser que cette brièveté n'est que verbale, car, résumer les services dans l'amour, ce n'est pas diminuer les services [1]. »

L'amour dépend donc de la volonté dans la mesure où celle-ci peut régir la vie morale.

« Comme il nous est toujours possible en cette vie de croître en vertu, nous pouvons donc croître en amour. »

Quelles sont ces vertus? C'est la perfection évangélique que le Moyen-Age a magnifiquement exaltée sous l'influence de saint François d'Assise : la pauvreté, l'obéissance, l'humilité, c'est-à-dire le renoncement aux biens temporels, à l'amour-propre et à la volonté. La plus étroite solidarité régnant dans la vie morale, ce serait une illusion stérile de pratiquer certaines vertus au détriment des autres.

L'humilité est à la base de toutes les vertus, de la pauvreté comme de l'obéissance, de la grandeur d'âme comme de la simplicité. Inversement, chacune de ces vertus représente un attribut de l'humilité. *L'Échelle spirituelle* (*Escala espiritual*, cap. XXIII, p. 346), écrite par Jean Climaque et traduite par Luis de Granada, présente la hiérarchie des vertus et des vices. L'humilité a trois degrés : la connaissance de soi, la lutte contre les passions, l'absolue sérénité. Francisco de Ossuna, consacrant tout un chapitre à analyser la douceur chrétienne, définit successivement la sérénité, la magnanimité, la bonté, la maîtrise, la confiance. (*Tercer Abecedario*, trat. III, cap. III, f° 30^{v}, p. 352 sq.)

1. « Donde quiera que hallares escrito que solamente manda tu dios que lo ames, as de pensar que aquella breuedad solamente es de palabra, ca resoluer los seruicios en amor no es apocar los seruicios. » (*Ley de Amor*, cap. XXX, f° 125^{v}.)

Pour réaliser cette rude conquête de la perfection, il faut que le renoncement naisse d'un élan du cœur. La pauvreté, l'obéissance, l'humilité ne favorisent l'amour que dans la mesure où elles sont aimées.

N'est-ce pas là une pétition de principes? Oui, si le mysticisme était une philosophie. Non, dès qu'il s'identifie avec l'idéal chrétien. Les maîtres de sainte Thérèse n'ont pas besoin d'établir la critique des valeurs morales. S'ils aiment la pauvreté, l'humilité, la patience, c'est qu'elles représentent la personnalité du Christ, telle que les ont consacrées les Évangiles; on doit être humble en souvenir de l'étable de Bethléem. On doit être pauvre pour partager le dénuement du Christ. On doit aimer son prochain à l'imitation du Rédempteur.

L'objet du culte est donc de créer une ressemblance entre l'âme et Dieu. Si l'on ne ressemble pas toujours à celui que l'on aime, on l'aime bien mieux quand on lui ressemble. Les affinités morales équilibrent et fortifient les affinités sensibles. Et quel exemple que celui-là!

« En admettant que toutes les créatures se réjouissent d'être maltraitées et que cette universelle humilité soit réunie dans la même personne, ce ne serait rien en comparaison de l'humilité du Christ. » (*Arte*, parte II, lib. VI, p. 613[b].)

Ainsi, la discipline morale se rapproche de l'imitation du Christ plus intimement que la discipline corporelle.

«Vous devez noter, cependant, que l'imitation du Christ, notre Seigneur, doit se connaître bien davantage dans l'augmentation des vertus, la mortification des sens et la dissipation des vices qu'à suivre l'aspérité. »

Les mystiques chrétiens orthodoxes comme les néoplatoniciens considèrent donc la vertu comme une étape, non comme un terme. Pourquoi les vices sont-ils si dangereux? Parce qu'ils éloignent de l'amour. Pourquoi les vertus sont-elles si désirables? Parce qu'elles rapprochent de l'amour.

L'humilité a trois degrés : le premier élève à la vertu, le

deuxième à la ressemblance du Christ, le troisième à l'amour parfait. (*Arte*, parte I, lib. VI, p. 600[b].)

« L'homme s'élève au-dessus de la terre sur deux ailes : simplicité et pureté. » (*Imitation.*)

Les vertus ne se limitent donc pas au renoncement. Elles ont aussi leur caractère positif. Elles n'isolent l'ascète du monde sensible que pour lui accorder, dans le monde intelligible, des compensations infinies.

« Tu dois savoir que l'humilité et la magnanimité sont deux sœurs et deux compagnes si intimes que l'une ne se trouve pas sans l'autre. Ce sont comme deux ailes, grâce auxquelles la femme, qui est l'âme, vole vers Dieu et vers la solitude de la contemplation. Et de même que la pauvreté en esprit ne s'arrête pas au mépris des choses terrestres, mais s'élève aux richesses des choses célestes, de même l'humilité ne s'arrête pas au mépris des honneurs, mais s'élève à la sublimité des choses spirituelles. » (*Tercer Abecedario*, trat. XIX, cap. I, f° 226[r], p. 335[b].)

Dans une âme chrétienne, cette substitution ne détermine qu'un espoir plus ou moins actif; chez le mystique, elle crée une substitution immédiate. La perfection morale transforme la vie intérieure en paradis. La synthèse de la vie chrétienne est la charité. Dans sa doctrine, Francisco de Ossuna fait une large part à l'amour du prochain. Encore la considère-t-il de préférence dans ses réactions contre l'instinct. Elle est, à ce titre, la plus féconde discipline morale. Entre deux affections, l'ascète choisit toujours la moins instinctive :

« Tu dois aimer ton père et ta mère plus que ta femme et tes enfants, car tes parents représentent Dieu près de toi. » (*Ley de amor*, cap. XXXIX, f° 153[v].)

A mesure que l'on se perfectionne davantage, il ne faut pas « aimer son prochain », mais l'aimer pour Dieu et en Dieu, sans tenir compte des liens de famille, des sympathies sociales, des affinités de l'esprit et de la chair. Quand on choisit ses amis, il faut choisir les plus pauvres, les plus malheureux, les plus désarmés, soit parce que leur détresse a besoin d'amour, soit parce que leurs épreuves furent celles du Christ. Au-

dessus de cette sélection, ceux que l'on doit préférer à ses parents, à ses amis, à soi-même, sont ses ennemis, afin de les améliorer, de se vaincre soi-même, d'imiter le Christ qui accepta le baiser de Judas, et d'avancer dans l'amour divin.

D'après saint Chrysostome, Francisco de Ossuna résume les « neuf degrés de l'amour envers l'ennemi » :

« Ne jamais initier l'offense. Ne pas se venger. Ne pas faire à son ennemi le mal qu'il nous fait. Vouloir souffrir ses offenses. Lui accorder plus qu'il n'exige. Ne pas trahir quand il nous fait du mal. L'aimer. Lui faire du bien. Prier le Seigneur pour lui. » (*Ley de amor*, cap. XLI, f° 165v.)

Dans sa doctrine, sainte Thérèse adapte cet enseignement transcendant à l'esprit simple de ses religieuses. Le *Livre de la Vie* offre l'exemple suggestif d'une âme qui conquiert lentement son idéal. Le *Chemin de la Perfection* et le *Château intérieur*, écrit pour les Carmélites, ont un caractère essentiellement pratique. Comme l'auteur de l'*Imitation*, sainte Thérèse distingue d'abord la ferveur spirituelle de toute manifestation extérieure :

« Croyez-moi, la grande affaire n'est pas de porter un habit religieux, mais de travailler à pratiquer les vertus, à soumettre en toutes choses sa volonté à celle de Dieu, afin que notre vie se déroule dans des conditions choisies par lui, à ne point vouloir que notre volonté se fasse, mais la sienne. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, III, ch. II, p. 89; *Obras*, t. IV, p. 39.)

Elle expose ensuite le programme de la discipline monacale :

« Je ne développerai que trois points qui sont de la constitution... Le premier est l'amour mutuel, le second, le détachement de tout ce qui est créé, le troisième, l'humilité véritable, qui, bien que je lui donne la dernière place, est cependant la principale et embrasse toutes les autres. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. IV, p. 55; *Obras*, t. III, p. 26.)

Adoptons cette exposition en commençant par la pauvreté, qui est le vœu fondamental du Carmel déchaussé. Compris et pratiqué dans son sens le plus large, il représente la plus active observance du détachement absolu. Les fiancées du Christ ne doivent offrir à celui-ci ni une dot, ni des titres de

noblesse, mais une intelligence ouverte, un cœur enthousiaste, une joyeuse énergie. L'absence de dot permettra de mieux sélectionner, parmi les novices, celles qui sont vraiment dignes d'aimer :

« Qu'elle rende à Dieu avec plus de perfection ce qu'elle lui doit, voilà qui nous est bien plus avantageux que tout ce qu'elle peut nous apporter. » (*Œuvres*, t. IV, *Fondations*, ch. XXVII, p. 86; *Obras*, t. V, p. 237.)

Les adversaires du vœu de pauvreté opposaient à sainte Thérèse les mêmes arguments que le cardinal Hugolin allégua à saint François et à sainte Claire. L'obligation de subvenir aux besoins quotidiens n'a-t-elle pas créé des soucis matériels, néfastes à la vie contemplative? La Carmélite se souvient alors du noble avertissement que lui donna, à ce sujet, Pedro de Alcantara :

« Si donc vous voulez, Madame, suivre le conseil très parfait donné par Jésus-Christ relativement à la pauvreté, faites-le, car il regarde les femmes aussi bien que les hommes, et Notre-Seigneur disposera tout pour que vous vous en trouviez bien, comme s'en sont bien trouvés tous ceux qui l'ont suivi. Si, au contraire, vous voulez prendre conseil des théologiens étrangers à la vie spirituelle, procurez-vous de bons revenus et voyez ensuite si les uns et les autres vous sont plus utiles que la pauvreté embrassée pour suivre le conseil de Jésus-Christ. Si l'on remarque du relâchement dans certains monastères où les religieuses sont pauvres, c'est qu'elles sont pauvres à contre-cœur et par nécessité, et non par le désir de suivre le conseil de Jésus-Christ. Et, en effet, je ne préconise pas la pauvreté telle quelle, mais la pauvreté portée avec patience pour l'amour de Jésus-Christ Notre-Seigneur, et bien davantage la pauvreté désirée, recherchée, embrassée par amour. Si j'avais une pensée ou une opinion arrêtée en sens contraire, je me regarderais comme chancelant dans la foi. » (*Œuvres*, t. II, Document XI, p. 421.)

Il convient de choisir la plus humble maison pour la transformer en un fervent monastère.

« Qu'il est choquant, mes filles, de bâtir de grandes maisons avec le bien des pauvres gens ? Que Dieu ne permette rien de semblable ! Que la nôtre soit pauvre de toutes façons et petite. Ressemblons en quelque chose à notre Roi, qui n'a eu, pour abri, que

l'étable de Bethléem, où il est né, et la croix, où il est mort. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. II, p. 42; *Obras*, t. III, p. 16.)

La pauvreté acceptée avec joie est la meilleure mortification, puisqu'elle implique le renoncement absolu et donne la joie parfaite. Cette apologie n'est-elle pas toute franciscaine?

« Je crois que la pauvreté renferme une grande partie des biens propres aux autres vertus. Je n'ose l'affirmer, parce que j'ignore la valeur de chaque vertu et que je préfère ne point parler de ce que je n'entends pas entièrement. Mon sentiment, toutefois, est que la pauvreté embrasse un grand nombre de vertus. C'est une haute souveraineté. Oui, je le répète, c'est se rendre maître de tous les biens de ce monde que de les mépriser (et si je disais que c'est dominer tous ceux qui vivent dans le monde, je ne mentirais pas). » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. II, p. 40, ms. de l'Escurial; *Obras*, t. III, p. 214.)

Admettre qu'on ne peut pratiquer cette vertu dans toute sa rigueur, ce serait supposer que la loi évangélique et l'imitation du Christ sont irréalisables. En conséquence, les filles de sainte Thérèse porteront les vêtements les plus simples : coiffes étroites, sandales grossières, robes de bure. Elles pratiqueront le jeûne prolongé, s'abstiendront de viande et offriront joyeusement leur part à la religieuse âgée ou convalescente, qui aura besoin de se nourrir. (Yepes. *Vida*, III, cap. V.)

Le vœu d'humilité complète et approfondit celui de pauvreté. Sainte Thérèse comprenant les rapports étroits de ces deux principes, les a associés dans ses *Constitutions* comme dans sa doctrine. A l'exemple de sainte Claire, elle choisit ces deux vertus pour fortifier ses monastères :

« Comme le disait sainte Claire, ce sont de hautes murailles que celles de la pauvreté. Cette sainte aurait voulu en entourer ses monastères en y joignant l'humilité. Et il est certain que la pauvreté, si elle est véritablement gardée, est un plus ferme rempart pour l'honneur des religieuses et pour tout le reste que les édifices les plus somptueux. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. II, p. 42; *Obras*, t. III, p. 16.)

L'importance de l'humilité dans la doctrine thérésienne s'explique à trois points de vue. Elle est d'abord la vertu que

ses lectures franciscaines ont le plus mise en valeur. Elle est la vertu chrétienne par excellence et apparaît à sainte Thérèse comme une force de réaction contre la fière émancipation de la réforme. Elle est la condition essentielle de la sérénité monastique et du perfectionnement individuel.

Le vœu d'humilité comprend celui d'obéissance, qui est à la base de la discipline catholique. Cette observance doit être enthousiaste et immédiate, sans conditions et sans réserves.

« Or, la vraie voie pour l'assujettir ainsi, c'est l'obéissance. Ce n'est pas à l'aide des bonnes raisons qu'on y arrive : notre nature et notre amour-propre sont si fertiles en ce point que nous n'en viendrions jamais à bout. Bien souvent, en effet, la chose la plus raisonnable devient folie à nos yeux, parce que nous n'avons pas envie de le faire. » (*Œuvres*, t. III, *Fondations*, ch. V, p. 104; *Obras*, t. V, p. 42.)

Aussi, sainte Thérèse ne craint-elle pas de multiplier les épreuves d'obéissance.

« Il m'arrivait quelquefois de confier à une sœur six ou sept offices incompatibles. Et elle de les accepter sans mot dire, convaincue qu'elle ne pourrait s'en occuper. » (*Œuvres*, t. III, *Fondations*, ch. I, p. 56; *Obras*, t. V, p. 9.)

Mais l'humilité n'est pas seulement une vertu de répression et une sauvegarde de la discipline monastique. Elle représente la *Source vive* de l'amour; il est impossible, en effet, d'aimer la perfection divine, sans avoir conscience de sa propre misère. Et comment approfondir celle-ci sans aimer davantage celui qui a suppléé à notre néant?

Ainsi, l'humilité dispose l'âme à trois sentiments, qui ont un rôle considérable dans la genèse de l'amour : *la crainte, l'admiration, la reconnaissance.*

« Je me demandais, un jour, pourquoi Notre-Seigneur aime tant la vertu d'humilité et, tout à coup, et sans réflexion, ce me semble, il me vint à l'esprit que c'est parce que Dieu est la suprême vérité, et que l'humilité n'est autre chose que marcher dans la vérité. Oui, c'est une très grande vérité que nous n'avons rien de bon de nous-mêmes et que la misère, le néant, sont notre partage. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, VI, ch. X, p. 265; *Obras*, t. IV, p. 171.)

Cet esprit d'humilité et de renoncement n'a pour but que d'obtenir la véritable perfection, qui est l'amour.

« Comprenons-le, mes filles, la véritable perfection, c'est l'amour de Dieu et du prochain et plus nous garderons parfaitement ces deux commandements, plus nous serons parfaites; notre règle et nos constitutions ne sont que des moyens de les mieux observer. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, I, ch. II, p. 62; *Obras*, t. IV, p. 21.)

Alors qu'Alonso de Madrid, Francisco de Ossuna et Bernardino de Laredo enseignent l'amour du prochain avec une grave éloquence, sainte Thérèse le fait aimer dès la lecture, tant elle en parle avec grâce et délicatesse. C'est l'accent d'une mère qui se souvient d'avoir été jeune fille.

« Il est des personnes qui, par caractère, s'affligent beaucoup pour peu de chose. Si votre caractère est différent, n'en soyez pas, pour cela, moins compatissante. » (*Œuvres*, t. IV, *Chemin*, ch. VII, p. 81; *Obras*, t. III, p. 46.)

« La nourriture se trouvait-elle insuffisante pour toutes, je la faisais donner à celles qui en avaient un plus grand besoin, mais aucune ne se croyait de ce nombre, personne n'y touchait jusqu'à ce que Dieu en eût envoyé pour tout le monde. » (*Œuvres*, t. III, *Fondations*, ch. I, p. 54; *Obras*, t. V, p. 8.)

Après saint François d'Assise, nul n'a mieux dit que sainte Thérèse ces raffinements du cœur qui sont le savoir-vivre des religieuses; nul n'a mieux exalté la force morale de la joie.

« Vous devez vous efforcer aussi d'être gaies avec vos sœurs, quand elles ont besoin de se récréer. J'en dis de même du temps de la récréation ordinaire; quand vous n'y auriez point d'attrait, lorsqu'on s'y comporte avec prudence, tout devient amour parfait. » (*Œuvres*, t. I, *Chemin*, ch. VII, p. 82; *Obras*, t. III, p. 41.)

N'est-ce pas le meilleur apostolat que de donner à la vertu une séduction qui la fasse aimer?

« Ainsi, mes sœurs, tant que vous le pouvez sans offense de Dieu, montrez-vous affables et comportez-vous de telle sorte avec les personnes qui vous fréquentent qu'au lieu de s'effrayer, de s'effaroucher de la vertu, elles s'affectionnent à votre commerce et se sentent attirées à partager votre manière de vivre et d'agir. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XLI, p. 299; *Obras*, t. III, p. 200.)

Cette suggestion morale est supérieure à toutes les réprimandes. La mère spirituelle comprend que le tact est

d'autant plus nécessaire que le défaut à corriger apparaît davantage.

« Vous devez aussi beaucoup recommander votre sœur à Dieu et vous efforcer de pratiquer très parfaitement la vertu contraire au défaut que vous avez cru remarquer. En y travaillant, vous enseignerez votre sœur par œuvres. Peut-être vos paroles ne seraient-elles pas comprises et resteraient-elles sans effet, aussi bien que le châtiment. Au contraire, imiter les vertus que l'on voit resplendir dans les autres est un excellent moyen de les conquérir. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. VII, p. 83; *Obras*, t. III, p. 42.)

La seule crise qui nécessite une intervention énergique est la mélancolie, « cette maladie de l'âme plus grave que celle du corps ». Dans le *Livre des Fondations*, sainte Thérèse précise les mesures à prendre contre ce mal : 1° ne jamais admettre les novices portées à la mélancolie; 2° quand une sœur souffre de cette maladie, supprimer sa solitude et sa contemplation, augmenter sa vie active et maîtriser toute sa volonté. (*Œuvres*, t. III, *Fondations*, ch. VII, p. 126-134; *Obras*, t. V, p. 59-64.)

Dans la doctrine thérésienne, la charité n'est pas seulement la synthèse des vertus morales, elle est aussi l'expression la plus élevée de l'amour divin. La Carmélite déchaussée ne doit nullement rechercher dans ce sentiment la source d'un bonheur personnel. Il ne s'agit pas de « faire son salut » en se désintéressant de celui du prochain. Il faut se consacrer à celui-ci pour mieux mériter celui-là. Le noble principe de la solidarité des âmes devant Dieu, l'émouvante croyance au rachat des péchés d'autrui, grâce à l'efficacité de la prière et d'une fervente pénitence, expriment bien le transcendant idéalisme du Carmel réformé. Chacune des cellules de Saint-Joseph est un oratoire où la Carmélite prie Dieu pour les âmes des malades, des pêcheurs et des hérétiques. Cette prière, qui veut transformer, intercéder, convertir, est bien une force de l'apostolat, mais son influence dépend étroitement de la pratique des vertus. Or, chacune des vertus est solidaire des autres. Il est impossible de pratiquer l'humilité sans être obéissante, pauvre et recueillie. Il est impossible de

s'élever dans l'amour divin, sans purifier sa vie intérieure. La pratique de l'oraison et des vertus doit aider l'action au lieu de la paralyser. Aimer Dieu, c'est le servir, c'est-à-dire servir ses compagnes, servir les pauvres et les malades, servir son prochain. L'obligation au travail n'est-elle pas l'un des meilleurs bienfaits de la pauvreté? Ainsi, la vraie Carmélite doit réunir dans sa personnalité les qualités de Marthe et de Marie.

Comme Alonso de Madrid, Francisco de Ossuna et Luis de Granada, sainte Thérèse insiste sur la solidarité des vertus chrétiennes. Cette dépendance est si étroite que la pratique accomplie de la pauvreté suppose celle de toutes les autres.

Conformément à la doctrine orthodoxe, sainte Thérèse retrouve en Dieu le fécond principe de cette dure discipline.

En libérant l'âme des sentiments étrangers qui la rattachent au monde, en lui accordant une purification qui la rapproche de Dieu, les vertus sont bien les introductrices de l'amour.

II. — La discipline des images et des sentiments.

La discipline des images et des sentiments est étroitement liée avec celle des vertus. Elle la précède, la soutient et la complète. C'est ressembler au Christ que de gagner l'esprit d'humilité, de renoncement et de charité, mais, pour que l'âme s'élève à cette ressemblance, il faut déjà qu'elle aime. Son meilleur stimulant est de sentir, à chaque effort, la présence de l'Aimé la réconforter et l'envahir progressivement.

La discipline sensible n'a d'autre fin que de disposer l'âme à recevoir la présence divine, non comme une vertu ou une idée, mais comme un sentiment et une sensation. La discipline intellectuelle, plus active qu'on ne le croit chez les grands mystiques catholiques, s'efforce de compléter et de justifier la présence du « Dieu intérieur » par la représentation du Christ. La première conduit à l'oraison affective par l'apaisement de la pensée. La seconde met en œuvre l'entendement et l'imagination dans l'oraison mentale. Il semble donc, en théorie, que ces deux disciplines, sans être opposées

l'une à l'autre, sont du moins indépendantes. Pratiquement, au contraire, elles demeurent solidaires. Leur principe commun est le rapport étroit des images et des émotions. Les maîtres spirituels du XVI^e^ siècle, qui étaient à la fois de grands artistes et de grands psychologues, connaissaient l'art d'acquérir à volonté les émotions de la crainte et de l'espérance, les sentiments de la reconnaissance et de l'admiration, la plénitude de la tendresse.

Avant d'exposer leur méthode dans l'oraison, qui est la vraie synthèse de l'art d'aimer, il convient d'indiquer ici les sources où sainte Thérèse a trouvé et enrichi la plupart de ses émotions et de ses images. Tels nous apparaissent l'interprétation du monde sensible, l'enseignement de la lecture et de l'iconographie, le soutien des amitiés spirituelles, la suggestion puissante du culte catholique, le sacrement de l'Eucharistie. Chacune de ces fécondes ressources contribue à la cristallisation de l'amour divin.

Mais, pour bien comprendre le rôle de la mémoire, de l'entendement, de la volonté dans l'art d'aimer, il faut, d'abord, définir chacune de ces trois facultés ou puissances, d'après les inspirateurs de sainte Thérèse.

Francisco de Ossuna, s'inspirant de saint Augustin, accorde à la mémoire un rôle très considérable dans la discipline des images et des sentiments.

« Penser ou se souvenir que l'on se trouve en présence de Dieu et se le représenter devant soi et l'avoir dans le souvenir, c'est une chose identique [1]. »

Grâce à cette faculté, toute créature rappelle à l'homme le Créateur. Encore faut-il distinguer deux mémoires : l'une, dont le rôle est celui des associations d'idées, se souvient des attributs divins, sans les préciser. L'autre est une opération intellectuelle, qui se rapproche fort de l'imagination créatrice. Si nous disons, par exemple : *Dieu est un Océan*, la mémoire

1. « Pensar el hombre o acordarse que está en la presencia de dios y representarlo delante de si e tenerlo en la memoria, todo es una cosa. » (*Tercer Abecedario*, trat. XI, cap. III, f° 124^v^, p. 445^b^.)

intellectuelle ajoutera : *sans fond et sans rivage.* (*Tercer Abecedario*, trat. XI, cap. III, f° 123, p. 445[b].)

L'entendement intervient également dans la méditation, soit pour l'analyse des images et des idées, soit pour leur synthèse. Francisco de Ossuna et Bernardino de Laredo, s'inspirant l'un et l'autre de Richard de Saint-Victor, distinguent l'intelligence pure de l'entendement. Celui-ci, procédant à de subtils « discours », prive l'âme de la quiétude. (*Tercer Abecedario*, trat. XXI, cap. IV, f° 228[r], p. 566-571.) Celle-là, au contraire, comprend la vérité par une sorte d'intuition directe. (*Subida*, lib. III, cap. VIII, f° 156[v].)

Entre l'un et l'autre, Francisco de Ossuna situe la volonté. Cette faculté est considérée par les théologiens du Moyen-Age comme la première des trois puissances. Ses « actes » sont à la fois les désirs et les résolutions. Elle joue un rôle considérable dans l'oraison mentale, et prépondérant dans l'oraison affective. Quand les grâces mystiques inondent l'âme, la volonté est le sommet qui émerge le plus longtemps.

Bernardino de Laredo résume excellemment cette doctrine :

« Les désirs sont les mouvements du cœur, la conservation est l'œuvre de la mémoire seule. Le rôle de notre entendement est de s'enquérir, de chercher et de s'examiner. Il appartient à notre intelligence de se fixer et de demeurer dans la vérité. Le propre de la volonté est d'aimer, de s'apaiser, de posséder et de jouir. » (*Subida*, lib. III, cap. IX, f° 157[v].)

Sainte Thérèse n'a pas très bien compris ces définitions abstraites et l'avoue sans embarras. Peut-être fait-elle allusion, dans ce passage, aux distinctions établies par Francisco de Ossuna entre la pure intelligence et l'entendement.

« La théologie mystique traite (de la nature de l'union) et moi, j'ignore jusqu'aux termes mêmes de cette science. Qu'est-ce que l'intelligence ? En quoi diffère-t-elle de l'âme et de l'esprit ? Je ne le sais pas au juste; tout cela me paraît une seule et même chose. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XVIII, p. 218; *Obras*, t. I, p. 130.)

Le critérium psychologique de la Carmélite sur le rôle des puissances est essentiellement pratique. Dans l'oraison mentale, c'est-à-dire discursive, nous verrons qu'elle attribue un

rôle considérable à la mémoire et à l'entendement. Pourquoi, se demande-t-elle, les esprits dépourvus d'images et d'idées ont-ils une oraison si difficile? Parce que la volonté n'est point occupée et que l'amour manque d'un objet présent auquel il puisse s'attacher. L'âme se trouve sans appui et sans exercice. Sainte Thérèse en conclut que toutes les intelligences ne sont pas aptes à la méditation, tandis que toutes les âmes sont capables d'aimer. Elle propose donc à ces dernières l'oraison affective, où l'on obtient le recueillement, grâce à l'apaisement de la pensée et le silence de l'entendement.

Plus tard, quand les grâces mystiques envahiront progressivement la personnalité, la mémoire et l'entendement ne seront pas seulement inutiles, mais nuisibles.

La volonté seule demeurera l'alliée de l'oraison jusqu'aux états surnaturels de l'union et de l'extase.

Au contraire, dans l'interprétation du monde sensible, des traités de dévotion et des images pieuses, dans l'analyse de la confession et l'observance du culte catholique, ces trois puissances agissent en collaboration.

Quand on lit les traités franciscains du XVI^e^ siècle, antérieurs aux Index de l'Inquisition, ce qui frappe davantage est la largeur de l'interprétation religieuse. Pour éveiller l'âme à l'amour divin, Alonso de Madrid, Francisco de Ossuna et Bernardino de Laredo enrichissent la méditation du lyrisme le plus sincère et le plus enthousiaste. L'initiateur devient alors un poète qui découvre les symboles de l'amour divin dans la création tout entière.

« Celui-là exprime de toute chose l'amour de Dieu, en comparant l'amour à toutes les créatures qu'il voit. Dans sa contemplation, l'amour devient la terre spirituelle et bénie qui nous soutient, dont le fruit fait vivre, l'eau qui nous rafraîchit et tue la soif de nos désirs, créant ces petits poissons : nos saintes pensées. Il est aussi l'air qui nous donne le souffle de vie et nous aide à voler vers Dieu. L'amour est encore le feu où s'élève la salamandre de la charité, qui meurt dès qu'elle en sort [1]. »

1. « Aquel saca de todas las cosas el amor de dios, que compara el amor a todas las cosas criadas que vee, contemplando como el amor es tierra espiritual y bendita que nos sustenta, de cuyo fruto biuimos y es el agua que nos refresca y mata la sed de nuestro desseo, criando como pececicos santos pensa-

Quelle hardiesse d'esprit et de cœur caractérise alors les grands contemplatifs ! Loin de refuser au mystique le droit d'admirer les beautés sensibles, ils font rentrer l'art et la nature dans l'immense domaine de la méditation religieuse.

Toute chose qui d'elle-même favorise l'amour humain stimule à l'amour divin le religieux qui en a l'expérience :

« *Tels sont les chants, l'allégresse et les belles choses qu'il voit, et les fleurs et la musique, où tout ce qui incline les mauvais à leurs mauvaises amours stimule aussi l'homme recueilli à l'amour de Dieu, et ceci se fait bien des fois sans qu'il y prête attention. Il suffit qu'il éprouve déjà de l'amour* [1]. »

Comme l'art et la nature, la vie sociale accorde à l'amour divin les éléments les plus variés. Dans son *Mémorial du Saint-Amour*, Orozco consacre chaque jour de la semaine à un rôle social du Christ. Il faut successivement « contempler sa présence » comme celle d'un juge, d'un médecin, d'un berger, d'un roi, d'un époux, d'un père.

Sans sortir de sa vie intérieure, le religieux peut découvrir de puissants stimulants à l'amour divin. Avec quelle maîtrise et quel tact le directeur sait utiliser, au profit de l'avancement spirituel, l'émotion la plus passagère et la moins religieuse.

« Non seulement des créatures, mais encore de l'amour qu'elles nous inspirent, l'amour peut être exprimé de cette manière. Te vient-il à la pensée que telle personne t'aime et te fait tel bienfait et dit du bien de toi ou te désire voir ? L'amour pousse alors de lui-même à reconnaître cela et à le payer, *mais si tu veux être avisé, dirige la considération au Christ, en lui appliquant expressément cette cause qui animait ton amour, et le Christ étant pour nous toute*

mientos, es tambien ayre que nos da resuelto de vida y nos ayuda para que bolemos a dios. Es tambien el amor fuego donde se cria la salamandra de la caridad que, fuera del, muere. » (*Tercer Abecedario*, trat. XVI, cap. V, f° 188^{v}, p. 498^{b}.)

1. « *Assi como los cantos y alegrias y cosas hermosas que vee y los buenos olores y flores y la musica, donde toda cosa que inclina los malos a su mal amor, prouoca tambien al varon recogido al amor de dios y muchas vezes se hace esto sin el mirar en ello; basta que ya esta amando.* » (*Tercer Abecedario*, trat. XVI, cap. IX, f° 199^{v}, p. 510^{a}.)

chose, il est impossible de ne pas trouver en lui mieux que dans un autre, ce à quoi l'amour nous éveille [1]. »

Grâce à cette féconde interprétation, le plus humble détail de la création, le sentiment le plus furtif, l'image la plus vague, enrichit la puissante synthèse de l'amour divin. Encore faut-il, pour cela, que nos regards soient clairvoyants à force de pureté.

« *Pour tirer de l'amour de toute chose créée* et entendre la voix secrète qui nous dit d'aimer Dieu, nous devons le regarder avec des yeux aussi chastes et aussi purs que ceux de l'épouse fidèle. Quand celle-ci regarde les joyaux dont on lui a fait présent pour réveiller en soi-même l'amour de celui qui les lui donna, elle voit bien plutôt en eux le donateur que les joyaux eux-mêmes [2]. »

Sainte Thérèse aimait trop la beauté sous toutes ses formes pour refuser à sa doctrine cette source de poésie ; on sait qu'elle lit le *Troisième Abécédaire* lors de sa seconde villégiature à Becedas, dans l'apaisement d'une nature reposante et solitaire, dont elle goûtait tout le charme. Plus tard, quand la Réformatrice peut choisir l'emplacement de ses monastères, elle préfère parfois les agréments d'un jardin spacieux ou d'un reposant paysage à telles commodités domestiques. Malgré la pauvreté glorieuse du Carmel, nous savons qu'au premier monastère d'Avila, les saints anniversaires sont célébrés dans le parfum des fleurs, la lumière des cierges, l'accompagnement joyeux des tambourins.

Mais le vœu de clôture n'accorde pas aux Carmélites la liberté d'admirer Dieu dans une grande variété de paysages. Sainte Thérèse leur offre, du moins, cette compensation de

1. « No solo de las criaturas, mas del amor que les tenemos, podemos sacar amor desta manera : vienete el pensamiento que fulano te ama y te hizo tal beneficio y dize bien de ti o te dessea ver, entonces de suyo sale el amor a regradecer aquello y pagarlo, *mas si tu quieres ser auisado buelue la consideracion a Cristo, aplicandole señaladamente aquella causa que mouio tu amor, y como cristo sea a nosotros todas las cosas, imposible es no hallar en el, mejor que en otre, lo que nos despierte a amar.* » (*Tercer. Abecedario*, f° 193e, p. 503a.)

2. « *Para sacar el hombre amor de todas las cosas criadas* y oyr la boz secreta con que nos dize que amemos a dios, auiamoslas de mirar con tan castos y piadosos ojos, como son los de la esposa fiel que mira las joyas que le son dadas, para despertar en si mesma el amor del que se las dió, viendo en ellas mas verdaderamente al dador que a las mesmas joyas. » (*Tercer Abecedario*, trat. XV, cap. V, f° 189r, p. 500a.)

retrouver, dans la lecture de ses œuvres, les plus fraîches métaphores empruntées à la nature, à la société et aux sentiments humains. Les multiples images de la création apparaissent alors comme les symboles du Créateur. L'interprète de ce symbolisme est *le livre.*

Les inspirateurs de sainte Thérèse, si diverses que soient leurs doctrines, s'accordent pour reconnaître l'importance de la lecture dans la genèse des sentiments religieux.

« La lecture des livres spirituels et dévots nous aide parce qu'elle offre une matière de considération, recueille notre cœur, réveille la dévotion et fait que l'homme pense de bon gré aux sujets qui lui furent d'une douce saveur et se représente plus vite à la mémoire ce qui abonde en son cœur [1]. »

On sait combien saint Augustin fut, avant et après sa conversion, un lecteur passionné; pendant ses études classiques, il lisait Virgile avec passion et pleurait tendrement sur Didon morte d'amour. (*Conf.* l. I, ch. XIII, f° 18[v].) Parmi les livres que Serafino da Fermo recommande au pieux lecteur, on trouve les traités ascétiques de Jean Cassien, si appréciés par saint Thomas et saint Dominique, les œuvres de Gerson, le *Contemptus*, l'opuscule du *Miroir de l'Ame* « tiré de saint Bonaventure », les dialogues de sainte Catherine de Sienne.

Francisco de Ossuna et Bernardino de Laredo citent de préférence Hugues et Richard de Saint-Victor, saint Thomas et le pseudo Denys l'Aréopagite.

Pour apaiser les faux scrupules et approfondir l'examen de conscience, Francisco de Ossuna conseille la lecture du « Benjamin Menor » de Richard de Saint-Victor au 70[e] chapitre. (*Tercer Abecedario*, trat. VI, cap. V, f° 57[r], p. 377[1].) Ignace de Loyola, au début de l'exercice de la deuxième semaine, recommande la lecture des *Évangiles*, de la *Vie des Saints* et de l'*Imitation*. (*Exercices*, 2[e] semana, f° 17[v].) Luis de Granada

1. « Ayuda la leción de los libros espirituales y deuotos porque dan materia de consideracion y recogen el corazon y despiertan la deuocion y hazen que el hombre de buena gana piense en aquel que le supo dulcemente, mas antes siempre se representa a la memoria lo que abunda en el coraçon. » (*Tratado de la oracion*, II, cap. I, p. 107.)

met en valeur, parmi les livres de dévotion coutumiers, ceux de Serafino da Ferma. (*De la Oracion*, t. II, cap. 2, f° 238v.)

Ces indications sont d'ailleurs rares. Selon l'esprit du Moyen-Age, ces théologiens préfèrent la qualité des lectures à leur quantité. Ainsi le déclare Serafino da Fermo dans son prologue du *Livre de l'Oraison*[1] :

« Mais tu dois prendre ton plaisir dans quelques livres bien choisis — car il arrive fréquemment que l'excès de la lecture distrait l'âme autant que la suppression de toute lecture — et ne parcours pas à la légère un grand nombre de pages, mais pense et pèse chaque mot. Car une seule doctrine, bien examinée et mise en pratique, profite plus qu'un grand nombre (de doctrines) parcourues sans méditation. »

Francisco de Ossuna recommande également la sélection des lectures :

« Considère que de nombreux livres peuvent transformer en bibliothèque ta cellule, mais non ta mémoire, car celle-ci n'en conservera que les titres; un seul livre, au contraire, pourrait transformer ta mémoire en bibliothèque et te serait ainsi plus utile à lui seul que beaucoup d'autres [2]. »

Luis de Granada ne craint pas d'affirmer que la richesse de la vie intérieure dépend, en grande partie, du choix des lectures :

« Comme le dit saint Bernard, notre cœur ressemble à un moulin qui jamais ne s'arrête et moud toujours ce qu'on lui apporte : du blé, si on lui offre du blé; de l'avoine, si on lui apporte de l'avoine. Il convient de l'occuper bien des fois avec la lecture des livres sacrés. De cette façon, dès qu'il aura l'occasion de penser, il pensera au sujet dont nous l'avons occupé [3]. »

1. « Pero deues tomar deleyte en pocos libros mas escogidos. Porque el mucho leer, muchas vezes distrae el anima tanto como dexar del todo la licion... y no corras ligeramente muchas hojas mas piensa y pesa cada vna palabra, Porque vna sola doctrina bien examinada y puesta en obra, mas aprouecha que muchas, corridas sin meditacion. » (*De la Oracion*, lib. I, cap. VI, p. 129.)

2. « Mira que muchos libros pueden hazer libreria tu celda, mas no tu memoria porque en ella no tratan sino los titulos empero uno solo podria hazer tu memoria libreria, y assi te seria mas util vno que muchos. » (*Tercer Abecedario*, trat. XII, cap. I, f° 131r, p. 462a.)

3. « Como dize San Bernardo, nuestro coraçon es como vn molino que nunca para y siempre muele aquello que echan en el; si trigo, trigo; y si ceuada, ceuada. Y por esto conuiene ocuparlo muchas vezes con la licion de los libros sagrados porque quando ouiere de pensar en algo, piense en aquello con que lo tenemos ocupado. » (*De la Oracion*, lib. II, cap. II, f° 238r.)

Comme le dit Sainte-Beuve : « Notre cœur ressemble à un moulin ».

Ces directeurs spirituels ont bien compris l'influence prépondérante de la lecture sur la méditation, aussi s'accordent-ils à recommander une lecture plus ou moins longue avant chaque oraison.

« Quand nous rencontrerons quelque passage dévot, il sera bon de nous y fixer un peu plus longtemps et d'y faire une sorte de halte, en pensant à ce qu'on a lu et en lui accordant une brève oraison [1]. »

On retrouve cet enseignement dans la doctrine de sainte Thérèse. Nous avons eu déjà l'occasion de présenter ses lectures préférées, telles que nous les fait connaître son autobiographie. Il nous reste à étudier ici la méthode de lecture de la Carmélite.

« Un excellent moyen aussi de recueillir son esprit, même en vue de bien prier vocalement, c'est de prendre un bon livre, écrit en espagnol. Ainsi, grâce à certains attraits, à certaines industries, on habitue, peu à peu, son âme sans l'effrayer. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XXVI, p. 196.)

Elle nous apprend elle-même que pendant quatorze ans, la lecture demeure le soutien indispensable de sa méditation. Sans elle, il lui aurait été impossible de persévérer dix-huit ans dans l'oraison.

« J'ai passé plus de quatorze ans sans pouvoir méditer, si ce n'est en lisant, et il doit y avoir bien des personnes dans ce cas. D'autres sont impuissantes à méditer, même à l'aide d'un livre. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, XVII, p. 134; *Obras*, t. III, p. 80.)

Le livre ne représente pas seulement un guide ou un auxiliaire; il constitue en soi une sécurité.

« Jamais, pendant ce temps, si j'en excepte les moments qui suivent la communion, je n'osais faire l'oraison sans un livre. L'aborder sans ce secours causait à mon âme autant d'effroi qu'un combat à soutenir contre une multitude ennemie. Mon livre était pour moi une compagnie, un bouclier sur lequel je recevais les coups des pensées importunes. Avec lui, j'étais réconfortée. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. IV, p. 74; *Obras*, t. I, p. 29.)

1. « Quando hallaremos algun passo deuoto sera bien detenernos un poco mas en el, y hazer alli una como estacion pensando en lo que se ha leydo y haziendo alguna breue oracion sobre ello. » (*De la Oracion*, lib. II, cap. VI, f° 185.)

L'absence du livre provoque toujours la sécheresse. Parfois sainte Thérèse lit un passage, parfois aussi, il lui suffit d'entr'ouvrir le livre ou même de l'avoir dans les mains.

« La sécheresse n'était pas continuelle. Mais le livre venait-il à manquer, je n'y échappais pas; mon âme se sentait aussitôt bouleversée, et mes pensées entraient dans un égarement complet. A l'aide de mon livre, je les ramenais doucement, et, grâce à cette amorce, je parvenais à gouverner mon âme. Souvent, il me suffisait d'ouvrir le livre; parfois, je lisais un peu, d'autres fois longtemps; c'était selon la grâce que le Seigneur m'accordait. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. IV, p. 74; *Obras*, t. I, p. 24.)

Mais pourquoi cette habitude est-elle indispensable? Les distractions inévitables ne sont pas seules en compte. Contrairement à l'opinion admise par la plupart des thérésiens, nous croyons sainte Thérèse quand elle accuse la pauvreté de son imagination.

On alléguait volontiers la richesse des métaphores et des allégories littéraires qui semblait témoigner d'une puissante imagination créatrice. Nous établirons plus loin que ce symbolisme peu original s'inspire étroitement de la tradition.

« Dieu ne m'a pas donné le talent de discourir avec l'entendement, ni celui de me servir utilement de l'imagination. Cette faculté est même, chez moi, tellement inerte, que, si je voulais me figurer et me représenter en moi-même l'humanité de Notre-Seigneur, je n'y arrivais pas. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. IV, p. 72; *Obras*, t. I, p. 23.)

La discipline intellectuelle consiste à transformer la lecture en méditation, soit par les procédés de l'interprétation allégorique, soit par le libre jeu de l'imagination. La méditation ou oraison mentale devient, parfois, l'oraison affective. La concentration de l'esprit unifie graduellement toute la vie intérieure.

Vers 1560, c'est-à-dire après vingt-cinq ans de vie religieuse, la transformation s'opère d'elle-même. Dès que sainte Thérèse ouvre un livre, elle s'élève à l'oraison de quiétude.

« J'aspire sans cesse à trouver le temps pour lire, car la lecture a toujours eu pour moi beaucoup d'attrait; cependant, je lis très

peu, car, dès que je prends un livre, j'entre dans un recueillement savoureux, en sorte que la lecture se change en oraison. » (*Œuvres*, t. II, *Relation* I, p. 202; *Obras*, t. II, p. 4.)

Aussi la Réformatrice conseille-t-elle la lecture à ses religieuses comme le plus sûr moyen de recueillir leur esprit. Elle conteste au directeur le droit d'interdire cette ressource aux âmes d'oraison. (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. IV, p. 73; *Obras*, t. I, p. 24.) Il faut remarquer que l'assimilation de ces lectures est très lente. Sainte Thérèse avoue qu'elle est restée de longues années sans comprendre ses lectures et, ensuite, sans pouvoir exprimer ce qu'elle comprend. (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XII, p. 161; *Obras*, t. I, p. 88.)

Après cette obscure période d'incubation, l'âme reçoit la vérité sous forme de visions et d'intuitions surnaturelles. (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XII, p. 161; *Obras*, t. I, p. 88.) L'enseignement divin se substitue à la doctrine humaine, dont il conserve, d'ailleurs, l'expression. Nous nous proposons de rechercher plus loin les rapports complexes des visions et des lectures. Bornons-nous à constater ici que la lecture prépare l'expérience mystique en la faisant désirer davantage.

« Je puis cependant vous dire ceci, en toute sincérité, avant d'avoir reçu des faveurs de ce genre, et alors que ma propre expérience ne m'avait pas encore appris en quoi elles consistent, que je pensais même l'ignorer toujours — et, à juste titre, c'eût été trop de bonheur pour moi de savoir ou de conjecturer que j'agréais à Dieu en quelque chose.— M'arrivait-il de lire des livres traitant de ces faveurs, de ces consolations, accordées par le Seigneur aux âmes qui le servent, j'en éprouvais une joie incroyable et je me sentais poussée à en bénir Dieu de tout mon cœur. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, III, ch. II, p. 92; *Obras*, t. IV, p. 41.)

Quand l'index de 1559 prive la Carmélite de ses études préférées, le Christ lui offre dans les visions surnaturelles le « livre vivant ». Les effets des visions sont supérieurs à ceux que provoquent les lectures. Aussi plaint-elle ceux qui sont obligés de suivre la lente discipline intellectuelle avant d'obtenir les grâces divines.

« Ayant tant souffert moi-même, j'ai pitié de ceux qui commencent sans autre secours que celui des livres. C'est singulier à quel

point la lumière qu'ils fournissent est différente de celle qu'on acquiert ensuite par l'expérience. »

Le concile de Trente ne prive pas seulement les âmes d'oraison des émouvants traités de l'amour divin qu'énumère l'index de Valdès; il est obligé de sacrifier aux âpres critiques de la réforme luthérienne la fraîche inspiration de l'art médiéval.

« Le saint Concile défend que l'on place dans une église aucune image qui rappelle un dogme erroné et qui puisse égarer les simples. Il veut qu'on évite toute impureté, qu'on ne donne pas aux images des attraits provoquants. Pour assurer le respect de ces décisions le saint Concile défend de placer ou faire placer en aucun lieu, et même dans les églises qui ne sont point assujetties à la visite de l'ordinaire, aucune image insolite, à moins que l'évêque ne l'ait approuvée [1]. »

Dans la lointaine Castille, ces effets déplorables seront heureusement atténués par l'ardent réalisme du génie espagnol. Les livres que lisait sainte Thérèse sont souvent illustrés par des gravures naïves et ferventes. Les vignettes de l'*Ascension de la Montagne* évoquent la vie du Christ telle que se la représentait la piété franciscaine. Francisco de Ossuna a compris et défini, avec une étonnante précision, l'influence de ces représentations sur les émotions et les sentiments :

« Ceux qui aiment ainsi reçoivent de véritables et propres passions sensibles accompagnées de réels mouvements du cœur et du corps. » (*Ley de Amor*, ch. XXIX, f° 121^{v}).

A la vérité, sainte Thérèse n'avait pas besoin de lire Francisco de Ossuna et Bernardino de Laredo pour aimer les images et les tableaux d'inspiration médiévale.

Leur culte remplit toute sa vie. Dans la douloureuse crise qu'elle traverse au couvent de l'Incarnation, c'est une statue du Christ, placée dans l'oratoire, qui favorise la conversion définitive.

Au début de l'oraison mentale, les images suppléent à la pauvreté d'imagination dont se plaint la Carmélite. (*Œuvres*,

1. Décision du concile de Trente (25e session).

t. I, *Vie*, ch. IX, p. 130; *Obras*, t. I, p. 65.) Leur puissance évocatrice dépend beaucoup moins de leur valeur artistique que de leur intensité d'émotion.

« Je n'ai jamais oublié une petite croix de bois qui se trouvait au bénitier et à laquelle on avait collé une image de papier représentant Notre-Seigneur crucifié. Elle inspirait plus de dévotion que n'importe quelle œuvre d'art. » (*Œuvres*, t. III, *Fondations*, ch. XIV, p. 189; *Obras*, t. V, p. 110.)

Comme pour tous les problèmes de sa vie intérieure, sainte Thérèse demande au Christ pourquoi ces images lui sont indispensables.

« Parce que, dit la voix, elles réveillent l'amour et c'est pourquoi le démon conseille aux Luthériens de les supprimer. » (*Œuvres*, t. II, *Relation* LXIII, p. 315; *Obras*, t. II, *Relacion* XXX, p. 60.)

La Carmélite a compris d'instinct, et bien mieux que Francisco de Ossuna, que ces humbles figures, si proches de notre humanité, étaient de précieux talismans contre la réforme iconoclaste. Aussi, pour défendre leur culte, a-t-elle trouvé des accents vraiment personnels qui protestent et qui suppliént.

Ne doit-on pas toujours aimer les images de l'être aimé ? Elles suppléent au défaut d'imagination :

« Qu'ils sont malheureux ceux qui se privent volontairement d'un si précieux avantage : on voit bien qu'ils n'aiment pas Notre-Seigneur. S'ils l'aimaient, ce leur serait une joie de contempler son portrait, puisque, même dans le monde, on trouve tant de plaisir à fixer les yeux sur celui de la personne aimée. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. IX, p. 130; *Obras*, t. I, p. 65.)

L'une des réformes les plus suggestives de la fondation n'est-elle pas la création des ermitages ? Dans ces retraites d'amour, intimes et silencieuses, la Carmélite allait s'agenouiller de longues heures devant l'image solitaire. C'étaient les saints et saintes du nouveau Carmel, les intermédiaires secourables qui, progressivement, élèvent l'âme jusqu'à Dieu : saint François stigmatisé, saint Jérôme, « le médecin des âmes », saint Joseph « à qui Jésus ne peut rien refuser ».

C'est surtout Marie-Madeleine, la sainte de prédilection, l'amoureuse idéale, l'invincible séductrice qui demande, pour les âmes tourmentées, l'eau vive de la Grâce. On conserve encore au couvent de Saint-Joseph le puits que sainte Thérèse avait consacré à la Samaritaine. Parfois, en présence du saint ou de la sainte, la Carmélite lisait leur vie merveilleuse dans la Légende Dorée. Ainsi, à chaque regard et à chaque mot de la religieuse, l'image s'enrichissait des émotions qu'elle inspirait.

Le « Christ à la colonne », que les religieuses de saint Joseph vénèrent toujours, est peut-être la plus émouvante de ces représentations.

Si intimes que soient ces humbles ermitages, il existe peut-être un témoin plus personnel encore. La Réformatrice engage vivement ses religieuses à toujours porter sur elles une image du Christ, afin de converser avec l'Aimé dans la solitude.

« Ayez soin d'avoir avec vous une image ou un portrait de Notre-Seigneur qui soit à votre convenance, mais (que ce soit) pour vous entretenir fréquemment avec Lui, non pour le porter sur vous sans jamais le regarder. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XXVI, p. 195; *Obras*, t. III, p. 122.)

Cependant, la vision se substitue parfois à l'image. Dès lors, le portrait comme le livre doivent être oubliés devant la réalité surnaturelle.

« S'il est louable de faire ces demandes lorsque vous êtes devant une image du Christ, dès lors que vous vous trouvez en sa propre présence, ce serait une folie de laisser là sa personne pour regarder son portrait. Et n'en serait-ce pas une si, recevant la visite d'une personne extrêmement chère, dont nous aurions le portrait, nous refusions de nous entretenir avec elle, pour aller nous entretenir avec son portrait ?... Lors donc que vous venez de recevoir Notre-Seigneur et que vous avez sa personne même présente en vous, fermez les yeux du corps, ouvrez ceux de l'âme et regardez dans votre cœur. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XXXIV, p. 253; *Obras*, t. III, p. 165.)

Les romans et les images de l'amour divin, qui furent d'un si grand secours à sainte Thérèse, sont interdits en 1559 par l'Inquisition.

L'inspiration médiévale des pieuses images ne survivra pas longtemps à la contre-réforme du concile de Trente. La direction spirituelle devient alors, plus que jamais, le foyer de la vie religieuse. Le directeur ne sera pas seulement le confesseur qui absout ou le théologien qui interprète; il deviendra pour l'âme d'oraison la source principale des idées et des sentiments, le dispensateur de la doctrine, l'initiateur à la vie contemplative.

Que si l'on se limite à l'entourage spirituel de sainte Thérèse, on admire sans réserve sa riche variété. Des maîtres comme le P. Domingo Bañes, San Pedro de Alcantara, le P. Pedro Ibañez, sont, pour la Réformatrice, les témoins énergiques et enthousiastes de saint Dominique, saint François et saint Ignace. Plus tard, Jean de la Croix sera le messager du passé vers l'avenir. Trouvera-t-on jamais plus d'harmonie dans la variété, plus de délicatesse dans la maîtrise? Ces grandes âmes étaient vraiment dignes d'aimer sainte Thérèse, de la protéger et de la conduire.

Mais une élite naît toujours d'une longue sélection. On aime la haute idée qu'Antonio de Guevara se fait du maître spirituel.

« Le dévot saint Bonaventure dit, dans le Livre de l'Enseignement des novices, que le maître doit être envers eux le père qui les élève, la mère qui les gâte, le frère qui les réconforte, le maître qui les enseigne, le recteur qui les corrige, le chef qui les guide et le gouverneur qui les protège [1]. »

L'évêque de Mondoñedo cite et paraphrase, à ce sujet, les préceptes de saint Bonaventure :

« On ne doit pas voir le maître en religion rire, mais pleurer; se réjouir, mais travailler; bvaarder, mais se taire. Il ne doit pas être vagabond, mais recueilli; brillant, mais humble; vorace, mais abstinent; mordant, mais charitable; relâché, mais dévot [2]. »

1. « El deuoto sant buenauentura dize en el libro del enseñamiento de los nouicios que se deue auer el su maestro con ellos como padre en criarlos, como madre en regalarlos, como hermano en esforçarlos, como maestro en enseñarlos, como rector en corregirlos, como adalid en guiarlos y como ayo en ampararlos. » (*Oratorio de religiosos*, ch. VII, f° 16v.)

2. « Al religioso maestro no le han de ver reir sino llorar, no holgar sino trabajar, no parlar sino callar, no vagamundo sino recogido, no brioso sino manso, no vorace sino abstinente, no mordace sino charitativo, ni relaxado sino deuoto. » (*Oratorio de religiosos*, ch. VIII. f° 27v.)

Francisco de Ossuna consacre le VIII^e^ traité du *Troisième Abécédaire* à exposer les règles de la direction spirituelle. C'est de l'instruction des novices que dépendront plus tard leurs aptitudes à la direction spirituelle, qui est l'œuvre essentielle de tout ordre religieux. D'elle seule dépendent de grands bienfaits ou des erreurs irrémédiables. (*Tercer Abecedario*, trat. XII, cap. II, f° 131^v^, p. 452^b^). Les premières qualités à acquérir sont la bonté et la discipline, ensuite la science. Le religieux inintelligent est un monstre dans la religion. (*Tercer Abecedario*, trat. XII, cap. II, f° 131^v^, p. 452^b^.) Le véritable directeur doit écouter son disciple avec le cœur plus qu'avec les oreilles. Il doit procéder de l'intérieur à l'extérieur. Il inspirera vite à son disciple des sentiments de crainte et d'amour presque divins, et se fera aimer plus qu'un père, une mère ou toute autre personne. (*Tercer Abecedario*, trat. VIII, f° 85^v^, p. 407^b^.) Mais ces qualités ne suffisent pas au directeur pour conduire une âme dans la vie contemplative. S'il n'a pas l'expérience de la théologie mystique, il ne faut pas lui confesser les grâces d'oraison.

Cette conception du directeur spirituel est bien celle que se fait sainte Thérèse :

« Il est donc très important que le directeur soit éclairé; j'entends qu'il ait un jugement droit et de l'expérience. Si, avec cela, il est théologien, c'est parfait, mais si l'on n'en peut trouver un qui réunisse ces trois avantages, mieux vaut qu'il possède les deux premiers, parce qu'on peut, en cas de besoin, consulter des hommes de doctrine. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XIII, p. 174; *Obras*, t. I, p. 98.)

On sait qu'elle chercha de longues années une direction éclairée et intelligente. Quand elle s'adresse à un confesseur qui n'a pas l'expérience des grâces mystiques, elle suit le conseil d'Ossuna.

« J'envoyai chercher mon confesseur, mais je ne lui dis rien de ce que j'avais entendu dans l'oraison. De cette façon, je suis toujours plus tranquille. » (*Œuvres*, t. III, *Fondations*, ch. XVII, p. 222; *Obras*, t. V, p. 133.)

Parfois, au contraire, elle confesse ses grâces d'oraison à ceux qu'elle veut convertir à la vie contemplative.

Sainte Thérèse avait une nature trop expansive pour ne pas exprimer avec facilité ses états d'âme dans la confession. Il n'est pas douteux que cet exercice n'ait contribué à affiner sa pénétration psychologique. La confession bien comprise est l'analyse de toute la vie intérieure. Les premières relations sont des confessions rédigées. Le *Livre de la Vie* est un recueil de confessions. On comprendra mieux ainsi l'influence plus ou moins directe de la confession sur l'expression de la doctrine. Le Dr Godfernaux a considéré que l'une des tendances caractéristiques de sainte Thérèse était le besoin de direction. M. Maxime de Montmorand a observé plus particulièrement les témoignages d'indépendance que la Carmélite donne de son caractère. En réalité, la question est plus complexe. Nous croirions plus volontiers à une réciprocité de suggestion entre le confesseur et sainte Thérèse. Il est certain que la personnalité de celle-ci s'est enrichie de suggestions qu'elle a reçues, car les unes devaient facilement provoquer les autres. L'idéal de saint François d'Assise, de saint Dominique, de saint Ignace, dont elle assimila de nombreux éléments, lui fut révélé par ses directeurs autant que par ses lectures.

D'autre part, quand ceux-ci lui opposent leur volonté, elle réagit à son tour et la suggestion émane alors de l'inspiration divine.

« Je supplie le Seigneur d'éclairer mes confesseurs des lumières surnaturelles et quand il veut que la chose se fasse, il sait la leur mettre à cœur. » (*Œuvres*, t. III, *Fondations*, ch. XVII, p. 222; *Obras*, t. V, p. 133.)

Pour que cette suggestion ait tout son effet, les affinités électives sont nécessaires. Elles jouent un rôle considérable dans les rapports de sainte Thérèse et de ses directeurs. Parfois, même, des intuitions mystérieuses lui annoncent ces affinités.

Avant que Gaspar de Salazar soit nommé au rectorat des Jésuites d'Avila, sainte Thérèse pressent en lui un ami : elle ne fut pas déçue. L'on peut observer que l'influence des directeurs sur la Carmélite dépend surtout des sentiments affectifs

qu'ils lui inspirent. Saint Jean de la Croix, qu'elle estime tant au point de vue doctrinal et contemplatif, fut loin d'avoir sur elle l'action du P. Gracian. Ce religieux, le dernier directeur de sainte Thérèse et l'un des plus jeunes, lui inspira une affection profonde et complexe, où dominait le sentiment maternel. Lorsque le P. Gracian eut à subir les persécutions des Carmes mitigés, la Réformatrice en éprouva la plus douloureuse angoisse. Quand ce directeur, devenu alors général du Carmel, se lia plus intimement avec les prieures qui étaient sous sa juridiction, sainte Thérèse souffrit avec amertume. Nous savons enfin que l'une des plus radieuses visions de la sainte fut celle d'un jardin rempli de parfums et de chants, où son âme se réjouissait en présence de Dieu et du P. Gracian. Et c'est bien là une consécration divine de l'amitié spirituelle, dont la direction est la forme la plus élevée. En renonçant aux relations mondaines, aux affections familiales et à l'amour profane, les âmes d'oraison n'appauvrissent nullement leur vie affective, comme on le leur a reproché superficiellement. Mais elles reportent leurs sentiments de tendresse sur de nouveaux amis qu'elles se choisissent d'après leur criterium religieux.

Francisco de Ossuna ne craint pas de comparer la force de ces sentiments à celle de l'amour divin :

« Quand le maître et le disciple sont ceux qui conviennent et que Dieu leur répond en fortifiant les sains conseils qui sont suivis avec humilité, le disciple en éprouve pour le maître un tel amour qu'il en arrive à le craindre et à l'aimer comme Dieu lui-même [1]. »

Cette intimité — on le comprendra aisément — ne laisse pas de présenter quelques sérieux dangers. Ils n'échappent pas à la clairvoyance de Luis de Granada, qui cite et résume, à ce sujet, les prudents conseils des Pères de l'Église.

« Le huitième avis engage à éviter avec soin la trop fréquente conversation entre les hommes et les femmes, même quand elle

1. « Quando el maestro y el discipulo son los que conuiene y dios corresponde dando fuerças a los sanos consejos que humildemente son obedecidos. engendrase un amor del discipulo al maestro que quasi como a dios lo teme y lo ama. » (*Tercer Abecedario*, trat. VIII, cap. IV, f° 85 v°, p. 407[b]).

est de nature spirituelle, car, comme le dit très bien saint Thomas, l'amour spirituel, dans bien des cas, se transforme en amour charnel, à cause de la ressemblance de l'un et de l'autre [1]. » (Luis de Granada invoque particulièrement l'autorité de saint Augustin, saint Jérôme, saint Ambroise, saint Bernard.)

Cette dangereuse ressemblance semble avoir inspiré des appréhensions à sainte Thérèse quand le départ de son confesseur lui fut si douloureux. Mais Dieu la rassura tendrement.

« Aujourd'hui, Notre-Seigneur a répondu à ma prière et m'a dit de ne pas m'étonner : de même que les mortels désirent trouver avec qui s'entretenir de leurs joies sensibles, ainsi l'âme, lorsqu'elle a quelqu'un qui la comprend, désire lui communiquer ses intérêts et ses peines et elle s'attriste de n'avoir personne avec qui le faire. » (*Œuvres*, t. II, *Relation* XIII, p. 234, Salamanque, avril 1571; *Obras*, t. II, p. 49.)

Ces raisons sont bien celles que la Carmélite a déjà exposées dans son autobiographie. Nul n'a mieux compris la précieuse ressource des confidences de l'amour divin. Ce sont des confessions plus intimes et plus fréquentes que les précédentes.

« Mon secret est à moi », disait saint François, mais n'est-il pas aussi celui de tous ceux qui aiment? C'est pourquoi, dans les communautés religieuses, les initiés au « pur amour » se devinent, se lient et s'isolent pour s'entretenir de l'Aimé.

« Du fait, si nous aimons ceux qui font du bien à notre corps, pourquoi n'aimerions-nous pas ceux qui travaillent sans cesse à faire du bien à notre âme ? A mon avis, pareille affection peut nous amener à faire de grands progrès si le confesseur est saint, spirituel, et s'applique à faire avancer notre âme. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. IV, p. 60, d'après le manuscrit de l'Escurial; *Obras*, t. III, cap. VII, p. 226.)

Indépendamment de la ferveur religieuse que provoquent de tels entretiens, ce doit être pour celui qui parle une joie

1. « El octavo aviso sea huir con todo estudio la demasiada conversacion de hombres y mujeres aunque sea espiritual porque como dice muy bien Sancto Tomas muchas veces el amor espiritual viene a mudarse en carnal por la semejanza que ay de uno a otro. » (*De la Oracion*, libro II. Octavo aviso; variante de l'édition de 1566.)

esthétique profonde de décrire ses grâces d'oraison et une occasion de les revivre en les évoquant. Celui qui écoute reconnaît les étapes qu'il a déjà parcourues ou désire les connaître à son tour.

L'un et l'autre se suggestionnent mutuellement par ces entretiens d'amour qui donnent aux images et aux sentiments la vivante magie du verbe.

« J'engagerais donc les personnes qui font l'oraison à rechercher, surtout dans les commencements, l'amitié et le commerce de celles qui s'y adonnent aussi... A ceux qui entretiennent des liaisons et affections profanes et médiocrement louables, l'on permet bien d'avoir des amis avec qui s'épancher, afin de savourer davantage, en leur en faisant confidence, ces frivoles jouissances : pourquoi interdirait-on à ceux qui se mettent à aimer et à servir Dieu de prendre, eux aussi, des confidents de leurs joies et de leurs peines, car les unes et les autres se rencontrent dans l'oraison. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. VII, p. 114; *Obras*, t. I, p. 51.)

Dans la description du Château intérieur, sainte Thérèse affirme nettement la solidarité des âmes d'oraison. Pour l'énergique conquête de la perfection, rien ne stimule autant que l'appel et le soutien de fortes consciences.

« A quiconque en est là, il sera extrêmement avantageux de fréquenter ceux qui s'adonnent à la vie spirituelle et de se lier, non seulement avec les personnes qui habitent les mêmes demeures, mais avec celles qui ont déjà pénétré dans les appartements plus intérieurs. Il trouvera, dans leur société, un grand secours, et, à force de les fréquenter, il en viendra peut-être à partager leur séjour. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, II, ch. I, p. 69; *Obras*, t. IV, p. 26.)

Ainsi, loin de refuser à ses religieuses le droit d'aimer son prochain, la Réformatrice considère les amitiés spirituelles comme l'une des ressources les plus actives de l'art d'aimer.

« Lorsque vous connaîtrez, mes sœurs, une de ces âmes, votre mère prieure doit apporter tous les soins possibles à vous procurer sa communication. De telles âmes, aimez-les autant qu'il vous plaira. Le nombre, sans doute, en est petit; mais lorsqu'une personne arrive à la perfection, le Seigneur ne veut pas qu'elle reste

ignorée. On vous dira, très certainement, qu'une amitié de ce genre n'est pas nécessaire, que Dieu vous suffit. Mais, moi, je vous dis que c'est un excellent moyen d'arriver à Dieu que de communiquer avec ses amis. On en retire toujours le plus grand profit, je le sais par expérience. Si, pour ma part, je ne suis pas aujourd'hui dans l'enfer, je le dois, après Dieu, à des amis de ce genre. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. VII, p. 80, ms. de l'Escurial; *Obras*, t. III, cap. XI, p. 234.)

Et c'est à Dieu lui-même qu'elle demande ces amitiés, plus fécondes que celles des rois et des princes :

« O mon maître ! Ne voudriez-vous pas m'accorder beaucoup d'amis qui m'aiment de la sorte ? Assurément, mon Dieu, je préférerais ce bonheur à l'amitié de tous les rois et de tous les grands seigneurs de ce monde, et à juste titre, puisque les âmes dont je parle emploient tous les moyens en leur pouvoir pour nous mettre en état de dominer le monde entier et de nous assujettir tout ce qu'il renferme. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. VII, p. 80, ms. de l'Escurial; *Obras*, t. III, cap. XI, p. 234.)

Nous voyons, dans la vie sociale, des amitiés pures et profondes établies sur une foi commune. Quand on subit les mêmes épreuves pour atteindre le même but, quand on s'accorde les témoignages d'une confiance illimitée et réciproque, on obtient, non seulement l'unité de la vie intérieure, mais la véritable solidarité spirituelle.

Cependant, « les routes que suit l'ami pour chercher son aimé sont longues et périlleuses ». (*Livre de l'Ami et de l'Aimé*, verset 2.) A chaque tentation de découragement ou de défaillance, l'homme a besoin d'un acte de foi qui lie les âmes entre elles et l'âme avec Dieu.

Or, c'est bien là le rôle immense du Saint-Sacrement. Le catholicisme a compris, mieux que toute autre religion, la nécessité morale et psychologique de la présence immédiate. Pour la réaliser (et c'est peut-être là son institution essentielle), il a interprété au sens littéral la parole profonde du Christ :

« *Mangez et buvez, ceci est ma chair, cela est mon sang.* »

La célébration de l'Eucharistie est, d'abord, le sacrifice où l'Église entière participe à la mort du Christ.

« Le chrétien qui mange le pain eucharistique et boit à la coupe de la nouvelle alliance communie au sacrifice de la Croix, car la célébration de l'Eucharistie est une réitération mystérieuse, *sacramentelle*, de l'immolation de Jésus sur le Calvaire. La communion au corps et au sang du Christ est ainsi le grand moyen de participer à la mort rédemptrice et de mortifier nos mauvais instincts. » (P. Pourrat, *Spiritualité chrélienne*, p. 39.)

Elle est ensuite une incorporation de la chair dans l'humanité du Christ et une transformation de l'âme en Dieu.

« Par l'Eucharistie, nous sommes transformés en ce que nous recevons; nous portons dans notre esprit et dans notre chair le Christ, en qui et avec qui nous sommes morts, ensevelis et ressuscités, car ce n'est pas nous qui changeons le Christ en nous comme nous le faisons de la nourriture ordinaire que nous prenons, mais c'est le Christ qui nous change en Lui [1]. »

Elle est, en définitive, l'union absolue par un acte de foi. Dans le moment pathétique de la communion, tout chrétien, s'il est fervent, devient mystique.

« C'est dans la célébration du sacrifice eucharistique que se trouve l'expression la plus profonde de notre union et de notre incorporation au Christ. Jésus à l'autel offre à Dieu son corps naturel avec son sang. Il offre aussi en même temps son corps mystique, c'est-à-dire toute l'Église, qu'on ne saurait séparer de Lui. » (Pourrat, *op. cit.*, p. 372.)

La volonté de perfection, le désir de l'union divine, la croyance à la présence réelle, sont bien les éléments essentiels de l'art d'aimer vécus dans un seul sacrement.

Les mystiques l'ont parfaitement compris. Sainte Thérèse a trouvé, dans l'Eucharistie, la justification de ces états mystiques. Mieux encore, l'hostie devient, sur les lèvres de la Carmélite, le sang divin qui a sauvé le monde [2].

1. Le P. Pourrat résume ici la doctrine de saint Léon le Grand (Sermon LXIII *de Passione Domini*, XII, 7, p. 372) et celle de saint Augustin (*Confess.*, VII, 10.)

2. Voir, p. 195, le passage cité de la *Relation* XII.

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

« L'oraison est tout, puisqu'elle obtient tout.
Elle est toutes les vertus, puisqu'elle les donne.
Elle est Dieu puisqu'elle l'atteint. »
(Luis de Granada. *Libro dela Oración*, III, II, f° 367.)

L'art d'aimer ainsi senti et conçu serait incapable d'agir. Pour que les disciplines morale, intellectuelle, sensible, ne demeurent pas de stériles aspirations, elles ont besoin d'être coordonnées dans un exercice quotidien qui soit un acte de foi, d'énergie et d'amour. Cette conquête de la vie intérieure où se synthétisent les vertus et les mortifications, les pensées et les sentiments, les images et les tendances, c'est l'oraison.

On ne saurait trop insister sur l'importance de la prière dans la genèse des états mystiques. Que l'on étudie la vie ou l'œuvre de sainte Thérèse, l'oraison est toujours le lieu puissant de la personnalité ou de la doctrine. (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. I, p. 47; *Obras*, t. I, p. 7.)

Ce fut la pieuse et romanesque Beatriz de Ahumada qui enseigna à sa fille la première prière. (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. I, p. 43; *Obras*, t. I, p. 5.) Mais la ferveur de Thérèse s'affaiblit sous de funestes influences. (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. VII, p. 97; *Obras*, t. I, p. 41.) L'abandon de l'oraison correspond aux mystérieux égarements de sa jeunesse et, plus tard, aux oscillations de sa vie religieuse. (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XXXV, p. 56; *Obras*, t. I, p. 295.)

Quand la Contemplatrice est digne d'aimer le Christ, l'oraison devient un intermédiaire d'amour. Quand la Carmélite veut agir, elle lui apporte le « bon conseil » qui précède l'action. (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. VII, p. 108; *Obras*, t. I, p. 467.)

Aussi, même dans la crise morale subie au couvent de l'Incarnation, Thérèse demeure l'apôtre de l'oraison. Écrit-elle pour ses directeurs ou ses religieuses? Le *Livre de la Vie*

sera l'histoire de la prière, le *Chemin de la Perfection* son manuel pratique, le *Château intérieur* son poème.

Au point de vue psychologique autant que religieux, les rapports de l'amour divin et de l'oraison sont trop étroits pour qu'il soit possible de comprendre l'un sans l'autre.

Leur dogme fondamental est la croyance à la présence divine dans l'âme humaine :

« Comment invoquerai-je mon Dieu? O mon Dieu et mon Seigneur? Sans doute à l'hôtellerie de moi-même dois-je l'appeler[1]? »

Le Christ, enseigne l'auteur de l'*Imitation*, visite souvent l'homme intérieur et ses entretiens sont doux, ses consolations ravissantes; sa paix est inépuisable, et sa familiarité incompréhensible. (*Imitation*, liv. II, ch. I, p. 167.)

Francisco de Ossuna aime rappeler à ce sujet la déclaration du Christ, que sainte Thérèse a soulignée dans l'exemplaire d'Avila :

« Le cœur du juste est un paradis terrestre où le Seigneur vient se délecter, car il nous dit que ses délices sont d'habiter avec les enfants des hommes[2]. »

Plus tard, la Carmélite a pu lire dans l'*Ascension de la Montagne* le principe de la théologie mystique :

« N'avez-vous pas entendu bien des fois dire que Dieu se trouve dans ses créatures en puissance, présence et essence? C'est ainsi que vous devez comprendre qu'il est essentiellement avec vous par son être divin et éternel...[3]. »

Cette présence a plus de réalité que celle de l'âme elle-même.

« Je sais que mon Dieu est ici et que je suis en sa présence et

1. « ¿Como invocaré a mi dios, dios y señor mio? Sin duda a la posada de mi mismo le tengo de llamar. » (*Confessions*, liv. I, chap. II, f° 6v.)

2. « El coraçon del justo es parayso terrenal donde se viene el señor a deleytar; porque el dize que sus deleytes son morar con los hijos de los hombres. (*Tercer Abecedario*, trat. IV, cap. III, f° 39v, p. 360b.)

3. « ¿No aueys oydo muy muchas vezes dezir que esta dios en sus criaturas por potencia, presencia y por essencia? Pues assi aueys de entender que essencialmente esta con vos con su ser divino, eterno. » (*Subida*, lib. II, cap. II, f. 75v.)

qu'il est à l'intérieur de mon propre cœur plus que je ne le suis au dedans de moi[1]. »

Et c'est bien là une des croyances les plus chères à sainte Thérèse, qui cite à ce sujet le témoignage de saint Augustin :

« Là où est Dieu, là est le ciel... Saint Augustin rapporte, vous le savez, qu'il chercha le Seigneur en divers lieux et qu'il le trouva enfin au dedans de lui-même. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XXVIII, p. 202; *Obras*, t. III, p. 129.)

Les *Exclamations*, comme le *Troisième Abécédaire*, citent la déclaration de Jésus :

« O mon Espérance ! mon Père ! mon Créateur ! mon vrai Maître ! mon Frère ! Quand je songe à cette parole que « vos délices sont d'être avec les enfants des hommes », mon âme (se remplit) d'allégresse. » (*Œuvres*, t. V, *Exclamations*, VII, p. 334; *Obras*, t. IV, p. 278.)

L'autobiographie nous apprend également avec quelle conviction sainte Thérèse réagit contre l'erreur d'un prêtre qui doutait de la présence divine, en essence et en puissance.

Ce principe étant accepté comme un dogme, dans quelle mesure et par quelles ressources le contemplatif transforme-t-il l'idée en réalité sensible? Il est d'abord nécessaire de distinguer, comme l'a fait sainte Thérèse, la présence telle qu'elle est accordée au mystique dans les grâces d'oraison, du sentiment de présence que peut obtenir plus ou moins toute oraison affective.

D'après la théologie mystique, l'un et l'autre ne diffèrent pas seulement en intensité, mais en nature. La première est subite, involontaire, surnaturelle. Elle naît de l'action immédiate de Dieu. Elle élève l'âme de l'ascétisme au mysticisme, de la méditation à la contemplation. Elle est le principe commun et nécessaire des oraisons passives de quiétude, d'union, d'extase, de ravissement.

« J'étais saisie soudain d'un vif sentiment de la présence de Dieu, je ne pouvais alors aucunement douter qu'il ne fût en moi ou

1. « Sé que está aquí mi dios y que estoy en su presencia y que esta mas dentro en mi mismo corazon que yo mismo dentro de mi. » (*Subida*, lib. I, cap. XXI, f° 36v.)

que je ne fusse en lui; ce n'est pas là une vision, c'est ce qu'on appelle, je crois : « théologie mystique ». (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. X, p. 195; *Obras*, t. I, p. 69.)

Le sentiment de présence peut être acquis à la suite d'une méditation et d'un recueillement suffisamment intenses. Il se confond alors avec la tendresse de dévotion qui pénètre toute la vie intérieure. L'art d'aimer ne peut donc connaître, rechercher et développer que ce sentiment.

La fin de l'oraison est de convertir le dogme de la présence en un sentiment accompagné d'images, de sensations et de tendances. Elle peut obtenir ce résultat en suivant deux méthodes : la première consiste à utiliser le stimulant des images, afin de faire naître des émotions spontanées et des sentiments durables; on la nomme *oraison mentale* parce que dans la méditation les facultés intellectuelles ont un rôle très actif. La seconde méthode au contraire s'efforce, « par le silence de l'entendement et l'oubli des images », de recueillir l'âme dans un abandon sensible où prédomine le sentiment de tendresse. Nous la nommerons, comme Francisco de Ossuna, *oraison de recueillement.*

Les théologiens exposent en général la méthode de l'oraison mentale avant celle du recueillement, qui suppose déjà une initiation à l'amour divin. Nous croyons nécessaire d'adopter l'ordre inverse afin de suivre l'évolution religieuse de Thérèse.

Les plus simples et les plus ferventes définitions de l'oraison sensible sont celles des Franciscains :

« L'oraison de la pensée... n'est autre chose qu'une élévation du cœur à Dieu, sans bruit de mots [1]. »

Quelle est cette « élévation du cœur » dont parle le mystique italien? Francisco de Ossuna l'apprend à sainte Thérèse qui souligne tout le passage.

« *Le Seigneur nous ordonne, quand nous prions, de ne pas parler*

1. « La oracion del pensâmiento... no es otra cosa que un leuantar de coraçon a dios, sin sonido de palabras. » (Serafino da Fermo. *De Oracion*, cap. XVII, p. 186.)

beaucoup, mais de multiplier les sentiments et l'amour plutôt que les paroles [1]. »

Parmi les spirituels espagnols du XVI^e^ siècle, nul n'a mieux compris les infinies ressources de la vie intérieure, ni mieux défini les moyens pratiques d'en tirer parti. C'est le *Troisième Abécédaire* et la *Loi d'Amour* qui ont initié sainte Thérèse à la doctrine du recueillement.

Le véritable art d'aimer, c'est la théologie mystique, c'est-à-dire la théologie secrète que le Christ seul peut enseigner. Elle est supérieure à la théologie de la raison et de la foi, puisqu'au ciel même elle ne fait que se compléter. En quoi s'exerce-t-elle? Dans la discipline des vertus et l'exaltation du cœur, c'est la pensée, elle-même, qui doit créer volontairement les émotions et les états d'âme propices au recueillement [2].

« Lors donc, tu dois persévérer dans les saintes pensées, si tu veux donner à tes pensées une telle efficacité qu'il te semble voir avec les yeux ce que tu penses dans ton cœur [3]. »

« Se recueillir, c'est, en quelque sorte, se transformer dans l'objet de son recueillement [4]. »

Nous pouvons nous transformer autant que nous le voulons.

« Tu dois considérer cependant que la perfection plus ou moins grande du recueillement dépend des objets auxquels il se consacre [5]. »

1. « *Mandonos el senor que, quando orasemos, no hablassemos mucho, sino que multiplicasemos mas la afecion y amor que no las palabras.* » (*Tercer Abecedario*, trat. XIII, cap. I, f° 140^r^, p. 461 .)

2. « *La mistica theologia, pues no tiene conuersacion en conocimiento de letras, no tiene necesidad de la tal escuela que puede ser dicha de entendimiento, mas buscase en el escuela de la afecion por vehemente ejercicio de virtudes, de lo qual concluimos esta diferencia que la theologia mistica aunque sea suprema y perfetisima noticia, puede empero ser avida de cualquier fiel aunque sea mujercilla o ydiota.* » (*Tercer Abecedario* trat. XII. cap. VII, f° 139^r^, p. 460^a^.)

3 « *Por ende has de perseuerar en los santos pensamientos, si quieres venir a tanto que tus pensamientos sean de tanta eficacia que te parezca ver con los ojos lo que piensas en el coraçon.* » (*Tercer Abecedario*, trat. XIII, cap. III. f° 145^r^, p. 46[6]^a^.)

4. « *El recogimiento es una manera de transformacion en aquella cosa a que nos recogemos.* » (*Tercer Abecedario*, trat. XIV, cap. VII, f° 161^v^, p. 482^b^.)

5. « Has empero de notar que la mayor o menor perfeccion del recogimiento se mide segun aquellos a que se dirige. » (*Tercer Abecedario*, trat. XV. cap. I, f° 162^v^, p. 483^a^.)

Il faut éprouver de la joie ou de la tristesse selon que l'on se recueille dans la Résurrection ou la Passion.

« Plus un peintre recueillera sa sensibilité dans l'image qu'il a devant lui, plus la ressemblance sera parfaite. Si donc il veut bien peindre une image qui représente de la gaieté, il doit être gai et s'il veut la peindre triste, sa tristesse l'aidera encore [1]. »

L'essentiel n'est donc pas la méditation, mais l'émotion qui jaillit de celle-ci.

« Ainsi dès que tu penses à une chose triste, il te faut verser des larmes; dès que tu penses à une chose gaie, tu dois être rempli de joie; dès que tu penses à une chose terrible et grandiose, tu dois être rempli d'une souveraine admiration qui te fasse sortir de toi [2]. »

Ainsi chaque état d'âme renouvellera donc le recueillement; mais Francisco de Ossuna, en vrai Franciscain, trouve la joie plus féconde que la tristesse :

« J'ai constaté que dans cette voie du recueillement les hommes d'un caractère triste avancent peu et que ceux dont le naturel est joyeux et dont la joie se consacre à Dieu, avancent beaucoup. Dans l'exercice de la Sacrée Passion, c'est le contraire [3]. »

Mais les émotions et les états d'âme doivent créer dans l'âme des sentiments profonds et durables.

Le plus fervent de tous sera le désir du Divin. Francisco de Ossuna traduit dans sa *Loi d'Amour* la belle parole de saint Augustin :

« Le désir c'est l'oraison; jamais ne cesse de prier celui qui ne cesse d'aimer, car la charité est clameur [4]. »

1. « Y quanto tuuiere sus sentidos mas recogidos el pintor en la ymagen que tiene delante, tanto saldra mas perfecta en tal manera que si quiere pintar bien una ymagen *que represente alegria, ha de estar el alegre*, y si la quisiere pintar triste todavia le ayudara algo estar el triste. » (*Tercer Abecedario*, trat. XIV, cap. VII, f° 161^{v}, p. 482^{b}.)

2 « *En tal manera que pensando alguna cosa triste luego sean contigo las lagrimas, e si piensas alguna cosa alegre, luego seas lleno de gozo, e si piensas cosa de espanto y grandeza seas lleno de una soberana admiracion que te haga salir de ti.* » (*Tercer Abecedario*, trat. XIII, cap. IV, f° 145^{r}, p. 466^{b}.)

3. « Lo que he conocido en esta via del recogimiento es que aprouechan poco en ella los hombres que son naturalmente tristes, y los que de si mesmos son alegres y ordenan su alegria a Dios aprouechan mucho; y en el ejercicio de la sacra pasion, es al reues. » (*Tercer Abecedario*, trat. XIII, cap. V, f° 157^{v}, p. 478^{b}.)

4. « El desseo es oracion, ni jamas dexa de orar el que no dexa de amar, ca la caridad es clamor. » (*Ley de Amor*, cap. 46, f° 184^{r}.)

En définitive, c'est la volonté au sens médiéval, c'est-à-dire la faculté des sentiments et des tendances qui régit la vie intérieure du mystique. Sainte Thérèse a souligné cette phrase dont la hardiesse et la concision ont dû lui plaire :

« *Tout notre avancement spirituel dépend donc de la disposition et de l'apprêt de notre volonté, et cette bonne volonté est la mesure des grâces que nous accorde le Seigneur* [1]. »

Dans la *Loi d'Amour*, qui complète le *Troisième Abécédaire*, Francisco de Ossuna précise sa doctrine en enseignant *pourquoi*, *quand et comment* l'on doit aimer Dieu.

L'alphabet d'amour répond à la première question en exposant soixante raisons d'aimer Dieu, qui peuvent se ramener aux suivantes : Nous aimons Dieu parce qu'il nous aime. Il s'est fait homme pour mieux nous aimer. Il est l'époux de notre âme, le père qui la corrige, la mère qui la caresse, le maître qui l'élève. Sa perfection divinise les sentiments qu'il nous inspire. Nous l'aimons par obéissance, par admiration, par reconnaissance. Nous l'aimons parce qu'il est mort pour nous sauver, parce que l'Église est l'École d'Amour, parce que l'Écriture doit s'accomplir. Enfin nous aimons Dieu parce qu'il est le Roi d'Amour et veut que nous régnions avec lui. (*Ley de Amor*, cap. XXII, f° 28r et 99r.)

Depuis quand nous aime-t-il lui-même? La première œuvre divine fut la génération intérieure du Fils. (*Ley de Amor*, cap. XIV, f° 57r.) Ainsi Dieu nous aime en son fils de toute éternité. Cette prédestination de l'amour existe pour chaque chrétien. Il faut nous convaincre que Dieu nous a choisis depuis toujours pour nous sauver parce qu'il nous aime. (*Tercer Abecedario*, trat. XVI, cap. V, f° 179r, p. 499a.)

Adam n'aurait-il pas péché, le Christ nous eût offert la gloire, sinon la rédemption [2].

1. « *Todo nuestro espiritual aprouechamiento esta en la disposicion y aparejo de nuestra voluntad, y esta buena voluntad es la medida con que se nos dan las gracias del señor.* » (*Tercer Abecedario*, trat. XV, cap. VI, f° 180v, p. 491a.)

2. « Fuera sin duda Christo glorificador aunque no fuera redemtor si Adam no pecara. » (*Ley de Amor*, cap. XIV, f° 157r.)

Ce n'est donc pas trop de toute une vie pour répondre à cet amour. Cependant le Franciscain indique à sainte Thérèse les « Anniversaires d'Amour », les dimanches et les fêtes religieuses, les moments qui précèdent et suivent le Sacrement, les épreuves de la maladie, les périls des lointains voyages, l'angoisse de l' « heure dernière ». Mais cette observance ne doit pas se limiter aux rites. Le véritable sanctuaire du mystique, c'est son cœur.

« Une pauvre vieille infirme qui aime Dieu observe mieux le jour de fête que tu ne le feras en te reposant tout le jour et en entendant vingt messes si tu demeures en projet de péché [1]. »

L'oraison franciscaine est donc bien celle du cœur. Elle enrichit l'amour divin des émotions les plus furtives et des sentiments les plus intenses : terreur de l'enfer, espoir du paradis, compassion et reconnaissance envers le Christ et celui qui harmonise toute la vie intérieure : tendresse passionnée et familière.

Pedro de Alcantara a fort bien compris les rapports de l'amour et de la crainte. Celle-ci n'est pas seulement un simple stimulant de l'ascétisme et du perfectionnement moral, elle est aussi en soi une émotion féconde. En éveillant la curiosité, elle crée une suggestion. Parmi les amours humaines ce sont parfois les plus profondes qui débutent par l'appréhension de l'être aimé. Grâce à la loi des contrastes, la crainte de l'enfer augmente l'attrait des joies du paradis. L'émouvante tragédie du salut donne à la contemplation toute son intensité. Ainsi la suppression absolue de la crainte appauvrirait la vie intérieure du mystique. On objectera sans doute que la crainte s'atténue à mesure que l'âme s'unit davantage à Dieu, et cela est vrai, mais il est plus vrai encore d'observer que cette émotion se transforme sans disparaître. Dans ses jeunes années, sainte Thérèse craint Dieu parce qu'elle redoute la damnation. Après sa conversion,

1. « Mejor guarda el dia de la fiesta una vejezuela enferma, si ama a dios, que no tu, aunque huelgues todo el dia y oyas veynte missas, si te estas en proposito de pecar. » (*Ley de Amor*, cap. XXI, f° 88v.)

elle substitue à la « terreur servile » un sentiment plus complexe : la crainte de perdre ses grâces d'oraison. Plus tard, quand son âme a enfin réalisé l'absolu désintéressement, la Réformatrice appréhende surtout de ne pas servir le Christ comme il le désire.

« Entre la crainte et l'espérance, Amour éleva son hôtellerie... » (*Livre de l'Ami et de l'Aimé*, verset nº 17.)

Sous l'influence des Franciscains, le véritable contemplatif espère plus qu'il ne craint et doit cette évolution à la gratitude.

Pour habituer l'âme à la reconnaissance, il suffit de considérer les grâces collectives et particulières que Dieu accorda à l'homme. Il n'est pas un organe du corps humain, un détail de la création, une vertu morale qui ne soit un témoignage d'amour. Le plus élevé d'entre eux, celui qui les résume et les dépasse tous, est l'Œuvre de la Rédemption. (*Ley de Amor*, cap. X, f. 39^{v} et suiv.)

Une gratitude fervente exalte bientôt l'âme vers l'admiration. Alonso de Madrid, Francisco de Ossuna et Bernardino de Laredo admirent Dieu dans la splendeur du ciel et la richesse de la terre, le sublime quotidien et la gloire du paradis.

Mais la crainte, la reconnaissance et l'admiration ne remplissent pas l'âme tout entière. Craindre Dieu, sentir qu'on lui doit l'infini et se mépriser davantage dans la mesure où l'admiration exalte le divin, c'est creuser en quelque sorte l'abîme qui sépare le monde sensible du monde intelligible. La vraie force du mysticisme médiéval est d'avoir résolu cette antinomie en concentrant la sensibilité chrétienne vers le sentiment le plus intime et le plus émouvant : celui de la Pitié. Mais comment une divinité parfaite inspirera-t-elle de la compassion? Il faut, comme saint François, s'agenouiller devant la crèche de Greccio, il faut voir avec les yeux de l'âme le sourire de la Vierge et le regard de l'enfant Jésus. Et l'on recevra la révélation la plus émouvante, celle qui crée les grands poètes et les grands mystiques : un amour de pitié et de tendresse.

Cette révélation s'enrichit ensuite de chaque geste et de chaque parole du Christ. Le véritable secret de l'amour n'est-il pas de partager les sentiments les plus intimes de l'être que l'on veut aimer? Cette intimité ne s'approfondit-elle pas dans la mesure où les sentiments sont les plus douloureux? La méditation de la Passion devient ainsi l'art d'aimer par excellence.

Ce n'est donc pas, comme on l'a cru, les directeurs jésuites qui ont initié sainte Thérèse à la méditation sensible. Le *Troisième Abécédaire*, la *Loi d'Amour*, l'*Art de servir Dieu*, l'*Ascension de la Montagne* lui ont déjà révélé ces images et ces sentiments qui sont bien l'essence de la vie mystique. D'autre part, elle a lu et assimilé les deux ouvrages qui sont, d'après le témoignage des textes de Montserrat, les sources principales d'Ignace de Loyola : l'*Imitation du Christ* et la *Vita Christi* de Ludolphe de Saxe [1].

Que manque-t-il donc à notre mystique? Ce que la Compagnie de Jésus pouvait seule lui apporter: une méthode essentiellement pratique convertissant ces images et ces émotions désordonnées en vertus durables et en actes sociaux. La discipline des *Exercices*, qui précède de trois siècles la méthode de la psychologie expérimentale, est fondée tout entière sur la tendance des images à se transformer en actes. La méditation comprend deux parties : les préliminaires et l'oraison proprement dite.

Les préliminaires préparent l'oraison : on doit choisir la veille le sujet de méditation pour le lendemain, repasser ce sujet avant de s'endormir et y penser au réveil.

« Je me tiendrai debout, ce sont les paroles mêmes de notre bienheureux père, le temps de réciter l'oraison dominicale, à un ou deux pas de l'endroit où je dois méditer, l'esprit élevé vers le ciel et considérant comment Dieu, Notre-Seigneur, me regarde.» (*De la manière de méditer*, traduction Jennesseaux, p. 357 et 358.)

1. « Le dieron un Vita Christi y un libro de la Vida de los Santos en romance » (p. 40). « En Manresa hauia visto primero el Gerçonzito. y nunca mas auia querido leer otro libro de deuocion... » (p. 200). « Ordinariamente leya a la misa la passion » (p. 49). (*Monumenta ignatiana*, Ser. 4ª, I.)

Dès que cet acte de présence de Dieu sera réalisé, l'on invoquera l'assistance divine et on procédera aux deux préludes.

Le premier prélude « compose » minutieusement le tableau de l'oraison.

« Si le sujet de la contemplation ou de la méditation est une chose visible comme dans la contemplation des mystères de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ce prélude consistera à me représenter à l'aide de l'imagination le lieu matériel où se trouve l'objet que je veux contempler : par exemple le temple, la montagne où est Jésus-Christ ou Notre-Dame, selon le mystère que je choisis pour ma contemplation. Si le sujet de la méditation est une chose invisible, comme sont ici les péchés, *la composition de lieu* sera de voir des yeux de l'imagination et de considérer mon âme emprisonnée dans ce corps mortel et moi-même, c'est-à-dire mon corps et mon âme dans cette vallée de larmes comme exilée parmi les animaux privés de raison. » (*Première semaine*, premier exercice, trad. Jennesseaux, p. 61.)

L'objet du second prélude est de demander à Dieu ce que l'on désire, en se conformant au sujet de la méditation.

« Dans la contemplation de la Résurrection, je demanderai la grâce de participer à la joie ineffable de Jésus-Christ glorieux; dans celle de la Passion, je demanderai la douleur, les larmes, les souffrances avec Jésus-Christ dans les tourments. » (*Première semaine*, premier exercice, trad. Jennesseaux, p. 61.)

L'oraison qui suit ces préliminaires s'enrichira des effets de chacun d'eux. Elle portera sur la connaissance de soi qui libère l'âme du monde sensible ou sur la vie du Christ ou la Passion. Les trois puissances de l'âme interviendront successivement dans la méditation. La mémoire et l'imagination feront appel aux souvenirs et aux images susceptibles de préciser et de colorer chaque geste, chaque regard et chaque mot du Christ, de la Vierge, des Saints. L'entendement s'efforcera d'analyser et de comprendre les faits rappelés par la mémoire et animés par l'imagination. La volonté transforme ces images et ces « discours » en sentiments immédiats de pitié, de terreur, d'admiration, d'amour et en réso-

lutions durables. (*Première Semaine*, premier exercice, trad. Jennesseaux, p. 64 sq.)

Les colloques d'oraison sont de véritables dialogues où l'âme chrétienne, à force d'interpréter tour à tour la conscience divine et la conscience pécheresse, s'habitue au dédoublement psychologique. (*Première Semaine*, premier exercice, traduction Jennesseaux, p. 67.) D'autre part, le contemplatif n'assiste pas à ce « mystère » en spectateur fervent. Il a lui-même à jouer son rôle qui se transforme sans cesse. Sur le chemin de Bethléem, il ne doit pas seulement regarder passer Notre-Dame, Joseph, la Servante et l'enfant Jésus, mais s'agenouiller dans la poussière comme un pauvre mendiant ou un misérable esclave et les servir dans toutes leurs nécessités.

Ces « Tableaux d'oraison » ne sont donc pas un simple jeu de l'imagination. Leur infinie variété a un but essentiellement pratique qui est de transformer l'âme, soit par la mortification de sa propre connaissance (*Première Semaine*, deuxième exercice, p. 68), soit à l'imitation du Christ (*Seconde Semaine*, deuxième exercice).

On nous objectera sans doute que sainte Thérèse n'a subi l'influence des *Exercices spirituels* qu'à travers la direction des Jésuites du collège de San Gil. Il fallait donc rechercher parmi les lectures de la carmélite un manuel qui lui ait enseigné à méditer sur la mort et le jugement, l'enfer et le paradis, la vie du Christ et la Passion, d'après les règles de l'oraison mentale.

Tel est le plan du célèbre *Livre de l'Oraison* de Luis de Granada[1] et du *Traité de l'Oraison* de saint Pedro de Alcantara[2]. Sainte Thérèse a connu, cité, recommandé à ses religieuses ces deux manuels dont les auteurs lui inspirent sinon les mêmes sentiments, du moins une égale considération[3]. Ils vont nous enseigner la doctrine de la méditation comme le

1. *Libro de la Oracion y meditacion*, Anvers, 1559.
2. *Tratado de la Oracion y meditacion*, recopilado por el S. P. Pedro de Alcantara. Cf. la bibliographie.
3. Nous avons eu précédemment l'occasion de parler de l'affection profonde qu'avaient l'un pour l'autre sainte Thérèse et le grand Franciscain.

Troisième Abécédaire nous a exposé celle du recueillement. La méthode de préparation rappelle celle des « Exercices ».

Il faut d'abord disposer son cœur, comme on accorde une vielle avant de jouer. (*Libro*, cap. V, p. 181; *Tratado*, cap. VI, p. 74.) Lire ensuite le mystère que l'on doit méditer. (*Libro*, cap. VI, p. 195; *Tratado*, cap. VII, p. 76.) — Le méditer mot à mot. — Rendre grâces à Dieu en lui offrant sa vie dans le temps et l'éternité en paroles, en pensées, en œuvres, absolument. — Lui offrir enfin la vie de Christ qui est le plus beau présent à faire à Dieu. (*Libro*, cap. VIII, p. 186; *Tratado*, cap. X, p. 80. Cf. les *Exercices spirituels*, traduction du P. Jennesseaux, p. 22 sq.)

Ces préliminaires ne sont qu'une introduction à l'oraison proprement dite. Dans celle-ci on doit penser aux autres avant de penser à soi. Il faut prier pour que l'humanité entière aime Dieu, pour les chefs spirituels et temporels, pour les malades, les prisonniers et les captifs. En terminant, on demandera pour soi la remise de ses péchés, l'acquisition des vertus et le don de l'amour. (*Libro*, cap. IX, p. 187; *Tratado*, cap. XI, f. 81.) Le directeur a compris que le rôle principal de cette méditation était d'associer les idées chrétiennes à des images précises intenses et vivantes qui finissent par s'imposer à l'esprit.

Il propose aux commençants deux sujets d'oraisons : l'un pour le soir, l'autre pour le matin. Le premier est une méditation sur les péchés, la mort, le jugement, l'enfer et le paradis. Le second est une méditation sur la Passion [1]. (*Libro*, cap. I, p. 9; *Tratado*, cap. I, p. 2, 3, 5.) Il faut d'abord apprendre à se connaître :

Le lundi, on analyse ses péchés en considérant soit leur gravité, soit leur multitude. (*Libro* III, p. 81; *Tratado*, cap. II, p. 7.)

Le mardi, on méprise la vie parce qu'elle est brève (combien de temps vivons-nous si l'on soustrait de l'existence

1. Dans les *Exercices Spirituels*, les méditations de la première semaine sont consacrées à la connaissance de soi, celles de la seconde semaine au « règne de Jésus-Christ ». (P. 22 sq.; p. 150 sq.)

la période d'enfance et de vieillesse, de sommeil et de maladie?) On la méprise encore parce qu'elle est fragile (un rayon de soleil ou un coup d'air l'anéantit). (*Libro*, cap. III, p. 93, 106; *Tratado*, cap. II, p. 73, 17.)

Le mercredi est consacré à la mort, non à la mort en général « mais à la tienne, c'est-à-dire à ta seule certitude ». Les questions du directeur ont l'âpreté d'un réquisitoire : « Quand viendra-t-elle? Où ira ton corps? Où ira ton âme? Tes péchés t'apparaîtront comme une armée inexorable : les plus odieux dépassent les autres. Imagine ta propre agonie : le halètement de ta poitrine, l'agitation convulsive des pieds, l'amincissement des narines, la plainte rauque du râle. Évoque ton cadavre au bord de la fosse, l'enterrement au son du glas, parmi les chants lugubres du clergé, les questions des indifférents, les prières funèbres. Mais tout cela demeure sur terre, que sera ton jugement? » (*Libro*, cap. III, p. 110-128; *Tratado*, cap. II, f. 17-20.)

L'oraison du jeudi doit te représenter les signes précurseurs décrits dans l'Apocalypse et les hommes misérables « qui, affolés par les grandes vagues tempétueuses, se sentiront morts avant la mort et jugés avant le Jugement ». (*Libro*, cap. IV, p. 128-144; *Tratado*, cap. II, p. 20-24.)

Le vendredi est consacré aux visions infernales : ton âme s'abîmera-t-elle dans le « lac ténébreux qui coule sous la terre? » (*Libro*, cap. IV, p. 144-156; *Tratado*, cap. II, p. 24-28.)

Le directeur a recours à l'action violente du contraste : ce crescendo d'épouvante et d'horreur fait ressortir, le lendemain, la paix radieuse du paradis. (*Libro*, cap. VI, p. 156, 170; *Tratado*, cap. II, p. 28-32.)

La méditation du dernier jour sera l'harmonieuse conclusion de l'exercice hebdomadaire. On se représentera avec une enthousiaste gratitude tous les bienfaits de Dieu. Nous a-t-il tant donné pour ne pas tout nous donner? Cette suave confiance, où l'âme se détend tout entière, sera le dimanche de l'oraison. (*Libro*, cap. VI, p. 170-200; *Tratado*, cap. II, p. 32-35.)

Ces premières méditations, destinées à faciliter la conversion

conviennent surtout à des commençants. (*Libro*, cap. VII, p. 200; *Tratado*, cap. III, p. 35.)

Plus tard, la Passion initie l'âme à la vie supérieure. Le Christ n'est pas seulement le fils de Dieu et le rédempteur, mais aussi l'« homme nouveau » que chaque contemplatif doit réaliser en soi. Toujours soucieux de la loi des contrastes, le directeur propose à la méditation quatre questions qui exaltent la perfection divine et accusent notre misère : « Qui a souffert? Pour qui? Pour quoi? Comment? »(*Libro*, cap. II, p. 202; *Tratado*, cap. IV, p. 36.)

Le lundi, on médite sur cet exemple suprême de l'humilité : le Christ lavant les pieds des apôtres et s'agenouillant devant Judas. (*Libro*, cap. III, p. 17-35; *Tratado*, cap. IV, p. 39.)

Le mardi étant consacré à l'oraison du Jardin, on se représente surtout la solitude et la détresse du Christ. (*Libro*, cap. III, p. 27-36; *Tratado*, cap. IV, p. 44.)

Le mercredi, on assiste au reniement de saint Pierre, on suit Jésus devant Caïphe et l'on compte les coups de verge qu'il reçoit à la colonne. (*Libro*, cap. III, p. 38-47; *Tratado*, cap. IV, p. 48.)

Le jeudi, il faut se couronner d'épines, comparaître devant Pilate et gravir le Calvaire. (*Libro*, cap. III, p. 47-51; *Tratado*, cap. IV, p. 48.)

Le vendredi est la journée la plus douloureuse : il faut évoquer la croix « le lit d'agonie, où chaque nouvelle attitude impose d'intolérables souffrances » — entendre les sept derniers mots du Crucifié — pleurer sur la Passion de la Vierge. (*Libro*, cap. III, p. 56-65; *Tratado*, cap. V, p. 60.)

Le samedi est la journée funèbre : le coup de lance au côté fait jaillir le sang du salut. On regarde pleurer la Vierge et ensevelir le Christ. (*Libro*, cap. III, p. 65-73; *Tratado*, cap. V, p. 63.)

Le dimanche remplit l'âme d'une joie triomphante : celle de la Résurrection. On voit le pur sourire de la Vierge, la ferveur de la Madeleine et l'exaltation des apôtres.

Cette méthode n'a rien d'original et semble surtout s'inspirer des *Exercices spirituels*. (*Monumenta Ignatiana*, segunda

serie, prologo.) Comme Ignace de Loyola, Luis de Granada emprunte à Ludolphe de Saxe les plus émouvants passages de la *Vita Christi*. Comme Serafino da Fermo, il s'inspire des tendres sentiments de saint Bonaventure.

Cependant, elle présente un nouveau caractère qui est bien celui du mysticisme classique : l'esprit de mesure, de discrétion et d'équilibre.

La première partie du traité (*Libro*, cap. X, p. 192; *Tratado*, cap. XII, p. 89) se termine sur ces prudentes réserves :

Il faut prolonger ou abréger l'exercice dans la mesure où il est plus ou moins fécond. Il ne faut pas forcer ses émotions pour obtenir une dévotion factice, mais accueillir d'un cœur dispos les émotions spontanées. Quand l'attention est fatiguée, il faut la détendre dans une lecture très lente et très sensible. L'oraison a atteint son véritable but, quand elle obtient la présence divine. Il faut donc recevoir celle-ci dès qu'elle se présente. (*Libro*, cap. X, p. 196, 198, 201; *Tratado*, cap. XII, p. 90, 93, 96.) Mais surtout, il faut ne pas oublier que la véritable oraison se justifie par l'acquisition des vertus.

« De nombreuses personnes, après avoir quelquefois expérimenté la vertu inestimable de l'oraison et constaté par expérience que toute l'harmonie de la vie spirituelle est sous sa dépendance, s'imaginent qu'elle est tout absolument et qu'elle suffit à gagner leur salut. Elles en arrivent ainsi à se négliger dans les autres vertus, puis à s'affaiblir dans tout le reste, sans considérer que c'est faire là un art de la grâce que d'attribuer à des règles et à des exercices humains les dons gratuits de la miséricorde de Dieu[1]. »

A qui s'adresse ce dernier avertissement? A ceux qui pratiquent sans discernement les *Exercices spirituels* ou aux lecteurs trop exclusifs du *Troisième Abécédaire*? Les uns et les autres en avaient peut-être besoin.

1. « Muchas personas, despues que algunas vezes han experimentado la virtud inestimable de la oracion y visto por experiencia como todo el concierto de la vida espiritual depende della, pareceles que ella sola es el todo y que esta sola basta para ponerlos en saluo y assi vienen a oluidarse de las otras virtudes y aflojan en todo lo demas, sin mirar que esto es hazer arte de la gracia y atribuir a reglas y artificios humanos, lo que es pura dadiua y misericordia del señor. » (*Tratado*, cap. II. p. 127.)

Parmi les lectures thérésiennes, celles qui justifient davantage la dure censure d'« art de la grâce » sont le *Troisième Abécédaire* et plus encore peut-être l'*Ascension de la Montagne*. Les trois parties de cette belle œuvre sont les trois étapes de la connaissance de soi, de l'imitation du Christ et de la pure contemplation. On serait tenté de croire, en la lisant, à la rigoureuse évolution de l'ascétisme au mysticisme. Peut-être est-ce cela qui détermina sainte Thérèse à ne point recommander à ses religieuses le précieux manuel où elle avait trouvé, jadis, l'expression de sa vie intérieure.

L'Ascension de la Montagne réunit dans la même doctrine les deux méthodes d'oraison que sainte Thérèse a connues d'après ses lectures. Quel sera le choix de la Réformatrice du Carmel? La méthode qu'elle propose à ses religieuses correspond-elle exactement à la hiérarchie des états d'oraison? En principe la méthode s'identifie avec l'expérience mystique. En réalité elle ne la suit qu'avec prudence, en évoluant sans cesse de la contemplation vers l'action. Mais il faut procéder ici avec plus de réserve qu'on ne le fait d'ordinaire. Les uns ont défini sainte Thérèse comme la contemplatrice qui tend, de plus en plus, vers la pure abstraction (Th. Ribot, *Psychologie de l'attention*). Nous montrons plus loin que cette interprétation psychologique repose sur un contresens littéraire. D'autres, comme le P. Miguel Mir (*Vida*, t. I, ch. XXXII et XXXIII) ont insisté sur le culte fidèle de sainte Thérèse à l'humanité du Christ. M. Delacroix a établi que le Dieu orthodoxe et le Dieu ineffable, loin de s'exclure, se complètent et se justifient l'un l'autre dans l'âme de la Carmélite.

« Pendant que se déroulait l'évolution qui réalisait en elle le Dieu confus, le divin au delà de toute forme, il s'organisait au dehors le Dieu objectivé, le Dieu qui parle et qu'on voit, le Dieu qui est le Dieu de l'Ecriture et qui, par l'autorité immense de la tradition et de l'Eglise, garantit de sa précision l'indistincte intimité divine. » (*Etudes*, p. 74.)

Mais cette harmonie, facilitée par les images et les visions, résulte d'une longue évolution dont on n'a pas tenu assez compte.

Dans la première période de sa vie religieuse, sainte Thérèse sous l'influence du *Troisième Abécédaire* se consacre à l'oraison du recueillement, ce « chemin de traverse » qui conduit si rapidement à la présence divine :

« Cette manière de prier, quoique vocale, recueille l'esprit beaucoup plus rapidement. C'est une oraison qui présente de nombreux avantages. On l'appelle oraison de recueillement parce que l'âme y recueille toutes ses puissances et se retire au dedans d'elle-même avec son Dieu. Par cette voie plus promptement que par aucune autre, son divin Maître l'enseignera et lui accordera l'oraison de quiétude. Cachée en elle-même, l'âme peut penser à la Passion, se représenter le Fils de Dieu et l'offrir au Père, sans avoir besoin de se fatiguer l'esprit pour aller le chercher au Calvaire, au Jardin ou à la Colonne. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XXVIII, p. 204; *Obras*, t. III, p. 130.)

Mais cette oraison présente deux tendances dangereuses : supprimer l'exercice de la pensée à force de recourir à l'excitation du sentiment et substituer à l'humanité du Christ une abstraction qui n'est pas sans analogie avec le pur esprit de la réforme. Juan d'Avila a donc raison de réserver la lecture du *Troisième Abécédaire* aux seuls initiés; et les appréhensions du « saint chevalier », au sujet des grâces de la sœur Thérèse, ne sont pas si ridicules, puisque celle-ci nous apprend qu'au début de l'oraison de quiétude, elle essaya d'éviter l'humanité. Quoi qu'il en soit, la Compagnie de Jésus intervient au bon moment. Le premier confesseur jésuite comprend parfaitement la crise que traverse sainte Thérèse et lui ordonne de faire tous les jours oraison sur un point de la Passion, de méditer sur l'humanité du Christ et de résister aux grâces surnaturelles. Ces prudents conseils indiquent une direction ferme et caractéristique. Dans quelle mesure laissent-ils supposer que sainte Thérèse pratiqua les « exercices spirituels » ? Un érudit de la Compagnie de Jésus qui connaîtrait à fond l'œuvre thérésienne pourrait résoudre

cette question. Nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons dit à ce sujet.

Il est intéressant de remarquer que cette énergique réaction augmente les grâces mystiques au lieu de les diminuer. Désormais sainte Thérèse, enrichie par deux influences différentes, celle des Franciscains et celle des Jésuites, saura les concilier harmonieusement dans sa personnalité. Il ne faut donc pas s'étonner de trouver dans la doctrine thérésienne deux méthodes qui se complètent et s'équilibrent.

La première dispose l'âme à recevoir la présence divine. C'est l'enseignement de François d'Ossuna adapté à la simple intelligence des religieuses du Carmel.

« Il faut se tenir près de Notre-Seigneur dans le silence de l'entendement : l'âme tâchera de se pénétrer de la pensée qu'il la regarde; elle lui tiendra compagnie; elle lui parlera, lui adressera des demandes, elle s'humiliera à ses pieds, elle trouvera sa joie auprès de lui. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XIII, p. 178; *Obras*, t. I, p. 100.)

Cette précieuse compagnie est une habitude à prendre :

« Au milieu des affaires, des persécutions, des épreuves, alors que la tranquillité parfaite est impossible, ou bien encore dans les temps de sécheresse, c'est un excellent ami que Jésus-Christ. Nous le voyons homme comme nous, nous le contemplons dans l'infirmité, dans la souffrance; c'est pour nous une compagnie et quand l'habitude en est prise, il est très facile de le trouver auprès de soi. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XXII, p. 280; *Obras*, t. I, p. 170.)

La seconde méthode revêt cette présence d'une forme parfaite : l'humanité du Christ.

Sainte Thérèse, consciente du danger qu'elle avait couru, ne néglige pas ses avertissements aux religieuses : l'humanité du Christ nous est nécessaire parce que « nous sommes des hommes et non des anges » (*Ibid.*). C'est d'ailleurs un défaut d'humilité que de vouloir dépasser le Christ pour atteindre Dieu.

La vie du Christ ne s'adapte-t-elle pas à tous nos états d'âme? Comme Francisco de Ossuna, sainte Thérèse adapte l'Evangile à sa méditation. Mais elle réagit contre les visions

douloureuses des Franciscains du XVI^e siècle, en préférant la Résurrection à la Passion.

« Etes-vous dans la joie ? Contemplez le Ressuscité. Vous le représenter sortant du sépulcre suffira pour vous remplir d'allégresse. Quelle splendeur ! Quelle beauté ! Quelle majesté ! Quel air de triomphe et de joie ! Son aspect montre assez quel a été le succès de cette bataille qui l'a mis en possession d'un si magnifique royaume. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XXVI, p. 192; *Obras*, t. III, p. 121.)

Sainte Thérèse paraît également réagir contre l'austère méthode des *Exercices spirituels*, quand elle exhorte le directeur à ne pas emprisonner une âme dans le cachot de la connaissance de soi, de la mort et de l'enfer. La route royale de l'amour conduit plus sûrement à Dieu que les rudes sentiers de la « crainte servile [1] ». C'est aux âmes d'oraison de choisir le chemin qui leur convient le mieux.

Cette liberté a cependant ses limites qui sont les suivantes : dans le *Troisième Abécédaire*, Francisco de Ossuna fixe le temps que l'on doit consacrer à l'oraison. Deux heures par jour, l'une avant midi, l'autre après midi, au moment du grand repos. Sainte Thérèse introduit cette règle dans les constitutions du Carmel déchaussé [2]. Dans le *Traité de l'oraison*, San Pedro de Alcantara rappelle à plusieurs reprises que l'on ne doit pas essayer d'obtenir les grâces mystiques « en suspendant l'action de l'entendement ». De même sainte Thérèse interdit à ses religieuses le droit de convertir l'oraison mentale en oraison de quiétude. Celle-ci est une faveur divine que nous ne devons ni provoquer, ni même demander. Enfin, quel que soit son degré d'avancement spirituel, nul ne doit s'affranchir de la compagnie du Christ. C'est lui seul qui peut ouvrir aux mystiques les VI^es et les VII^es Demeures. Il n'est pas seulement le guide, mais aussi la fin transcendante que l'on ne peut dépasser.

1. « No solamente el temor filial es cosa pia y sanctissima mas aun el temor seruil... ayuda mucho para salir del peccado mortal. » (*Exercitia Regulae*, f° 63r.)

2. Sainte Thérèse précise ainsi la règle de saint Albert, confirmée et modifiée par le pape Innocent IV, en 1248 : « Que les religieux demeurent dans leur cellule ou auprès, méditant jour et nuit devant le Seigneur et veillant en oraison, si ce n'est qu'ils aient d'autres occupations légitimes. » (Holstenius, *Codex regularum*, Rome, 1666.)

Ainsi la Réformatrice du Carmel a compris que la méditation et le recueillement, loin de s'exclure, devaient se compléter afin d'unir dans la prière les « raisons du cœur » à celles que connaît la raison.

CONCLUSION

La critique de l'art d'aimer.

Mortifications et vertus, images et sentiments, recueillement et méditation, telles sont les ressources essentielles de l'art d'aimer.

Loin de s'exclure et de se diminuer, elles sont étroitement solidaires en leur principe, leur évolution et leurs effets. Le contrôle des mortifications, ce sont les vertus qu'elles déterminent, celui des images, ce sont les sentiments qu'elles favorisent. Le critérium de l'oraison est la perfection sensible intellectuelle, morale et active qu'elle synthétise. Ainsi tout l'ascétisme, loin d'être une fin en soi, n'est qu'une vaste discipline dont le but est la transformation de l'âme en Dieu.

Dans quelle mesure l'ascète a-t-il le devoir et le droit d'aider lui-même son âme à passer du monde sensible au monde intelligible ?

S'il met trop de confiance dans l'appareil disciplinaire, ne s'égarera-t-il pas vers l'orgueil plus redoutable, celui qui prétend se passer de Dieu ? S'il attend tout de la grâce, ne succombera-t-il pas dans une stérile passivité ? Entre l'hérésie des Pélagiens [1] et celle des quiétistes — qui sont les deux

1. « Homme de robuste constitution et de grande austérité, Pélage trouvait dans son tempérament un sentiment accusé de la force humaine. Il prétendait que l'homme, étant libre, a le pouvoir de faire le bien sans le secours de Dieu. Pour être vertueux, il suffit de le vouloir et de s'en donner la peine. Notre volonté est toute-puissante pour le bien. Faire appel à la grâce de Dieu pour secourir notre prétendue impuissance est un acte de lâcheté. Si le bien dépend exclusivement de notre liberté, le mérite et la récompense seront aussi totalement notre œuvre. Dieu n'y est pour rien; en couronnant nos œuvres, il ne couronne aucunement ses dons, mais nos seuls efforts et notre propre travail. » (Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, p. 272.)

tentations opposées du spirituel, — comment trouver cette ligne idéale où la suppression de l'orgueil n'est pas encore un excès d'humilité ? Le critérium des sentiments et des vertus apparaît bien insuffisant, puisque les quiétistes jouissaient et souffraient dans l'erreur et que Pélage croyait très sincèrement au perfectionnement absolu dans l'homme.

Pour les grands mystiques catholiques le seul critérium de l'art d'aimer est l'imitation du Christ. A chacune des grandes crises du christianisme, la même voix dominatrice : saint Augustin au v^e^ siècle, saint François au XIII^e^, sainte Thérèse au XVI^e^, rappelle à l'Eglise que tout l'idéal chrétien consiste à souffrir, à agir, à aimer comme Jésus.

Dans sa critique de l'*Art d'aimer* la Carmélite s'inspire étroitement de ses lectures qui lui offraient trois conceptions différentes de l'humanité et de la divinité :

1. Ludolphe de Saxe, interprète de la pure tradition médiévale, aime à représenter symétriquement l'une et l'autre dans la *Vita Christi* [1].

« Il faut observer que le Christ non seulement en tant que Dieu, mais en tant qu'homme, régnera pour toujours non seulement sur les hommes, mais sur les anges. »

Le portrait que le chartreux donne du Nazaréen évoque la Résurrection plutôt beaucoup que la Passion :

« Taille élevée, cheveux lisses et châtains à la base, blonds et légèrement bouclés aux extrémités, front large, yeux d'un bleu limpide et diversement colorés; barbe touffue à deux pointes, teint rose, sans rides. » (*Vita Christi.*)

Noblesse des attitudes, harmonie des traits, sérénité de l'expression, c'est bien ce que Raphaël aimera voir dans le Christ. « On le vit parfois pleurer, conclut Ludolphe de Saxe, jamais on ne l'entendit rire. » Ainsi comprise l'humanité est la simple représentation de la divinité.

1. « Es de notar que Christo no solo en quanto Dios, mas avn en quanto hombre, reynara para siempre, e no sobre los hombres solos, mas aun sobre los angeles. » (*Vita Christi*, I, V, f° 8.)

2. Bien différent est le Christ douloureux que décrivent à sainte Thérèse les Franciscains espagnols. Francisco de Ossuna consacre le *Premier Abécédaire* à la vie du Christ, dont il développe surtout la Passion, et le *Troisième Abécédaire* à la divinité, que l'on doit aimer « en esprit et en vérité ». Sainte Thérèse, qui ignora peut-être le *Premier Abécédaire*, trouva la synthèse de la doctrine d'Ossuna dans l'*Ascension de la Montagne*. D'après Bernardino de Laredo, le contemplatif doit d'abord cheminer dans la poussière (en se connaissant soi-même), traverser ensuite les épines (en suivant le Christ), s'étendre enfin sur les roses (afin de se reposer en Dieu).

Les deux franciscains adaptent le lyrisme familier de saint Bonaventure au réalisme espagnol et ne le rendent que plus émouvant. La Passion est l'école de la pitié, le poème du sang, de l'amour et de la mort [1]. Pour mieux la vivre il faut s'imaginer être chacun des objets de la Passion, le vêtement du Christ, les épines de la couronne, la croix, les trous de la croix qui recueillent le sang divin.

Pour l'un et l'autre franciscain, la représentation de l'humanité n'a qu'un but : introduire Dieu dans l'âme du mystique; les images doivent donc disparaître dans la pure contemplation.

« Puisque le Père est en soi-même le pur esprit et ne participe d'aucune chose corporelle, notre oraison lui sera d'autant plus agréable, qu'elle sera plus éloignée de l'imagination et même des pensées du cœur [2]. »

1. Les vignettes de l'*Ascension de la Montagne* expriment bien l'émouvante poésie du vitrail. Le Christ à la colonne est peut-être la plus douloureuse vision franciscaine; comment la chair délicate de Jésus peut-elle supporter les cinq mille coups de verge? Les deux bourreaux, représentés dans la vignette, frappent à tour de bras sur le corps débile. Le Christ a pour tout vêtement son sang qui ruisselle. Sa solitude est infinie; cependant à travers la fenêtre grillée de la prison, la mère regarde son fils dont le corps est une plaie saignante. Et soudain, la grande âme de saint François s'exprime dans le texte castillan et rêve du miracle d'amour : « O que j'aimerais sentir les épines déchirer mon âme et recueillir dans ce cœur pitoyable et embrasé le sang qui coulait sur le front, le visage, les cheveux et la gorge. » (*Subida*, lib. II, cap. XIX, f° 96v.)

2. « Pues el padre es puro espiritu en si mesmo y que ninguna cosa participa de cuerpo, tanto sera nuestro oracion a el mas agradable, quanto fuere mas apartada de la ymaginacion y aun de los pensamientos del coraçon. » (*Terc. Abecedario*, IV, f° 146v, p. 466r.)

Ainsi l'humanité n'est plus considérée que comme un intermédiaire. Il est nécessaire de la dépasser pour réaliser le parfait amour.

« Saint Bernard dit : il est deux amours, l'un charnel et l'autre spirituel, d'où l'on découvre quatre façons d'aimer qui sont : aimer la chair charnellement et l'esprit charnellement; la chair spirituellement et l'esprit spirituellement. Dieu s'est fait chair afin que les hommes qui s'étaient seulement accoutumés à aimer la chair charnellement s'améliorent jusqu'à aimer Dieu spirituellement. Pendant la Passion, les (Apôtres) aiment déjà la chair spirituellement, mais quand le Christ ressuscita et monta aux cieux, ils aimèrent l'esprit spirituellement [1]. »

Pour établir combien cette doctrine mal interprétée pouvait être dangereuse, il suffit de citer la déclaration de Don Diego Ortiz de Angulo, procureur fiscal du Saint Office, sur Maria de Cazalla.

« La susdite Maria de Cazalla et d'autres personnes disaient que les dévots avaient des sujets de contemplation beaucoup plus élevés que la passion du Christ. Elle disait encore que la prière, les jeûnes, les disciplines, les visites aux temples, la vénération des images et autres actes de ce genre étaient sujets à l'imperfection puisque, prétendait-elle, Dieu voulait être adoré en esprit et en vérité et non dans les temples créés par l'art et la main des hommes [2]. »

Ces prétentions, qui abondent dans les procès des illuminées, ne sont pas éloignées du « pur esprit de la réforme ». Une réaction était nécessaire.

Déjà Bernardino de Laredo déclare dans son deuxième prologue que le culte de l'humanité répond à un besoin de l'épo-

1. « Dice santo Bernardo : dos amores hay : el vno es carnal y el otro espiritual, de los cuales se cogen cuatro maneras de amar, que son amar la carne carnalmente y el espiritu carnalmente, la carne espiritualmente y el espiritu espitualmente. Dios se hizo carne para que los hombres *que solo solian amar la carne carnalmente aprovechasen hasta amar a dios espiritualmente...* En esta pasion *amavan ya la carne espiritualmente ; mas resuscitando el e subiendo a los cielos, amavan al espiritu espiritualmente.* » (*Tercer Abecedario*, prologo, p. 322a.)

2. « La dicha Maria de Caçalla e otras personas dezian que otras cosas muy mas altas que la pasion de Christo avia en que contemplar los devotos. E que dezia ansi mesmo que el rezar e ayunos e disciplinas e yr a los templos e hazer reverencia a las ymagenes e otras cosas que era cosa de imperfection, diciendo que en spiritu y en verdad queria ser Dios adorado e no en tenplos hehcos por mano y arte. » (Serrano y Sanz, I, p. 253.)

que. Les index de l'Inquisition accusent la vogue des traités de la Passion en romance. Alonso de Orozco fait dans ses doctrines une large part à la vie du Christ. Mais c'est Luis de Granada qui expose le mieux la conception classique d'après laquelle le culte de l'humanité et celui de la divinité s'équilibrent harmonieusement.

Comme nous avons eu l'occasion de l'établir dans l'exposition de l'oraison, le docteur dominicain ramène tout l'ascétisme à l'imitation du Christ, interdisant d'ailleurs à l'ascète de transformer l'art d'aimer en art de la grâce, c'est-à-dire la méditation en contemplation.

Sainte Thérèse, sous l'influence de ces trois doctrines aussi bien que sous l'action de ses confesseurs, évolue du culte de la divinité abstraite à celui de l'humanité. Rien n'est plus intéressant à cet égard que le chapitre XXII du *Livre de la Vie* où la Carmélite expose son critérium de l'ascétisme.

Au début de ce chapitre, sainte Thérèse résume la doctrine de Francisco de Ossuna et de Bernardino de Laredo :

« Voilà ce qu'on lit dans certains livres qui traitent de l'oraison : l'âme, évidemment, ne peut parvenir d'elle-même à la contemplation, puisque c'est une œuvre toute surnaturelle que Dieu produit en elle; mais quand elle a passé de longues années dans la vie purgative et progresse dans l'illuminative — je ne sais pas bien le sens de ce mot illuminative — elle peut faire quelque chose de son côté, en dégageant son esprit de tout le créé et en le portant humblement en haut. Ces auteurs exhortent beaucoup à écarter alors toute représentation corporelle pour s'attacher à la seule contemplation de la Divinité. Car, disent-ils, lorsqu'on est déjà si avancé, l'humanité même de Jésus-Christ devient un obstacle et un empêchement à la parfaite contemplation. Et ils allèguent à ce sujet la parole[1] que Notre-Seigneur adressait à ses apôtres au moment de la venue du Saint-Esprit, je veux dire, au moment où lui-même remonta dans les cieux. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XXII, p. 272; *Obras*, t. I, p. 165.)

Il semble bien que la Carmélite fasse ici allusion au prologue du *Troisième Abécédaire* où Francisco de Ossuna interprète les adieux du Christ.

« Si vraies que soient les idées exposées précédemment, nous

1. « Expedit vobis ut ego vadam. » (Jean, XVI, 7.)

trouvons écrit qu'il convient à ceux qui veulent s'élever à la haute et pure contemplation de laisser les créatures et l'humanité sacrée afin de s'élever plus haut et de recevoir plus complètement la communication des choses purement spirituelles conformément à ce que dit saint Cyprien : la plénitude de la présence spirituelle ne pouvait exister tant que la présence corporelle du Christ demeurait sous la vénération de la chair apostolique. Saint Bernard, saint Grégoire, saint Augustin et tous ceux qui ont parlé du départ du Seigneur, montant au ciel afin que vienne l'Esprit Saint, se conforment à saint Cyprien : « Les apôtres, disent-ils, s'étant arrêtés à l'amour de l'humanité, il était nécessaire de leur enlever celle-ci afin de les élever à un plus grand objet et leur faire désirer la venue de l'Esprit Saint, qui leur enseigne à connaître le Christ non selon la chair, mais selon l'esprit [1]. »

Ce passage que sainte Thérèse a souligné dans l'exemplaire d'Avila l'influença considérablement au début de son évolution contemplative.

« A peine avais-je un peu d'oraison surnaturelle — j'entends de quiétude — que je tâchais d'éloigner de mon esprit tout objet corporel. Quant à élever mon âme, je ne l'osais : toujours si misérable, je voyais bien que c'eût été une témérité. Il me semblait pourtant sentir la présence de Dieu, ce qui était vrai, et je tâchais de me tenir recueillie près de lui. Pour peu que Dieu se montre favorable, c'est là une oraison savoureuse et qui fait goûter un très grand plaisir. Comme le profit et la consolation y sont manifestes, nul ne m'aurait fait revenir à la sainte humanité qui me semblait réellement un obstacle. O Seigneur de mon âme ! mon Trésor ! O Jésus crucifié ! Jamais je ne me souviens d'avoir eu cette pensée que je ne sois saisie de douleur. Il me semble m'être rendue coupable envers vous d'une très noire trahison ! A vrai dire, c'était ignorance. Toute ma vie — car ceci arriva vers la fin — j'avais porté une si

1. « Aunque las cosas que viste tengan muy entera verdad, hallamos escrito que conviene a los que se quieren allegar a la alta e pura contemplacion dejar las criaturas e la sacra humanidad para subir mas alto y recebir mas por entero la comunicacion de las cosas puramente espirituales, conforme a lo que dice sant Cipriano : la plenitud de la espiritual presencia no pudiera venir mientras la corporal de Cristo estaua presente al acatamiento de la carne apostolica. Sant Bernardo y sant Gregorio et sant Augustin y Gerson y todos los que han hablado sobre la yda del señor al cielo para que viniese el espiritu santo se conforman a sant Cipriano diciendo que los apostoles estavan detenidos en el amor de la sacra humanidad, la cual era menester que les quitassen para que asi bolassen a mayores cosas deseando la venida del espiritu santo que les enseñassen a conocer a cristo no segun la carne sino segun el espiritu. » (*Tercer Abecedario*, prologo.)

grande dévotion à Notre-Seigneur ! une dévotion si tendre ! En disant vers la fin, j'entends avant que Dieu m'eût favorisée de ravissements et de visions. Au reste je demeurai fort peu de temps dans cette opinion et toujours j'en revenais à prendre mes délices avec cet aimable Seigneur comme j'en avais l'habitude au moment de la communion. Ne pouvant porter son image, son portrait, aussi profondément gravé dans mon âme que je l'eusse bien désiré, j'aurais voulu l'avoir sans cesse devant les yeux. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XXII, p. 274; *Obras*, t. I, p. 265.)

Mais son milieu évolue et la Carmélite évolue avec lui. On se souvient que deux confesseurs, le P. Domingo Bañes, de l'ordre de saint Dominique, et le P. de Cetina, de la Compagnie de Jésus, réagissant contre les tendances de sainte Thérèse à l'oraison de recueillement, la ramenèrent à l'humanité du Christ. D'autre part, la lecture de Ludolphe de Saxe, Alonso de Madrid, Luis de Granada, ne pouvait qu'accentuer cette réaction. Aussi la Réformatrice propose-t-elle à ses religieuses l'imitation sensible, morale et active du Christ en dénonçant les inconvénients de la méthode contraire.

« J'ai déjà parlé du premier (inconvénient) : c'est un léger manque d'humilité dans une âme, ai-je dit, de chercher à s'élever avant que Dieu ne l'élève, de ne pas se contenter d'un objet si excellent que l'humanité de Jésus-Christ, de vouloir enfin être Marie avant d'avoir travaillé avec Marthe. Si Dieu veut qu'une âme soit Marie, dès le premier jour, il n'y a rien à craindre. Mais, de notre côté, tenons-nous sur la réserve comme je dois l'avoir recommandé déjà. Ce petit manque d'humilité, qui ne paraît rien, nuit cependant beaucoup aux progrès dans la contemplation. Je viens maintenant au second inconvénient. Nous ne sommes pas des anges, nous avons un corps. Vouloir faire de nous des anges tandis que nous sommes sur la terre, surtout quand on y est aussi enfoncé que je l'étais, en vérité, c'est absurde. D'ordinaire, il faut un appui à la pensée. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XXII, p. 229 ; *Obras*, t. I, p. 170.)

Quand la Réformatrice écrira le *Château intérieur*, elle n'accordera l'entrée des Demeures les plus élevées qu'aux âmes « dont le bon Jésus fut le vrai guide ».

Mais loin de se complaire, tel Bernardino de Laredo, dans l'évocation sanglante du Crucifié, sainte Thérèse réagit contre ce culte du sang et de la souffrance qui caractérise la

fin du Moyen-Age. Comme Ludolphe de Saxe, elle aime à se représenter dans le Christ un vainqueur.

« Si par suite de la faiblesse de notre tempérament, ou bien à cause de nos infirmités, nous ne pouvons pas méditer constamment la Passion — car, je le reconnais, cela demande de l'effort, — qui nous empêche de nous tenir auprès de Jésus-Christ ressuscité, puisque nous l'avons si près de nous dans le Saint-Sacrement où sa chair est déjà glorifiée ? Nous ne l'y verrons pas accablé de douleur, brisé de coups, ruisselant de sang, harassé de fatigue, par les chemins, persécuté par ceux qu'il avait comblés de bienfaits, méconnu de ses apôtres eux-mêmes. Non, certes, il n'est pas toujours possible d'arrêter sa pensée sur de pareilles souffrances, mais à l'heure où il s'apprête à remonter aux cieux, le voici affranchi de la douleur, environné de gloire, encourageant les uns, ranimant les autres. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XXII, p. 276; *Obras*, t. I, p. 168.)

Cette tendance expliquerait en partie l'expression des visions imaginaires. Dans l'oraison surnaturelle, le Christ se révèle à sainte Thérèse tel qu'elle aime à se le représenter au cours de l'oraison mentale. Mais — et c'est là le précepte essentiel de la doctrine thérésienne, — l'âme, quand Dieu l'élève aux grâces d'oraison, serait aussi coupable de vouloir conserver ces images qu'elle l'aurait été de prétendre les abolir volontairement dans l'oraison mentale.

Cette voie, affirme sainte Thérèse, est celle de saint Paul et des grands contemplatifs.

« Saint François en donne la preuve par les stigmates, saint Antoine de Padoue par l'Enfant Jésus qui l'accompagne, saint Bernard prenait ses délices dans la sainte humanité, sainte Catherine de Sienne faisait de même et bien d'autres que vous connaissez certainement mieux que moi. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XXII, p. 278; *Obras*, t. I, p. 169.)

C'est à Dieu seul qu'il appartient de faire passer l'âme sensible au monde intelligible, c'est-à-dire de l'art d'aimer à l'expérience surnaturelle de l'amour divin.

TROISIÈME PARTIE

L'expérience de l'Amour divin.

Le véritable miracle de l'amour divin est la métamorphose. A l'oraison, une discipline intellectuelle, sensible et morale a péniblement conquis un peu d'idéal. L'ascète a lutté pour tuer le « vieil homme ». Il a lutté encore pour découvrir Dieu dans son âme et son âme en Dieu. Il a lutté enfin pour réaliser la charité et le renoncement, qui lui ont donné la liberté.

Mais ces luttes sont humaines, trop humaines. Elles ont recours à des procédés que les Anciens connaissaient déjà : mortifications opiniâtres, règles disciplinaires, lectures des traités religieux, confessions, directions spirituelles. Tout cela accuse la faiblesse originelle de la chair et de l'esprit. Pour ne pas être stérile, l'immense effort d'un être limité et périssable, qui prétend à l'infini et à l'éternel, a besoin d'un secours tout-puissant : ce secours est la Grâce, dont l'oraison est l'introductrice. Quelles que soient les hypothèses que l'analyse de la prière suggère aux psychologues contemporains, une constatation s'impose, qui est la transformation profonde de l'âme d'oraison.

« Il arrive bien souvent à l'homme d'être distrait, dispersé, affligé et — en définitive — lourd et malhabile à toute œuvre de bonté. Or si, dans cet état, il entre et persévère en oraison, au bout d'une heure ou deux, la transformation qu'il subit est si grande qu'il lui semble avoir été un homme et en être un autre, tellement il se trouve changé[1]. »

1. « Acaesce muchas vezes estar el hombre distrahido, derramado, desconsolado y finalmente muy inabil y pesado para todo lo bueno y si estando assi entra y perseuera fielmente en la oracion, a cabo de vna o dos horas es tan grande la mudança con que se halla, que le paresce, que antes era vn hombre y agora otro, segun sale mudado de lo que era. » (Luis de Granada, *De la Oracion*, III, 1, 359v.)

Sainte Thérèse et ses maîtres, d'accord avec la doctrine orthodoxe, donnent à cette transformation une valeur surnaturelle. Après avoir exigé de l'ascète l'effort le plus dur et le plus personnel, ils rappellent au mystique que la Grâce est l'unique dispensatrice du véritable amour divin. Cette féconde antinomie écarte le contemplatif de deux écueils redoutables : celui des pélagiens, qui accordaient à l'ascète une initiation pénétrée d'orgueil, et celui des quiétistes, dont la passivité conduisait à la suppression de l'ascèse.

Il s'ensuit une conséquence très importante dans l'exposé de la doctrine thérésienne : les effets de l'Amour divin s'identifient avec les effets de la Grâce; visions et paroles surnaturelles de l'Aimé, joies et souffrances de l'union, vertus héroïques du renoncement, actions surhumaines de l'apostolat, sont autant de faveurs divines, qui constituent la véritable expérience de l'amour.

Parmi ces effets, quels sont les plus importants? Les hagiographes et les psychologues, qui sont rarement d'accord, ont commis la même erreur quand ils ont accordé une importance prépondérante aux phénomènes de révélation et d'extase. Pour eux, comme pour, d'ailleurs, tout lecteur profane, ce sont ces manifestations extraordinaires qui sont les plus intéressantes.

Sainte Thérèse, au contraire — et nous n'acceptons ici que son témoignage — considère les effets moraux et actifs de l'amour comme des grâces aussi surnaturelles que les états d'oraison. Mieux encore : quand elle doit choisir celles qui lui semblent offrir le plus sûr critérium de l'amour divin, nous aurons l'occasion de montrer que la Réformatrice préfère à la vision du Christ ou au sentiment de présence, telle souffrance supportée avec joie, ou tel acte de charité. Pourquoi? Parce que l'effet principal de l'amour est de « transformer » l'âme à la ressemblance de l'Aimé. Or, le véritable enseignement du Christ est la vertu, l'action et la souffrance. Il faut donc *mourir* ou *souffrir :* mourir, c'est-à-dire renoncer au monde, à la société, à la famille, pour renaître en Dieu;

souffrir, c'est-à-dire continuer en soi la Passion du Christ pour racheter l'humanité.

L'art d'aimer, nous l'avons vu, n'a pas d'autre rôle que de préparer l'âme à cette transformation. Pour accorder celle-ci, la Grâce, qui ne néglige aucune ressource naturelle, aucun effort de bonne volonté, utilise toute la discipline ascétique et réalise pleinement l'expérience de l'amour.

On entre ici dans un monde nouveau, où l'âme et Dieu sont seuls en présence. Il ne faut pas l'oublier, si l'on veut contempler dans toute sa fraîcheur l'épanouissement de la fleur mystique. Désireux de nous conformer à l'évolution de la doctrine thérésienne, nous allons exposer les effets de l'Amour dans la vie intellectuelle, sensible, morale et active de la Carmélite. Cette division, qui facilite la clarté de l'analyse, a le grave inconvénient d'isoler des états d'âme intimement liés. Aussi, essayerons-nous, à la fin de l'exposition, d'en reconstituer la synthèse dans la hiérarchie des états d'oraison.

I. — L'EXPÉRIENCE SENSIBLE DE L'AMOUR.

« Certitude, sentiment, joie, paix [1]. »
PASCAL.

Les premiers effets de l'Amour divin, ceux que les psychologues connaissent le mieux et que les néophytes désirent davantage, sont — à n'en pas douter — les effets sensibles.

Les plus intenses voluptés de la joie et de la souffrance, les plus fines nuances de l'espoir et de la crainte, les incessantes oscillations de l'angoisse à l'exaltation, les âpres convoitises d'un désir éperdu, la plénitude sereine d'une possession infinie, toutes les variétés de l'émotion, tous les degrés du plaisir et de la douleur, se succédant, s'exaltant ou se contrariant dans la même sensibilité, telles furent pour sainte Thérèse les prémices de l'Amour divin.

1. *Œuvres*, édition Brunschvicg, p. 142.

La Carmélite est à Castellanos, chez son oncle Don Pedro Sanchez. Elle n'a reçu aucune de ces grâces qui vont transformer sa vie intérieure. Elle sait qu'elle est entrée au couvent pour y faire son salut, mais se demande avec appréhension comment elle supportera la monotonie de la vie conventuelle et les épreuves d'une règle que son indépendance lui fait paraître austère. Le soulagement physique et moral qu'elle éprouve à se sentir en famille la font douter un moment de sa vocation monastique. Elle aime Dieu dans la nature. Elle ne l'aime pas encore dans l'oratoire. Pour satisfaire le vieillard qui l'observe avec inquiétude, elle ouvre sans enthousiasme le *Troisième Abécédaire* et lit à haute voix l'avertissement du premier folio.

« Ne pense pas que ceux qui vont par le monde pleurant et misérables, affamés, mal vêtus, envahis de sommeil, les yeux caves et le teint décoloré, méprisés et pourchassés, presque en guerre avec les dissolus, *ne pense pas qu'ils se contentent de ces âpretés. Quand toi-même, qui as tout à volonté, trouves cette vie si lourde, ceux-là défailleraient bien vite, sans nul doute, si Dieu n'allait à leur rencontre en ouvrant les bras de son amitié avec plus de joie et de réconfort qu'une mère recevant son petit enfant, quand il accourt vers elle pour fuir les choses affligeantes*[1]. »

Plus tard, elle trouve dans l'*Imitation* l'expression de la joie parfaite. N'est-ce pas ainsi qu'aimait saint François?

« Celui qui aime court, vole; il est dans la joie. Il est libre et rien ne l'arrête... L'amour, souvent, ne connaît point de mesure : mais, comme l'eau qui bouillonne, il déborde de toutes parts... Rien ne lui pèse, rien ne lui coûte; il tente plus qu'il ne peut; jamais il ne prétexte l'impossibilité parce qu'il se croit tout possible et tout permis. » (*Imitation*, liv. III, chap. V, p. 276.)

Cette joie dépend exclusivement de l'Amour divin. Les seuls initiés la connaissent dans sa pureté.

1. « No pienses que los que andan llorosos e tristes al mundo hambrientos y mal vestidos e alcançados de sueño menospreciados e perseguidos, los ojos sumidos e perdida la color, cuasi enemistados con los dissolutos; *no pienses que se contentan con estas asperezas, pues que a ti se te haze graue esta vida teniendo las cosas a tu voluntad, desfallecerian sin duda estos en breue si no saliesse dios nuestro señor, a los recebir abiertos los braços de su amistad con mayor alegria y consuelo verdadero que la madre recibe a su hijo chiquito que se viene a ella huyendo de las cosas que lo afligen.* » (*Tercer Abecedario*, Trat. I, cap. I, f° 1r, p. 323a.)

Sainte Thérèse, après avoir souligné ce témoignage, mentionne, dans les *Demeures*, saint François d'Assise, qui, arrêté par des voleurs, se disait *le héraut du Grand Roi*, et celui qui, près d'elle, fut le représentant de l'esprit franciscain : San Pedro de Alcantara. (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, VI, p. 225 ; *Obras*, t. IV, p. 142.)

A l'exemple de ces grandes âmes, la Carmélite éprouva elle-même les transports d'amour. Dans le *Livre de la Vie*, elle se compare à la femme de l'Évangile qui appelle ses compagnes, à David chantant, sur sa harpe, les louanges de Dieu, et nous dit qu'il lui est alors nécessaire d'exprimer ses douloureuses jouissances[1]. (*Œuvres*, t. I, *Vie*, chap. XVI, p. 204; *Obras*, I, p. 118.)

« Que je vous aime plus que moi, que je ne m'aime moi-même que pour vous, et que j'aime en vous tous ceux qui vous aiment véritablement, ainsi que l'ordonne la loi de l'amour, que nous découvrons dans votre lumière. » (*Imitation*, liv. III, chap. V, p. 279.)

Luis de Granada, si sobre d'hyperboles, exalte la joie d'aimer au-dessus de toutes les autres.

« Elle est si grande qu'elle surpasse toutes les jouissances mondaines réunies dans le même cœur. » (*De la Oracion*, lib. III, cap. I, f° 353v.)

Nul n'a mieux exprimé que Francisco de Ossuna la plénitude de la joie mystique.

« Si une pomme réjouit les yeux qui regardent sa beauté, réjouit le nez qui fleure son odeur, réjouit le toucher, quand on la tient dans la main, réjouit notre désir dans la possession, réjouit notre goût quand nous la mangeons, au point que l'homme tout entier jouit d'une seule pomme, combien Dieu doit te paraître davantage le bien universel, capable de remplir en entier l'homme de jouissance[2]. »

1. Allusion aux exclamations et aux poésies.

2. « Si de una mançana gozan los ojos mirando su hermosura y gozan las narizes oliendo su olor y goza el tocamiento teniendola en la mano y se goza nuestra codicia poseyendola y se goza nuestro gusto quando la comemos de manera que casi todo el hombre goça de vna mançana quanto mas te parece que sera dios, nuestro señor mas vniversal bien por que en el halle todo el hombre gozo. » (*Ley de amor*, XVII, f° 71r.)

Aussi ce mystique franciscain la considère-t-il comme la condition nécessaire du vrai recueillement.

« Dans le recueillement, celui-là avancera d'autant plus qu'il conservera davantage la joie dans son cœur, lequel, s'il l'offre à Dieu, doit être offert avec joie [1]. »

S'il est un état d'âme difficile à analyser, c'est bien la joie. Sa forme la plus simple paraît être l'insouciance, qui est l'un des premiers effets de l'ascèse. Notre vie sociale est remplie de complications quotidiennes, qui impliquent sans cesse des soucis innombrables. De là, ce sentiment de libération qu'éprouve Thérèse à son entrée à l'Incarnation. Elle sent qu'elle sera heureuse dans la mesure du renoncement. Cette joyeuse insouciance va jusqu'à l'abolition de toute sollicitude personnelle. La maladie est une mortification. On l'accepte avec reconnaissance. La mort est la fin de la servitude. On la désire.

« L'amour est fort comme la mort et dur comme l'enfer [2]. Heureux qui aura reçu de sa main le coup mortel et se verra plongé dans ce divin enfer, sans espoir, oui, sans espoir d'en jamais sortir, ou, pour mieux dire, sans crainte de s'en voir jamais banni. » (*Œuvres*, t. I, ch. V, *Exclamations*, XVII, p. 360; *Obras*, t. I, ch. IV, *Exclamaciones*, XVII, p. 293.)

Encore la terreur du jugement se substitue à celle de la mort; l'amour divin abolit l'une et l'autre en affranchissant l'âme de la crainte servile.

« *Il arrive parfois que la joie fait si bien perdre à l'homme la crainte que, malgré l'énumération de tous les tourments de l'enfer, malgré le rappel de toutes les rigueurs du jugement et de tous ses péchés, il demeure dans une joie immuable, comme s'il se croyait exempt et libre de toutes ces choses; même s'il s'efforce de les craindre, il n'y arrive pas, car la parfaite charité que Dieu lui a donnée a chassé de lui la crainte* [3]. »

1. « En el recogimiento aquel aprouechara mas que conservare mas el alegria en su coraçon, el qual si das a dios ha de ser con alegria. » (*Tercer Abecedario*, trat. XIV, cap. V, f° 156ᵛ, p. 477ª.)

2. « Fortis est ut mors dilectio, dura sicut infernus æmulatio. » (*Cant.* VIII, 6.)

3. « Acontece tambien perder el hombre con esta alegria en tal manera el temor, que aunque todos los tormentos del infierno sean dichos y le sean relatadas todas las rigurossidades del juycio de dios y todos los pecados que hizo

La jouissance anticipée du Paradis est rarement exprimée dans la mystique espagnole du XVI^e siècle. Cependant, on la trouve dans l'*Ascension de la Montagne* et les *Exclamations*.

Toute âme vraiment chrétienne a éprouvé ces sentiments. L'ascèse stricte suffit à les donner. Sainte Thérèse les a dépassés pour s'élever aux joies mystiques de l'amour. Nous savons que celles-ci lui sont accordées par la grâce de la présence. Sentir en soi l'Aimé, non comme une idée abstraite, un pâle souvenir, une image incolore, mais comme une vivante réalité qui possède l'âme tout entière et la remplit de sa plénitude; sentir dans sa chair et dans son esprit des sensations et des sentiments surnaturels, dont l'intensité même est une révélation ineffable; sentir cet abandon et cette possession s'exalter sans cesse l'une et l'autre dans un désir éperdu, n'est-ce pas la plus riche source de joie qu'ait jamais connue l'âme humaine?

Cependant, sainte Thérèse ne s'est pas fixée dans ces délices; elle leur a préféré un sentiment plus pur et moins intéressé, qui est de se réjouir en Dieu de la perfection divine.

« Réjouis-toi, mon âme! il y a quelqu'un qui aime ton Dieu comme il le mérite. Réjouis-toi! il y a quelqu'un qui connaît sa bonté, ses excellences. Rends-lui grâce de nous avoir donné sur terre quelqu'un qui le connaît aussi parfaitement que le fait son fils unique. » (*Œuvres*, t. V, *Exclamations*, VII, p. 335; *Obras*, t. IV, p. 279.)

Cette joie, qui suppose un avancement spirituel considérable, a deux sources : une confiance et une certitude établies sur des révélations. L'amour est joyeux, parce qu'il reçoit dans une intuition profonde la révélation des secrets d'amour.

Les purs contemplatifs ne dépassent pas ce terme de la joie mystique.

Sainte Thérèse, évoluant de la contemplation à l'action, connut la forme suprême de la joie, qui est de servir Dieu, comme Marthe, sans cesser de le contempler, comme Marie.

permanece tan inmouible en su gozo que totalmente cree ser el exento y libre de aquellas cosas y avnque trabaja por tenerlas no puede, ca la perfeta caridad que dios le ha dado ha echado fuera del el temor. » (*Tercer Abecedario*, trat. XIV, cap. V, f° 157^r, p. 477^b.)

Si fécond que soit l'amour dans ses joies, il l'est plus encore dans les souffrances.

Comme la plupart des mystiques, sainte Thérèse a décrit celles-ci plus que celles-là. Trois raisons nous paraissent expliquer cette préférence. La première est le caractère essentiellement chrétien de la souffrance :

« S'il y avait pour l'homme quelque chose de meilleur et de plus utile que de souffrir, Jésus-Christ nous l'aurait appris par ses paroles et par son exemple. » (*Imitation*, liv. II, chap. XII, p. 243.)

L'analyse des états d'âme douloureux sera donc une source d'édification bienfaisante. En second lieu, il semble bien, quand on lit l'autobiographie de sainte Thérèse, que la proportion des souffrances l'emporte sur celle des joies. Encore faut-il être très prudent quand on veut distinguer, dans la psychologie des mystiques, les unes des autres. En réalité, une intense émotion provoque — le plus souvent — des états d'âme complexes. Il importe, enfin, de remarquer combien l'expression de la souffrance, infiniment plus variée que celle de la joie, offre à la mystique des ressources considérables de terminologie, d'images sensibles et de métaphores.

Si l'on se limite aux rapports de l'amour et de la souffrance dans la vie et la doctrine de sainte Thérèse, on analyse les éléments suivants. Nous avons vu que la crainte des maladies et la terreur de la mort n'existent pas pour le contemplatif : cependant, au début de son évolution, sainte Thérèse appréhendait avec angoisse le Jugement.

« Mon âme dans son étroit cachot appelle la liberté et, pourtant, elle ne va pas s'écarter le moins du monde de votre volonté. O ma gloire ! ou faites croître son martyre, ou faites-le finir entièrement. »

« O Mort ! ô Mort ! Comment peut-on te redouter, puisqu'en toi se trouve la vie ? Mais qui ne craindra, après avoir passé une partie de son existence sans aimer son Dieu ? Et, puisque j'en suis là, que demandé-je et que désiré-je ? Serait-ce le châtiment si mérité de mes offenses ? Ne le permettez pas ô mon Dieu ! ma rançon vous a tant coûté ! » (*Œuvres*, t. V, *Exclamations*, VI, p. 332; *Obras*, t. IV, p. 278.)

Mais cette « crainte servile » s'atténue et fait place à une souffrance moins intéressée et plus délicate. Ce n'est plus la sentence suprême que redoute sainte Thérèse, c'est le visage irrité de l'Aimé.

« Vous le savez, mon tendre maître, bien souvent la pensée que, peut-être, au jour effroyable du dernier jugement, je verrai votre divin visage irrité contre moi m'a effrayée plus que toutes les représentations qu'on pouvait me faire des tourments à venir et des furies infernales. » (*Œuvres*, t. V, *Exclamations*, XIV, p. 351; *Obras*, t. IV, p. 288.)

Plus tard, l'Amour, élevant sainte Thérèse à la connaissance de soi et à celle de Dieu, accuse un contraste de plus en plus douloureux entre la misère humaine et la perfection divine. Grâce à ce contraste, l'âme désire plus ardemment encore le terme de l'exil. Il s'ensuit une nostalgie intense qui augmente dans la mesure de l'Amour.

« Et plus un homme aura fait de progrès dans les voies spirituelles, plus ses croix souvent seront pesantes; parce que l'amour lui rend son exil plus douloureux. » (*Imitation*, liv. II, ch. XII, p. 238.)

Cette souffrance a deux formes. Parfois elle accompagne les états de mélancolie et remplit l'âme d'une impression de solitude incommensurable. On sait que l'amour humain se révèle surtout dans la poignante sensation « de vide » qu'inflige l'éloignement de l'être aimé. La société et la famille apparaissent alors comme un milieu « irréel » et factice, où l'âme se sent une étrangère qui a perdu le sens de la vie. Elle le retrouvera cependant — et avec quelle soudaine adaptation — dès que la séparation sera terminée.

Le mystique, au contraire, sait bien que l'existence sera toujours son adversaire, puisqu'elle l'isole dans le monde sensible :

« O ma vie ! ma vie ! comment peux-tu te soutenir, étant séparée de ta Vie ? O vie ennemie de mon Bien ! que ne m'est-il permis de te détruire ! Je te souffre, parce que Dieu te souffre; je te soutiens, parce que tu es à Lui, mais ne me trahis point et ne me sois pas ingrate. Et, malgré tout, Seigneur, hélas ! que mon exil est long ! Il est vrai, le temps est toujours court quand il s'agit de

l'échanger pour votre éternité, mais qu'une seule journée, une seule heure paraît longue, lorsqu'on ignore si l'on ne va pas vous offenser et que l'on craint de le faire. » (*Œuvres*, t. V, *Exclamations*, I, p. 321; *Obras*, t. IV, p. 271.)

« C'est une grande consolation pour l'âme que torture le vide de votre absence de savoir que vous êtes en tout lieu. Mais l'intensité de son amour et les transports de sa douleur viennent-ils à redoubler, que sert cette considération, ô mon Dieu? L'entendement se trouble, la raison se voile et devient incapable d'envisager, de comprendre cette vérité. L'âme ne sent plus qu'une chose : c'est qu'elle est loin de vous. » (*Œuvres*, t. V, *Exclamations*, XIV, p. 255; *Obras*, t. IV, p. 290.)

La seconde forme de cette nostalgie se manifeste dans l'exaltation du désir. Sainte Thérèse l'a exprimé avec une passion ardente, fébrile, toute vibrante d'amour et d'angoisse :

« O mes délices ! Maître souverain de toute créature, mon Dieu !... Jusqu'à quand me faudra-t-il attendre votre présence? Quel remède donnez-vous à celle qui en rencontre si peu sur la terre? Où trouvera-t-elle quelque soulagement hors de vous? » (*Œuvres*, t. V, *Exclamations*, VI, p. 332; *Obras*, p. 277, t. IV.)

« O vie longue ! O vie amère ! O vie où l'on ne vit point ! O désolante solitude ! Solitude sans remède ! Quand donc, Seigneur? Quand? Jusqu'à quand? Que ferai-je, ô mon Dieu? Que ferai-je? Désirerai-je ne pas vous désirer? » (*Œuvres*, t. V, *Exclamations*, VI, p. 332; *Obras*, t. IV, p. 277.)

Tels sont les états d'âme de sainte Thérèse dans la seconde partie de son séjour à l'Incarnation. Les Pères Jésuites redoutent, avec raison, les effets déprimants de ces émotions et ramènent la Carmélite à la méditation de la vie du Christ et de la Passion. Nous savons comment l'ascèse médiévale a fait de cette discipline l'école de la tendresse et de la pitié. Mais il importe d'observer, dans l'analyse de l'amour divin, une évolution très remarquable. A mesure que Thérèse aime davantage le Christ, elle sent de plus en plus que, s'il a tant lutté, souffert, aimé, c'est pour lui consacrer ses combats, ses souffrances, ses triomphes, comme autant de « présents » personnels. Parmi ceux-là, le plus humain et le plus divin sera l'agonie du Calvaire. Le suprême témoignage d'amour n'est-il pas une mort héroïque?

A l'exemple de saint François et d'Angèle de Foligno, Thérèse s'identifiera, soit avec la passion du Christ, soit avec celle de la Vierge. Elle connaîtra ainsi les nuances les plus tendres de la pitié, l'âpre douleur d'une mère, qui, au pied de la Croix, reçoit dans ses bras le corps sanglant de son fils. Mais une souffrance plus douloureuse que d'assister à la mort du Christ, c'est la pensée qu'Il souffre et qu'Il meurt chaque fois qu'un péché ou qu'une hérésie trahit son amour toujours vivant.

« Vraiment, à le voir poursuivi de si près par ceux qu'il a comblés de biens, on dirait qu'ils veulent, les traîtres, l'attacher de nouveau à la croix et ne point lui laisser où reposer sa tête. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. I, p. 34; *Obras*, t. III, p. 10.)

Dans ce XVI^e^ siècle, où tant de forces contraires s'exaltent en s'opposant, sainte Thérèse a bien conscience de la terrible crise que traverse l'Eglise. A la souffrance que lui infligent ces douloureuses pensées, s'en ajoute une autre, la plus intense peut-être de toutes ses épreuves. La Carmélite, sollicitée sans cesse par le véhément désir de servir la cause du Christ, sent cruellement la servitude d'être femme.

« Vers le même temps[1], j'appris les calamités qui désolaient la France, les ravages qu'y avaient fait les malheureux luthériens, les accroissements rapides que prenait cette secte dangereuse. J'en éprouvais une douleur profonde, comme si j'étais ou pouvais quelque chose, je versais des larmes auprès de Notre-Seigneur et je le suppliais de porter remède à un si grand mal. J'aurais, me semble-t-il, donné mille vies pour sauver une seule des âmes qui se perdraient en si grand nombre dans le pays; mais, je le voyais, j'étais femme et bien misérable encore, enfin, hors d'état de faire ce que j'eusse bien voulu pour le service de Notre-Seigneur. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. I, p. 33; *Obras*, t. II, p. 9.)

Il n'est pas douteux que cette souffrance fut, plus tard, l'un des éléments les plus actifs de la réforme thérésienne.

Pour la clarté de l'analyse, nous avons séparé, dans le précédent exposé, les joies et les souffrances de l'amour. Rien n'est plus factice que cette distinction. Il existe, en fait,

1. Au début de la fondation du couvent de Saint-Joseph.

une solidarité profonde entre les états d'âme joyeux et douloureux de la mystique.

Souffrir de son exil parmi ceux qui n'aiment pas, mais obtenir dans cette solitude la présence enivrante de l'Aimé; souffrir de l'infinie disproportion qui se creuse de plus en plus entre son âme et l'Aimé, puisque chaque révélation d'amour est celle d'une perfection, mais jouir de se confondre parfois avec cet idéal; souffrir de sacrifier les délices de la contemplation aux devoirs de l'action, mais trouver dans ce sacrifice le bonheur suprême de servir l'Aimé, n'est-ce pas découvrir dans la joie une source de souffrance et, dans la souffrance, une source de joie?

Nul, mieux que Raymond Lulle, n'a exposé le principe de cette solidarité. Sous de précieuses métaphores, le *Livre de l'Ami et de l'Aimé* résume la pure doctrine franciscaine.

« Dis, fol, qui sait plus d'amour, celui qui en ressent du plaisir ou celui qui en éprouve des travaux et des langueurs ? Il répondit en disant que l'un sans l'autre ne pouvait avoir la connaissance.» (*Livre de l'Ami et de l'Aimé*, verset 179.)

Cette étroite liaison entre les états d'âme, opposés en apparence, déconcerte le philosophe mayorquin.

« Dis, fol, pourquoi ne parles-tu pas ? Pourquoi es-tu pensif et soucieux? Il répondit : je pense aux beautés de mon Aimé et aux ressemblances qui existent entre les joies et les douleurs qui m'apportent et me donnent mes amours.» (*Le Livre de l'Ami et de l'Aimé*, verset 73.)

Les unes et les autres collaborent intimement à l'exaltation croissante du désir.

« Amour tourmentait l'Ami, qui, dans son supplice, pleurait et gémissait. Et son Aimé lui cria de s'approcher de lui pour qu'il le guérît, et plus l'ami s'approcha de son Aimé, plus fortement l'amour le tourmentait, car il ressentait davantage l'amour. Et, cependant qu'il aimait davantage, il éprouvait plus de plaisir et l'Aimé le guérissait mieux de ses langueurs.» (*Le Livre de l'Ami et de l'Aimé*, verset 244.)

La « grande angoisse » de la mort accordera le bonheur suprême :

« Amour est une mer agitée par les vagues et les vents et qui n'a

ni ports ni rivages. L'Ami périt en cette mer et, dans sa détresse, périrent ses tourments et naquirent ses perfections. » (*Le Livre de l'Ami et de l'Aimé*, verset 235.)

Il faut donc,— et c'est le plus haut enseignement du *Livre de l'Ami et de l'Aimé*,— accueillir, avec le même enthousiasme, les joies et les souffrances de l'Amour. L'âme qui prétend obtenir les unes sans les autres tarit les sources de sa vie intérieure.

« Amour réunissait travaux et plaisirs dans les pensées de l'Ami. Plaisirs se plaignirent d'une telle réunion et accusèrent Amour devant l'Aimé. Mais, sitôt que l'Aimé eût séparé les plaisirs des tourments qu'inflige Amour à ses serviteurs, les plaisirs cessèrent et s'anéantirent. » (*Le Livre de l'Ami et de l'Aimé*, verset 232.)

Si l'on veut retrouver, dans la mystique espagnole, une expression aussi complète des douloureuses jouissances de l'Amour divin, il faut descendre de Raymond Lulle à sainte Thérèse. Comme le philosophe mayorquin — qu'elle ne semble pas avoir lu — la Carmélite s'étonne de trouver, dans l'Amour, la synthèse de la joie et de la souffrance.

« O mon Dieu ! mon Créateur ! vous faites des plaies et vous n'y appliquez point de remède. Vous blessez, et la blessure n'apparaît point. Vous tuez, mais pour laisser plus de vie. Pour tout dire, mon Seigneur, vous faites ce qu'il vous plaît, vous agissez en tout-puissant. Eh quoi ! mon Dieu ! vous voulez que ce soit un vermisseau aussi méprisable que moi qui souffre des choses si contraires ? J'y consens, ô mon Dieu, puisque vous le voulez. Pour moi, je n'aime que vous aimer. » (*Œuvres*, t. V, *Exclamations*, VI, p. 332; *Obras*, t. IV, p. 277.)

Mais combien le ton des *Exclamations* est plus véhément que celui du *Livre de l'Ami et de l'Aimé*. Pour exprimer la synthèse de la joie et de la souffrance dans le désir, sainte Thérèse a recours à la célèbre image de la « blessure d'Amour »:

« O véritable amant ! Avec quelle compassion, avec quelle suavité, avec quelle tendre bonté, avec quelles caresses, avec quelles ineffables marques d'amour, vous guérissez les plaies que vous avez faites par les flèches de ce même amour. » (*Œuvres*, t. V, *Exclamations*, XVI, p. 355; *Obras*, t. IV, p. 290.)

Le beau chérubin plongera l'une de ses flèches jusqu'aux entrailles de la Carmélite. Nous essayons d'établir, plus loin, dans quelle mesure cette image est une métaphore du XVIe siècle. Bornons-nous à constater ici son origine sensible qui paraît bien être l'âpre jouissance d'un désir insatiable.

Si les maîtres spirituels de sainte Thérèse n'ont pas exprimé la synthèse de la joie et de la souffrance d'amour sous une image complète, ils ont décrit avec précision les effets d'un désir trop sensible : soupirs, larmes, cris, folie prophétique, Bernardino de Laredo essaie de justifier ces manifestations :

« Les saints poussent des soupirs et des clameurs pour appeler Dieu. Ainsi les voyageurs fatigués, qui veulent rejoindre leurs compagnons, les appellent en criant bien fort. » (*Subida*, lib. III, cap. XXXIII, fo 196r.)

Mais cette explication ne vaut pas la pénétrante analyse de Francisco de Ossuna, que sainte Thérèse a soulignée dans son exemplaire du *Troisième Abécédaire.*

« Il arrive à ceux qui suivent cet exercice de recueillement de désirer avec une grande angoisse sans savoir ce qu'il en est, car il sort du cœur des soupirs si profonds que l'âme en est étonnée et effrayée. Elle ignore, en effet, celui qui crée en elle ces désirs, pleins de réalité, dont l'objet lui est inconnu[1]... »

« Il existe deux sortes de cris : les uns naissent de cette fervente méditation où les hommes, consacrés à Dieu, exaltent leur âme. Celle-ci, à force d'émotion et d'exaltation, s'extériorise parfois dans ces cris inconscients, *comme si elle brisait* en eux tout son désir. Il existe une autre sorte de cris ou voix, ou gémissements, dont la cause est un feu qui s'enflamme dans notre cœur sans notre intervention et croît tellement que s'il ne se brisait pas dans *des cris ou des gémissements*, notre cœur en éclaterait... Parfois, même, sans rien de tout cela, quand l'âme, après s'être oubliée dans quelque préoccupation, revient à soi, *elle pousse un cri si haut et si aigu* qu'elle semble l'élever jusqu'au ciel. En général, l'émission de ces

1. « *Acaece a los que siguen este ejercicio de recogimiento desear con gran ansia y no saber que es aquello porque salen sospiros entrañables del coraçon, mas esta el anima dellos en aquel tiempo espantada con admiracion, y no sabe quien obre en ella tales y tan verdaderos deseos sin saber lo que dessean.* » (*Tercer Abecedario*, trat. XI, cap. V, fo 127, p. 448e.)

cris et de ces voix laisse après elle, *dans l'âme, un certain déplaisir.* Celui-ci provient, ou de la confusion que l'on éprouve d'avoir été entendu, ou encore de *l'impression moins forte que l'on a ensuite de la grâce*, ou enfin, de la faiblesse dont notre âme a conscience quand elle ne peut se souffrir dans les moindres choses[1]. »

Nous savons que sainte Thérèse a éprouvé ces phénomènes. Cependant, soit par une pudeur instinctive, soit parce que ces manifestations lui paraissent suspectes, elle évite de les introduire dans sa doctrine. De même, la Carmélite, qui a connu au couvent de l'Incarnation la tendre et enivrante volupté des larmes d'amour, ne les décrit à ses religieuses que pour les critiquer.

Le caractère ardent de ces manifestations sensibles a souvent déconcerté les âmes d'une dévotion plus équilibrée; aussi, l'impression générale qu'elles provoquent est celle d'une exaltation voisine de la folie.

Le mystique accepte, d'ailleurs, ce jugement.

« Il faut, pour l'amour de Jésus-Christ, devenir insensé selon le monde, si vous voulez vivre en religieux. » (*Imitation*, liv. I, chap. XVII, p. 92.)

Pourquoi? Parce que la vraie sagesse de la vie intérieure, étant opposée à la plupart des règles, des convenances, des satisfactions mondaines, doit être une folie sociale. Mais surtout parce que tous les grands inspirés de l'Amour divin, saint Dominique, saint François, le Christ lui-même ont passé aux yeux des hommes pour des insensés. (*Tercer Abecedario*, trat. V, f° 50r, p. 371a.)

1. « Ay empero dos maneras de estos gritos que unos tienen principio en alguna feruiente meditacion con que los varones dados a dios suelen mouer su anima, la qual siendo muy mouida y estimulada sale algunas vezes en aquellos gritos no pensados como quebrando en ellos todo su deseo. Otra manera ay de gritos o bozes o gemidos que se causan de vn fuego que se enciende en el coraçon no por nuestra mano y crece a las veces tanto que si no quebrase en gemidos o gritos rebentaria los pechos. Y aun a las veces sin nada de esto andando el anima oluidada de si en algunos negocios, quando torna a se acordar da vn grito muy alto e muy delgado, que parece ponerlo en el cielo; generalmente a contece que despues de estas salidas en gritos y bozes queda algun descondento en el alma; el qual o puede venir por algun empacho de auer sido oydo o porque de hecho se siente menos gracia despues que antes o por la flaqueza que el anima conoce en si pues no se puede sufrir en cosas pequeñas. » (*Tercer Abecedario*, trat. IX, cap. VI, f° 105v, p. 427a.)

II. — L'EXPÉRIENCE INTELLECTUELLE DE L'AMOUR.

Il ne suffit pas de comprendre Dieu pour l'aimer, mais on le comprend déjà quand on l'aime. Sainte Thérèse a trouvé, dans ses lectures, ce qu'elle y cherchait. Encore fallait-il, pour entendre l'*Art de servir Dieu*, l'*Ascension de la montagne* et, plus encore, le *Troisième Abécédaire*, une adaptation intellectuelle, dont les biographes thérésiens n'ont pas tenu assez compte [1]. Peu de Castillanes contemporaines — et je pense aux plus distinguées — liraient actuellement les éditions modernes des traités franciscains médiévaux. Grâce à l'influence du directeur, elles s'intéressent encore à la lecture de l'*Imitation*, des *Exercices spirituels* ou aux œuvres de Luis de Granada, mais leur préfèrent, le plus souvent, les insipides productions de la spiritualité contemporaine. Nous savons, au contraire, que sainte Thérèse a lu et relu, sans se laisser rebuter par une expression souvent difficile, les traités substantiels, dont elle soulignait avec ferveur de nombreux passages. Cependant, elle avoue elle-même être restée de longues années sans comprendre ses lectures et, plus tard, sans pouvoir les expliquer. Il est difficile de fixer le terme de cette longue étude. Toutefois, quand Gaspar Daza demande à la Carmélite la confession de ses états mystiques, elle lui présente un exemplaire de l'*Ascension de la Montagne* où elle a retrouvé l'expression de sa vie intérieure.

Plus tard, quand l'Index de l'Inquisition prive sainte Thérèse de ses lectures, le *Livre vivant* se substitue aux textes gothiques, dont il conserve et le fond et la forme.

Ces visions déterminent sainte Thérèse à rédiger les *Relations* et le *Livre de la Vie* où l'on retrouve également de nombreuses réminiscences. Il existe donc, au point de vue intellectuel, un rapport très intéressant entre les lectures qui donnent à Thérèse une conception franciscaine de la Vierge et du Christ de la Passion et de la Résurrection — les visions qui

1. Seul, Luis de Leon a mis en valeur l'assimilation d'une riche doctrine.

revêtent l'expression de ses lectures — et l'inspiration de l'œuvre thérésienne, qui emprunte aux unes et aux autres ses métaphores ou ses symboles. Nous avons déjà eu l'occasion de définir la première phase de cette évolution intellectuelle. La seconde partie du présent livre est consacrée à l'expression. Nous nous bornons, dans ce chapitre, à étudier ces révélations surnaturelles en exposant leur classification, leur chronologie, leur contenu intellectuel.

D'ordre auditif ou visuel, ces révélations peuvent entrer dans trois catégories que Francisco de Ossuna définit dans le XII[e] Traité du *Troisième Abécédaire* comme trois procédés d'enseignement divin :

1° Les paroles ou les visions corporelles impliquent l'intervention d'un objet surnaturel et l'impression réelle de l'ouïe et de la vue. Sainte Thérèse, qui se défend d'avoir éprouvé ces visions, suspectes aux théologiens, se les représente, sans doute, d'après la définition du *Troisième Abécédaire.*

2° Les paroles ou les visions imaginaires sont des représentations sensibles sans objectivité. La mystique voit les joyaux de la croix, le manteau blanc de la Vierge, les yeux doux du Christ. Elle entend la voix de Jésus. Elle goûte, en communiant, la chaude saveur du sang divin.

3° Les paroles et les visions intellectuelles, que les théologiens considèrent comme les plus élevées, sont de pures intuitions sans impressions, ni images sensibles. Telle est la vision de la Trinité :

> « Ce n'est pas une vision de la très sainte Humanité, et, quoique j'use du terme de voir, l'âme, cependant, ne voit rien. Cette vision, en effet, n'est pas imaginaire, mais très intellectuelle. L'âme y connaît comment toutes choses se voient en Dieu et comment il les renferme toutes en lui-même. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, VI, ch. X, p. 262; *Obras*, t. IV, p. 169.)

La Carmélite a souligné les trois distinctions précédentes dans le texte d'Ossuna : Dieu enseigne l'âme de trois façons : *par les paroles imaginaires, par les paroles intellectuelles, par l'intuition pure.* (*Tercer Abecedario*, trat. XII, f° 133[r], p. 453[b].)

Et, après son expérience personnelle, elle les introduit dans sa doctrine.

« Ces paroles sont de bien des genres : les unes semblent venir du dehors, les autres, de la partie la plus intérieure de l'âme, d'autres, de sa partie supérieure. D'autres, enfin, semblent si extérieures qu'elles sont perçues par les oreilles : on dirait une voix articulée. » (*Œuvres*, t. V, *Demeures*, VI, t. III, p. 185; *Obras*, t. IV, p. 113.)

En exposant la vie intérieure de sainte Thérèse, nous avons eu l'occasion d'observer que ces phénomènes vont du plus simple au plus complexe. Les paroles précèdent les visions et les annocnent parfois. Les visions, silencieuses d'abord, s'accompagnent ensuite de paroles. Enfin, peu après, la discipline de la Compagnie de Jésus, qui ramène l'oraison de sainte Thérèse à la méditation de la vie du Christ, les révélations intellectuelles sont suivies de visions imaginaires. Le Dieu orthodoxe, comme l'a observé M. Delacroix, justifie les manifestations du Dieu intérieur.

« Ces deux sortes de visions, d'ailleurs, vont toujours ensemble. Je puis même dire toujours, car, tandis que, des yeux de l'âme, on perçoit l'excellence, la beauté et la gloire de la sainte humanité, par cet autre mode dont j'ai parlé, on comprend que Jésus-Christ est Dieu et Dieu tout-puissant, qu'il peut tout, ordonne tout, gouverne tout, qu'il remplit tout de son amour. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XXVIII, p. 260; *Obras*, I, p. 222.)

Cette synthèse est-elle le terme de l'évolution mystique? M. de Montmorand a raison de rappeler aux théologiens que, chez sainte Thérèse, les visions imaginaires suivent les visions intellectuelles [1]. Cependant, si l'on accepte le témoignage d'une relation que la Carmélite écrivit à Palencia en 1581 (un an avant sa mort), il semble que les dernières visions soient de nature intellectuelle :

« Les visions imaginaires ont cessé, mais j'ai continuellement, ce me semble, la vision intellectuelle des trois divines Personnes et de la sainte Humanité, ce qui, selon moi, est une grâce beaucoup plus élevée. » (*Œuvres*, t. II, *Relation* LXVI, p. 320; *Obras*, II, p. 40.)

1. *Psychologie des mystiques*, p. 123.

Cette classification va nous permettre de mieux déterminer la valeur intellectuelle des révélations. Si l'on s'en tient au témoignage des mystiques, elle est considérable. Angèle de Foligno, Julienne de Norwich, sainte Thérèse, si différentes de race et de doctrine, célèbrent, avec la même conviction, l'illumination soudaine, intense et durable qui suivent ces paroles et ces visions.

D'autre part, les psychologues sont surtout frappés par la banalité intellectuelle de ces révélations. En réalité, c'est se méprendre que de juger les unes et les autres comme des spéculations philosophiques. Il existera toujours un abîme entre l'abstraction conçue comme vraie et la certitude sensible qui féconde toute la vie intérieure. Ces révélations sont d'intenses éclairs qui illuminent l'âme dans ses cryptes les plus sombres. Elles réalisent cette unité de pensées qui caractérise les grands mystiques. Ce sont les idées forces par excellence, puisqu'elles conduisent invinciblement de la représentation à l'action. Dans la doctrine de sainte Thérèse, ces révélations, qu'il faut nettement distinguer du sentiment de présence, ont deux expressions différentes : dans l'ordre chronologique, la première est une image accompagnée d'une interprétation symbolique : la vision du trône suggère à sainte Thérèse l'idée abstraite de la Divinité.

« Ce trône que je vous ai dit, mon père, avoir déjà vu, s'offrit alors à mes regards; au-dessus de ce trône, il y en avait un autre, où, sans rien voir, mais par une connaissance que je ne saurais rendre, je compris que siégeait la divinité. Ce second trône me paraissait soutenu par des animaux, dont il me semble avoir entendu expliquer la signification, et je me demandai s'ils ne représentaient pas les évangélistes. Comment ce trône était-il fait ? et quel était celui qui y siégeait ? C'est ce qui ne me fut pas montré. J'aperçus seulement une grande multitude d'anges. » (*Œuvres*, t. II, *Vie*, ch. XXXIX, p. 137; *Obras*, t. I, p. 335.)

La seconde expression est une image où prédominent les impressions de blancheur (robe de la Vierge, mains du Christ) et de lumière (pierrerie, miroir, soleil). Ces images, qui s'expliquent par elles-mêmes sans que l'interprétation symbolique ait besoin d'intervenir, évoluent du moins concret au plus

concret, de l'immobilité au mouvement, du silence à l'expression verbale, en définitive, du simple au complexe. C'est avec une netteté de plus en plus grande que Thérèse voit se refléter, dans sa vie intérieure, l'image de l'Aimé.

Cette conquête sereine est bien le sens profond des noces spirituelles. L'Époux apparaît sous les traits du Christ franciscain, si noblement familier. Quand il parle, son langage rappelle les tendres exhortations de Francisco de Ossuna; quand il se montre, il évoque les pieuses vignettes que Thérèse admirait jadis en lisant l'*Ascension de la Montagne*. Si la Carmélite, malgré sa bonne volonté, éprouve trop de répugnance à se nourrir, Jésus s'assied près d'elle, rompt le pain de ses mains blanches et le porte à la bouche de Thérèse en lui disant :

« Mange, ma fille, et résigne-toi de ton mieux; j'ai de la peine à te voir souffrir, mais c'est là maintenant ce qui te convient. » (*Œuvres*, t. II, *Relation* XII, p. 229; *Obras*, t. II, *Relacion* XXVI, p. 57.)

Souffre-t-elle? Il devient le consolateur.

« Après avoir communié, je connus très clairement que Notre-Seigneur s'asseyait auprès de moi. Il se mit à me consoler avec de grandes marques de tendresse et me dit entre autres choses : « Me voici, ma fille, c'est moi-même, montre-moi tes mains. » Il me sembla qu'il me les prenait et les approchait de son côté, en disant : « Regarde mes plaies, tu n'es pas sans moi. Cette courte » vie prend fin. » *Œuvres*, t. II, *Relation* XIII, p. 234; *Obras*, t. II, *Relacion* XV, p. 49. Salamanque, avril 1572).

Ce sont surtout des déclarations humbles et douces qui semblent dites à voix basse dans l'intime oratoire de saint Joseph d'Avila :

« Notre-Seigneur me dit : « Ma fille, je veux que mon sang te pro-» fite; ainsi, ne crains pas que ma miséricorde te manque. J'ai répandu » ce sang au milieu de grandes douleurs et tu en jouis avec de grandes » délices. Comme tu le vois, je te paie bien le banquet que tu me » fais à pareil jour. » Il parlait ainsi parce que, depuis plus de trente ans, j'avais soin, autant qu'il m'était possible, de communier ce jour-là et de mettre mon âme en état de lui donner l'hospitalité. » (*Œuvres*, t. II, *Relation* XII, p. 228; *Obras*, t. II, *Relacion* XXVI, p. 57.)

Nous savons que, dans ses méditations, sainte Thérèse préférait évoquer le Rédempteur ressuscité. Elle revenait ainsi au pur idéal du XIIIe siècle, qui aimait tellement opposer la Résurrection à la Passion. Telle est la première vision décrite dans le *Livre de la Vie.*

« Si c'est une image, c'est une image vivante. Ce n'est pas un homme mort, c'est Jésus-Christ vivant et qui donne clairement à connaître qu'il est Dieu et homme, non pas tel qu'il était dans le sépulcre, mais tel qu'il en sortit ressuscité. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XXVIII, p. 358; *Obras*, t. I, p. 221.)

Cependant le culte du sang divin, qui caractérise la fin du Moyen-Age, apparaît bien dans la sensation surnaturelle de l'hostie sanglante.

« Le dimanche des Rameaux, après avoir reçu la communion, je me trouvai dans une si grande suspension d'esprit que je ne pouvais avaler la sainte Hostie. L'ayant encore dans la bouche et étant revenue à moi, il me sembla que ma bouche s'était réellement remplie de sang, que ma figure et toute ma personne en étaient couvertes et que ce sang avait la même chaleur qu'au moment où Notre-Seigneur venait de le répandre. La suavité que je ressentis alors était excessive. » (*Œuvres*, t. II, *Relation* XII, p. 228; *Obras*, t. II, *Relacion* XXVI, p. 56.)

La Vierge est aussi franciscaine que le Christ lui-même. Son manteau est d'une blancheur immaculée comme dans l'*Ascension de la Montagne.* Lui qui abrita les grands ordres religieux du XIIIe et du XIVe siècle, il s'étend aussi sur le Carmel. Après avoir lu la passion de Notre-Dame dans le texte de Bernardino de Laredo, sainte Thérèse l'entend raconter par le Christ lui-même.

« Il me dit encore : qu'aussitôt après sa résurrection, il s'était montré à Notre-Dame, à laquelle cette visite était extrêmement nécessaire; la douleur l'avait tellement absorbée et transpercée que, tout d'abord, elle ne revenait point à elle pour goûter une telle joie. Je compris par là que le transpercement de mon âme est autre que le sien et bien différent. Mais, alors, quel a dû être celui de la Très Sainte Vierge? Notre-Seigneur ajouta qu'il était resté longtemps auprès d'elle pour la consoler. » (*Œuvres*, t. II, *Relation* XIII, p. 235; *Obras*, t. II, *Relacion* XV, p. 50.)

Il n'est pas sans intérêt de retrouver, dans les *Exercices Spirituels*, cette apparition du Christ à la Vierge, qui est bien l'une des plus délicates rêveries du Moyen-Age. Saint Ignace énumère treize apparitions du Christ avant l'Ascension. La première, dit-il, fut accordée à la Vierge. (*Exercitia, Mysteria*, f° 75r.)

Si vive est la souffrance de sainte Thérèse quand elle évoque la passion de la Vierge qu'elle renouvelle dans son âme le geste d'infini désespoir : une mère qui reçoit dans ses bras le cadavre de son fils.

« Comme j'étais à matines, Notre-Seigneur se plaça entre mes bras, de la même manière que les peintres le peignent dans la représentation de la Ve douleur de la sainte Vierge. Ce fut par une vision intellectuelle, mais si vive, qu'elle ressemblait à une vision imaginaire. Cette vision me causa une grande frayeur parce qu'elle était fort distincte et si proche que je me demandais si ce n'était pas une illusion. Notre-Seigneur me dit : « Ne t'étonne pas de ceci, mon Père est encore dans une plus grande union avec ton âme, sans comparaison. » (*Œuvres*, t. II, *Relation* XLIV, p. 268; *Obras*, t. II, *Relacion* LVIII, p. 81.)

Plus tard, quand la Carmélite entreprend ses fondations, le Christ devient le directeur et le conseiller inlassable. Il intervient avec la même sollicitude dans la difficile Réforme du Carmel et dans les moindres détails de la vie quotidienne.

Quand on lit, pour la première fois, l'autobiographie de sainte Thérèse, ce qui frappe davantage est l'intime liaison des actes les plus humbles et des visions les plus élevées.

En définitive, cette expérience intellectuelle paraît avoir, dans la personnalité de sainte Thérèse, un caractère essentiellement pratique, soit qu'elle fortifie les vertus, soit qu'elle détermine l'action.

III. — L'EXPÉRIENCE MORALE.

Si les psychologues se sont intéressés aux effets sensibles et aux révélations des grâces d'oraison, ils ont négligé de tenir compte de leur influence morale : cependant celle-ci a,

dans la mystique médiévale et, en particulier, dans la doctrine thérésienne, une importance, non seulement considérable, mais prépondérante. Nous aurons plus loin l'occasion d'établir, sur des textes, que la Carmélite et ses maîtres spirituels, fidèles à l'enseignement de l'Église, considèrent la perfection comme le critérium le plus sûr de l'amour divin.

« Celui qui veut voir combien il a avancé dans le chemin de Dieu doit considérer les progrès qu'il fait chaque jour en humilité extérieure et intérieure, la façon dont il souffre les injures d'autrui et pardonne les faiblesses étrangères, comme il pourvoit aux nécessités du prochain, s'apitoie sans indignation sur les défauts d'autrui, comment il sait espérer en Dieu au moment des tribulations, comment il maîtrise sa langue, garde son cœur, dompte sa chair dans chacun de ses sens et de ses appétits, comment il sait se servir des prospérités et des adversités. Surtout, il considère s'il est mort à l'amour de l'homme et au régal du monde. C'est d'après son avancement ou son retard en tout cela qu'il doit se juger, et non d'après la façon dont il sent ou ne sent pas Dieu [1]. »

L'Amour divin — loin de dispenser de l'effort, comme l'ont cru les quiétistes — n'existe et ne progresse qu'au prix d'une sévère discipline. C'est, d'ailleurs, l'un des effets de l'amour de faire paraître celle-ci légère.

« *L'amour est si léger que l'on dit de ceux qui aiment qu'ils ne sont pas sous la loi. On ne veut pas dire par là qu'elle ne les oblige pas, mais que la charge leur paraît si légère et le joug du Seigneur si suave, qu'ils ne ressentent aucune angoisse tant ils sont aidés par l'Amour* [2]. »

Nous avons déjà exposé dans l'*Art d'aimer* cette discipline morale; il nous reste à considérer ici les vertus comme

1. « El que quisiere ver quanto ha aprouechado en este camino de Dios, mire quanto crece cada dia en humildad interior y exterior, como sufre las injurias de los otros, como sabe dar passada a las flaquezas agenas, como acude a las necesidades de proximos, como se compadece y no se indigna contra los defectos agenos, como sabe esperar en Dios y en el tiempo de la tribulacion, como rige su lengua, como guarda su coraçon, como trae domada su carne con todos sus apetitos y sentidos, como se sabe valer en las prosperidades y aduersidades... y sobre todo esto, mire si esta muerto al amor de la honra y del regalo del mundo: segun lo que en esto huuiere aprouechado o desaprouechado, assi se juzgue y no segun lo que siente o no siente de Dios. » (*Tercer Abecedario*, trat. II, cap. V, p. 122.)

2. « *Es tan ligero el amor que se diga no estar los que aman debajo de la ley, no porque no les obliga, sino porque les es tan liuiana la carga, y tan suaue el yugo del señor, que no sienie pesadumbre alguna por ser tan ayudados del amor.* » *Tercer Abecedario*, trat. XVI, cap. III, f° 185 v, p. 495b.)

des effets de l'Amour et non comme des adjuvants. Cette distinction n'est pas factice. Chaque fois que sainte Thérèse décrit ses grâces d'oraison, elle rappelle que les jouissances mystiques dépendent étroitement de l'accroissement des vertus. Le caractère distinctif du mariage spirituel paraît bien être l'épanouissement des plus pures vertus chrétiennes. Jusqu'à présent, les lectures de la Carmélite ont été les introductions à sa doctrine. A cette étape de son évolution, sainte Thérèse a dépassé la plupart de ses maîtres spirituels. Seul, parmi ces derniers, l'auteur de l'*Imitation* était digne de la précéder aux sixièmes et septièmes demeures. Dans le troisième livre du chef-d'œuvre médiéval, comme dans le *Château intérieur*, c'est la voix de l'Aimé qui parle au mystique pour lui révéler les grâces suprêmes de l'Amour.

La première est l'absolue possession, accordée par le renoncement total.

« Il faut, mon fils, que vous vous donniez tout entier; pour posséder tout, et que rien en vous ne soit à vous-même. » (*Imitation*, liv. III, chap. XXVII, p. 413.)

La seconde est la maîtrise du monde qui naît de la complète servitude.

« Celui qui se tient tellement assujetti que les sens obéissent à la raison et que la raison m'obéisse en tout est véritablement le vainqueur de lui-même et le maître du monde. » (*Imitation*, liv. III, chap. LIII, p. 569.)

La troisième est la charité parfaite, dont la condition est l'oubli de soi.

« Si vous aspirez à cette haute perfection, il faut commencer avec courage, et mettre la cognée à la racine de l'arbre, pour arracher et pour détruire jusqu'aux restes les plus cachés de l'amour déréglé de vous-même et des biens sensibles des particuliers. » (*Imitation*, liv. III, chap. LIII, p. 569.)

Rien n'est plus beau que cet enseignement d'en haut. Rien. Si ce n'est la réponse de l'âme à l'Aimé.

« Si vous voulez que je sois dans les ténèbres, soyez béni; et si vous voulez que je sois dans la lumière, soyez encore béni. » (*Imitation*, liv. III, chap. XVII, p. 353.)

Renoncement, oubli de soi, ardent désir de souffrir et d'agir, telle est bien pour sainte Thérèse la véritable expérience de l'amour divin.

« L'amour de Dieu ne consiste pas à verser des larmes, à éprouver ces goûts spirituels et ces douceurs, qu'on désire tant d'ordinaire et où l'on met sa joie, mais à servir Dieu dans la justice, la force d'âme et l'humilité. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XI, p. 153; *Obras*, t. I, p. 81.)

Le *Chemin de Perfection*, les *Exclamations* et les *Fondations* présentent l'expression anticipée du renoncement surnaturel :

« Les âmes qui l'ont en partage possèdent tout en ne voulant rien. Elles ne craignent ni ne désirent aucune chose sur la terre; elles ne sont ni troublées par les épreuves, ni touchées par la jouissance; enfin, personne ne peut leur enlever leur paix, parce que cette paix ne dépend que de Dieu, à qui nul ne peut la ravir. » (*Œuvres*, t. III, *Fondations*, ch. V, p. 101; *Obras*, t. V, p. 41.)

La mystique aspire ardemment à confondre sa volonté avec celle de Dieu.

« Ce n'est pas le défaut de solitude qui vous empêchera de vous disposer à cette véritable union qui consiste à faire de notre volonté une même chose avec la volonté de Dieu. C'est là l'union que je désire pour moi et que je voudrais voir en vous toutes, de préférence à ces transports délicieux auxquels on donne le nom d'union. » (*Œuvres*, t. III, *Fondations*, ch. V, p. 106; *Obras*, t. V, p. 43.)

Mais la condition de cette élévation morale est la substitution de la divinité à la personnalité humaine.

« Qu'il meure, ce moi, et qu'un autre plus grand et meilleur pour moi que moi-même vive désormais en moi, afin que je puisse le servir ! Qu'il vive et me donne la vie ! Qu'il règne et que je sois sa captive ! Mon âme ne veut pas d'autre liberté !

» O libre arbitre, si esclave de ta liberté quand tu n'es point cloué par l'amour et la crainte de celui qui te créa ! Oh ! quand viendra cet heureux jour où tu seras noyé dans l'Océan sans rivages de la suprême vérité, où tu n'auras plus la liberté de pécher et ne voudras pas l'avoir, parce que tu seras à l'abri de toute misère et naturalisé avec la vie même de ton Dieu ! » (*Œuvres*, t. IV, *Exclamations*, XVIII, p. 293; *Obras*, t. V, p. 359 et 360.)

Les âmes qui jouissent de cette liberté invincible sont vraiment des « âmes royales ». Elles ne peuvent plus aimer que le Divin.

« Pensez-vous que ceux qui aiment Dieu très véritablement puissent aimer les vanités, les richesses, les plaisirs du monde, les honneurs? Et comment le pourraient-ils? Pensez-vous aussi qu'ils connaissent les querelles, les envies? Non, car ils ne cherchent qu'à contenter l'Aimé. Ils meurent du désir d'être aimés de lui, aussi n'aspirent-ils qu'à trouver des moyens de lui plaire davantage. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XI, p. 289; *Obras*, t. III, p. 192.)

A ce degré, le culte de l'Aimé se confond avec l'amour de Dieu.

« Ceux qui aiment Dieu véritablement aiment tout ce qui est bon, veulent tout ce qui est bon, favorisent tout ce qui est bon, louent tout ce qui est bon, se joignent toujours aux bons, aiment uniquement ce qui est vrai et ce qui est digne d'être aimé. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XL, p. 289; *Obras*, t. III, p. 191.)

Mais la forme morale la plus élevée de l'amour divin n'est ni l'humilité, ni l'obéissance, ni le renoncement. C'est la charité. Sainte Thérèse rappelle à ses religieuses que, parmi tous les efforts de l'amour, cette vertu est le plus sûr témoignage de la vraie perfection.

« La volonté s'enivre moins de votre jouissance mais l'âme se réjouit de vous contenter. Elle voit que les joies d'ici-bas, même celles qui semblent un don de votre main, sont incertaines durant cette vie mortelle, si elles ne sont accompagnées de l'amour du prochain. Quiconque ne l'aime point, ne vous aime point, ô mon Maître, puisque tout votre sang versé nous atteste l'amour immense que vous portez aux fils d'Adam. » (*Œuvres*, t. V, *Exclamations*, II, p. 324; *Obras*, t. IV, p. 276.)

IV. — L'EXPÉRIENCE ACTIVE.

Au plus haut degré de l'évolution mystique, les joies et les souffrances de l'amour exaltent l'âme vers l'action, les visions et les paroles surnaturelles lui ordonnent de servir Dieu.

L'union morale, après avoir substitué la volonté divine à celle de l'homme, concentre toutes les vertus dans une charité active. Ainsi, dans la vie et dans la doctrine de sainte Thérèse, le véritable but de l'amour n'est ni l'union sensible, ni le développement intellectuel, mais la perfection morale et l'action.

« Celui-là fait beaucoup qui aime beaucoup » nous apprend l'*Imitation*... « et, à cause de cela, il peut tout et accomplit beaucoup de choses qui fatiguent et qui épuisent vainement celui qui n'aime point. » (*Imitation*, liv. I, ch. XIV, p. 84; *ibid.*, p. 277.)

Francisco de Ossuna, en vrai contemplatif, a surtout mis en valeur le caractère actif de la méditation. Il nous rappelle, en s'inspirant de saint Thomas, que la vie intérieure a ses paroles et ses œuvres. Ainsi nomme-t-il les pensées et l'intense attention fixées en Dieu seul.

« *L'amour, dit-il encore, ne consiste pas en paroles, mais en véritables opérations du cœur* [1]. »

D'après ce mystique franciscain, l'action s'exerce dans l'oraison. Guevara, au contraire, considère volontiers la pratique de l'oraison dans l'action.

« Celui qui visite les hôpitaux, sert les malades, secourt son prochain, garde les commandements, ne cesse de prier. » (*Oratorio*, XXXIII, f° 75ᵛ.)

L'un et l'autre théologien ramènent cette prière et cette action au printemps de l'amour.

Alonso de Madrid considère plus particulièrement, dans l'*Art de servir Dieu*, les rapports de l'amour et de l'apostolat.

« Si l'on consacrait volontiers une heure pour libérer mille captifs suppliciés chez les Sarrasins, ainsi doit-on recevoir une mort, mille morts, pour obtenir de son prochain qu'il aime Dieu, ne fût-ce qu'un moment. » (*Arte*, lib. III, cap. I, p. 626.)

Le principe de la discipline d'Ignace de Loyola est essentiellement actif.

« La première considération de la contemplation, pour obtenir

1. « Este amor... no consiste en solo palabras, sino en muy verdaderas operaciones del corazon. » (*Tercer Abecedario*, trat. XVI, ch. IX, f° 198ᵛ, p. 509-1ª.)

l'amour, est de se convaincre que l'on doit mettre son amour dans les œuvres, et non dans les paroles [1]. »

Cette conception, nous avons déjà eu l'occasion de l'observer, est bien celle de Luis de Granada, qui nous rappelle, dans son traité, la parole de saint Grégoire : « L'amour qui n'agit pas n'est point l'amour. »

Ceux qui ramènent le mysticisme thérésien à la pure contemplation croiront, sans doute, que la Carmélite a réagi contre cette doctrine, afin de défendre les privilèges de Marie contre les obligations de Marthe. Il n'en est rien. Quand on étudie la vie et la doctrine de sainte Thérèse, on est frappé de constater, dans l'une comme dans l'autre, une évolution très nette de la contemplation à l'action. On comprendra mieux ainsi pourquoi les deux œuvres, qui établissent avec précision les rapports de l'amour et de l'action, sont les dernières qu'ait écrites sainte Thérèse : les *Fondations* et le *Château intérieur*.

« L'avancement de l'âme ne consiste pas à penser beaucoup, mais à aimer beaucoup. Et comment acquérir cet amour ? En se déterminant à agir et à souffrir et en le faisant lorsque l'occasion s'en présente. » (*Œuvres*, t. III, *Fondations*, ch. V, p. 98; *Obras*, t. V, p. 38.)

La façon dont sainte Thérèse conçoit l'action mystique se modifie suivant son évolution psychologique. Dans l'autobiographie, les « œuvres d'amour » sont essentiellement les émotions et les sentiments obtenus pendant l'oraison mentale. Ces œuvres d'amour, qui répondent si exactement à la définition de Francisco de Ossuna, accordent au mystique des jouissances trop profondes pour être désintéressées. Sainte Thérèse définit cet égoïsme avec beaucoup de pénétration :

« Il est évident, en effet, que, lorsqu'on a commencé à goûter combien le Seigneur est doux, il y a plus de plaisir à se tenir le corps en repos et l'âme en joie spirituelle qu'à se livrer à l'action. » (*Œuvres*, t. III, *Fondations*, ch. V, p. 99; *Obras*, t. V, p. 39.)

1. « Contemplacion para alcanzar amor. Nota : la primera (consideracion) es que el amor se deue poner mas en las obras que en las palabras. » (*De Amor.* f° 36r.)

Aussi, dans la doctrine du *Chemin de la perfection*, la Carmélite consacre les ressources sensibles de l'oraison, non à la pure contemplation, mais à une prière active. Pour compenser le mal que l'homme fait sur terre, la Carmélite doit prolonger, dans ses mortifications et ses oraisons, l'œuvre rédemptrice de la Passion. Élargissant encore le domaine de l'action, la Réformatrice rappelle à ses religieuses que les services les plus humbles, s'ils sont rendus avec obéissance et humilité, sont encore des œuvres d'amour.

« Quand l'obéissance vous occupera aux choses extérieures, ne vous en affligez pas; et si c'est à la cuisine qu'elle vous emploie, comprenez bien que Notre-Seigneur est là, au milieu des marmites, qui vous aide et à l'intérieur et à l'extérieur. » (*Œuvres*, t. III, *Fondations*, ch. V, p. 102; *Obras*, t. V, p. 41.)

Parmi ces œuvres, les plus agréables à Dieu sont les gestes de charité.

« Souvent j'étais comme une personne qui tient en réserve un grand trésor et voudrait en faire part à tout le monde, mais qui se voit les mains liées et incapables de le distribuer. » (*Œuvres*, t. III, *Fondations*, ch. I, p. 58; *Obras*, t. V, p. 10.)

L'âme du prochain a aussi ses misères, ses infirmités, sa mort; l'arracher à celles-ci sera la charité la plus active. Comment aimer son prohain, sans désirer pour lui le bonheur éternel? Sainte Thérèse se sent désarmée pour cette œuvre infinie, mais les fondateurs des grands ordres religieux la stimulent par leur bel exemple.

« Combien d'âmes un saint Dominique, un saint François et les autres fondateurs d'ordres n'ont-ils pas ravies au démon?

Et combien lui en ravit de nos jours le Père Ignace, fondateur de la Compagnie? » (*Œuvres*, t. III, *Demeures*, V, ch. IV, p. 162; *Obras*, t. IV, p. 95.)

Cet apostolat est un devoir, car le plus grand service à rendre à Dieu c'est de renoncer aux joies de la contemplation, pour se consacrer au salut de l'humanité.

« O mon Jésus, qu'il est grand, l'amour que vous portez aux enfants des hommes : le service le plus considérable que l'on puisse vous rendre, c'est de vous quitter pour l'amour d'eux et pour leur plus

grand avantage. Aussi bien, c'est alors qu'on vous possède plus pleinement. La volonté, il est vrai, s'enivre moins de votre jouissance, mais l'âme se réjouit de vous contenter. » (*Œuvres*, t. V, *Exclamations*, II, p. 324; *Obras*, t. IV, p. 273.)

Aussi les œuvres de sainte Thérèse, en général, et les *Exclamations* en particulier, présentent les éléments d'une émouvante prédication. Tantôt, elle exhorte le pécheur à se convertir à l'amour divin :

« O vous, qui vous êtes fait une habitude des plaisirs, des fêtes, des délices, vous qui ne suivez d'autre règle que votre volonté, ayez pitié de vous-mêmes. Songez qu'il vous prie maintenant, le juge qui doit vous condamner, et que vous n'avez pas un moment de vie assuré. Pourquoi donc ne voulez-vous pas vivre éternellement?

» Pour l'amour de Dieu, comprenez-le; vous réunissez toutes vos forces pour tuer Celui qui, pour vous donner la vie, a sacrifié la sienne. Songez que c'est lui-même qui vous défend de vos ennemis. Et si tout cela est peu encore, qu'il vous suffise de savoir que vous ne pouvez rien contre son pouvoir et que tôt ou tard il vous faudra payer au feu éternel des outrages et une insolence si téméraires. Est-ce parce que vous voyez cette majesté liée et enchaînée par l'amour qu'elle nous porte que vous la frappez ? Ceux qui l'ont mise à mort, ont-ils fait autre chose, après l'avoir liée, que de l'accabler de coups et de blessures ? » (*Œuvres*, t. V, *Exclamations*, XII, p. 346; *Obras*, t. IV, p. 285.)

Tantôt, elle supplie Dieu d'avoir compassion du pécheur.

« Ah ! quelle demande je vous adresse, ô mon Dieu, Dieu de mon cœur. Je vous prie d'aimer qui ne vous aime pas, de donner la santé à qui prend plaisir à être malade, à qui recherche la maladie. » (*Œuvres*, t. V, *Exclamations*, VIII, p. 337; *Obras*, t. IV, p. 280.)

On sent, dans ses prières, la sublime ferveur d'une sainte qui voudrait, à force d'amour, réconcilier l'homme avec Dieu.

« Lazare ne vous demanda point de le ressusciter; vous le fîtes pour l'amour d'une femme pécheresse. O mon Dieu, en voici une à vos pieds, bien plus pécheresse encore. Faites resplendir votre miséricorde. Toute misérable que je suis, je vous demande grâce pour ceux qui refusent de vous la demander. Vous savez, ô mon roi, le tourment que j'endure en les voyant si peu soucieux des horribles supplices qui les attendent dans l'éternité, s'ils ne reviennent à vous. » (*Œuvres*, t. V, *Exclamations*, X, p. 341; *Obras*, t. IV, p. 282.)

Où est donc cet égoïsme transcendant, ce rétrécissement de la conscience que certains psychologues reprochent aux mystiques? Après la fondation de Saint-Joseph, rien ne pouvait empêcher sainte Thérèse de s'isoler pour toujours dans les délices de l'amour divin; rien, sauf l'amour lui-même qui lui représente sans cesse la grande idée de la solidarité humaine. Nul n'a le droit d'être heureux dans l'universelle souffrance.

« O mon Bien, voilà pourquoi, au milieu des plus grandes délices, des plus suaves jouissances qu'on goûte avec vous, on s'afflige à la pensée du grand nombre de ceux qui ne veulent pas de ces joies, de ceux aussi qui les perdront pour une éternité. De là vient que l'âme s'ingénie à trouver des compagnons de son amour et, volontiers, elle laisse le bonheur qui l'inonde dans l'espoir de contribuer à le faire rechercher par d'autres. » (*Œuvres*, t. V, *Exclamations*, II, p. 323; *Obras*, t. IV, p. 272.)

Aussi la Carmélite sort-elle souvent du couvent de Saint-Joseph pour affronter toutes les difficultés matérielles et morales de réforme. Ses biographes nous ont décrit cette ardente campagne spirituelle. C'est à leur récit et au *Livre de Fondations* que nous renvoyons le lecteur. Nous le prions, cependant, de ne pas oublier que, dans la moindre difficulté comme dans la plus douloureuse épreuve de Thérèse, c'est toujours son grand sentiment qui triomphe : la raison propose, l'amour dispose.

« Mais quand il plaît à Dieu que je fonde un de ces monastères, aucune raison ne fait assez d'impression sur mon cœur pour me faire renoncer à l'entreprise. Il en va du moins, de la sorte, jusqu'à ce que la fondation soit accomplie; alors, toutes les difficultés se présentent à moi. » (*Œuvres*, t. III, *Fondations*, ch. III, p. 77; *Obras*, t. V, p. 23.)

On ne peut exprimer plus simplement cette invincible assistance qui fut la force d'un saint François ou d'une Jeanne d'Arc. L'illumination intérieure oriente toute la volonté. Ainsi l'expérience intellectuelle des paroles et des visions détermine l'action et se justifie par son résultat pratique.

« Voici une observation que j'ai faite : chaque fois qu'une fondation doit être laborieuse, Notre-Seigneur, qui connaît toute l'éten-

due de ma misère, me vient en aide de parole et d'effet, mais, pour celles qui seront exemptes d'épreuves, Sa Majesté ne me donne aucun avertissement.» (*Œuvres*, t. IV, *Fondations*, ch. XXXI, p. 177; *Obras*, t. V, p. 299.)

On sait le succès de cette campagne; Thérèse de Jésus réforme le Carmel espagnol, fonde dix-huit couvents de religieuses et collabore à la fondation de quinze couvents de religieux. Une multitude de religieuses vont prier, souffrir, aimer, selon l'esprit de la grande Carmélite, qui n'aima que pour agir.

« D'ailleurs, les œuvres actives, lorsqu'elles naissent d'une si excellente racine, sont des fleurs admirables et d'un délicieux parfum. C'est qu'elles procèdent de l'arbre du divin amour, qu'elles sont accomplies pour Dieu seul et sans autre motif d'intérêt personnel. Le parfum de ces fleurs s'étend au loin pour l'utilité d'un grand nombre. De plus, c'est un parfum durable : il se fait sentir longtemps et produit de grands effets.» (*Œuvres*, t. V, *Pensées*, ch. VII, p. 460; *Obras*, t. IV, p. 264.)

Au delà des joies et des souffrances de l'amour, au delà des visions et des paroles de l'Aimé, au delà même des vertus, l'action par Dieu et en Dieu devient la suprême raison de vivre.

« Cette soumission à la divine volonté a tant de puissance que l'âme ne désire ni la mort, ni la vie, sauf peu de temps et lorsqu'elle sent se réveiller le désir de voir Dieu. Mais, aussitôt, l'impression de la présence des trois divines personnes devient si vive, qu'elle adoucit la douleur de l'absence et l'âme désire vivre, si tel est le bon plaisir de Dieu, afin de se dépenser davantage à son service. Et si elle pouvait contribuer à le faire aimer et louer, ne fût-ce que d'une seule âme et pour peu de temps, elle mettrait cette faveur à plus haut prix que l'entrée dans la gloire.» (*Œuvres*, t. II, *Relation* LXVI, p. 323; *Obras*, t. II, *Relacion* VI, p. 42.)

CONCLUSION

La critique de l'expérience de l'amour.

Nous avons déjà établi la solidarité de la doctrine de l'amour divin et de celle du mysticisme. L'une, plus générale que l'autre, la complète et parfois même la justifie. Si pro-

fonde que soit l'opposition des théologiens et des psychologues sur l'intervention immédiate de la Grâce, les uns et les autres se posent la même question sous une terminologie différente. Dans les phénomènes d'ordre surnaturel, les théologiens espagnols du XVI^e siècle essaient de délimiter la part du démon comme les neurologues modernes celle de la névrose. A cette fin, ils analysent les mêmes symptômes et les mêmes effets. Ils soumettent parfois la possédée à une discipline qui n'est pas sans analogie avec le traitement moderne des maladies nerveuses.

C'est surtout dans ses manifestations extraordinaires que l'Amour divin est suspect aux théologiens comme aux psychologues. A côté de l'exposition détaillée des états d'oraison, des consolations et des goûts spirituels, des jouissances et des souffrances mystiques, des larmes de dévotion, des paroles et des visions surnaturelles, sainte Thérèse a trouvé dans ses lectures un sévère contrôle dont elle n'a pas oublié l'enseignement.

Avec quelle délicatesse de sentiment et d'expression, l'auteur de l'*Imitation* met en garde le contemplatif contre les dangereux attraits du faux mysticisme!

« Car tout ce qui est élevé n'est pas saint; tout ce qui est doux n'est pas bon; tout désir n'est pas pur; tout ce qui est cher à l'homme n'est pas agréable à Dieu. » (*Imitation*, liv. II, ch. X, p. 220.)

Au siècle suivant, Seraphino da Fermo exprime dans une seule question brève et concise les appréhensions qui tendent à se généraliser de plus en plus parmi les directeurs spirituels du XVI^e siècle :

« Pour quelle raison un grand nombre de ceux qui, à notre époque, se donnent à l'oraison, sont-ils trompés par le démon, soit dans des visions ou révélations, soit dans des rêves ou ravissements[1]? »

Francisco de Ossuna, trop contemplatif lui-même pour ne pas être optimiste, présente dans son *Troisième Abécédaire* l'apologie des « goûts spirituels ». Ne sont-ils pas les plus

1. « Porque razon muchos que en estos dias se dan a la oracion, por la mayor parte son engañados del demonio, o por visiones u revelaciones, o por sueños, o arrebatamientos ? » (*De Oracion*, Pregunta 17, p. 223.)

sûrs témoignages que Dieu nous aime? (*Tercer Abecedario*, trat. XII, cap. VI, f° 137, p. 459ª.) C'est une loi humaine et divine que notre jouissance augmente en proportion de notre amour. La meilleure garantie morale de ces grâces sont leurs effets. (*Tercer Abecedario*, trat. XII, cap. V, p. 457ª.)

Elles isolent le contemplatif de la société et « impriment dans son cœur » le mépris des choses terrestres.

Elles illuminent l'entendement par des révélations.

Elles laissent après elles le souvenir de Dieu et l'amour du prochain.

Le Franciscain admet cependant que, parmi ces goûts délectables d'une volupté extrême, certains peuvent avoir une origine démoniaque. Loin de s'en effrayer outre mesure, il convient de purifier ces jouissances à force de vertus morales. N'est-ce pas ce que M. Delacroix considère si heureusement comme une adaptation à la névrose?

« *Si tu jouis de Dieu*, tu as dans ton âme le meilleur témoignage possible de l'amour suprême de Dieu, c'est pourquoi tu ne dois pas t'en effrayer en pensant que c'est l'amour-propre, et même si l'on te dit que le démon peut se cacher là-dessous, dis-toi qu'il peut aussi bien se cacher derrière la porte de l'Église, sans que pour cela tu laisses d'y entrer puisqu'un signe de croix t'accorde la sérénité. De même, en soumettant ces goûts à un examen nécessaire, tu peux être en sûreté, car, comme l'on dit, tout est pureté aux âmes pures. *Donc, alors même que le démon viendrait feindre en toi toutes les consolations possibles, si tu n'en éprouves pas de superbe, ni ne l'écartes de Dieu, il en résulte pour lui du dommage et pour toi de l'avancement*[1]. »

Malgré cette sécurité, Francisco de Ossuna n'en éprouve pas moins quelques craintes. Cette jouissance terrestre ne va-t-elle pas diminuer sa part de béatitude? Ne peut-elle être accordée à des personnes très imparfaites ? (*Tercer Abe-*

1. « *Si gustas en Dios,* en tu alma tienes la mayor señal que pueda serdel supremo amor de Dios, y por eso no te espante nadie diziendote que es amor proprio; y avnque te digan que alli se puede esconder el demonio diles tu, que tambien se puede esconder tras la puerta de la iglesia mas por eso tu no as de dejar de entrar alla ca signandote puedes yr seguro y con la deuida examinacion que hagas en esto puedes tambien estar seguro ca segun se dize a los limpios todas las cosas son limpias, *de manera que avnque viniese el demonio a fingir en en ti todas las consolaciones que pudiese no te ensoberueciendo tu, ni te apartando de los mandamientos de dios, el haze de su daño y tu siempre sales con ganancia.* (*Tercer Abecedario,* trat. XII, cap. VI, f° 318ʳ, p. 459ª.)

cedario, trat. V, cap. III, f° 51r, p. 372b.) Bernardino de Laredo, plus réservé que Francisco de Ossuna, reconnaît que les joies et les souffrances de l'amour divin sont dues en partie à des effets physiologiques. Il accepte sans les discuter cette explication d'un théologien de Paris qui ne manque pas de hardiesse :

« Ce que vous dites est un liquide suave qui jaillit dans les environs du cœur, s'étend jusqu'à lui et provoque un mouvement de joie. D'autre part, une autre humeur surgit, se meut dans la partie inférieure, s'étend dans tout le corps et produit un mouvement contraire. Je vous dis cela pour l'avoir entendu à Paris du maître qui nous le lisait [1]. »

Ainsi, dans son « intime connaissance des effets de l'amour », le Franciscain insiste prudemment sur la solidarité des jouissances mystiques et de la perfection.

« Si tu veux jouir toujours, améliore-toi sans cesse [2]. »
« On reconnaît surtout l'amour à sa rigueur et à sa discipline [3]. »

Mais ces indications sont bien superficielles et n'auraient nullement écarté sainte Thérèse des écueils de la contemplation. Quand la Réformatrice voudra mettre en garde ses propres religieuses contre les dangers dont elle a l'expérience, elle adoptera la doctrine de Luis de Granada.

Dans son *Livre de l'Oraison*, le Dominicain résume excellemment les trois origines possibles des jouissances ou consolations spirituelles. Ou elles viennent de Dieu et augmentent la responsabilité du mystique; ou elles viennent de la nature et n'impliquent ni mérite ni démérite, ou elles viennent du démon et présentent les pires dangers.

« Si les consolations leur viennent de l'Esprit Saint, on doit en ressentir non de la présomption, mais de la crainte. Si, au contraire, elles procèdent de la nature des choses et sont purement naturelles

1. « Esso que dezis es vn liquor suaue que se leuanta de cerca del coraçon e cunde hasta que llega a el y haze este mouimiento alegre : e mueuese otro humor en el baço : y cunde por todo el cuerpo y haze essotro mouimiento al contrario; e digo os que oy esto en Paris a mi maestro que nos leya. » (*Subida*, III, 33, f° 194r.)
2. « Si quiere siempre holgar, nunca dexa de ganar. » (*Subida*, III, 21, f° 173v.)
3. « Y conosce se el amor en macilencia y rigor. » (*Subida*, III, 21, f° 173v.)

comme l'étaient celles des philosophes, on ne doit pas faire intervenir une question de mérite ou de démérite, mais simplement de nature.

» Mais si par hasard elles étaient accordées par le démon, il importe bien davantage, car l'homme doit éprouver la même terreur qu'une personne exposée aux cornes du taureau ou qu'un oiseau appréhendant avec raison le piège du chasseur dont il voit l'appât, non le lacet. Si bien que, dans le premier cas, il ne faut présumer de rien et dans le second, il faut beaucoup craindre[1]. »

L'orgueil, ce grand ennemi de l'ascète, suppose tous les vices dont il est la synthèse. Luis de Granada l'a bien compris et bien exprimé.

« S'il est vrai que la principale fin de toutes nos œuvres doit être d'aimer Dieu et de chercher Dieu, ceci est plutôt s'aimer soi-même, à savoir désirer son propre goût et contentement qui est bien la fin où tendent les philosophes dans leur contemplation. Et, comme le dit un Docteur, c'est bien là une sorte de convoitise, de luxure et de gourmandise spirituelle qui n'est pas moins dangereuse que celle de la chair[2].

» Vous verrez de nombreux dévots assister avec le plus grand soin aux sermons et à la messe, prier de longs chapelets de *Pater noster* et d'*Ave Maria*, se confesser et communier fréquemment, aimer parler et entendre parler de Dieu dans leurs entretiens avec des personnes spirituelles et vertueuses, et, malgré tout cela, demeurer immuables dans leurs colères, leur cupidité, leur point d'honneur et leur volonté propre, s'obstiner à ne jamais céder un point de leur droit, ni démordre de leur conviction ni se laisser marcher sur le pied. Ils se délectent à manger, à boire, à se vêtir, à se

1. « Si (las consolaciones) vienen per parte del Espiritu Sancto, no tienen porque presumir sino porque temer la cuenta que dellas le ha de pedir... mas si proceden de la naturaleza de las cosas y son puramente naturales, quales eran las de los philosophos, no tienen porque hazer caso de lo que no es merito ni demerito, sino sola naturaleza.

» Pero si por caso fuessen procuradas por el demonio, aqui ay mucho mas, porque el hombre deue temer, como quien anda en los cuernos del toro; o como seria razon que temiesse el ave, quando esta dentro del ceuadero del caçador, donde vee el ceuo y no el lazo que le esta armado. De manera, que en lo vno no ay de que presumir y en lo otro ay mucho porque temer. » (*De la Oracion*, II, cap. IV, f° 317.)

2. « Porque como el principal fin de todas nuestras obras aya de ser amar a Dios, esto mas es amar a si y buscar a si, conuiene a saber su propio gusto y contentamiento, que es el fin que los filosofos pretenden en su contemplacion. Y esto es tambien como dize vn Doctor, vn linage de auaricia, luxuria y gula espiritual que no es menos peligrosa que la otra sensual. » (*Tratado de la Oracion*, II, cap. V, p. 120.)

soigner et prétendent avec tout cela trouver en Dieu des goûts spirituels et des jouissances [1]. »

Aussi Dieu enlève-t-il quelquefois les « consolations » pour épargner notre santé, pour nous humilier, pour nous éprouver, pour contraindre l'âme à la vie active, pour la conduire à d'autres voies. (*De la Oracion*, II, ch. III, f° 286v.) Ainsi la privation des consolations est parfois plus salutaire au contemplatif que les grâces les plus élevées. Cependant Dieu ayant égard à la faiblesse humaine, les accorde quelquefois à l'ascète pour le stimuler à se perfectionner davantage.

« Tu dis que la sainteté ne consiste pas dans des consolations spirituelles et c'est vrai. La sainteté n'est pas en elles, mais elles sont d'un grand secours pour atteindre la sainteté. La perfection n'est pas en elles, mais ce sont des instruments tout-puissants pour atteindre la perfection [2]. »

Ainsi définies, les jouissances mystiques ne sont plus une fin, mais un moyen. L'essentiel est l'effort de la volonté qui doit utiliser toutes les ressources intellectuelles et sensibles pour s'élever vers la perfection.

« Ces personnes devraient considérer que ces consolations et sentiments de Dieu ne sont pas la vertu elle-même, mais des instruments et des auxiliaires pour obtenir la vertu. Elles sont donc, pour la vertu, ce que sont les éperons pour celui qui chemine, les armes pour celui qui combat, les livres pour celui qui étudie et les docteurs pour celui qui se soigne. De quoi serviraient les éperons au voyageur s'il est paresseux, les armes au combattant s'il est lâche, les livres à celui qui étudie s'il ne les ouvre pas, les médecins à celui qui se soigne, s'il n'obtient pas la santé qu'il désire [3]. »

1. « Vereys a muchos acudir con todo cuydado a los sermones y missas y rezar muy largas coronas de Pater Nosters y Ave-Marias y confessar y comulgar muchas vezes y hoigarse de hablar y oyr hablar de Dios y de conuersar con personas espirituales y virtuosas y con todo esto estan muy enteros en su yra, y en su codicia y en sus pundonores y en su propia voluntad, y en no perder un punto de su derecho, ni querer dar atos a torcer su braço, ni dexarse hollar de nadie. Huelgan de comer y beuer y vestir y traerse muy bien y con todo esto quieren gustar y regalarse con Dios. » (*De la Oracion*, II, cap. IV, f° 324r.)

2. « Dizes que en las consolaciones espirituales no consiste la sanctidad, verdad es : no esta en ellas la sanctidad mas son ayuda grande para la sanctidad; no esta en ellas la perfeccion, mas son instrumentos muy principales para alcançar la perfection. » (*De la Oracion*, II, cap. IV, f° 194.)

3. « Los tales deuerian considerar que estas consolaciones y sentimientos de Dios no son la misma virtud sino instrumentos y ayudas para la virtud. De manera que son para la virtud lo que las espuelas para el que camina; las

Le meilleur critérium sera donc le contrôle des vertus. Pour éprouver la valeur des goûts spirituels, le contemplatif doit examiner son humilité, sa patience, sa volonté, sa tolérance, sa charité, sa modération, son équilibre intellectuel, son indifférence à l'égard du monde des satisfactions d'amour-propre et du point d'honneur. Le plus sûr est de recourir sans trêve et sans réserves à la mortification. (*De la Oracion*, II, cap. IV, f° 318r.)

Cette prudente doctrine se retrouve tout entière dans celle de sainte Thérèse. Nous savons qu'au couvent de l'Incarnation, lors des premières grâces de l'*Oracion*, la Carmélite s'inquiète de « ce plaisir et cette suavité extrêmes » auxquels bien souvent elle ne peut se soustraire. La terrifiante «possession » de Madeleine de la Croix épouvantait alors les contemplatifs. Au début de sa conversion mystique, sainte Thérèse lutte contre les appréhensions de son confesseur, les pressantes exhortations de Francisco de Salcedo et de Gaspar Daza, l'hostilité déclarée des Carmélites de l'Incarnation.

Dans un si grand isolement moral, quel sera son réconfort? Le *Troisième Abécédaire* et l'*Ascension de la Montagne* les ont laissés trop sceptiques pour lui inspirer désormais la même confiance. Les voix et les visions de l'Aimé ont moins de crédit encore. Le seul réconfort de la Carmélite en ces heures troubles est la conviction de son amélioration morale. Comme ses maîtres spirituels, elle juge la cause par l'effet.

« Auparavant j'étais très imparfaite : si le démon avait dessein de me tromper et de me conduire en enfer, comment croire qu'il prît un moyen aussi contraire à ses vues que celui de déraciner en moi les vices et d'y mettre les vertus, en même temps que l'énergie pour le bien ? Et en effet je voyais clairement qu'une seule de ces faveurs me laissait toute changée. »

Plus tard, quand la Carmélite voudra rassurer les âmes qui se fient à sa direction, elle leur offrira le même critérium.

armas para el que pelea; los libros para el que estudia y las medicinas para el que se cura. Pues que aprouechan las espuelas, si el caminante es perezoso? Que las armas para el que pelea, si es couarde? Que los libros al que estudia, si nunca los abre? Que las medicinas al que se cura, sino consigue la salud que dessea? » (*De la Oracion*, II, cap. IV, f° 326r.)

Pour distinguer les joies et les peines divines, il suffit de considérer leurs effets. Les autres ne laissent que le trouble de la mélancolie. Celles-là apportent la sérénité et l'équilibre.

Sainte Thérèse admet donc que certains plaisirs plus ou moins sensibles peuvent bien venir du Démon, mais à l'exemple de Francisco de Ossuna, elle ne craint point d'en tirer parti pour son avancement spirituel. Comment le dire avec plus de malice et de conviction?

« Le démon ne peut faire ici que peu ou point de mal si l'âme, ainsi que je l'ai déjà recommandé, rapporte à Dieu le plaisir et la douceur qu'elle goûte, si elle fixe en lui ses pensées et ses désirs. Dans ce cas, le démon ne pourra rien gagner sur elle; Dieu permettra même qu'il perde beaucoup à lui avoir procuré ce plaisir... mais dès lors qu'il verra l'âme tirer de cette consolation, de ce plaisir un motif de l'humilier — et elle doit bien s'appliquer à sortir plus humble de toutes les grâces d'oraison et consolations spirituelles — il ne reviendra pas fréquemment à la charge, comprenant qu'il y perd. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XV, p. 195; *Obras*, t. I, p. 112.)

Il en est de même quand le démon offre à l'âme de fausses images du Christ.

« Et en effet si nous voyions un excellent tableau, nous ne nous lasserions pas de l'admirer quand nous saurions qu'il est l'œuvre d'un méchant homme, mais nous oublierions le peintre et nous garderions la dévotion. Ainsi le mal n'est pas dans la vision; il est en celui qui la recevant n'en profite point, faute d'humilité. » (*Œuvres*, t. III, *Fondations*, ch. VIII, p. 137; *Obras*, t. V, p. 66.)

L'évolution, que nous avons si souvent remarquée dans la vie et la doctrine thérésiennes, apparaît ici encore; l'importance de l'expérience sensible ne cesse de décroître alors que celle de l'expérience morale augmente en proportion. Déjà, dans son autobiographie, sainte Thérèse considère les « goûts spirituels » comme des concessions faites par Dieu à sa faiblesse.

« Qu'une petite femme, faible et sans énergie comme moi, soit conduite par la voie des consolations, cela se conçoit. Dieu, en ce moment, en agit ainsi à mon égard, pour me rendre supportable certaine peine qu'il lui a plu de m'envoyer. Mais entendre des ser-

viteurs de Dieu, des hommes graves de savoir et d'intelligence se plaindre comme ils le font de n'avoir point de dévotion, en vérité cela me fâche. » (*Œuvres*, ch. XI, t. I, *Vie*, p. 153; *Obras*, t. I, p. 81.)

Sainte Thérèse a bien conscience du rapport qui existe entre les états physiologiques et certaines « consolations naturelles ».

« Mais si nous y réfléchissons bien nous verrons que beaucoup de choses d'ici-bas font naître en nous un contentement analogue; par exemple une fortune qui échoit inopinément, l'arrivée soudaine d'une personne qu'on aime beaucoup, l'heureuse issue d'intérêts graves, d'affaires importantes qui nous attirent l'approbation générale, le retour d'un mari, d'un frère, d'un fils que l'on croyait mort et que l'on voit arriver plein de vie..., ces contentements sont naturels; à mon avis, ceux que nous procurent les choses de Dieu le sont également. »

Aussi essaie-t-elle d'établir une distinction entre ces « consolations » et les goûts spirituels de nature divine.

« Les goûts, au contraire, commencent en Dieu et se font ensuite sentir à nous, nous procurant autant de plaisir que les contentements dont j'ai parlé et même bien davantage. » (*Œuvres*, t. VI. *Demeures*, IV, ch. I, p. 99; *Obras*, t. IV, p. 47.)

Les mystiques orthodoxes observent la même prudence à l'égard des effets les plus sensibles de l'Amour divin, les larmes de dévotion. Dans l'expression de tendresse, Francisco de Ossuna considère les soupirs comme supérieurs aux souvenirs parce qu'ils transforment l'âme en la purifiant. Il décrit avec lyrisme les larmes de recueillement, les larmes de nostalgie qui tombent des yeux de la colombe du Cantique, les larmes que versent les parfaits, l'eau des anges, pure et bienfaisante, comme la rosée.

Luis de Granada, au contraire, soucieux de conserver à l'âme la sereine maîtrise des vertus, critique avec une ironie vibrante les larmes de fausse dévotion.

« Il existe certaines personnes (plût à Dieu qu'elles ne soient pas nombreuses) qui, pour éprouver quelques larmes ou quelques consolations spirituelles (inconnues aux autres chrétiens, leur semble-t-il), se jugent meilleures et plus spirituelles et parfois en arrivent à mépriser ceux-ci comme des hommes charnels, sensuels,

qui ne goûtent ni ne sentent rien près de Dieu. » (*De la Oracion*, II, cap. IV, f° 325.)

« Si parfois, dans l'oraison, elles ne trouvent pas ce goût et cette douceur qu'elles désiraient, elles éprouvent de l'angoisse, perdent patience et pleurent de ne pas pleurer. Ce ne sont pas alors des larmes de dévotion, mais de dégoût et d'impatience; et ceux qui pleurent ainsi ne pleurent pas de se voir pleins de colère, de superbe, d'avarice, d'amour-propre et d'autres vices ou de se voir dépourvus d'humilité, de charité et d'autres vertus beaucoup plus nécessaires que toutes ces larmes. » (*De la Oracion*, II, cap. IV, f° 324^{v}.)

Cette réponse est bien celle de sainte Thérèse qui réagit nettement contre la doctrine de Francisco de Ossuna et ses premières oraisons. Nous savons, en effet, qu'après avoir souffert de sa « sécheresse » au monastère de Saint-Augustin de la Grâce, la Carmélite connut à l'Incarnation l'énervante et voluptueuse langueur des larmes.

« Si je commençais à pleurer sur la Passion, je ne pouvais plus m'arrêter et je finissais par en avoir la tête brisée; si je pleurais sur mes péchés, c'était la même chose. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, IV, ch. I, p. 100; *Obras*, t. IV, p. 48.)

Sainte Thérèse corrige ses propres excès et engage l'âme à se maîtriser « suavement ». Ce n'est plus un texte qu'on lit, mais une voix qu'on entend, voix persuasive d'une mère qui apaise et rafraîchit à force d'intimité.

« Il faut éviter ces agitations, s'efforcer doucement de les retenir, en un mot apaiser l'âme, comme on calme, en lui donnant à boire, un enfant pris d'un accès de larmes qui semble devoir l'étouffer. C'est le moment où la raison doit serrer les rênes, car tout cela pourrait bien être en partie une affaire de tempérament. Il importe alors de changer le cours de ses pensées, en se disant qu'ici tout n'est peut-être point parfait et que les sens peuvent y avoir bonne part. Enfin il faut apaiser le petit enfant par une caresse d'amour, qui le porte à aimer doucement, et non à coups de poing, comme l'on dit. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XXIX, p. 375; *Obras*, t. I, p. 232.)

Dans le *Chemin de la Perfection* ces manifestations sensibles sont nettement sacrifiées aux témoignages des vertus.

« En effet, les larmes, quoique bonnes, ne sont pas toutes parfaites et il y a toujours plus de sécurité dans l'humilité, le détachement, la mortification et les autres vertus ». (*Œuvres*, t. I, *Chemin*, ch. XVII, p. 135; *Obras*, t. III, p. 81.)

Cette réserve s'accentue encore dans le *Château intérieur* et montre une fois de plus combien sainte Thérèse, loin de s'abandonner sans contrôle aux impulsions du tempérament, s'en remet toujours en fin de compte à l'expérience morale.

« Quelquefois les larmes que nous versons ainsi et les désirs qui les accompagnent viennent en partie de notre tempérament, en partie de la disposition où nous sommes; mais enfin, quand cela serait, ils se terminent en Dieu. Il faut les estimer beaucoup, pourvu que l'humilité fasse bien comprendre qu'on n'en est pas meilleur. En effet, il n'est pas certain que tout cela vienne de l'Amour. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, IV, ch. I, p. 100; *Obras*, t. IV, p. 48.)

Après ces tâtonnements et ces corrections successifs, sainte Thérèse résume sa doctrine dans une formule concise et complète.

« Ne nous imaginons pas que tout soit fait parce que nous avons beaucoup pleuré; mais visons à beaucoup agir et à pratiquer les vertus. C'est là l'essentiel. Quant aux larmes, si Dieu les envoie sans que nous ayons rien fait pour les provoquer, tant mieux. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, V, ch. VI, p. 223; *Obras*, t. IV, p. 141.)

D'après la doctrine thérésienne :

1° Les effets sensibles et les révélations de l'oraison mystique sont des grâces inférieures qui n'impliquent pas la sainteté.

« Il y a un grand nombre d'âmes saintes qui ne savent pas ce que c'est que de recevoir ces grâces, et d'autres qui ne sont pas saintes les reçoivent. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, VI, ch. IX, p. 259; *Obras*, t. IV, p. 67.)

2° Ces grâces sont gratuites :

« Dieu accorde ses dons quand il veut, comme il veut et à qui il veut. Ses biens sont à lui : il ne fait tort à personne. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures* IV, ch. II, p. 112; *Obras*, t. IV, p. 56.)

3° En conséquence, l'ascète qui demande à Dieu ces grâces sensibles succombe à l'amour-propre; sainte Thérèse en donne les cinq raisons suivantes :

« La première, c'est que pour recevoir ces grâces, rien n'est plus nécessaire que d'aimer Dieu sans intérêt. La seconde, qu'il y a un petit manque d'humilité à penser pouvoir obtenir un si grand bien par des services aussi misérables que les nôtres. La troisième, que

la véritable disposition pour nous, qui, après tout, avons offensé Notre-Seigneur, n'est pas d'aspirer aux (goûts spirituels) mais de désirer souffrir et nous rendre semblables à Lui. La quatrième, que Sa Majesté ne s'est pas obligée à nous donner ces goûts spirituels comme Elle s'est obligée à nous donner la béatitude si nous gardons ses commandements... La cinquième raison, c'est que ce serait nous tourmenter en pure perte. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, IV, ch. II, p. 112; *Obras*, t. IV, p. 56.)

Sainte Thérèse ne s'est pas bornée à interpréter l'amour divin. Elle l'a défendu avec la plus clairvoyante énergie en attaquant les mensonges de la vie intérieure. Le *Livre des Fondations* est peut-être la plus originale des œuvres thérésiennes. Il est l'expression vivante de la réforme du Carmel. C'est à lui que nous empruntons la discipline monastique de l'amour divin.

Soit deux religieuses qui ne peuvent se priver un seul jour des jouissances sensibles et du réconfort moral que leur donne la Sainte Communion. Malgré le désordre que cette exigence introduit dans la communauté, la prieure n'ose intervenir et s'en remet à sainte Thérèse. Celle-ci s'inspire d'abord de sa propre expérience.

« En voyant communier les autres, j'aurais voulu ne pas avoir communié, afin de le faire de nouveau. D'abord je ne voyais là rien de répréhensible, mais, après avoir éprouvé ce sentiment un bon nombre de fois, je finis par me rendre compte qu'il y avait là bien moins amour de Dieu que désir de ma propre satisfaction. Ce qui m'attirait c'était la tendre dévotion et la douceur que l'on éprouve la plupart du temps lorsque l'on communie. Si mon désir était de posséder Dieu dans mon âme, je le possédais; si je souhaitais obéir au commandement qui nous est fait de nous approcher de la sainte Communion, j'y avais obéi; si j'avais en vue les grâces qui accompagnent la réception du très Saint-Sacrement, je les avais reçues. Enfin je reconnus clairement que je n'aspirais qu'à goûter de nouveau un plaisir sensible. » (*Œuvres*, t. III, *Fondations*, ch. VI, p. 121; *Obras*, t. V, p. 55.)

En conséquence, sainte Thérèse prive les deux religieuses du Saint-Sacrement.

« L'habitude prise par ces religieuses, et à laquelle sans doute le démon n'était pas étranger, avait eu déjà des effets si funestes

que, le jour où elles furent privées de la communion, il semblait réellement qu'elles allaient rendre l'âme. Je me montrai inflexible, car moins je les voyais disposées à obéir, dans la pensée que ce n'était pas en leur pouvoir, plus je reconnaissais clairement qu'il y avait la tentation. » (*Œuvres*, t. III, *Fondations*, ch. VI, p. 118; *Obras*, t. V, p. 53.)

Les deux malades prétendent mourir si l'Eucharistie leur est refusée. La prieure hésite, le confesseur est perplexe. Sainte Thérèse prend toute l'initiative d'un geste grave.

« Je leur dis que j'avais moi aussi les mêmes désirs et que pourtant je me priverais de communier, afin de leur montrer qu'elles ne devaient le faire qu'avec toutes les autres; ainsi nous mourrions toutes trois ensemble, cela vaudrait mieux que de laisser s'introduire semblable coutume dans des maisons où d'autres âmes tout aussi embrasées de l'amour divin voudraient en user de même. » (*Œuvres*, t. III, *Fondations*, ch. VI, p. 118; *Obras*, t. V, p. 53.)

Le cas précédent compromettait l'ordre de la communauté et justifiait l'énergique intervention de la Réformatrice; mais quelle mesure prendre contre les faux ravissements ou les fausses visions qui dépendent strictement de la confession et de la direction individuelles?

« J'en connais quelques-unes d'une grande vertu qui demeuraient sept à huit heures dans cet état et qui prenaient cela pour un ravissement. Tout exercice pieux les impressionnait outre mesure et elles se laissaient alors entièrement aller dans la pensée qu'elles ne devaient pas résister à Dieu. Et moi je dis que si elles ne cherchent un remède à ce mal, elles pourront y trouver lentement la mort, ou, tout au moins, le dérangement de leurs facultés. » (*Œuvres*, t. III, *Fondations*, ch. VI, p. 111; *Obras*, t. V, p. 48.)

A deux reprises, la Réformatrice engage la prieure à réagir en supprimant les jeûnes, les disciplines et la méditation.

« Je conseillai à la prieure de retrancher à la religieuse ses peines et ses disciplines et de la forcer à se distraire. La religieuse était obéissante, elle se soumit. Dès que ses forces commencèrent à revenir, il ne fut plus question de ravissements. S'ils eussent été réels, tant que Dieu n'aurait pas jugé bon d'y mettre un terme, rien n'aurait pu les faire cesser. » (*Œuvres*, t. III, *Fondations*, ch. VI, p. 119; *Obras*, t. V, p. 54.)

» Je conseille donc aux prieures de mettre tous leurs soins à

supprimer ces longues pâmoisons, qui, à mon avis ne sont bonnes qu'à paralyser les sens et les puissances et à les rendre incapables d'obéir à l'âme. » (*Œuvres*, t. III, *Fondations*, ch. VI, p. 113; *Obras* t. V, p. 49.)

Dans le *Livre de la Vie*, sainte Thérèse avoue qu'elle dissimulait parfois à ses confesseurs et à son entourage les effets sensibles de son oraison. Dans le *Château Intérieur* au contraire, la Réformatrice ordonne aux religieuses de rendre compte de leur état à la supérieure.

« Lors donc que l'une de vous ressentira les inconvénients que j'ai dits, qu'elle ne manque pas d'en parler à la supérieure et de faire diversion le mieux qu'elle pourra. La supérieure, de son côté, doit lui retrancher les longues heures d'oraison et lui ordonner au contraire d'en faire très peu. Elle doit aussi la faire bien manger et bien dormir afin de rétablir ses forces naturelles qui peuvent s'être épuisées par le manque de nourriture et de sommeil. Si la religieuse est d'un tempérament si débile que cela ne suffise pas, elle peut m'en croire, Dieu ne la destine qu'à la vie active; il faut de tout dans les monastères. On devra l'occuper dans les offices et avoir soin qu'elle ne reste pas longtemps en solitude, parce qu'elle achèverait d'y ruiner sa santé. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, IV, ch. III, p. 125; *Obras*, t. III, p. 66.)

Avec sa clairvoyance coutumière, la grande contemplative a bien vu dans les dépravations du faux mysticisme les témoignages d'une névrose voisine de la démence.

« Voyez un fou : est-il frappé par un objet, il n'est plus maître de lui. Incapable d'en détourner son esprit et de penser à autre chose, il devient insensible à tout raisonnement. C'est qu'il n'a plus d'empire sur sa raison. Eh bien, la même chose pourrait se produire ici. A vrai dire, ce serait une agréable démence. Mais si la mélancolie s'y joint, quel mal il peut en résulter ! » (*Œuvres*, t. III, *Fondations*, ch. VI, p. 114; *Obras*, t. V, p. 50.)

La Carmélite vient de nommer son ennemie. Comme saint François d'Assise, elle stigmatise la mélancolie, cette maladie de l'âme plus funeste que la mort, plus contagieuse qu'une épidémie.

« Leur mal est plus préjudiciable à l'ensemble de la perfection qu'une maladie mortelle qui retiendrait au lit; des autres maladies, ou l'on guérit, ou l'on meurt; de celle-ci, il est bien rare que l'on

guérisse et l'on n'en meurt pas non plus, mais on en vient à perdre complètement l'esprit, autre genre de mort qui tue toute communauté. » (*Œuvres*, t. III, *Fondations*, ch. VI, p. 134; *Obras*, t. V, p. 64.)

Après avoir dénoncé les causes et les effets physiologiques de la vraie mélancolie, sainte Thérèse définit une « fausse mélancolie » aussi dangereuse que la précédente et dont l'origine serait une réaction d'indépendance et de volonté propre.

« J'ai bien peur, je le répète encore, que le démon, sous prétexte de cette humeur, ne travaille à perdre beaucoup d'âmes, car c'est maintenant chose bien plus répandue qu'autrefois. Cela vient de ce que l'on appelle mélancolie ce qui n'est au fond que volonté propre et fausse liberté. Aussi je voudrais que dans nos monastères et dans toutes les maisons religieuses on ne prononçât jamais le nom de mélancolie qui semble indiquer l'idée de liberté. » (*Œuvres*, t. III, *Fondations*, ch. VI, p. 132; *Obras*, t. V, p. 62.)

C'est peut-être ici qu'apparaît le mieux l'esprit d'ordre et d'autorité qui caractérise essentiellement sainte Thérèse. Sa répression, dégagée de toute sensiblerie, a recours aux plus dures sanctions.

« Après avoir vu et fréquenté un grand nombre de personnes atteintes de ce mal, je n'ai pas trouvé d'autre remède que celui-ci : prendre autorité sur elles par toutes les voies et de toutes les manières possibles. Si les paroles restent sans effet, il faut recourir aux châtiments; si les châtiments légers ne suffisent pas, qu'on en vienne aux rigoureux. Si ce n'est pas assez de les tenir en prison pendant un mois, qu'on les y laisse pendant quatre. C'est le plus grand bien que l'on puisse faire à leurs âmes. » (*Œuvres*, t. III, *Fondations*, ch. VII, p. 129; *Obras*, t. V, p. 61.)

En résumé, l'expérience sensible et intellectuelle, loin d'être dans la hiérarchie des grâces mystiques les plus élevées, sont en réalité des degrés qui conduisent à l'expérience morale et active. Pour que l'extase soit de nature divine, il faut que l'âme en reçoive les vertus. Pour que les révélations soient d'origine divine, il faut les réaliser dans l'action.

Ainsi sainte Thérèse offre à l'amour divin tout ce qu'elle peut comprendre, sentir et créer de beau, de vrai et de bien.

QUATRIÈME PARTIE

L'expression de l'Amour divin.

C'est un lieu commun chez les mystiques de distinguer l'expérience de l'amour de sa compréhension et de son expression. Ainsi procède Francisco de Ossuna dans le *Troisième Abécédaire.*

« C'est *un don de Dieu de nous donner* la grâce et *c'en est un autre* de nous en accorder la connaissance. Nombreux sont ceux à qui il offre le premier, qui est la dispensation de ses faveurs, sans accorder le second, qui est de les connaître. » (*Tercer Abecedario*, trat. V, cap. III, f° 51[r], p. 372[a]).

Au troisième traité du même ouvrage, le Franciscain insiste à nouveau sur cette idée qui était en honneur chez les familiers de l'Inquisition.

« *C'est un don de Dieu que de nous accorder la Grâce, c'en est un autre que de nous la faire comprendre.* Celui qui a seulement le premier don sait qu'il lui convient d'en jouir et de se taire; celui qui a l'un ou l'autre n'en doit pas moins se surveiller beaucoup dans son langage. » (*Tercer Abecedario*, trat. III, cap. II, f° 30[r], p. 351[b].)

Sainte Thérèse, qui a souligné l'un et l'autre passage, développe et précise l'avertissement de Francisco de Ossuna.

« C'est qu'en effet recevoir de Dieu une faveur est une première grâce; savoir en quoi elle consiste en est une seconde; enfin, c'en est une troisième de pouvoir en rendre compte et en donner

l'explication. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XVI, p. 213; *Obras*, t. I, p. 125.)

Cette révélation, qui, nous le savons, est l'expérience intellectuelle de l'amour, s'accorde aux seuls initiés.

« Si votre cœur était droit, alors toute créature serait un miroir de vie et un livre rempli de sainte doctrine. » (*Imitation*, liv. II, ch. IV, p. 184.)

Pour reconnaître Dieu dans le miroir de la nature, de la société et de la Bible, il faut déjà l'aimer. Pour l'aimer, il faut déjà s'être affranchi de la servitude de la chair. De là un étroit rapport entre la purification de la vie intérieure et la compréhension de l'univers. Toute la création n'étant qu'une apparence sensible du monde intelligible, il convient, si l'on veut comprendre son âme, de remonter à Dieu, qui est son principe.

La philosophie rationaliste accepte bien cette régression, mais ne reconnaît pas à l'âme humaine le pouvoir d'appréhender, en cette vie, la réalité du principe divin. Les mystiques, au contraire (c'est pourquoi on a pu nommer leur doctrine une métaphysique expérimentale), ont la conviction de réaliser l'absolu dans l'union de leur âme avec Dieu.

Après cette union qui est, le plus souvent, la dernière étape de leur évolution intellectuelle, sensible et morale, les mystiques sont des « voyants ». Au delà des êtres et des choses, ils découvrent l'unique réalité : Dieu.

Mais cette révélation a — essentiellement — une valeur pratique. Le voyant est un interprète qui entrevoit la réalité du monde intelligible à travers les apparences du monde sensible. Comment s'exprimera cette interprétation? Tous les mystiques insistent sur l'ineffabilité de leur état d'âme. Aussi s'accusent-ils, avec douleur, de trahir, dans la langue des hommes, la pensée de Dieu. Le vocabulaire abstrait de la philosophie médiévale est bien insuffisant. D'abord parce qu'il est trop pauvre pour exprimer toute la variété des états mystiques; surtout parce que ces états sont des

réalités vivantes et intenses, dont l'expression la plus réaliste sera nécessairement la moins défectueuse. Quel est le critérium de ce réalisme? La croyance que toute la création offre l'empreinte du Créateur.

En exprimant les rapports de l'âme avec la nature, le mystique réalise l'essence même du lyrisme; en découvrant, sous chaque apparence sensible et passagère, le « signe » éternel, il crée le pur symbolisme. Dans leurs innovations les plus hardies, les écoles littéraires du XIX^e^ siècle ont seulement renouvelé des procédés familiers à la mystique médiévale.

Mais celle-ci avait sur celles-là l'immense supériorité de croire à son inspiration divine. Alors que les images et les symboles sont, pour le poète, de belles visions dont il aime colorer sa vie intérieure, sans, d'ailleurs, s'illusionner beaucoup sur leur valeur transcendante, elles offrent au mystique l'expression imparfaite d'un rapport absolu entre son âme et le Divin. Ce qui, chez l'un, reste une fiction littéraire, devient, chez l'autre, une croyance. Sainte Thérèse ne se trompe pas quand elle affirme que sa foi est la source vive de son génie. Le mystique est un poète qui croit à la vérité de ses symboles, parce qu'il croit en Dieu.

Si l'on étudie l'expression de sainte Thérèse après celle de ses inspirateurs, on observe des différences intéressantes qui s'expliquent, indépendamment des tendances individuelles de sa personnalité, par une adaptation essentiellement pratique à l'œuvre de la réforme. Pour établir cette adaptation, il convient de rechercher pourquoi et comment a écrit sainte Thérèse.

Si nombreuses que soient, au XVI^e^ siècle, les femmes espagnoles dont Serrano y Sanz[1] nous énumère les écrits religieux, elles constituent une infime minorité par rapport à la multitude des mystiques clarisses, carmélites, augustines de la Péninsule. Cet écart s'accuse bien davantage après les sévères interdictions inquisitoriales.

1. *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas* (cf. la bibliographie).

Parmi ces écrits, dont la plupart ne furent pas imprimés, on trouve surtout des confessions écrites par telle religieuse sur l'ordre de son directeur. Plusieurs d'entre elles voudraient réformer la chrétienté. Quelques-unes prétendent à l'interprétation des textes sacrés; ces manuscrits, dont un grand nombre ont été recueillis à la Bibliothèque nationale de Madrid, manquent, en général, d'originalité littéraire, et même (ce qui est plus grave) de profondeur religieuse. Ce sont, dans les biographies, des paroles et des visions surnaturelles qui semblent se copier les unes sur les autres; dans les relations, les mêmes avis à la communauté et les mêmes « exclamations » emphatiques; dans les commentaires, les mêmes lieux communs, délayés sans adresse.

Cependant, cette littérature a son intérêt historique. Une fois de plus se vérifie cette loi qu'une grande œuvre littéraire, religieuse, artistique, naît, en général, au milieu d'une infinité d'ébauches, d'essais, de contrefaçons informes et maladroites. Le grand Menéndez y Pelayo qui, par ailleurs, a rendu de si précieux services à l'étude de la littérature mystique, s'est trompé quand il a cru que sainte Thérèse avait écrit en opposition contre son milieu.

En réalité, la Carmélite écrit, d'abord, pour ses directeurs qui, en l'occurrence, sont les représentants les plus actifs de son milieu. Elle écrit ensuite pour les premières religieuses de la réforme, et à la fin de sa vie pour le Carmel tout entier. Son expression s'adapte donc à une fin essentiellement pratique. Ses écrits sont de strictes confessions ou des œuvres didactiques sans caractère spéculatif. Désireuse de vulgariser sous l'expression la plus accessible les états d'âme les plus complexes, sainte Thérèse utilise dans sa doctrine les comparaisons les plus familières.

Nous avons rappelé précédemment l'importance du langage métaphorique chez les mystiques en général. Dans l'œuvre de sainte Thérèse, cette ressource littéraire apparaît comme indispensable et prépondérante. Bernardino de Laredo et, plus encore, Francisco de Ossuna ont étudié la théologie et en tirent parti dans la mesure où celle-ci les aide à exprimer

leur vie intérieure. Sainte Thérèse est une autodidacte, dont les lacunes intellectuelles sont nécessairement nombreuses et profondes. Elle interprète parfois, avec une évidente confusion, la terminologie scolastique de ses inspirateurs. Et comme elle est dégagée de tout pédantisme, elle s'efforce de ne pas introduire, dans sa doctrine, des termes douteux ou obscurs.

C'est donc à l'expression sensible qu'elle aura recours presque exclusivement, pour interpréter son expérience mystique.

« Force me sera d'user de quelque comparaison ; j'aurais bien voulu vous l'éviter, d'abord parce que je suis femme, ensuite parce que mon désir est d'écrire simplement ce qui m'est demandé ; mais il est si difficile de s'exprimer en ce langage spirituel quand on est dépourvu d'instruction comme je le suis, qu'il me faudra bien recourir à un expédient et, le plus souvent peut-être, la comparaison manquera de justesse. Le spectacle d'une intelligence aussi bornée vous divertira, mon père. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XI, p. 146; *Obras*, t. I, p. 77.)

A cause d'une trop grande humilité ou, peut-être, d'une imagination paresseuse, sainte Thérèse s'inspire étroitement du symbolisme traditionnel de ses lectures. Sous leur influence, il semble qu'elle ait procédé du « miroir des choses » à celui de l'âme. Au-dessus de l'un et de l'autre, s'ouvre le Livre qui les synthétise. Nous allons donc exposer successivement les métaphores de l'amour divin, que sainte Thérèse et ses inspirateurs empruntent à la nature, à la société, aux sentiments humains et à la Bible.

I. — Les métaphores de l'amour divin empruntées a la nature.

La première expression de l'amour divin qui s'offre à sainte Thérèse, dans sa vie comme dans sa doctrine, est la nature. Nous savons qu'à Castellanos de la Cañada, après l'aridité de son noviciat, la Carmélite, alors âgée de vingt

et un ans, trouve dans les paysages de Castille le premier stimulant de l'oraison.

« La vue de la campagne, de l'eau, des fleurs, était aussi pour moi un secours. Dans ces objets créés, je voyais les vestiges du Créateur. Ils me portaient à la ferveur, au recueillement. Ils me servaient de guide. Je m'aidais également du souvenir de mon ingratitude et de mes péchés. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. IX, p. 129; *Obras*, t. I, p. 65.)

En ouvrant l'*Abécédaire*, elle lit qu'à l'exemple d'Isaac, elle peut contempler Dieu dans ses créatures, « dans le ciel semé d'étoiles, la terre couverte de fleurs, l'eau remplie de poissons et l'air d'oiseaux [1]. » Grâce au Franciscain, l'amour lui apparaît comme la terre spirituelle qui nous nourrit, l'eau qui nous rafraîchit et crée « ces petits poissons, nos saintes pensées », le feu « où vit la salamandre de la charité ».

Ainsi, Francisco de Ossuna initie sainte Thérèse à une féconde interprétation de la nature et lui apprend que toute créature enseigne à l'homme le recueillement. La fourmi, l'abeille, le hérisson se protègent dans leur retraite au moindre péril. C'est pourquoi, à l'entrée des *IV*es *Demeures*, sainte Thérèse regrette de ne pas mieux connaître « les propriétés des êtres et des choses » :

« Toutes les créatures d'un Dieu si grand et si sage renferment, sans doute, bien des secrets dont on peut retirer beaucoup d'utilité, et, par le fait, il en est ainsi pour ceux qui en ont l'intelligence. A dire vrai, je suis persuadée que la moindre des créatures de Dieu, une petite fourmi, par exemple, renferme plus de merveilles que nos esprits n'en peuvent comprendre. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, IV, ch. II, p. 108; *Obras*, t. IV, p. 54.)

C'est à « ces merveilles » que sainte Thérèse emprunte ses premières métaphores de l'amour divin. En procédant du plus simple au plus complexe, nous exposerons successivement les métaphores de l'eau et du feu; du soleil et de la lumière; de l'insecte et de l'oiseau; ces brillantes images trouveront leur synthèse dans l'allégorie du « jardin spirituel ».

1. « Viendo el cielo sembrado de estrellas y la tierra de flores y el agua de peces y el aire de aves, contemplan de esto el criador destas cosas por muchas vias. » (*Tercer Abecedario*, trat. IX ch. VI, f° 105v, p. 427a.)

1. — L'eau.

Sois loué, ô mon Seigneur, pour sœur eau, laquelle est très utile et humble, et précieuse et chaste. (*Cantique du Soleil.*)
(*Anthologie franciscaine*, saint François d'Assise, p. 3.)

L'eau, si chère à saint François d'Assise, offre à sainte Thérèse ses symboles de prédilection.

« Ignorante et dépourvue d'esprit comme je le suis, je ne trouve rien de plus convenable que l'eau pour donner l'idée de certaines choses spirituelles. J'ai, du reste, un attrait particulier pour cet élément; aussi l'ai-je observé avec une attention spéciale.» (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, IV, ch. II, p. 108; *Obras*, p. 54.)

La lecture du *Troisième Abécédaire* spirituel et de l'*Ascension de la Montagne* devait orienter cette observation personnelle vers l'interprétation symbolique. Dans ces deux œuvres franciscaines, l'eau exprime, en effet, les nuances les plus délicates des états mystiques. Ce symbole est, d'ailleurs consacré par l'Écriture. Le Saint-Esprit a choisi l'eau pour baptiser la multitude. Elle a lavé les pieds des apôtres et ceux de la Madeleine. Elle a jailli de la pierre sèche du désert.

« Rien ne peut ni la souiller, ni la purifier, car elle est la pureté même. » (*Ley de Amor*, lib. XXI, f° 63r.)

Pourquoi la nomme-t-on l'eau vive? Pour rappeler que le Saint-Esprit demeure uni au Père et au Fils, comme le fleuve l'est à sa source. (*Ley de Amor*, lib. XV, f° 59r.)

Le saint amour, comme l'eau vive, donne la vie éternelle et crée dans l'âme des choses saintes. Le mauvais amour ressemble à l'eau morte et dangereuse, où vivent des choses immondes.

« Les joies spirituelles nous pénètrent comme une goutte d'eau entre dans une éponge, légèrement et suavement. » (Loyola, *Exercitia*, f° 57r).

Quand elle s'abandonne à Dieu, l'âme est « comme une éponge qui est tombée dans la Source d'Amour [1] ».

1. « Esta el anima como esponja que a dado consigo en la fuente del amor. » (*Ley de Amor*, c. XLVIII, f° 192v.)

Francisco de Ossuna, qui a beaucoup voyagé, développe avec subtilité le symbole de la mer : « La mer de notre âme n'a qu'un port : le salut. La brise du Saint-Esprit souffle dans la voile du désir, larguée au mât d'amour. Le pilote se nomme « Bon Conseil » [1]. Bernardino de Laredo reprend cette allégorie et la développe [2] : « L'âme est une frêle nacelle qui vogue sur les eaux dangereuses de la vie. Le Christ est le seul pilote capable de nous conduire au port. La Volonté, en quiétude, est une nef que le calme plat a surprise en pleine mer. Malgré son désir, elle ne peut s'écarter deçà, ni delà, mais demeure en repos tant que dure le calme, c'est-à-dire la quiétude. Mais, dès que le vent, qui est toute créature, souffle sur les ondoyantes vagues de notre entendement, il lui apporte l'inquiétude et rompt son immobilité. Et cela réjouit fort les mariniers curieux qui sont nos mouvements, nos sens corporels et notre sensibilité. »

Quand Bernardino de Laredo veut représenter l'exaltation héroïque et joyeuse du Franciscain, il préfère le fleuve à la mer. Rien ne ressemble à l'âme contemplative comme le fleuve invincible, qui va droit vers la mer, dominant les obstacles, balayant les armées, riant de joie parmi les rochers qui essaient d'arrêter son cours, perdant sa personnalité dans la mer ainsi que l'âme en Dieu. Parfois transportée d'amour divin, l'âme s'exalte et dépasse la dévotion coutumière, tel un fleuve qui sort de son lit. (*Subida*, lib. II, cap. X, f^os^ 79 et 80.)

Enfin, les deux mystiques franciscains représentent volontiers la Trinité sous le triple symbole de la source, du fleuve et de la mer.

« Les fleuves descendent des hautes montagnes et fertilisent la

1. *Tercer Abecedario*, trat. V, cap. II, f° 48^r^, p. 369^a^.)

2. « Este pielago en el alma es la quieta voluntad, que es assi como naue que esta en calma e muy metida en el mar, que, aunque ella quiera no puede vn poquito declinar aca, ni alla mas permanece en quietud mientra le dura la calma, es a saber la quietud... Mas quando el viento que es qualquiera cosa criada bulle en las onduosas aguas deste nuestro entendimiento, luego le causa inquietud y estoruale la parada y de esto se huelgan mas los curiosos marineros que son nuestros mouimientos y sentidos corporales y nuestra sensualidad. » (*Subida*, lib. III, f° 155^v^).

vallée. Ainsi le Saint-Esprit naît de Dieu et du Verbe pour arroser le Paradis. » (*Ley de Amor*, cap. XV, f° 59r).

Bernardino de Laredo, comme jadis Raymond Lulle, représente les mystères de la Vierge sous de subtiles allégories:

« Si nous voulons considérer l'océan infini comme l'immensité de mon Dieu, le fleuve nous représentera son humanité sacrée, et la Source de Grâce les très pures entrailles de la Mère Virginale. Mais l'esprit rapide s'élèvera plus haut encore s'il veut considérer que l'océan sans limites a reçu en lui le fleuve limité, et que l'océan infini, le fleuve limité et l'immensité tout entière ont su, voulu et pu s'enfermer dans la toute petite source [1]. »

Dans le même ouvrage, la source représente la divinité du Christ, et le fleuve l'humanité de Jésus.

Ce symbolisme précieux n'a pas pénétré dans l'œuvre de sainte Thérèse.

De ces nombreuses images, la Carmélite a seulement conservé celle de l'éponge, qu'elle a pu emprunter à Francisco de Ossuna ou à Ignace de Loyola. Comme tous les mystiques, elle remonte à la *Fontaine de Vie.*

« Vous êtes, mon Dieu, cette fontaine toujours pleine et surabondante, ce feu toujours ardent et qui ne s'éteint jamais. » (*Imitation*, liv. IV, chap. IV, p. 669.)

Elle supplie les bienheureux qui sont près de la source de puiser de l'eau pour les âmes altérées. (*Œuvres*, t. V, *Exclamations*, XIII, p. 349; *Obras*, t. IV, p. 187).

La lassitude des passions humaines, la nostalgie de l'amour divin sont les deux sentiments qui prédominent chez sainte Thérèse pendant la première partie de sa vie. Elle les personnifie dans l'émouvante figure de la Samaritaine.

« Oh ! combien souvent je songe à cette eau vive dont Notre-Seigneur parlait à la Samaritaine ! J'aime tout particulièrement

1. « Mas si queremos pensar que sea el pielago infinito la inmensidad de mi dios, el rio, sentiremos que sea su sagrada humanidad y la fuente de la gracia las entrañas purissimas de la madre virginal. Aun mucho leuantara en el buelo el prompto spiritu, si quiere mirar que el piélago sin medida recibio en si el rio medido... y que el pielago infinito y el rio medido y toda la inmensidad supo y quiso encerrarse y se encerro en la fuente pequeñita. » (*Subida*, lib. I, cap. XXXIII, f° 68r.)

ce passage de l'Évangile. Dès ma plus tendre enfance, il me charmait déjà et, pourtant, je ne comprenais pas comme à présent le prix d'un tel trésor. Bien souvent, néanmoins, je suppliais Dieu de me donner de cette eau, et, toujours, j'avais auprès de moi une image représentant Notre-Seigneur près du puits de Jacob, avec ces mots : *Domine, da mihi hanc aquam.* » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XXX, p. 397; *Obras*, t. I, p. 246.)

Nul ne pourrait mieux comprendre, en effet, le charme intime de cet entretien d'amour que Thérèse de Jésus. L'humble femme aux désirs infinis, c'est son âme en présence du Christ. Dès son enfance, ce mystère, représenté dans le tableau familial, frappe son imagination. Plus tard, elle peut lire, au bas du tableau, la brève et profonde supplication qu'elle adopte dans sa prière : « Seigneur, donne-moi de cette eau [1]. » Lors de la fondation de Saint-Joseph, elle fait peindre Jésus s'entretenant avec la Samaritaine sur la margelle d'un puits, qui se trouve dans le même *patio* [2]. D'après une information de la Mère Marie de Saint-François, le couvent de Medina del Campo possédait un ermitage décoré de la même fresque. Ainsi, l'image de la Samaritaine était pour sainte Thérèse un souvenir familial et un témoin de la réforme.

Quand elle lut la *Vita Christi*, elle dut s'intéresser particulièrement à l'interprétation allégorique que Ludolphe de Saxe consacre au puits de Jacob.

On observera que chaque métaphore, si nombreuses que soient ses applications, interprète cependant de préférence tel état d'âme. Le mystique a choisi l'eau pour représenter ce sentiment de tendresse, accompagné de larmes, qui est l'élément essentiel du recueillement. Il préfère le feu pour exprimer les émotions violentes du désir, mais ces états sensibles sont souvent solidaires. Les larmes de tendresse provoquent parfois le désir et le désir fait naître les larmes. Cette dépen-

1. A la mort de don Alonso de Cepeda, ce tableau fut donné aux religieuses de l'Incarnation, qui le vénèrent encore; le texte latin est toujours visible : « Domine, da mihi hanc aquam. »

2. Cette fresque, dont Isabelle fait la déclaration dans une pièce du procès d'Avila, a disparu depuis longtemps. Cf. Miguel Mir, t. I, p. 615, et le P. Silverio de S. Teresa, *Obras*, t. I, p. 247. Cf. *Memorias historiales*, I. R. nº 54.

dance s'exprimera par la synthèse des deux métaphores. Pourquoi les apôtres demandent-ils de l'eau vive pour embraser le feu d'amour ? Ces deux éléments ne sont-ils pas contraires ?

« Parce que le feu de l'Esprit Saint est de telle sorte qu'il s'enflamme avec de l'eau. » (*Ley de Amor*, cap. XV, f° 62r).

Au contraire, les feux destructeurs des passions humaines, qui convertissent tout en cendres, sont conjurés par l'eau des Anges, rafraîchissante et purificatrice. (*Vergel de Oracion*, cap. XI, f° 42r). L'alliance de l'eau et du feu symbolise encore, chez Luis de Granada, la crainte et l'amour de Dieu.

« Que l'homme ne pense pas étouffer le feu de l'amour avec le sentiment de la crainte, car c'est plutôt jeter l'eau dans la forge pour faire jaillir une flamme plus intense. » (*De la Oracion*, lib. II, cap. IV, f° 332r).

Sainte Thérèse, dans le *Chemin de la Perfection*, reprend l'explication métaphorique de Francisco de Ossuna en la précisant.

« L'eau des vraies larmes, des larmes qui naissent de la véritable oraison et sont réellement un don du Roi du ciel, aide ce feu à s'enflammer davantage et lui donne de la durée. De son côté, le feu rend cette eau plus rafraîchissante encore. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XIX, p. 149; *Obras*, t. IV, p. 90.)

Le symbole le plus exact de ce « mystère » sera, pour sainte Thérèse, ce feu de goudron, qui a tant frappé l'imagination médiévale.

« L'eau a trois propriétés... La première est de rafraîchir : quelque chaleur que nous ayons, le contact de l'eau nous l'enlève. Elle éteint aussi un grand feu, mais non, toutefois, le feu de goudron, qu'elle enflamme, au contraire, davantage. O Dieu ! quelle merveille je découvre dans ce phénomène d'un feu que l'eau ne fait qu'enflammer. Le feu est-il actif, puissant, indépendant des éléments, celui de l'eau, qui lui est opposé, loin de l'éteindre, accroît encore son ardeur. Arrivée ici, il me serait singulièrement utile de pouvoir conférer avec quelqu'un qui sût la philosophie, parce que, une fois instruite des propriétés des choses, j'aurais le moyen de m'expliquer. » (*Œuvres*, t.V, *Chemin*, ch. XIX, p. 148; *Obras*, t. III, p. 123.)

2. — Le feu.

Sois loué, ô mon Seigneur, pour frère feu,
Par lequel tu illumines la nuit,
Il est beau et gai, et vaillant et fort.
(*Le Cantique du Soleil.*)
(*Anthologie franciscaine*, saint François d'Assise, p. 2.)

L'eau est chaste et précieuse, mais elle est humble. Depuis longtemps, elle s'est humanisée. Au contraire, le feu, qui est « le plus noble » des éléments, inspire, au Moyen-Age, une inspiration encore mêlée de crainte. Il jaillit des volcans pour rappeler au chrétien la menace de l'enfer et tombe du ciel comme un châtiment de Dieu. Il est le soleil lui-même, source vivante de lumière.

Aussi le feu apparaît au mystique comme le symbole de l'amour par excellence. Il en exprime les nuances les plus délicates et les effets les plus violents : suave chaleur de la tendresse, purification de la souffrance, fusion de la crainte et de l'espérance, étincelle de l'émotion, flamme soudaine du désir, braises vives de la blessure d'amour, embrasement total du corps et de l'âme dans l'incendie de la passion.

Comme l'eau, le feu fut consacré par le Paraclet :

« Le troisième signe du Saint-Esprit est le désir des choses spirituelles, hautes et célestes. C'est pourquoi le Saint-Esprit apparut en langues de feu, car, semblable au feu dont la propre nature est de s'élever, le Saint-Esprit exalte les cœurs. » (*Vita Christi*, lib. IV, cap. LXXXIV, f° 234r.)

Pour expliquer cette consécration, Ludolphe de Saxe cite saint Jérôme, qui énumère les sept propriétés communes au feu et au Saint-Esprit.

« Le Saint-Esprit purifie par la crainte, embrase et fond par la piété, embellit par la science, fortifie, exalte, éclaire, rend nos éléments savoureux. » (*Vita Christi*, lib. IV, f° 232r.)

Dans la *Loi d'amour*, Francisco de Ossuna complète cette interprétation allégorique. Le Saint-Esprit a choisi le feu comme symbole, parce qu'il fusionne les volontés les plus diverses — parce qu'il arde toujours d'amour — parce que,

comme la flamme, il s'élève et nous élève sans cesse vers le ciel — parce que le Père est représenté par le Soleil, le Fils par la Lumière, le Saint-Esprit, par la Chaleur.

L'auteur de l'*Imitation*, si sobre d'images, n'a pu définir l'amour divin, sans évoquer l'élan mystique de la flamme.

« Aucune fatigue ne le lasse; aucuns liens ne l'appesantissent, aucunes frayeurs ne le troublent, mais, tel qu'une flamme vive et pénétrante, il s'élance vers le ciel et s'ouvre un sûr passage à travers tous les obstacles. » (*Imitation*, liv. III, chap. V, p. 278.)

Le feu, qui purifie l'or, représente surtout l'infinie dépendance de la souffrance et de l'amour.

« Comme le fer mis au feu perd sa rouille et devient tout étincelant, ainsi celui qui se donne sans réserve à Dieu se dépouille de sa langueur et se change en un homme nouveau. » (*Imitation*, liv. II, chap. IV, p. 185.)

Mais c'est dans le symbolisme de Francisco de Ossuna que toutes les propriétés du feu se révèlent sacrées. Pour distinguer des passions humaines l'amour divin, le Franciscain oppose les feux purs aux feux impurs, comme l'eau vive à l'eau morte. Les feux infernaux sont la cupidité, l'ambition, la colère, la luxure, qui transforment la beauté en laideur, la douceur en amertume, le cœur en cendres; au contraire, les feux du Saint-Esprit transforment les amertumes quotidiennes en joies sereines et douces. (*Ley de Amor*, cap. XV, f° 60^{v}.) Ainsi, l'origine de ces feux apparaît dans leurs effets bienfaisants ou malfaisants.

L'effet le plus fécond du feu divin est de purifier l'âme de tout alliage.

« Le feu a cette propriété de séparer les choses différentes et de réunir les semblables. Ainsi, l'amour, allumé en Dieu, accepte et favorise le bien, repousse et blesse le mal et l'adversaire de la sainteté[1]. »

1. « El fuego tiene esta propiedad que aparta las cosas diferentes y junta las semejantes y assi el amor encendido de dios admite y da lugar a lo bueno y ahuyenta y alanza lo malo y contrario a la santidad. » (*Tercer Abecedario*, trat. IV, cap. III, f° 41^{r}, p. 362^{b}.)

Si l'amour triomphe du mal, le mal ne peut qu'exalter l'amour.

« Son immense charité ressemble à un grand feu, qui, situé au milieu des nombreux ouragans et des vents violents, s'embrase d'autant plus qu'il est combattu davantage. Ainsi, tous les péchés du monde augmentent occasionnellement le témoignage de l'amour du Christ[1]. »

Le feu n'est pas seulement un symbole, il exprime bien davantage un sentiment et une sensation : la présence divine dans le recueillement mystique.

« Que dirons-nous de la grâce que l'on a coutume d'éprouver dans ce profond exercice ? La volonté s'enflamme en lui de telle sorte que l'on éprouve dans le sein un feu trop plaisant pour être décrit, feu assez semblable à celui d'ici-bas, si ce n'est qu'il ne donne aucune peine, mais, au contraire, plaît tellement que les entrailles et le cœur désireraient toujours brûler en lui[2]. »

Cette conscience de la présence s'atténue dans le recueillement extatique, sans jamais cesser d'exister cependant.

« Dans ces recueillements, l'entendement ne se tait pas au point d'être complètement aboli, car *il reste toujours une très faible étincelle*, grâce à laquelle les contemplatifs savent qu'ils éprouvent quelque chose qui est de Dieu[3]. »

Comment le contemplatif pourrait-il dissimuler ses transports d'amour ?

« Puisque ton amour se fonde, d'abord, dans notre âme, il lui est impossible, s'il est grand, de ne pas se montrer au dehors; de

1. « Era su inmensa caritad como vn gran fuego puesto entre muchos torbellinos y rezios ayres que mientra mas es combatido mas se enciende y de aqui es que todos los peccados del mundo acrecentauan ocasionalmente la muestra del amor de Christo. » (*Ley de Amor*, cap. XI, f° 45r.)

2. « Que diremos de la gracia que en este doblado ejercicio se suele sentir y en el se inflama la voluntad en tal manera que dentro en el pecho se siente vn fuego tan apazible que dezir no se puede, fuego harto semejable a los de aca, salvo que no da pena alguna mas antes aplaze tanto que dessean siempre encender en el entrañas y coraçon. » (*Tercer Abecedario*, trat. XVIII, cap. III. f° 221r, p. 530a.)

3. « En estos recogimientos no se acalla tanto el entendimiento que del todo este priuado, *ca siempre queda vna centella muy pequeña* bastante solamente para que conozcan los tales que tienen algo y que es de dios. » (*Tercer Abecedario*, trat. XXI, cap. VII, f° 264v, p. 571b.)

même, il serait impossible que le feu arde dans notre sein, sans brûler nos vêtements [1]. »

Bernardino de Laredo découvre dans l'amour les mêmes différences.

« L'un est très ardent, un autre l'est moins, un troisième l'est davantage. Celui-ci apparaît en braises menues, celui-là, en subtiles étincelles, suivant les moyens qu'on lui offre; mais, si on lui donne l'occasion de s'enflammer, il est vif et peut tout embraser [2]. »

La métaphore de l'étincelle permet au Franciscain d'exprimer cette idée, familière aux mystiques, que l'amour du prochain est un effet de l'amour de Dieu.

« Quand celui qui possède Dieu voit les tribulations du prochain, il les souffre en lui-même comme si, réellement, il était seul à les éprouver. Car le feu que le Christ allume dans ses entrailles est celui d'où jaillissent les étincelles vers le prochain opprimé [3]. »

A la fin de son livre, Bernardino de Laredo décrit, avec un beau lyrisme, l'incendie d'amour qui descend de la haute montagne vers la vallée profonde.

« Mon Dieu — immense est la montagne du feu tout-puissant. La vallée est l'âme rationnelle, l'étincelle est la divine inspiration, l'air qui la porte aux entrailles de l'âme est celui du Saint-Esprit, le feu qui s'enflamme est l'incendie d'amour [4]. »

Nous retrouverons la plupart de ces métaphores dans le symbolisme de sainte Thérèse. Comme Francisco de Ossuna, la Carmélite distingue les feux purs et impurs.

« O Seigneur, que de feux différents il y a en cette vie et que de

1. « Pues que tu amor se funda primero en nuestra anima, si el es grande, imposible es que de fuera no se muestre, assi como es imposible arder el fuego en el seno, sin quemarse las vestiduras. » (*Ley de Amor*, cap. XXIII, f° 96v.)

2. « Ay diferencias de amor como las ay en el fuego, que vno es muy encendido, otro menos y otro mas; otro esta en pequeñas brasas, e otro en sutiles centellas segun le dan el lugar, pero si le dan que encienda fuego es viuo y todo lo ha de abrasar. » (*Subida*, lib. III, cap. XXI, f° 173b.)

3. « Quando el que possee a dios ve al primo atribulado que aquella tribulacion siente en si y assi se le compadesce como si realmente la posseyesse solo el... porque el fuego que enciende Christo en sus entrañas es el que embia las centellas en el primo apremiado. » (*Subida*, lib. I, cap. XX, f° 33r.)

4. « Mi dios imenso es el monte del incendio potentissimo, el valle es el anima racional, la centella es diuina inspiracion, el ayre que la lleuó a las entrañas del anima es del espiritu sancto, el fuego que se encendio es el incendio de amor. » (*Subida*, lib. III, Epistola XIII, f° 230v.)

raisons il y a pour nous de vivre dans la crainte ! Les uns dévorent notre âme; les autres la purifient, afin qu'elle vive éternellement en vous possédant. » (*Œuvres*, t. V, *Exclamations*, IX, p. 339; *Obras*, p. 281.)

Parmi les feux de l'amour divin, la « petite étincelle », que le Seigneur commence à allumer dans l'âme, « consacre ceux qui doivent faire de grandes choses ». Elle symbolise, tantôt l'oraison de quiétude, tantôt celle d'union. (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XV, p. 121; *Obras*, p. 110.)

Comme l'*Imitation*, le *Livre de la Vie* a recours à l'image du Feu, pour exprimer la transformation de l'âme en Dieu. La fusion est d'autant plus rapide que l'oraison est plus élevée. Sainte Thérèse distingue ainsi les effets de l'union et ceux du ravissement :

« Avant qu'un petit morceau de fer, jeté dans un feu médiocre, devienne incandescent, il faut bien du temps; mais le feu est-il considérable, le fer a beau être de plus grande dimension, en quelques instants, voilà qu'il a, ce me semble, changé de nature. Selon moi, il en est de même pour ces deux faveurs de Dieu. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XVIII, p. 222; *Obras*, p. 132.)

Dans la description du « Vol de l'Esprit », le libre élan de la flamme permet à la mystique d'exprimer cette exaltation, qui élève l'âme vers le monde intelligible sans la soustraire au monde sensible.

« L'âme et l'esprit doivent, ce me semble, être une même chose; cependant, représentez-vous un grand feu tout prêt à jeter des flammes : telle est la disposition de l'âme à l'égard de Dieu. Le feu, s'enflammant soudain, lance une flamme qui s'élance en haut. Mais cette flamme est de la même nature que le feu qui reste en bas... Ainsi en est-il de l'âme; soudain, elle paraît lancer hors d'elle-même quelque chose d'extrêmement délicat, qui monte à une région supérieure et va où il plaît au Seigneur... Il n'est pas possible d'expliquer la chose davantage : cela ressemble à un vol. » (*Œuvres*, t. II, *Relation* LIV, p. 300; *Obras*, *Relacion* V, p. 34.)

Le crépitement de l'étincelle, l'incendie du brasier, le jet ardent de la flamme représentent bien la soudaineté, la transformation et l'exaltation des effets de l'amour. Mais, pour exprimer la présence surnaturelle qui se manifeste, soit par

une chaleur suave, soit par une brûlure intense, sainte Thérèse emprunte à ses lectures deux métaphores étroitement liées : le brasero et la blessure d'amour. Notre cœur, déclare le *Troisième Abécédaire*, est le brasero d'or du temple divin. (Trat. IV, cap. V, f° 45r, p. 366a.) Bernardino de Laredo se représente le Calvaire comme un brasero, dont les étincelles enflamment d'amour le cœur de la Vierge.

« Oh ! Douceur du Christ qui brûle dans le feu d'amour. Le feu est la divinité. Le bois est l'humanité. Le brasero est la croix. Les vives étincelles sont les sacrées aspirations qui gagnent les entrailles de la Mère, vierge éternelle, s'enflamment comme braise et se convertissent dans le feu du vivant amour [1]... Oh ! combien je voudrais voir avec l'œil intellectuel les très vives étincelles jaillir du brasero d'amour qui s'embrase sur la croix, prendre dans l'âme virginale et brûler invisiblement [2]. »

Ainsi, Dieu, comme le Christ, est un foyer dont l'oraison nous rapproche. Luis de Granada explique ainsi cette impression de chaleur que les mystiques éprouvent dès les premières ferveurs.

« Dieu étant une source de lumière et de chaleur, celui qui s'approche du feu sent aussitôt en lui la chaleur et l'allégresse de la flamme; mais, dès qu'il s'en écarte, il se refroidit peu à peu et, deux heures après, il est froid complètement pour s'être éloigné de la source de chaleur [3]. »

Pour sauvegarder l'intimité de cet amour, il convient de le taire. « Mon secret est à moi », disait saint François d'Assise.

« De même que le feu et les choses parfumées conservent d'autant mieux leur chaleur et leur odeur qu'ils sont plus

1. « O dulcedumbre de Christo que se arde en fuego de amor ! La diuinidad es lumbre y leña es la humanidad y es el brasero la cruz. Las biuas centellas son las sacras aspiraciones que saltan en las entrañas de la madre siempre virgen y enciendese como yesca y se conuierten en fuego de biuo amor. » (*Subida*, lib. II, cap. XXIV, f° 102r.)

2. « O quien viera con el ojo intelectual las biuissimas centellas que del brasero de amor que se abrasaua en la cruz saltauan y se emprendian en la anima virginal e inuisiblemente ardian ! » (*Subida*, lib. II, cap XXIII, f° 101v.)

3. « Como dios es fuente de luz y de calor, assi como el que se llega al fuego, luego siente y recibe en si el calor y alegria del fuego, mas en desviandose del, luego tambien poco a poco se va enfriando y de ay a dos horas esta ya del todo frio porque se desuio la causa del calor » (*Libro de la Oracion*, lib. III, cap. I, f° 348r.)

enfermés, ainsi le font, à leur manière, la dévotion et l'amour de Dieu [1]. »

Mais cette impression de chaleur s'accompagne parfois d'une suavité pénétrante que sainte Thérèse exprime sous l'image d'une onction et d'un parfum intenses.

« On dirait alors que cette suavité fortifie tout l'homme intérieur et extérieur, comme si on lui injectait, dans les moelles, une onction très douce, assez semblable à un parfum extraordinairement suave. C'est encore comme si l'on entrait soudain dans une pièce tout embaumée, non d'un parfum seulement, mais d'un grand nombre de parfums. On ne sait pas quelle est cette odeur, ni d'où elle vient, mais on en est entièrement pénétré. » (*Œuvres*, t. V, *Pensées*, ch. IV, p. 437; *Obras*, t. IV, p. 248.)

Dans les *IV^es^ Demeures*, les deux impressions (chaleur et suavité) sont exprimées simultanément par la métaphore du brasero familial, dont le feu très doux couve sous une cendre parfumée :

« Elle (l'âme) respire comme une excellente odeur. Pour me servir d'une comparaison, c'est comme si, dans ce fond intérieur, il y avait un brasero où l'on jetterait des parfums exquis. On ne voit pas le feu, ni l'endroit où il se trouve, mais la chaleur et la fumée odoriférante pénètrent l'âme tout entière. Souvent même, je le répète, le corps y participe. Comprenez-moi bien : en réalité, on ne sent pas de chaleur et on ne respire pas de parfum. Ce que l'on perçoit est bien plus délicat et, si je me sers de ces comparaisons, c'est pour me faire entendre. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, IV, ch. I, p. 110; *Obras*, t. IV, p. 55.)

Cette image, bien castillane, est la synthèse des métaphores de Bernardino de Laredo et de Luis de Granada.

Plus tard, quand sainte Thérèse éprouvera la souffrance d'un désir insatiable et la jouissance de la possession intérieure, elle expliquera ces émotions complexes et solidaires sous l'image d'une brûlure :

« Ne serait-ce pas que, du feu de ce brasero, qui est mon Dieu, une étincelle a jailli et est venue toucher l'âme, lui faisant sentir

1. « Assi como el fuego y las cosas olorosas mientra mas encerradas estan, mas conservan su calor y su olor, assi tanbien lo haze en su manera la deuocion y el amor de dios. » (*Libro de la Oracion*, lib. II, cap. IV, f° 331^r^.)

l'ardeur de cet incendie ? Mais comme, si délicieuse qu'elle soit, elle ne suffit pas à la consumer, elle la laisse livrée à cette peine, qui est l'effet de son attouchement. Cette comparaison est, je crois, la meilleure dont je me suis servie.» (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, VI, ch. II, p. 181; *Obras*, t. IV, p. 108.)

Cette brûlure est bien l'élément essentiel de la blessure d'amour, que l'on retrouve si souvent dans le symbolisme de sainte Thérèse. Une relation écrite en 1576 nous la définit très exactement :

« Une autre oraison très fréquente, c'est une sorte de blessure. Il semble à l'âme qu'on lui passe une flèche au travers du corps ou au travers d'elle-même. Elle en ressent une douleur si vive qu'elle en gémit, mais, en même temps, si délicieuse qu'elle ne voudrait jamais la voir finir. Cette douleur ne réside pas dans les sens et cette plaie n'est pas une plaie matérielle. Elle n'atteint que l'intime de l'âme et ne laisse pas de marque sur le corps. » (*Œuvres*, t. II, *Relation* LIV, p. 202; *Obras*, t. II, p. 35.)

Dans les *Exclamations*, la mystique rappelle encore le rapport métaphorique du feu et de la blessure d'amour.

« Comment se trouverait-il des moyens humains pour guérir les malades du feu divin ? Et, qui peut savoir jusqu'où va cette blessure, d'où elle est venue et comment peut s'adoucir un si cruel et si délicieux tourment?» (*Œuvres*, t. V, *Exclamations*, XVI, p. 355; *Obras*, t. IV, p. 291.)

A mesure que l'âme suit la hiérarchie des Demeures, elle trouve, dans cette blessure, des jouissances et des souffrances de plus en plus vives.

« L'effet qu'elle produit est tel que l'âme se consume de désirs et ne sait pourtant que demander, parce qu'elle sent clairement que son Dieu est avec elle. Vous me direz : « Mais si elle a cette » connaissance, que désire-t-elle? de quoi s'afflige-t-elle? et que » veut-elle de plus? » Je l'ignore. Tout ce que je sais, c'est que cette peine-là pénètre jusqu'aux entrailles et qu'on les lui arrache, ce me semble, quand le divin archer retire la flèche dont il l'a percée, tant est vif le sentiment de l'amour qu'elle lui porte. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, VI, ch. II, p. 181; *Obras*, t. IV, p. 108.)

Son expression complète nous est présentée dans la célèbre

vision de l'ange au dard embrasé, qui a donné lieu à tant d'interprétations.

« Je voyais, entre les mains de l'ange, un long dard, qui était d'or, et dont la pointe de fer portait à son extrémité un peu de feu. Parfois il me semblait qu'il me passait ce dard au travers du cœur et l'enfonçait jusqu'aux entrailles. Quand il le retirait, on eût dit que le fer les emportait après lui et je restais tout embrasée du plus ardent amour de Dieu. Si intense était la douleur qu'elle me faisait pousser ces faibles plaintes dont j'ai parlé, mais, en même temps, la suavité causée par cette indicible douleur est si excessive qu'on n'aurait garde d'en appeler la fin et l'âme ne peut se contenter de rien moins que Dieu même. Cette souffrance n'est pas corporelle, mais spirituelle, et, pourtant, le corps n'est pas sans y participer quelque peu et même beaucoup. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XXIX, p. 378; *Obras*, t. I, p. 234.)

Qu'exprime exactement ce troublant récit ? Les thérésiens catholiques et les médecins l'ont également pris à la lettre. Les premiers vénèrent, à Alba de Tormes, la miraculeuse blessure du cœur de sainte Thérèse. (On sait que l'Église l'a consacrée en célébrant, par une fête spéciale, la transverbération de sainte Thérèse.) Les autres reconnaissent, dans la brûlure intime, l'émotion sexuelle par excellence. Pour ces derniers, tout le problème psycho-physiologique de l'amour mystique se ramène à l'interprétation de cette vision. Bien que nous n'ayons pas à traiter ici de la nature de l'amour divin, au point de vue de la psychologie expérimentale, il convient d'éclairer celle-ci, en procédant à une minutieuse explication de texte. Quelles sont les sources littéraires de cette vision ?

Si l'on consulte le *Troisième Abécédaire*, on relève de nombreux passages consacrés à la hiérarchie des anges. D'après la distinction classique, Francisco de Ossuna définit ainsi l'influence des anges sur l'âme. Les séraphins enflamment sa volonté, les chérubins l'illustrent, les trônes l'affermissent. (*Tercer Abecedario*, trat. VII, cap. III, f° 68^{r}, p. 390^{b}.) Pourquoi l'ange de la vision de sainte Thérèse est-il un chérubin, plutôt qu'un séraphin? Le P. Bañez n'a pas craint de corriger le manuscrit en substituant ce terme-ci

à celui-là. (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XXIX, p. 378; *Obras*, t. I, p. 234.) Il semble bien que l'erreur de la Carmélite (si tant est qu'elle ait commis une erreur) ait été causée par des réminiscences de lecture. Le *Troisième Abécédaire* a appris à la Carmélite que les chérubins sont les représentants de la science divine. Ils accompagnent et annoncent les révélations.

« Nous devons garder, dans notre cœur, les chérubins, qui sont les plus hautes révélations des secrets spirituels. » (*Tercer Abecedario*, trat. IV, cap. III, f° 42r, p. 362a.)

« Jamais Amour n'atteint sa fin sans les ailes du chérubin. » (*Subida*, lib. III, cap. XXI, f° 173v.)

Mais le passage le plus intéressant que sainte Thérèse ait lu sur ce sujet, est celui où l'on retrouve les trois éléments de la vision, c'est-à-dire le chérubin, le dard et le feu.

« On a placé trois défenses au seuil du Paradis pour interdire à chacun l'accès de l'arbre de vie. La première est une compagnie d'anges (composée de chérubins et non d'anges quelconques), la seconde est un feu très ardent qui ne s'éteint jamais. La troisième est une épée légère à manier. Elle avait en soi le feu et pouvait blesser sans lui, de même que le feu pouvait blesser sans elle. » (*Tercer Abecedario*, trat. IV, cap. III, f° 40v, p. 362a.)

Mais ces rapprochements n'intéressent qu'indirectement l'expression de la vision de sainte Thérèse et n'expliquent pas la troublante confidence dont les psychologues ont fait valoir le caractère érotique.

« Ici et là, on trouve une indication sur le siège organique de la jouissance, dite spirituelle. Ils en sont rarement conscients, et, sans doute, ils l'indiquent plus rarement encore. Pourtant, ils le font quelquefois. Qu'on relise, par exemple, ce passage, déjà cité, de Sainte Thérèse. Ce dard enflammé que le beau petit ange lui plongeait dans le cœur, qui descendait jusqu'aux entrailles et qui, en se retirant, semblait les emporter et la laissait tout embrasée de l'amour de Dieu. Quelle différence psychologique y a-t-il entre cette volupté et celle que savourait le disciple de la « fraternité de la vie nouvelle »? Sainte Thérèse dit *entrailles*, la femme médecin dit *matrice*, voilà tout[1]. »

1. Leuba, *Tendances fondamentales des mystiques chrétiens*, p. 465.

Cette explication, par analogie, ne laisse pas d'être très superficielle. Il importe d'abord de savoir ce que signifie le mot « entrailles » dans la langue castillane classique en général et la terminologie thérésienne en particulier. Il est, le plus souvent, beaucoup moins précis que ne le croit le professeur Leuba. Cervantès et Lope de Vega, pour ne citer que les plus illustres contemporains de sainte Thérèse, emploient le mot « entrailles » comme synonyme de cœur. Tel est le sens que lui donnaient les Franciscains espagnols, dont l'expression se caractérise par un ardent réalisme. Alonso de Madrid exige du vrai chrétien qu'il aime son ennemi avec des entrailles enflammées[1]. L'âme humaine a ses entrailles, dont Bernardino de Laredo voit l'image allégorique dans les entrailles de la Vierge.

« Dire que le Verbe divin se trouve dans les entrailles de la Vierge signifie qu'il se trouve dans les veines des entrailles de l'âme[2]. »

Dieu lui-même a ses entrailles, d'où jaillit un amour « substantiel ». On remarque, dans cette description subjective — s'il est permis de la nommer ainsi — le même réalisme qui caractérise la vision de Thérèse. Cependant, comment soutiendrait-on sérieusement que la précision des termes implique ici une « localisation »?

« Cet amour est si profond et jaillit avec une telle majesté et une telle puissance, des entrailles de Dieu qu'il apporte avec lui toute la substance de Dieu lui-même, aussi entière qu'elle est en lui. Il jaillit plus substantiel de Dieu lui-même qu'une très forte chaleur d'une montagne embrasée, ou que la flamme d'un four chauffé à sa plus haute intensité[3]. »

1. « Que excusa tenemos paro no amar con entrañas encendidas a quien mal nos tratare? » (*Arte*, parte III, cap. II, p. 630b.)

2. « Dezir que el verbo diuino es en la entrañas virginales (ex Maria Uirgine concepit de spiritu sancto) significa en las venas de las entrañas del anima. » (*Subida*, lib. I, cap. XXXIV, f° 71r.)

3. « Es tan profundo aqueste amor y sale con tanta magestad y potencia de las entrañas de dios, que trae consigo toda la sustancia del mismo dios, tan entera como esta en el y sale mas sustancial del mesmo dios que suele salir el fortissimo calor de algun gran monte encendido y mas que la llama del horno que arde con toda su fuerça. » (*Ley de Amor*, cap. XV, f° 58v.)

Mais le passage le plus intéressant de cette terminologie est un naïf témoignage du *Troisième Abécédaire* :

« J'ai connu quelqu'un qui, voyant un coq battre des ailes pour chanter, sentit vraiment ses entrailles s'émouvoir et s'ouvrir à Dieu pour l'aimer très doucement. Choses semblables lui arrivaient bien des fois au sujet d'autres créatures, car il trouvait, en toute créature, un stimulant d'amour divin[1]. »

Si l'image, au lieu d'évoquer un coq inoffensif, avait un caractère tant soit peu érotique, quelle cause d'excitation sexuelle ne lui trouverait pas le professeur Leuba ? Quant à l'image du cœur percé de flèche, chacun sait qu'elle était déjà, au XVI^e^ siècle, un des clichés littéraires dont les romans de chevalerie, les nouvelles picaresques et les comédies classiques ont usé et abusé.

Ces réserves faites quant au caractère traditionnel de la métaphore, quelle est la part de son origine sensible ? Nul doute qu'elle soit prépondérante. Un désir insatiable, que les grâces mystiques exaltent sans cesse et satisfont incomplètement, est la source des émotions les plus vives et les plus variées. Dans les *V^es^ Demeures*, sainte Thérèse a décrit, avec d'admirables nuances, le tourment ineffable de l'âme crucifiée entre ciel et terre.

« Et, si l'on aime, on ne sait pas comment l'on aime, ni ce qu'on aime, ni ce qu'on désire... c'est là une mort délicieuse. Une mort, parce que l'âme y est soustraite à toutes les opérations qu'elle peut produire, tandis qu'elle est unie au corps; délicieuse, parce que, si l'âme paraît réellement se séparer du corps, c'est pour mieux vivre en Dieu. A vrai dire, je ne sais même s'il reste assez de vie pour respirer. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, V, ch. I, p. 129; *Obras*, t. IV, p. 71.)

Mais la morsure du désir n'est pas la seule cause de l'intime blessure. Tout sentiment profond — celui du remords, par exemple — peut provoquer les mêmes effets.

« Chaque faute qu'elle commet lui transperce les entrailles et certes, ce n'est pas sans grande raison. »

1. « Conoci yo uno, que viendo vna vez vn gallo que abria las alas y las sacudia para cantar, sintio verdaderamente que sus entrañas se mouieron y se abrieron a dios para lo amar dulcissimamente y cosas semejables le acaecian muchas vezes con otras criaturas, ca sacaua, de toda cosa, movimiento de amor a dios. » (*Tercer Abecedario*, trat. XVI, cap. IX, f° 200^v^ p. 510^a^.)

En définitive, l'expression de la blessure d'amour, si sensible que soit son caractère, est trop littéraire dans la doctrine thérésienne, et trop générale dans la terminologie des mystiques espagnols, pour justifier la localisation du professeur Leuba et apparaître comme une manifestation de sexualité féminine. (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, VI, ch. XIII, p. 254; *Obras*, t. IV, p. 158.)

3. — La lumière.

Parmi les formes innombrables du feu, le soleil est l'expression la plus complète de l'amour.

Pour mieux établir l'étroit rapport du sentiment et du symbole, Francisco de Ossuna expose les sept propriétés qui leur sont communes.

1° Le soleil réalise le mouvement perpétuel : ainsi, l'amour ne cesse de se déplacer pour servir l'Aimé. 2° L'essence du soleil est une chaleur invincible. Ainsi, l'ardeur de l'amour se renouvelle à l'infini. 3° Grâce à sa subtilité, le soleil pénètre dans la création tout entière. Ainsi, l'amour pénètre Dieu. On ne peut connaître Dieu sans l'aimer, ni l'aimer sans le connaître. 4° L'embrasement continu du soleil assure sa pureté. Ainsi, l'amour rejette ou consume tout ce qui lui est étranger. 5° Le soleil voit toutes les choses qu'il éclaire. Ainsi, l'amour contemple toute la création en Dieu et Dieu en toute créature. 6° Le soleil engendre dans la terre l'or et les pierres précieuses. Ainsi, l'amour crée ses bonnes pensées en Dieu. 7° Le soleil envoie ses rayons droit devant lui. Ainsi, l'amour va vers son Dieu, sans pouvoir reculer ni s'écarter de la droite ligne. (*Ley de Amor*, cap. III, f° 18.)

La source de cette riche interprétation allégorique se trouve dans les *Écritures* où le soleil symbolise Dieu, le Christ et le Saint-Esprit. Pourquoi Dieu se nomme-t-il Soleil ?

Parce qu'il possède en lui une chaleur agissante, une chaleur féconde, qui anime toutes les choses du monde susceptibles d'être animées..., parce qu'il comprend la vie de l'homme, avant même que l'homme n'existe, et comprend la vie uni-

verselle, grâce à la chaleur qui, dans notre soleil divin et éternel, est l'amour. (*Ley de Amor*, cap. II, f° 14r.)

Le Christ est la source d'amour, comme le soleil est la source de lumière. Ses rayons sont l'amour du prochain. Enfin, le Saint-Esprit apparaît aux apôtres en pleine lumière, parce que, comme le soleil, il dessèche nos désirs charnels, fond l'âme de tendresse, règle la vie humaine, perfectionne les créatures, mûrit les fruits des vertus, éclaire l'âme, embrase le cœur d'amour. (*Ley de Amor*, cap. XXX, f° 124v.) Francisco de Ossuna a vraisemblablement emprunté ce symbolisme à la belle exposition de Ludolphe de Saxe. (*Vita Christi*, célébration de la Pentecôte.) Bernardino de Laredo synthétise ces nombreuses métaphores en un seul symbole. Le soleil représente la Trinité indivisible, puisque son essence est Dieu, sa lumière le Christ et sa chaleur le Saint-Esprit.

Parmi les multiples attributs du soleil, ce n'est ni la fécondité, ni le mouvement, ni la chaleur, que les Franciscains espagnols choisissent de préférence; c'est la lumière. Deux raisons peuvent expliquer cette préférence. La lumière n'est pas, pour le contemplatif, une simple métaphore, mais l'un des éléments essentiels de la vision imaginaire. Nous aurons l'occasion d'établir dans quelle mesure les visions lumineuses (visage resplendissant du Christ — vêtement candide de la Vierge) déterminent certaines métaphores et comment, à leur tour, ces métaphores peuvent réagir sur les visions. Nous nous bornons à constater ici l'étroit rapport des unes et des autres.

La seconde raison, d'ordre littéraire, est la nécessité où se trouve le contemplatif d'exprimer l'un des états les plus élevés et les plus complexes de son expérience intellectuelle : cette connaissance intuitive de la divinité, qui, d'après la théologie mystique, est la suprême révélation. Mais, pour que cette expression soit complète, il faut qu'elle exprime l' « illumination », dans sa cause divine et ses effets humains : Dieu éclairant l'âme et l'âme reflétant Dieu. Les métaphores de l'eau transparente, du miroir et du diamant compléteront celles du soleil. L'une et l'autre symbolisant l'harmonie

de la lumière, exprimant excellemment la synthèse du monde sensible et du monde intelligible. On comprendra mieux pourquoi les métaphores de la lumière représentent, dans la doctrine spirituelle du XVI^e^ siècle comme dans la philosophie néoplatonicienne, les révélations mystiques les plus élevées.

Francisco de Ossuna leur fait une large place dans le symbolisme du *Troisième Abécédaire* et de la *Loi d'amour.* Il rappelle d'abord, comme il l'a fait à propos des symboles de l'eau et du feu, la consécration du Saint-Esprit :

« On dit que le Saint-Esprit resplendit comme un cristal, parce qu'en soi-même il révèle aux saints toutes choses, comme le cristal montre ce qu'il renferme. C'est une propriété de l'amour de révéler et de découvrir ses secrets entre ceux qui s'aiment[1]. »

Alors Dieu pénètre l'âme comme la lumière un cristal ou une eau très claire. Cette compénétration est la forme parfaite du recueillement, puisqu'elle permet à l'âme de toute se recueillir en Dieu, et à Dieu de se recueillir tout entier dans l'âme.

« *Il ne reste plus que la dixième manière de recueillir*, en un seul être, Dieu et l'âme, qui ne s'est recueillie en soi que pour obtenir cette union. Celle-ci se réalise vraiment quand la divine *clarté se répand dans l'âme, comme dans une verrière ou une pierre cristalline, projetant, tel le soleil, les rayons de son amour et de sa grâce, qui, après avoir été reçus dans la plus haute sphère de l'esprit, pénètrent ensuite jusqu'au cœur*[2]. »

Bernardino de Laredo exalte la lumière avec un lyrisme qui rappelle celui de Raymond Lulle :

«Vous êtes, Dieu, la lumière inextinguible, la lumière incréée, inaccessible, la lumière qui est source de toute lumière, la lumière

1. « Dizese el espiritu sancto resplandeciente como christal porque reuela el espiritu sancto en si mesmo a los sanctos todas las cosas, como el christal que luego muestra lo que en si tiene; y propria cosa es del amor reuelar y descubrir los secretos entre los que se aman. » (*Ley de Amor*, cap. XV, f° 59^r^.)

2. « Ya no queda sino la decima manera de recoger en vno a dios y el anima que por esto se ha vnido tanto a recoger en si, lo cual de verdad se haze cuando la diuina claridad como en vidriera o piedra cristalina se infunde en el anima. enbiando delante como sol los rayos de su amor y gracia que penetran en el coraçon siendo en lo mas alto del espiritu primero recibidos. » (*Tercer Abecedario*, trat, VI, cap. IV, f° 62^r^, p. 384^b^.)

qui reflète la clarté universelle, la lumière éternelle qui, depuis toujours, a créé en soi sa lumière[1]. »

L'âme n'a été créée que pour refléter cette splendeur.

« Elle ressemble à un diamant transparent et plein de clarté, où les rayons du soleil vivant, qui sont les grâces divines, pénètrent si bien qu'ils remplissent l'âme tout entière. Alors, le reflet de sa splendeur vivante baigne de clarté ceux qui l'approchent davantage[2]. »

Le foyer de lumière crée, dans la multitude des saintes âmes, toute une variété de splendeurs. Ainsi le soleil, se reflétant dans cinq mille boucliers, les fera resplendir selon les émaux et métaux de chacun d'eux. Mais les cinq mille reflets viennent de la même lumière. L'effet le plus caractéristique de cette connaissance de Dieu est la connaissance de soi. Nous avons vu que l'un des exercices spirituels de l'ascète était la méditation de ses péchés. Ici, la connaissance de soi, au lieu d'être discursive, est une révélation de même nature, de même intensité, de même soudaineté que la connaissance de Dieu. Le rapport de l'une et de l'autre s'exprimera encore par la lumière.

« De même que les rayons de soleil, pénétrant dans une maison par une même fissure, l'éclairent tout entière et permettent de découvrir en elle jusqu'aux moindres atomes dispersés dans l'air, de même la crainte de Dieu, pénétrant dans l'âme, découvre en elle les fautes les plus légères[3]. »

Luis de Granada, qui a traduit Jean de Climaque, n'oubliera pas cette comparaison :

« La dévotion permet de voir clair en nous ; ainsi une eau limpide,

1. « Soys, dios, lumbre inextinguible, lumbre increada inaccessible, lumbre que days luz a toda lumbre, lumbre que todo lo claro recibe lumbre de vos, lumbre, que siendo ab eterno lumbre, engendro y engendra de si la lumbre. » (*Subida*, lib. III, cap. XXIX, f° 185r.)

2. « Es como cristal clarissimo y transparente en el qual los rayos del biuo sol, que son las divinas gracias, se infunden que assi ocupan toda el anima, que de la reberuerancia de su biuo resplandor aun estiende claridad a los que mas se le acercan. » (*Subida*, Epistola XII, f° 229r.)

3. « Assi como el rayo del sol entrando por un pequeño agujero en una casa la alumbra toda y hace que se vea todo cuanto hay en ella hasta los atomos muy menudos que estan en el aire, assi el temor de Dios, entrando en un anima, le descubre hasta las muy pequeñas culpas que hay en ella. » (*Obras de Luis de Granada*, éd. Cuervo, *Escala Espiritual*, p. 391.)

baignée de lumière, révèle les moindres grains de sable au fond. » (*De la Oracion*, lib., II, cap. III, f° 231.)

Sainte Thérèse ne modifie pas ce symbolisme traditionnel, dont elle conserve, dans sa doctrine, les images les plus précises. Elle emprunte à Francisco de Ossuna et à Bernardino de Laredo la métaphore du diamant reflétant la lumière. A la fin du *Livre de la Vie*, Dieu est représenté comme un diamant et l'âme comme un miroir.

« Disons donc ceci : la divinité est comme un diamant parfaitement limpide et beaucoup plus grand que le monde — ou comme ce miroir auquel j'ai comparé l'âme dans la vision précédente, mais, ici, c'est chose inexprimable, à cause de sa sublimité — et toutes nos actions se réfléchissent en ce diamant, qui se trouve renfermer toutes les choses en lui-même, puisque rien ne peut sortir de son infini. » (*Œuvres*, t. II, *Vie*, ch. XL, p. 148; *Obras*, t. I, p. 363.)

Cette image, encore vague, se développe et se cristallise magnifiquement dans l'allégorie du Château intérieur. L'âme est un cristal qui reflète la lumière divine dans la mesure où elle se purifie davantage. Le soleil divin, qui rayonne au centre des *VII*[es] *Demeures*, remplit le Château de splendeur. Le cristal se voile de noir quand l'âme commet un péché, ou se brise quand elle tombe dans l'hérésie, mais, jamais, le soleil ne perdra sa splendeur ni le diamant sa transparence.

« Il est très important pour nous, mes sœurs, de ne pas nous représenter notre âme comme quelque chose de ténébreux. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, VII, ch. I, p. 277; *Obras*, t. IV, p. 180.)

« Il faut remarquer, ici, que la source, ou, si vous le voulez, le resplendissant soleil qui est au centre de l'âme, ne perd point son éclat, sa beauté. Supposez que, sur un cristal exposé au soleil, on vienne placer une étoffe extrêmement sombre; le soleil dardera encore sur cette étoffe, mais évidemment ses rayons n'agiront plus sur le cristal. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, I, ch. II, p. 51; *Obras*, t. IV, p. 14.)

Lorsque sainte Thérèse veut exprimer la révélation surnaturelle de la connaissance de soi, ses métaphores s'inspirent de saint Jean Climaque et de Luis de Granada.

« L'âme voit clairement toute son indignité, de même dans une pièce où le soleil donne en plein, pas une toile d'araignée qui ne se

montre aux regards. L'âme voit à nu la profondeur de sa misère.» (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XIX, p. 229; *Obras*, t. I, p. 138.)

« En elle-même, à la clarté du soleil qui l'inonde, elle aperçoit, non seulement les toiles d'araignée, — les fautes graves — mais les moindres grains de poussière. De fait, une âme même sérieusement appliquée à sa perfection, n'est pas plutôt investie de ce soleil divin qu'elle se voit complètement trouble. Il en est comme de l'eau contenue dans un vase: si le soleil ne darde pas sur elle, on la dirait très limpide, mais vient-il à donner, aussitôt, on la voit toute remplie d'atomes. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XX, p. 261; *Obras*, t. I, p. 157.)

4. — L'oiseau.

Les oiseaux chantaient l'aube. L'Ami, qui est l'aube, s'éveilla et les oiseaux finirent leur chant. Et, à l'aube, l'Ami mourut pour son Aimé. » (*Livre de l'Ami et de l'Aimé*, verset 26.)

« Le Soleil, ni la Mort, ne se peuvent regarder fixement. » (La Rochefoucauld, *Maximes*, XXVI.)

Seul, le mystique a cette grâce de contempler sans éblouissement la pure lumière, et sans effroi « notre sœur la Mort ». C'est pourquoi le Franciscain représente volontiers le contemplatif sous l'image de l'aigle qui fixe le soleil, de l'alouette qui chante dans la splendeur du ciel, du phénix qui se renouvelle dans le feu d'amour.

Francisco de Ossuna aime à évoquer les vains efforts de l'oiselet qui n'a pas encore ses plumes. Tel est un culte sans amour.

« Si bien que l'homme, qui n'aime pas son Dieu avec son cœur, ressemble, dans son culte, à un oiseau sans plumes qui désire voler. Il a beau étendre les ailes et le cou, il ne peut ni s'élever de terre ni emporter quoique ce soit dans ses griffes, ni même soulever son propre corps[1]. »

L'élevage des aiglons, tel que se le représente le Moyen-Age, enseigne à l'ascète une méthode d'oraison.

« On peut très bien comparer les hommes recueillis en leur cel-

1. « De manera que el hombre que no tiene amor entrañal a su dios sea en las cosas de su seruicio como el aue sin plumas en el bolar, que por mucho que estiende las alas y el cuello no se puede leuantar de la tierra, ni lleuar cosa del mundo en las vñas, ni aun a si sola. » (*Ley de Amor*, cap. XXX, f° 125v.)

lule aux aigles retirés dans leur nid élevé. Ceux-ci, paraît-il, éprouvent leurs enfants en les obligeant à se tourner vers le soleil, afin de voir s'ils peuvent le regarder fixement, sans cligner des yeux, et, sinon, ils le rejettent de leur compagnie. Ainsi doivent procéder les justes, quand ils entrent dans leur nid, qui est la cellule. Là, ils examinent leurs désirs et leurs projets, qui représentent leurs enfants; s'ils les voient se diriger vers le soleil du monde glorieux, qui est Dieu, ils les fortifient et les élèvent à la perfection; si, au contraire, ils les voient cligner des yeux et ne pas être ce qu'ils doivent, ils les rejettent de leur âme et s'affirment dans les bonnes pensées. Quand l'aigle chasse, il est seul; viennent ensuite les corbeaux qui font la curée. Ainsi, les faux contemplatifs désirent les joies de la vie intérieure, sans accepter celles de la souffrance. » (*Tercer Abecedario*, trat. IX, cap. IV, f° 102^{r}, p. 423^{b}.)

Le vol de l'aigle représente surtout l'essor de l'âme vers Dieu. Ses deux ailes sont la volonté et l'entendement. Elles triomphent de la tempête, à force de comprendre et d'aimer. (*Tercer Abecedario*, trat. XII, cap. I, f° 130^{v}, p. 451^{b}.)

L'expression de l'effort implique celle d'un directeur. Francisco de Ossuna compare le maître spirituel à un aigle qui plane dans les hauteurs de la contemplation, fait son nid sur la cime de recueillement et enseigne à voler aux aiglons, soit par la voix, soit par l'exemple. (*Tercer Abecedario*, trat. VIII, cap. I, f° 78^{r}, p. 400^{a}.)

Mais le maître spirituel par excellence est Dieu. Cet aigle royal peut seul élever l'âme à l'affranchissement de toute vie matérielle, à la domination absolue. Bernardino de Laredo réunit les images précédentes dans la même explication allégorique :

« Ainsi, mon Dieu est un aigle qui apprend à ses aiglons à voler et à fixer le clair soleil de justice qui est le Christ, notre modèle. Et les petits de cet aigle sont les âmes contemplatives, dont les corps sont les nids [1]. »

Sainte Thérèse utilise ce symbolisme pour exprimer l'influence des maîtres spirituels sur les premiers efforts

1. « Assi que el aguila es mi dios que aueza a bolar sus hijos y a mirar al claro sol de justicia que es nuestro dechado christo y los higicos de esta aguila son las animas contemplatiuas cuyos cuerpos son sus nidos. » (*Subida*, trat. I, cap. XXII, f° 37^{r}.)

de l'âme d'oraison. Leur exemple est le plus sûr enseignement.

« Témoins de leur essor élevé, nous nous risquons, ce semble, à voler à notre tour. Tels les petits oiseaux, lorsqu'ils apprennent à se servir de leurs ailes. Leur vol n'est pas tout d'abord bien puissant, mais, peu à peu, ils en viennent à imiter leur père et leur mère. Ceci est extrêmement avantageux. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, III, ch. II, p. 97; *Obras*, t. III, p. 42.)

Surtout, il ne faut pas que le directeur, soit par ignorance, soit par mauvaise volonté, emprisonne les « âmes royales » dans un ascétisme étroit.

« Il ne faut pas obliger ceux qui peuvent voler comme des aigles, à marcher comme des poulets entravés. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XXXIX, p. 351; *Obras*, t. I, p. 130.)

Sainte Thérèse, avec cette généreuse hardiesse qui caractérise son œuvre et sa doctrine, invite sans cesse l'âme au plus grand effort. Il faut avoir le courage d'aimer toujours davantage.

« Ah ! combien il importe dans la vie spirituelle de s'animer aux grandes choses ! J'en suis tout étonnée moi-même. L'âme, sans doute, est faible encore : semblable au petit oiseau qui n'a pas entièrement dépouillé le duvet, elle se fatigue et ne tarde pas à s'arrêter. Mais déjà, d'un coup d'aile, elle a franchi un immense espace. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XIII, p. 164; *Obras*, t. I, p. 92.)

Les métaphores précédentes ont trop d'analogie avec celles de Francisco de Ossuna et de Bernardino de Laredo pour être originales. Mais, quand sainte Thérèse veut exprimer le passage de l'effort ascétique à la reposante contemplation, elle trouve l'image la plus fraîche et la plus intime :

« Le Seigneur, après avoir laissé le petit oiseau monter d'un degré à un autre, finit par le prendre et le met dans son nid pour qu'il se repose. L'ayant vu voler longtemps, chercher son Dieu de toutes ses forces au moyen de l'entendement et de la volonté, en s'efforçant de lui plaire, il veut l'en récompenser dès cette vie. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XVIII, p. 223; *Obras*, t. I, p. 133.)

Les ardents efforts de l'ascète et les profondes jouissances du mystique se succèdent en se renforçant. Au terme de

l'évolution contemplative, l'âme se libère complètement du monde sensible dans un essor éperdu; c'est pourquoi sainte Thérèse nomme la forme suprême de l'extase : le vol de l'esprit.

« On dirait que le petit oiseau de l'esprit s'est échappé de cette misérable chair et de la prison de ce corps et qu'en étant détaché, il est tout entier au don que Dieu lui fait. » (*Œuvres*, t. II, *Relation* LIV, p. 300; *Obras*, t. II, p. 35.)

Si le vol de l'aigle exprime surtout le triomphe de l'âme sur l'instinct, le chant de l'oiseau est, dans le livre de l'*Ami et de l'Aimé*, le cantique de l'amour divin.

« L'oiseau chantait dans le verger de l'Aimé. L'Ami vint et dit à l'oiseau : « Si nous ne nous comprenons pas par le langage, com-» prenons-nous par l'amour, car, dans ton chant, mon Aimé se » présente à mes yeux.» (*L'Ami et l'Aimé*, verset 27.)

Au verset précédent, les oiseaux symbolisent les annonciateurs du Messie.

« Les oiseaux chantaient l'aube; l'Ami, qui est l'aube, s'éveilla et les oiseaux finirent leur chant et, à l'aube, l'Ami mourut pour son Aimé. » (*L'Ami et l'Aimé*, verset 26.)

Dans l'*Ascension de la Montagne*, Bernardino de Laredo décrit deux oiseaux « divins » : le rossignol et l'alouette. Le rossignol est méprisé à cause de son plumage brun et de sa chétive apparence. Mais il perche au sommet de l'arbre et chante le jour et la nuit; ainsi, le contemplatif, revêtu de la cape brune d'humilité, demeure à la cime de l'arbre de la Passion, afin de prier le jour et la nuit. Pendant les nuits d'été, l'alouette s'élève jusqu'aux étoiles pour chanter les splendeurs du ciel. Ainsi, le contemplatif s'exalte dans la nuit de la connaissance, grâce aux ailes de l'entendement et se fixe ensuite dans l'extase où le maintient sa volonté. Il chante alors les louanges de Dieu.

Dans son *Verger de l'Oraison*, Orozco choisit la colombe pour représenter l'oraison, « cet entretien d'amour avec Dieu ». Elle gémit quand elle chante, parce qu'elle pleure ses péchés; elle apporte la branche d'olivier, pour nous donner l'éternelle confiance. Elle vole très haut, pour nous rapporter

les secrets du ciel. Aussi l'époux nomme-t-il son Aimé « paloma, unica » parce que l'oraison réalise dans son âme l'unité d'amour.

Dans le symbolisme de sainte Thérèse, dont les métaphores sont rarement auditives, les colombes ne sont pas l'objet de cette allégorie transcendante, mais expriment simplement les distractions de la mémoire et de l'entendement.

« Ces deux puissances ressemblent à deux colombes qui, mécontentes de la nourriture que leur distribue, sans aucun travail de leur part, le maître du colombier, vont en chercher ailleurs, mais s'en trouvent si mal qu'elles ne tardent pas à revenir. Toutes deux vont et viennent pour voir si la volonté leur fera part de son bonheur.» (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XIV, p. 180; *Òbras*, t. I, p. 102.)

Ni le chant ni le vol de l'oiseau n'expriment la métamorphose de l'amour. Francisco de Ossuna emprunte donc au bestiaire médiéval l'antique image du phénix qui renaît de ses cendres :

« O heureux amour, tu es la mort précieuse des saints, car tu fais mourir dans le Seigneur, qui est la vie éternelle, afin que nous ressuscitions différents de ce que nous étions jadis, tel l'oiseau phénix, qui, pour renaître, meurt dans le feu[1]. »

Sainte Thérèse introduit cette métaphore dans sa doctrine, quand elle veut décrire les effets salutaires de l'amour divin.

« Comme le phénix, dont j'ai lu quelque part qu'il renaît de ses cendres, l'âme, ici, subit un renouvellement total; ses désirs se trouvent entièrement changés, sa vigueur devient extraordinaire... Tandis que je suppliais notre Seigneur de m'en faire la grâce, afin de commencer tout de nouveau à le servir, il me dit : « Cette compa- » raison est juste. Aie soin de ne pas l'oublier et de t'en servir pour » te perfectionner toujours davantage. »

Dieu lui-même approuvait cette comparaison. La Carmélite la reprendra à la fin du *Château intérieur*.

« L'âme, sans être en oraison, est tout à coup frappée d'une parole de Dieu qui lui revient à la mémoire ou qu'elle entend. Alors,

1. « O amor dichoso ! Tu eres muerte preciosa de los santos que hazes morir en el señor que es vida perdurable, para que resucitemos otros de lo que antes eramos, como el aue fenix que, para renacer, muere con fuego. » (*Tercer Abecedario*, trat. XVI, cap. V, f° 188^{v}, p. 499^{a}.)

Notre-Seigneur, prenant, ce semble, en compassion ce que son désir de le posséder lui fait souffrir depuis si longtemps, avive, dans son fond le plus intime, l'étincelle dont nous avons parlé; en sorte qu'entièrement embrasée cette fois, elle se renouvelle comme le phénix dans les flammes. »

5. — L'abeille.

L'image la plus humble, l'émotion la moins intime enrichit d'une nuance nouvelle le sentiment divin. Pour exprimer cette cristallisation incessante, le contemplatif évoque volontiers l'abeille.

« L'amour est comme l'abeille, qui, de chaque fleur, tire du miel pour sa ruche. » (*Tercer Abecedario*, trat. VI, cap. VI, f° 191^{v}. p. 502^{r}.)

L'essaim d'abeilles représente encore, dans le *Troisième Abécédaire*, les grâces divines qui enrichissent l'âme des joies et des perfections. Encore faut-il que l'âme, cette « écorce vide », se dispose à recevoir Dieu par amour.

« Ce que l'écorce vide devrait le plus désirer, si elle le pouvait, est l'essaim d'abeilles qui la transformerait en une ruche propre et abondamment pourvue d'excellentes provisions, comme le miel et la cire. » (*Tercer Abecedario*, trat. XVI, cap. I, f° 173^{r}, p. 493^{a}.)

Francisco de Ossuna distingue, dans ce précieux butin, l'essentiel de l'accessoire. L'amour emplit l'entendement d'une cire lumineuse, qui est la révélation spirituelle et la volonté d'une provision de miel.

Le Franciscain a également recours à la légende de l'abeille pour exprimer la salutaire intervention de l'humilité dans les crises morales.

« On dit que l'abeille, pendant les fortes tempêtes qui pourraient l'abattre, saisit une pierre entre ses pattes, vole avec elle en rasant le sol et se laisse choir dès qu'elle appréhende la bourrasque. Sa ressource est donc cette pierre, qui est l'humilité; grâce à elle, l'âme se laisse tomber comme

chargée d'un lest qui l'attire vers la connaissance et le mépris de soi[1]. »

Dans le verger de l'oraison d'Alonso de Orozco, l'abeille représente tantôt l'âme, tantôt la prière.

« *Delborra* veut dire abeille et représente l'oraison, car le sage loue l'abeille pour sa grande sagesse, telle qu'elle apparaît dans son travail et dans ses rayons de miel, cette œuvre si délicate[3]. »

« L'abeille trouve du miel dans toutes les fleurs, si amères soient-elles; ainsi, l'âme, en chaque occasion et chaque circonstance, prie et bruit comme l'abeille qui, jamais, ne sait se taire[2]. »

Comme Francisco de Ossuna, sainte Thérèse représente l'humilité sous l'image de l'abeille.

« L'humilité est semblable à l'abeille, qui travaille sans relâche à l'intérieur de la ruche à miel, sans quoi tout serait perdu. Mais considérez l'abeille : elle ne laisse point de sortir et de prendre son vol pour aller butiner sur les fleurs. Que l'âme appliquée à la connaissance de soi fasse de même. Si elle veut m'en croire, elle prendra, de temps en temps, l'essor pour considérer la grandeur et la majesté de son Dieu. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, I, ch. II, p. 55; *Obras*, t. IV, p. 17.)

Dans l'oraison mentale, la retraite de l'abeille symbolise le recueillement des sens.

« Dès qu'on se mettra en prière, on verra les abeilles se rendre à la ruche et y entrer pour faire le miel. Sur un simple signe de l'âme, les sens lui obéissent et se retirent au dedans d'elle. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XXVIII, p. 206; *Obras*, t. III, p. 131.)

Dans l'oraison et la quiétude, le repos de l'abeille exprime le sommeil fécond de la volonté.

« Qu'elle reste à jouir de la faveur qui lui est accordée, comme une

1. « (La aueja) se dize que al tiempo de los grandes ayres que la suelen derribar toma una pedrezuela entre los pies y buela con ella por lo bajo e, quando ve el rezio aire, dejase caer e dale fauor la piedra que es la hùmildad, con que el anima se derriba como con pesilla que atrae al propio conocimiento y bajeza nuestra. » (*Tercer Abecedario*, trat. XIX, cap. II, f° 228r, p. 537a.)

2. « Delborra quiere dezir abeja y es la Oración, porque el abeja es loada del sabio por muy sapientissima, segun se enseña en su labor y panal de miel que haze tan sutil. » (*Vergel de Oracion*, cap. III, f° 8v.)

3. « La abeja, de todas las flores saca miel, aunque sean amargas, assi el anima, en todo caso y tiempo, ora y haze ruydo como el aueja, que jamas sabe callar. » (*Ibid.*)

sage abeille du fond de sa retraite. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XV, p. 110; *Obras*, t. I, p. 193.)

Citons enfin dans le *Château intérieur* une image pittoresque dont le P. Michel-Ange a retrouvé la source dans le *Troisième Abécédaire*. A deux reprises, Francisco de Ossuna exprime le recueillement en décrivant la défensive du hérisson.

« On peut fort bien comparer celui qui se recueille au hérisson qui se réduit et se renferme en soi-même sans se soucier de l'extérieur. » (*Tercer Abecedario*, trat. VI, cap. IV, f° 62^{r}, p. 384^{b}.)

« Ceux qui, pour lutter contre le démon se réfugient dans le recueillement, font comme le hérisson qui voyant venir les chiens n'a d'autres ressources que de se recueillir et de s'enfermer en soi-même de telle sorte que vous ignorez où sont ses pieds et sa tête. Devant cette attitude, les chiens, s'ils sont déjoués, ne savent par où l'attaquer. Ainsi, ceux qui s'abritent dans leur cœur triomphent facilement du démon et le laissent berné. » (*Tercer Abecedario*, trat. XX, cap. III, f° 239, p. 547^{b}.)

Longtemps après avoir lu le *Troisième Abécédaire*, sainte Thérèse introduit dans le symbolisme des *IV^{es} Demeures* cette image dont elle a oublié l'auteur :

« J'ai rencontré, quelque part, ce me semble, la comparaison du hérisson ou de la tortue se retirant au dedans d'eux-mêmes. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, IV, ch. III, p. 116; *Obras*, t. IV, p. 61.)

Mais la Carmélite corrige adroitement Francisco de Ossuna pour mieux adapter cette image à l'expression du recueillement surnaturel.

« Celui qui s'est servi de cette comparaison l'entendait sans doute fort bien. Mais remarquons-le, ces animaux se renferment ainsi quand ils le veulent, tandis qu'ici la chose ne dépend pas de notre volonté. Elle n'a lieu que lorsque Dieu veut bien nous faire cette grâce. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, IV, ch. III, p. 116; *Obras*, t. IV, p. 61.)

II. — Les métaphores de l'amour empruntées a la société.

Si riche que soit la nature, si vivants que soient notre sœur l'eau et notre frère le feu, ils ne suffisent pas au mystique pour exprimer sa vie intérieure. Dieu ayant fait l'homme à

son image, la société comme la nature est un miroir où se reflète l'amour divin. Aussi les spirituels espagnols du XVIe siècle aiment à se représenter les rapports de l'Ami et de l'Aimé dans l'intimité familière du nourricier et de l'élève, du maître et du disciple, du joueur et de ses partenaires, du médecin et du malade, du prêteur et du débiteur, de l'orfèvre et des joyaux, du capitaine et du soldat, du roi et du chevalier, des parents et de l'enfant.

Ces métaphores ne sont pas seulement des expressions littéraires. Elles participent étroitement à la doctrine de l'oraison mentale. Nous avons montré précédemment, en exposant la méthode de Luis de Granada, avec quelle insistance le directeur enseigne à l'âme à reconstituer dans les détails les plus minutieux la vie et la mort du Christ. De même Alonso de Orozco, dans son *Mémorial du Saint Amour*, distribue la semaine d'oraison d'après les attributs sociaux et familiaux de la divinité [1].

Le lundi l'âme contemple dans le Christ son juge; le mardi son médecin; le mercredi son prêteur; le jeudi son berger; le vendredi son roi; le samedi son époux; le dimanche son père. Le docteur augustin précise bien que cette méditation ne doit pas s'arrêter aux simples images, mais faire vivre dans l'âme la présence active de l'Aimé. Chacune d'elles exprime une nuance de l'amour divin en décrivant avec le réalisme le plus familier la société castillane du XVIe siècle.

1. « Como se ha de traer Christo presente, el lunes, ansi como juez. » (*Memorial de Amor Sancto. Obras*, I, cap. X, f° 159r.)

« Como se ha de contemplar y traer Christo presente, el martes, ansi como medico. » (*Ibid.*, cap. XI, f° 161v.)

« De como el miercoles el anima ha de traer presente a Christo, contemplandole ansi como emprestador de quien tiene emprestados todos los bienes. » (*Ibid., Obras*, II, cap. XIII, f° 164r.)

» De como el anima ha de traer a Christo presente el jueves contemplandole ansi como pastor. » (*Ibid., Obras*, II, cap. XIII, f° 167v.)

« Como el anima ha de traer presente a Christo el viernes contemplandole como a su rey. » (*Ibid., Obras*, II, cap. XIV, f° 171v.)

« De como el anima ha de traer presente a Christo el sabado, contemplandole como a su esposo. » (*Ibid., Obras*, II, cap. XVI, f° 195r.)

« Como el anima ha de traer presente el domingo a Jesu-Christo, contemplandole como a Padre. » (*Ibid., Obras*, II, cap. XVII, f° 199v.)

1. — Le nourricier et l'élève.

L'Aimé apparaît d'abord comme le nourricier. A l'origine de cette métaphore comme à celles de l'eau et du feu, le mystique reconnaît un mystère de l'Évangile. L'Eucharistie devient la nourriture d'amour. Elle accorde au mystique la présence immédiate et complète.

« Le pain que je donnerai, c'est ma chair, que je donnerai pour la vie du monde. Prenez et mangez, ceci est mon corps qui sera livré pour vous. Faites ceci en mémoire de moi. Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui. » (*Imitation*, liv. IV : Du sacrement de l'Eucharistie, p. 623.)

Et l'auteur de l'*Imitation* répond au Christ :

« Vous venez à moi, vous voulez être à moi, vous m'invitez à votre table, vous voulez me donner à manger un aliment céleste, le pain des anges, qui n'est autre que vous-même, ô pain vivant qui êtes descendu du ciel et qui donnez la vie au monde. »

Ce « pain vivant » transforme l'âme comme la nourriture transforme le corps.

« Quand nous disons que l'âme vit de ce mets, nous entendons par là que grâce à lui, elle se soutient, se répare, se réjouit, prend des forces et croît dans la vie spirituelle. Or, ce sont les effets que les aliments matériels ont l'habitude d'opérer chez ceux qui se nourrissent [1]. »

Dans le *Troisième Abécédaire*, le symbolisme de la nourriture et de la boisson exprime les grâces mystiques. On sait que celles-ci sont accordées à certaines âmes qui n'ont pas pratiqué l'ascétisme. Dans la suite de l'évolution religieuse, les grâces mystiques se multiplient chez certains sujets et s'appauvrissent chez d'autres. Francisco de Ossuna essaie d'exprimer et d'expliquer cette particularité. Le marchand qui débite son vin à la criée offre une gorgée gratis; ainsi

1. « Y quando dezimos que el anima biue deste manjar, entendemos que mediante el se sustenta y repara y deleyta y toma fuerças y cresce en la vida espiritual, que son los effectos que el manjar corporal suele obrar en quien lo come. » (*Libro de la Oracion*, lib. III, cap. I, f° 350r.)

Dieu nous accorde gratuitement la première grâce, mais les autres doivent être achetées.

Commentant au traité XVI[e] l'explication de Richard de Saint-Victor sur les paroles du *Cantique* : « Mangez, amis, et buvez, amis très chers », Francisco de Ossuna établit une distinction entre les commençants et les initiés.

« *Ceux qui mangent retiennent assez longtemps le mets entre leurs dents, mais ceux qui boivent l'avalent aussitôt. De cette façon les amants nouveaux sont invités à manger, car ils aiment encore avec difficulté ; au contraire les grands amis qui ont acquis l'expérience sont invités à boire, ce qui va plus vite* [1]. »

Sainte Thérèse s'inspire à la fois de Francisco de Ossuna et de Luis de Granada pour illustrer la distinction classique des commençants, des avançants et des parfaits. Les premiers goûtent les mets et n'ont qu'une saveur agréable, les seconds en mangent davantage et se fortifient. Les derniers s'en nourrissent exclusivement. (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XXII, p. 285; *Obras*, t. I, p. 173.) Pourquoi l'âme élevée à l'oraison d'union n'a-t-elle aucun attrait pour les satisfactions mondaines?

« Elle n'est pas tellement rassasiée qu'elle ne mange encore avec plaisir un mets délicat qu'on viendrait à lui offrir... goûter Dieu toujours davantage, aspirer à contenter le désir qu'elle a de jouir plus encore de sa présence : voilà ce qui l'attire. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XVII, p. 212; *Obras*, t. I, p. 125.)

Ce plaisir implique un effort qui disparaît progressivement. Dans l'oraison de quiétude on avale le lait; dans celle d'union, Dieu la met en nous miraculeusement. (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XXXI, p. 293; *Obras*, t. III, p. 149.) Parmi ces boissons symboliques, l'eau est la métaphore préférée de sainte Thérèse. Rien ne peut étancher la soif d'amour si ce n'est l'eau que le Christ (Jean, IV) donnait à la Samaritaine. (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, VI, ch. XI, p. 270; *Obras*, t. IV, p. 175.)

1. « *Los que comen, disponen con alguna tardança el manjar entre los dientes, mas los que beuen muy presto tragan y desta forma los nueuos en el amor se combidan a comer, porque aman con alguna dificultad, empero los amicissimos que son los ejercitados, se conbidan a beuer que se haze mas presto.* » (*Tercer Abecedario*, trat. XVI, cap. III, f° 185[v], p. 495[a].)

D'autre part, les âmes prédestinées sont créées à la mesure des grâces qu'elles recevront. Sainte Thérèse exprime cette idée difficile sous une image heureuse.

« S'il accorde beaucoup, il rend l'âme capable de beaucoup boire, semblable à un verrier qui donne au vase une dimension en rapport avec ce qu'il veut y verser. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XIX, p. 152; *Obras*, t. III, p. 95.)

L'âme d'oraison qui s'est purifiée dans l'amour parfait peut à son tour offrir à Dieu l'eau vive.

« Soyez béni, mon Maître, vous qui tirez du réservoir bourbeux de mon âme, une eau assez limpide pour être servie sur votre table. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XIX, p. 230; *Obras*, t. I, p. 138.)

Dans le *Chemin de la Perfection*, sainte Thérèse a essayé d'expliquer à ses religieuses le rôle pratique des grâces mystiques. Elle a recours à la métaphore de l'ivresse spirituelle qui permet au contemplatif d'oublier un moment ses souffrances.

« C'est ainsi que, marchant par un chemin rude et défoncé, tentés parfois de se croire égarés et dans la nécessité de revenir à leur point de départ, ils ont besoin que Dieu les réconforte, non avec de l'eau, mais avec du vin, afin qu'en proie à l'ivresse, ils perdent le sentiment de leurs souffrances et soient en état de les supporter. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XVIII, p. 139; *Obras*, t. III, p. 83.)

2. — Le maître et le disciple.

Instruire l'âme, c'est la nourrir. De là, un étroit rapport entre la métaphore du nourricier et celle du maître divin. Nous avons dit dans l'*Art d'aimer* l'importance de l'initiation spirituelle. Les mystiques la comparent volontiers à l'éducation de l'aiglon. Ici de nouvelles métaphores vont exprimer la substitution des révélations surnaturelles à l'enseignement humain.

Dans le troisième livre de l'*Imitation*, le Christ se dit le « docteur de vérité » qui tout au fond de l'âme humaine,

distribue à chacun ce qui lui est nécessaire[1]. Alonso de Madrid rappelle également à ses lecteurs l'avertissement des *Évangiles :*

« Apprenez de moi comme dans un bon livre, et que ce soit peu de choses afin de ne rien oublier[2]. »

Francisco de Ossuna a surtout défini la féconde collaboration du maître humain et du maître divin. Rien ne s'apprend sans maître et moins encore le recueillement, mais il faut bien distinguer l'art d'aimer de la connaissance expérimentale de l'amour.

« *Quand tu te retireras dans l'oratoire, le maître céleste surviendra et te fera sentir ce que l'autre t'a dit. Ainsi le maître humain d'abord et le maître divin ensuite.* » (*Tercer Abecedario*, trat. VIII, cap. IV, f° 85^{v}, p. 407^{a}.)

La doctrine enseignée par le premier et révélée par le second est la plus haute qu'un esprit humain puisse connaître.

« Certains la nomment théologie mystique, ce qui veut dire cachée, car dans la secrète retraite du cœur, le bon maître Jésus l'enseigne. Il a voulu en effet se réserver cette maîtrise *sans donner à ses serviteurs la faculté de l'enseigner* à autrui au même degré que telle autre science, afin de garder pour lui, en qualité de maître principal, la principale doctrine[3]. »

Bernardino de Laredo, plus réaliste que Francisco de Ossuna, ramène la doctrine du « maître intérieur » à l'école de la Passion.

« O mon Christ très doux, maître de doctrine vive, dans la chaire terrible dressée sur la Croix[4]. »

1. « Vna es la voz de los libros mas no informa egualmente a todos, ca dedentro soy doctor de verdad e escodriñador del coraçon, entendedor de pensamientos, promovedor de razones, distribuiendo a cada uno segun judgare ser digno. » (*Contemptus*, lib. III, f° 38.)

2. « Aprended de mi, dijo su majestad, como en buen libro y sean pocas cosas, por que no se olvide. » (*Arte*, lib. II, cap. V, p. 612^{b}.)

3. « Vnos la llaman theologia mistica que quiere dezir escondida, porque en el secreto escondimiento del coraçon, la enseña el buen maestro Jesus que para si solo quiso reseruar este magisterio *del que dio a sus sieruos menos parte e facultad para enseñar a otros* que de cualquier otra esciencia, queriendo como principal maestro, guardar para si la principal doctrina. (*Tercer Abecedario*, trat. VI, cap. II, f° 55^{v}, p. 378^{b}.)

4. « O mi dulcissimo Cristo, maestro de doctrina biua en la cathedra terrible, leuantada de la cruz ! (*Subida*, lib. II, cap. XXIV, f° 102^{r}.)

« Que le pieux entendement recherche ce que l'on peut chercher ici, que son maître soit l'ami, la compassion son école, les larmes sa leçon, les soupirs son repos. Que la volonté jouisse, que l'affection s'abandonne et que le Christ soit notre soutien [1]. »

Avec plus de simplicité, sainte Thérèse se représente souvent le Christ comme le maître par excellence et voit surtout la tendre intimité de son enseignement.

« Il nous est très avantageux aussi de nous représenter que c'est à chacun de nous que Notre-Seigneur a enseigné cette prière et qu'actuellement encore il nous apprend à la dire. Jamais en effet un maître ne se tient si loin de son disciple qu'il doive élever la voix pour s'en faire entendre; il se place, au contraire, tout près de lui. Je voudrais que vous sachiez qu'un excellent moyen pour lui réciter le « Pater Noster », c'est de rester ainsi à côté du maître qui vous l'a enseigné. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XXIV, p. 185; *Obras*, t. V. p. 115.)

En définitive, c'est l'amour qui est le véritable éducateur. Le maître pour élever, le disciple pour comprendre, ont besoin d'aimer d'abord.

« Évidemment un maître, lorsqu'il enseigne, s'affectionne à son disciple. Il aime le voir s'intéresser à ses leçons; il l'aide à les bien apprendre. Le maître céleste en usera de même envers nous. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XXI, p. 166; *Obras*, t. V, p. 100.)

« Ce n'est pas un (bien médiocre) ni une faible joie pour un disciple que de se voir aimé de son Maître. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XXVI, p. 196; *Obras*, t. V, p. 123.)

3. — Le joueur et ses partenaires.

Un véritable éducateur ne dédaigne pas de récréer son élève. Ainsi l'Aimé joue parfois avec l'Ami et consent généreusement à perdre la partie. L'image du jeu exprime excellemment les rapports complexes de l'ascèse et de la mystique. En pratique sinon en principe, le contemplatif reçoit à cha-

1. « Busque el piadoso entendimiento lo que ay aqui que buscar y sea su maestro el amor y la compassion su escuela; las lagrimas su licion; los sospiros su descanso; y goze la voluntad; entreguese la aficion; y sea Christo nuestro amparo. » (*Subida*, lib. II, cap. XXVIII, f° 95^{v}).

cun de ses renoncements une compensation infiniment plus riche.

« Tout ce que l'âme perd du monde, tout ce qu'elle perd de soi-même, pour se chercher dans son Dieu, tout cela et bien davantage, et avec un gain considérable, elle le recouvre après l'avoir perdu [1]. »

Or, c'est bien là le principe d'une partie à qui perd gagne. L'humilité, déclare Francisco de Ossuna, devient le plus habile partenaire :

« L'humilité sait très bien jouer à qui perd gagne. Se disposant à jouer, elle met toujours une carte qui peut perdre afin de se mettre en état d'infériorité. Ainsi elle répond au cheval par le valet, voulant toujours passer pour inférieure aux bonnes âmes, et de cette façon elle gagne [2]. »

Dans la première rédaction du *Chemin de Perfection*, sainte Thérèse reprend cette image du *Troisième Abécédaire* en l'appliquant au jeu d'échecs dont elle paraît fort bien connaître les règles :

« Dans le jeu d'échecs, c'est la dame qui a sur le roi le plus d'avantages, soutenue qu'elle est de toutes les autres pièces. Eh bien ! il n'est ici-bas de dame telle que l'humilité pour forcer le Roi divin à se rendre. C'est elle qui l'a attiré du ciel dans le sein de la Vierge; c'est grâce à elle aussi que nous pourrons d'un seul de nos cheveux l'attirer dans nos âmes. Soyez bien convaincues qu'on le possède plus ou moins à proportion qu'on a plus ou moins d'humilité. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XV, p. 124, ms. de l'Escurial; *Obras*, t. V, p. 74.)

On aime retrouver dans l'*Ascension de la montagne* une image d'un caractère plus national que celle des parties d'échecs. On sait qu'à la fin du Moyen-Age le jeu de la pelote était aussi populaire en Vieille-Castille que dans les provinces

1. « El anima, quanto mas pierde del mundo y se pierde de si misma para buscarse en su dios, tanto mas y mas cobra con mayor ganancia todo aquello que perdio. » (*Subida*, lib. III, cap. XXIV, f° 178r.)

2. « La humildad sabe muy bien jugar a la gana pierde, y adelantandose a jugar, echa siempre carta que pueda perder, poniendose tacha de menor valor y responde al cauallo con sota reputandose menor que todos los buenos y desta manera gana. » (*Tercer Abecedario*, trat. XIX, cap. IV, f° 232v, p. 541a.)

basques. Pour exprimer l'identité de nature qui existe entre l'amour de l'homme envers Dieu et celui de Dieu envers l'homme, Bernardino de Laredo évoque le « fronton » qui est commun à tous les joueurs.

« Toute la différence consiste à recevoir la pelote, à bien manier les bras, à déployer toute sa force et à être un adroit joueur. » (*Subida*, lib. III, cap. XXIII, f° 176v).

A la fin de son livre, le Franciscain compare la contemplation au jeu d'échecs, où l'on gagne beaucoup sans s'agiter, et la méditation au jeu de la pelote, où l'on s'agite longuement pour un enjeu misérable. (*Subida*, lib. III, cap. XXXV, f° 199 v.)

Sainte Thérèse a utilisé l'image de la pelote basque pour décrire les douloureuses oscillations dont elle souffrait parfois.

« En vérité, il me semble parfois que les démons jouent à la pelote avec mon âme et que celle-ci se trouve hors d'état de leur échapper. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XXX, p. 389; *Obras*, t. I, p. 242.)

Comme le jeu d'échecs et la pelote basque, la vielle représente une diversion familière aux Espagnols du XVIe siècle. Luis de Granada, s'inspirant sans doute de Francisco de Ossuna, compare la discipline de l'ascèse à l'harmonie musicale. (*Ley de Amor*, cap. XXVI, f° 199r.)

« De même qu'il ne convient pas que les cordes d'une vielle soient trop tendues (car elles casseraient) ni qu'elles soient trop lâches (car elles ne vibreraient pas), ainsi pour cette musique céleste, il ne convient ni que le corps soit affamé ni qu'il soit rassasié. » (*De la Oracion*, lib. II, cap. II, f° 281r.)

Le Dominicain a également recours au jeu de la vielle pour exprimer la dépendance et la concordance des vertus.

« Le serviteur de Dieu ne doit pas porter ses regards sur une seule vertu, si grande soit-elle, mais sur toutes les vertus, car de même que l'harmonie d'une vielle dépend de toutes les notes et non d'une seule, ainsi une seule vertu ne suffit pas pour réaliser cette consonance spirituelle, si toutes les vertus ne s'accordent avec elle. » (*De la Oracion*, lib. II, cap. IV, f° 237v.)

Sainte Thérèse, dont les métaphores auditives sont assez rares, compare cependant comme Luis de Granada la concordance des vertus à l'harmonie musicale.

« Si mince que soit le point d'honneur c'est comme une fausse note ou un manque de mesure dans le chant de l'orgue. Toute l'harmonie en est troublée. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XXXI, p. 415; *Obras*, t. I, p. 259.)

4. — Le médecin et le malade.

Les lectures de sainte Thérèse représentent quelquefois l'Aimé comme le médecin des âmes, sans d'ailleurs développer cette métaphore. C'est à peine si Alonso de Madrid, pour expliquer le plaisir que l'on trouve dans le péché, parlera d'une dépravation de l'âme analogue à celle de l'estomac. (*Arle*, parte III, cap. I, p. 624ª.) Cependant on ne s'étonne pas que sainte Thérèse, dont l'existence fut une longue suite d'infirmités, ait accordé à cette métaphore une importance considérable.

« Me trouvant, si jeune encore, percluse de tous mes membres, et voyant en quel état m'avaient réduite les médecins de la terre, je résolus de m'adresser à ceux du ciel pour en obtenir ma guérison. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, chap. VI, p. 91; *Obras*, t. I, p. 37.)

Elle compare l'âme qui ne fait pas oraison à un corps paralysé dont les membres sont inutiles.

« Un grand théologien me disait dernièrement que les âmes qui ne font pas oraison ressemblent à un corps paralysé ou perclus, qui a des pieds et des mains mais qui ne peut les mouvoir. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, I, ch. I, p. 45; *Obras*, t. VI, p. 10.)

Les habitants des *I*res *Demeures* ressemblent à des sourds-muets. Ceux des *II*es *Demeures* sont muets seulement.

« (Les premières) sont comme des muets privés également de l'ouïe et qui par là-même endurent plus facilement la privation de la parole. Bien que la souffrance de ceux qui entendent sans pouvoir parler soit plus grande, la situation des premiers n'en est pas pour cela plus désirable, car enfin, c'est un grand avantage d'en-

tendre ce que l'on nous dit. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, II, ch. I, p. 65; *Obras*, t. II, p. 24.)

Les âmes en péché mortel apparaissent à la Carmélite comme des aveugles enfermés dans une prison silencieuse et obscure.

« Elle les vit comme dans une prison obscure chargées de liens, hors d'état de produire aucune action fructueuse au point de vue du mérite, enfin aveugles et muettes. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, VII, ch. I, p. 277; *Obras*, t. VII, p. 180.)

Mais Dieu offre à l'âme blessée et infirme de la guérir et de la régénérer.

« L'humilité est l'onguent qui referme toutes nos blessures. Si cette vertu est réellement en nous, le chirurgien qui est Dieu pourra tarder un peu à venir, mais, à la fin, il viendra et nous guérira. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, III, ch. II, p. 89; *Obras*, t. IV, p. 39.)

Plus tard, dans la description des grâces mystiques, cette métaphore exprime des états d'âme bien différents. Le bel ange blesse Thérèse de son dard embrasé. Et seul l'Aimé a qualité pour soigner les blessures d'amour. Aussi la Carmélite voit-elle les plaies du Christ se refermer miraculeusement.

« Oh ! qu'il est vrai de dire que toute douleur endurée par amour reçoit guérison ! Oui, je suis persuadée que si vous aviez conservé la vie, l'amour que vous nous portez aurait, de lui-même et sans autre remède, fermé vos plaies. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, chap. XVI, p. 128; *Obras*, t. III, p. 104.)

5. — Le seigneur et son patrimoine, le prêteur et son débiteur.

L'amour étant la nourriture et la santé de l'âme, constitue son trésor, son patrimoine, sa créance envers Dieu.

« L'amour est le trésor le plus précieux de l'âme fidèle. Il lui permet de se libérer des mauvaises compagnies d'antan et de s'enrichir de telle sorte qu'elle peut acheter non seulement le royaume des cieux, mais le roi du ciel lui-même qui se donne par amour. » (*Tercer Abecedario*, trat. XVI, cap. I, f° 172^{v}, p. 492^{a}.)

Le grand Seigneur représente Dieu, le Christ ou l'âme qu'il convient de servir avec une fervente humilité. Le page qui sert son seigneur avec dévouement, en espérant une récompense, le sert seulement avec amour. Celui qui se dévoue sans rien attendre sert son aimé « avec amour et pour l'amour ». (*Arle*, parte II, cap. III, p. 597ª.)

« Dieu nous aime en son fils comme un grand seigneur aime l'intendant et le maître d'hôtel de son majorat si les serviteurs se dévouent aux intérêts de la maison; car le patrimoine du Christ est la création tout entière et le joyau de ce patrimoine est l'essence de Dieu. » (*Ley de Amor*, cap. XIV, fº 57ᵛ.)

Bernardino de Laredo nous décrit, dans sa vie intérieure, toute une hiérarchie domestique : le subtil entendement est le percepteur ou l'alguazil qui recouvre à grand'peine les créances des vassaux. La sereine volonté est le majordome qui de la main à la main offre à son maître le montant des créances. L'âme est le grand seigneur, recevant nonchalamment, dans sa chaise à porteurs, des trésors innombrables [1].

A la fin de son livre, le Franciscain renouvelle ce symbolisme en l'appliquant exclusivement aux puissances : la hiérarchie de l'écuyer, du maître d'hôtel, du majordome, représentent l'imagination, la mémoire, l'entendement, la volonté. (*Subida*, Epistola XIV, fº 233ʳ.)

Enfin Dieu apparaît aussi à Laredo sous les traits d'un riche marchand qui remet au laboureur la dette de mille ducats, en lui demandant un maravédis par jour comme simple témoignage de reconnaissance. (*Subida*, lib. I, cap. XXX, fº 50ᵛ.)

Sainte Thérèse reprend, en la simplifiant, la comparaison de Laredo. On notera dans ce passage cette indulgence qui

1. « Notese la ventaja que ay entre el mayordomo mayor de qualquier gran señor que a la mano e a su silla e a su mesa le trae las pagas de sus deudores y entre el aguazil de las rentas que discurre a reboluer, y apremiando constreñir no sin trabajo para que vayan a pagar. El gran señor es el anima. El mayordomo mayor es la diestra voluntad generosa y sossegada. El discurso del subtil entendimiento es el fiscal o alguazil. » (*Subida*, lib. II, cap. XXXV, fº 112ᵛ.)

caractérise les grandes familles espagnoles du XVI^e^ siècle à l'égard de leur intendant.

« Les riches sont les esclaves et vous êtes les maîtresses. Une comparaison va vous le montrer : lequel jouit d'un plus grand repos, d'un gentilhomme qui voit servir sur sa table tout ce qui doit le nourrir, à qui l'on présente tout ce qui doit le couvrir, ou de son intendant, qui est obligé de lui rendre compte du moindre maravédis? Le premier dépense sans compter parce que les biens lui appartiennent. Au pauvre intendant revient toute la peine, et plus la fortune est considérable, plus le labeur est grand. Quand vient le moment de présenter ses comptes, que de fois il faut veiller ! Et si les comptes embrassent plusieurs années, surtout s'il s'est un peu négligé, le déficit parfois est considérable. Je ne sais comment il peut avoir l'esprit en repos. » (*Œuvres*, t. V, *Pensées*, ch. II, p. 409; *Obras*, t. IV, p. 227.)

D'ailleurs, pour vivre, il nous suffit de demander à Dieu notre « pain quotidien ». Le serviteur n'est-il pas nourri par son maître? Sainte Thérèse excepte le cas où celui-ci tomberait dans la misère, et c'est bien l'expérience du Lazarillo.

« Lorsqu'un domestique entre au service d'un maître, il s'applique à le satisfaire en tout; mais le maître, de son côté, est obligé de nourrir le domestique tout le temps que celui-ci passe dans sa maison et demeure à son service. J'excepte le cas où le maître deviendrait si pauvre qu'il ne pourrait plus subvenir ni à l'entretien de son serviteur, ni au sien propre. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, chap. XXXIV, p. 249; *Obras*, t. III, p. 162.)

On trouve dans la *Loi d'Amour* un portrait satirique qui rappelle le ton du roman picaresque.

« Si tu vas à la maison d'un grand seigneur, tu verras un page vêtu d'une fastueuse livrée et dont les mains soutiennent deux plats d'argent l'un sur l'autre. Devant ce page si chargé d'argent, un maître d'hôtel, superbement paré et la canne à la main, montre la route. Et si par hasard vous demandez : « Que portez-vous, Messieurs, dans ces plats? », ils vous répondront sans doute : « Un navet. » (*Ley de Amor*, cap. XLV, f^o^ 180^r^.)

Dans le *Livre de la Vie* et les *Relations*, sainte Thérèse représente volontiers l'amour comme un trésor, sans paraître d'ailleurs s'inspirer de Francisco de Ossuna. Pour expliquer

la lente progression des grâces d'oraison, la Carmélite raconte la parabole du pauvre laboureur qui se meurt d'avoir trouvé un trop riche trésor. Ainsi les grâces mystiques, si généreuses soient-elles, ne sont que d'infimes avances du trésor éternel.

« Supposez que par des actes passés en due forme, une personne ait été assurée par une autre d'une fortune considérable dont elle ne doit cependant obtenir la jouissance et les revenus qu'au bout d'un certain temps : en attendant, elle jouit simplement de la certitude qu'elle la possédera un jour. Ainsi en est-il de mon âme, dans le transport de sa reconnaissance, elle voudrait ne pas jouir si tôt d'un bien qu'elle estime n'avoir pas mérité. » (*Œuvres*, t. II, *Relation* XVI, p. 319, Palencia, mai 1581 ; *Obras*, t. II, p. 39.)

Parfois au contraire — et cette réversibilité des métaphores est fréquente chez sainte Thérèse — les rentes qu'on offre à Dieu sont nos timides prières, le capital que nous gardons est notre amour-propre, alors que pour tout obtenir il faudrait donner tout exclusivement. (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XI, p. 144 ; *Obras*, t. I, p. 76.)

6. — L'orfèvre et ses joyaux.

La métaphore du trésor se précise aisément dans celle de l'or et des pierres précieuses, qui occupe une place considérable parmi les lectures de sainte Thérèse. Avant même d'être au couvent, la fille de Doña Beatrix pouvait trouver dans les romans de chevalerie féerique des gemmes et des joyaux. Pour ne citer qu'un exemple, les chevaliers de la *Chronique de Cifar* sont servis sur une table « taillée dans un rubis si éclatant qu'il paraissait de la braise. Les pieds étaient de saphirs, d'émeraudes et de rubis[1]. » Ces descriptions, qui enchantèrent Thérèse de Ahumada, lui apprirent le rôle considérable des gemmes dans les intrigues romanesques de l'*Amadis des Gaules* et de *Palmerin d'Angleterre*. Les théolo-

1. « Delante dellos fue puesta una mesa la mas noble que omen podie ver, ca los pies della eran todos de esmeraldas e de çafires e de rrubies; e eran tan altos como un cobdo o mas, e toda la tabla era de un rrubi, e tan claro era que non parescia synon una brasa. » (*Cronica del muy esforçado y esclarescido cauallero Cifar nuevamente impresa*, lib. I, cap. CXII.)

giens qu'a lus ensuite sainte Thérèse rivalisent d'expressions magnifiques quant à la description de l'or et des pierres précieuses. Cette inspiration symbolique, comme l'observe Goblet d'Alviella, est très médiévale.

« L'idée d'une influence astrale s'exerçant à travers les gemmes pénètre toute la littérature du Moyen-Age. Jean de Mandeville, dans son *Lapidaire*, ne nous donne-t-il pas le texte de bénédiction que le prêtre prononçait à l'église sur les pierres précieuses pour leur rendre leur vertu disparue ou affaiblie ? » (*Croyances, rites, institutions*, chap. I, p. 96.)

Dans la doctrine de saint Grégoire, l'or représente le génie de l'entendement et l'or pur (obrizo) la splendeur par excellence, c'est-à-dire l'âme en ferveur d'amour. (*Moralia*, t. II, f° 48r.) Alonso de Madrid décrit le désir comme un joyau qui permet à l'âme de s'enrichir indéfiniment. (*Arte*, lib. III, cap. III, p. 631a.) Bernardino de Laredo compare la contemplation de l'humanité et celle de la divinité abstraite à deux diamants d'inégale valeur. Il faut choisir le plus limpide, c'est-à-dire préférer la pure contemplation à celle de l'humanité. (*Subida*, lib. III, cap. XXV, f° 179v.) Mais Francisco de Ossuna, qui fut le premier commissaire général des Indes, est le poète de l'or mystique. L'amour dans sa doctrine est le talent d'or dont parle l'*Évangile*. Nous l'avons enterré dans la tombe de la matière et enseveli dans le suaire de notre corps. (*Ley de Amor*, lib. III, cap. XXIV, f° 101r.) L'ascète ressemble au chercheur d'or qui brise avec cupidité la moindre motte de terre. Ainsi doit-on chercher dans l'homme le plus misérable une vertu à imiter [1]. Chaque âme humaine comme chaque pierre précieuse a sa vertu originale. Quand on a découvert dans l'âme du prochain et dans la sienne l'or brut du désir, il faut le donner au changeur, c'est-à-dire le transformer en pensées d'amour qui réjouiront Dieu. Mais ces pensées, telles que nous les concevons sur terre, ne peuvent se comparer avec la gloire céleste de l'amour. Telle est

1. « El que saca oro tiene tanta codicia que cada terroncico se le antoja tener oro y a cada golpe espera sacar algo y por la codicia no cesa hasta que de toda parte le falta el fauor. » (*Tercer Abecedario*, trat. I, cap. I, f° 2v, p. 324b.)

pour un monnayeur la différence de l'argent et de l'or. (*Ley de Amor*, cap. LI, f° 210r.)

Si important que soit, chez les Franciscains espagnols, le symbolisme des joyaux, il l'est davantage encore dans l'œuvre de la Carmélite. Plutôt qu'une influence littéraire, ce goût des joyaux mystiques ne rappelle-t-il pas la brillante jeunesse de Thérèse de Ahumada ? Le minutieux inventaire d'Alonso de Cepeda qui nous fait connaître les ressources assez limitées de son premier ménage, mentionne cependant quelques joyaux de famille. Doña Beatrix, dont le *Livre de la Vie* nous a décrit la mise austère, laissa ces bijoux dans leurs écrins. En 1530, Thérèse, quand elle traversa la crise sentimentale de sa convalescence, se plut « à porter des parures et à désirer plaire en paraissant bien ». (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. II, p. 151 ; *Obras*, t. I, p. 10.) Après sa conversion, la Carmélite méprise les joyaux, mais les décrit avec complaisance. L'image la plus nette que lui ait laissée son séjour à Alba de Tormes est la précieuse collection de la duchesse. Elle n'oublie pas non plus « les bijoux d'or et la parure de pierres précieuses » que Doña Luisa de la Cerda lui montre au palais de Tolède. (*Œuvres*, t. II, *Vie*, ch. XXXVIII, p. 331 ; *Obras*, t. I, p. 104.) Plus tard, soit que la Carmélite se souvienne d'avoir été femme, soit parce qu'elle s'adresse directement à des femmes, elle aura fréquemment recours aux métaphores de la joaillerie mystique. Se souvenant peut-être du chercheur d'or que décrit Francisco de Ossuna, la Réformatrice exhorte ses religieuses à approfondir l'âme du prochain, car si l'on creuse cette mine on y trouve de l'or. Dans la doctrine thérésienne, les joyaux expriment soit les témoignages que le chrétien offre à Dieu, soit les bienfaits divins en général, soit plus particulièrement les vertus que laissent après elles les grâces mystiques. Parmi les premières, les plus précieuses sont les mortifications de l'ascète. La joie d'offrir un joyau à celui que l'on aime ne dépasse-t-elle pas l'égoïste plaisir de le garder pour soi ? (*Œuvres*, t. II, *Vie*, ch. XXXV, p. 60 ; *Obras*, t. I, p. 300.)

Mais c'est surtout la souffrance qui enrichit le contemplatif. Aussi « l'estime-t-il autant que d'autres estiment l'or et les joyaux ». C'est elle qui émaille l'âme de vertus. Nous retrouvons ici l'image du creuset qui fait partie du symbolisme du feu.

« En cette peine, l'âme se purifiait, s'affinait et devenait aussi nette que l'or dans le creuset pour pouvoir mieux recevoir l'émail de ses dons et se purifier ici-bas plutôt qu'au purgatoire. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XX, p. 252; *Obras*, t. I, p. 152.)

Cette métaphore est imparfaite puisqu'elle semble exprimer l'activité humaine. Dans les pensées de l'amour divin, sainte Thérèse se corrige en insistant sur la passivité de l'âme dans l'extase de la douleur :

« L'âme, qui est cet or dont je parle, reste durant ce temps aussi immobile et sans action que l'or matériel; alors la divine sagesse, satisfaite de sa constance (car il en est peu qui l'aiment d'un amour aussi fort) enchâsse dans cet or grand nombre de pierres précieuses et d'émaux richement travaillés. » (*Œuvres*, t. V, *Pensées*, ch. VI, p. 455; *Obras*, t. IV, p. 261.)

Le vœu monastique qui exalte ces mortifications jusqu'à l'héroïsme est celui de pauvreté absolue. La vraie richesse spirituelle est de ne désirer que le total renoncement.

« J'étais comme une personne riche de nombreux joyaux d'or et qu'on en dépouillerait pour la laisser dans l'indigence. Je ne puis mieux rendre la peine que je ressentais en voyant finir notre pauvreté. » (*Œuvres*, t. III, *Fondations*, ch. XV, p. 209; *Obras*, t. V, p. 123.)

L'Aimé ne reçoit ces témoignages d'amour que pour en offrir de plus précieux. Parmi ceux-ci, l'oraison est le gage de l'autre vie. L'oraison mentale rappelle à l'âme tout ce qu'elle doit à Dieu (la création, la subsistance, la vie du Christ et sa passion rédemptrice); ainsi tel joyau rappelle les générosités de l'être aimé et conduit à l'amour par la reconnaissance. (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. X, p. 138; *Obras*, t. I, p. 71.) L'oraison mystique accorde à l'âme une pierre, fée invisible et bienfaisante, qui est la présence du Christ. Le plus souvent la cassette est fermée et la présence ne se révèle que par le

rayonnement intérieur. Parfois le Maître, qui seul possède la clef, ouvre la cassette. La vision de l'humanité éblouit alors l'âme du mystique.

« La vision de Notre-Seigneur, dont je vous ai parlé au chapitre précédent, peut être représentée ainsi : nous avons, dans une cassette d'or, une pierre précieuse d'une immense valeur et douée, en outre, de propriétés admirables. Nous sommes parfaitement sûrs qu'elle est là, bien que nous ne l'ayons jamais vue et nous expérimentons sa vertu quand nous la portons sur nous. Quoiqu'elle nous soit toujours restée cachée, nous en faisons grand cas parce qu'elle nous a délivrés de plusieurs maladies qu'elle a la propriété de guérir. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, VI, chap. IX, p. 249; *Obras*, p. IV, p. 160.)

Ce rapide éclair de visions imaginaires laisse après lui les gemmes des vertus qui sont pour sainte Thérèse les gages les plus sûrs de l'amour divin.

« Si cette personne m'avait laissé comme gage de sa tendre amitié plusieurs joyaux dont j'étais auparavant dépourvue, lesquels seraient encore entre mes mains et de pauvre me rendraient riche, je ne pourrais, malgré toute ma bonne volonté, ajouter foi à leurs paroles. Or, ces joyaux, j'étais à même de les montrer : tous ceux qui me connaissaient voyaient très bien qu'une transformation s'était faite en mon âme (comme me le disait mon confesseur). » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XXVIII, p. 263; *Obras*, t. I, p. 223.)

Dans les *VI*[es] *Demeures*, les joyaux que l'époux donne à l'épouse sont la connaissance de Dieu, le mépris du monde, l'humilité absolue. (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, VI, ch. V, p. 217; *Obras*, t. IV, p. 135.)

On comprendra mieux sans doute comment le Christ, qui s'inspire si volontiers des images et des rêves de sainte Thérèse, orne l'humble crucifix de quatre pierres lumineuses. « A la vérité, nous dit-elle avec sa sereine franchise, j'étais seule à les voir... »

7. — Le capitaine et le soldat.

Le XVI[e] siècle, qui est peut-être l'un des plus tourmentés de l'Histoire, connut dans toute leur violence les guerres civiles, religieuses et nationales. Aussi le prédicateur, soit

pour s'adapter à l'esprit guerrier de son auditoire, soit pour représenter avec plus d'énergie l'âpre lutte de vices et de vertus, a souvent recours aux métaphores de la bataille spirituelle.

Cette expression guerrière se retrouve dans les lectures de sainte Thérèse et plus particulièrement dans les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola. Comme introduction à la méditation sur les deux étendards, le fondateur de la Compagnie décrit le camp de Jérusalem dont le « capitaine général » se nomme le Christ et lui oppose le camp de Babylone, gouverné par Lucifer. Ce dernier ressemble à un chef de bande qui, pour prendre une place forte, observe les faiblesses de la défense. (*Exercicios*, f° 55^{v}.)

Nous devons choisir Jésus comme capitaine et réunir tous nos efforts contre « Lucifer », ce mortel ennemi de la nature humaine [1]. Ignace de Loyola a eu l'initiative d'introduire ces métaphores dans sa méthode d'oraison, mais il ne les a pas créées. D'après les savants éditeurs des « Monumenta Ignatiana », l'image des deux étendards serait empruntée à Ludolphe de Saxe :

« Cette sainte croix est l'étendard et le signe du salut universel de tous les fils de Dieu. » (*Vita Christi*, lib. II, cap. I, f° VII^{r}.)

A la vérité, on trouve déjà cette image, et plus évocatrice peut-être, dans les manuscrits trécentistes du *Livre de l'Ami et de l'Aimé.*

« On demanda à l'Ami quel signe montrait son Aimé sur son gonfanon. Il répondit : « Un homme mort ». On lui demanda pourquoi il montrait ce signe. Il répondit : Parce qu'il se fit homme et mourut crucifié et pour que ceux qui se vantent d'être ses amants suivent son esclave. » (*Livre de l'Ami et de l'Aimé*, verset 101.)

Peut-être faudrait-il remonter jusqu'au *Cantique des Cantiques* pour trouver l'origine de cette image fort répandue dans la littérature médiévale. C'est du moins à l'interpréta-

1. « El quarto dia meditacion de dos banderas, la vna de xpo, summo capitan y señor nuestro, la otra de Luzifer, mortal enemigo de nuestra humana natura. » (*Exercicios*, S^{da} Semana, f° 22^{r}.)

tion allégorique de ce texte sacré que se réfère Francisco de Ossuna dans sa *Loi d'Amour.*

« Ou bien cet étendard de l'amour devait tout figurer parce que l'esprit sonde les profondeurs de Dieu, ou il ne devait rien figurer parce que l'Aimé étant présent, il n'était besoin de rien pour entraîner celui qui aimait [1]. »

Le Franciscain andalou développe de préférence dans la « guerre spirituelle » l'offensive du démon. Ses armes sont nos vices et nos défaillances. Avec l'arc de malice, il nous décoche les flèches des vaines pensées. Notre chair est son bouclier. (*Tercer Abecedario*, trat. VII, cap. VII, f° 74^{r}, p. 936^{a}.) Au cours de l'oraison mentale, Satan essaie de nous distraire en guerroyant contre nos pensées. Ses alliés sont nos sens, notre mémoire, nos quatre passions et notre santé misérable. (*Tercer Abecedario*, trat. VII, cap. V, f° 70^{v}, p. 392^{r}.)

Mais les trois assauts les plus redoutables sont ceux de la superbe, de la cupidité et de la luxure.

« De cette façon, si par la première porte — celle de l'entendement — venait la superbe, et ses vaines imaginations, elle serait vaincue par la subjection qui donnera à Dieu la lumière de la raison; et si, par la seconde porte de la volonté, venait la cupidité, l'amour de Dieu la brûlera, elle et toute son armée, en aimant exclusivement les choses célestes et en tenant pour méprisables les choses terrestres. Et si, par la porte de la sensualité venait la luxure, la crainte de Dieu, qui est un couteau bien tranchant, circoncira tous les excès de la chair et l'assujettira à l'esprit afin qu'ainsi le cœur soit gardé de bonne garde [2]. »

Quand ces trois assauts sont menés ensemble, la seule ressource de l'âme est l'oraison. Cette idée, déjà exprimée

1. « O esta vandera de amor lo auia de tener todo pintado porque el espiritu escudriña las profundidades de dios o no auia de tener nada porque estando el amado presente no era menester cosa que mouiesse al que amaua. » (*Ley de Amor*, cap. XIII, f° 54^{v}).

2. « Desta manera, avnque por la primera puerta que es el entendimiento, venga la soberuia con sus vanas ymaginaciones, sera vencida por la subjeccion que dara a dios la lumbre de la razon; e avnque por la segunda puerta de la voluntad venga la auaricia, quemarle ha el amor de dios, todo su ejercito, amando enteramente las cosas celestiales y teniendo por muy pocas las terrenales, y avnque por la puerta de la sensualidad, venga la lujuria, el temor de dios que es cuchillo muy agudo, circuncidara todas las demasias de la carne, y la hara estar subjeta al espiritu, para que asi este el coraçon guardado con toda guarda. » (*Tercer Abecedario*, trat. IV, cap. III, f° 41^{v}, p. 362^{b}.)

par Francisco de Ossuna, trouve son expression complète dans la doctrine de Luis de Granada :

« Supposons un château entouré d'ennemis et dans un danger si pressant qu'il soit sur le point de se rendre et qu'entre temps, un soldat aille en grande hâte rendre compte de cette situation au roi, et que, grâce à cela, le château soit secouru. Nous pouvons bien dire, qu'à sa façon, ce soldat a plus fait que tous les autres puisque le secours qu'il apporta contribua davantage à assurer la défense que les armes de tous les autres assiégés. Or, qu'est donc l'oraison, si ce n'est un courrier que nous dépêchons de la terre au ciel pour demander secours à Dieu au moment de la tentation[1] ? »

Cette expression guerrière de l'amour divin s'inspire tout autant de la littérature profane du XVI^e^ siècle que de la tradition des métaphores médiévales; aussi n'échappe-t-elle pas à l'influence du gongorisme.

« Ne pense pas que le combat de l'amour soit comme les autres batailles où la fureur et le fracas d'une guerre épouvantable sévit des deux côtés, car l'amour ne combat qu'à force de caresses et n'a d'autres menaces que ses tendres paroles. Ses flèches et ses coups sont les bienfaits et les dons. Sa rencontre est une offre de grande efficacité. Les soupirs composent son artillerie. Sa prise de possession est un embrassement. Sa tuerie est de donner la vie pour l'aimé[2]. »

Cette préciosité pénètre dans l'expression thérésienne en s'inspirant du *Cantique des Cantiques* :

« C'est vous, mon véritable amant, qui commencez cette guerre d'amour. Voici d'abord un trouble général des puissances et des sens, qui, réduits à l'abandon, parcourent les places et les faubourgs, conjurant les filles de Jérusalem de leur dire où est leur Dieu. Puis

1. « Si vn castillo estuuiesse cercado de enemigos y puesto en tan grande estrecho que estuuiesse ya para rendirse y en este medio tiempo fuesse un soldado a gran priessa a dar mandato desto al Rey y por esto fuesse luego socorrido bien podriamos dezir que este soldado hizo mas que todos los otros, pues el poder que traxo fue mas parte para defender la fuerça que las armas de todos los otros. Pues ¿ que otra casa es la oración, sino vn correo que despachamos de la tierra al cielo, para pedir socorro a Dios en el tiempo de la tentacion? » (*De la Oración*, lib. III, cap. II, f° 361.)

2. « La pelea del amor, no pienses que es como las otras batallas donde anda la furia de ambas partes y el estruendo de la guerra espantoso porque el amor no pelea sino con halago, no tiene otras amenazas sino blandas palabras; y las saetas y golpes son beneficios y dones; el encuentro es ofrecimiento de gran eficacia; y su artilleria son sospiros; y su prender es abraçar; y su matar es dar la vida por el amado. » (*Ley de Amor*, cap. XIII, f° 54^v^.)

voilà, Seigneur, que la bataille commence. Et à qui livreront-ils combat, si ce n'est à celui qui s'est rendu maître de la forteresse où ils faisaient leur demeure, je veux dire la partie supérieure de l'âme? Mais s'ils en furent expulsés, c'est afin qu'ils conquièrent leur conquérant; que, lassés de son absence, ils se reconnaissent vaincus; qu'ils luttent par la perte entière de leurs forces, et n'en combattent qu'avec plus de succès; que finalement, rendant les armes, ils triomphent de leur vainqueur.» (*Œuvres*, t. V, *Exclamations*, XVI, p. 356; *Obras*, t. V, p. 291.)

Pour préciser le rôle de la volonté dans l'extase, sainte Thérèse compare cette faculté au jouteur principal qui, dans chaque lice, soutenait l'effort général:

« La durée de l'extase est d'une demi-heure tout au plus; la volonté « maintient le tournoi » tandis que les deux autres puissances retombent.» (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XVIII, p. 225; *Obras*, t. I, p. 124.)

M. Morel-Fatio a vu dans cette image une réminiscence des romans de chevalerie dont la lecture charma l'adolescence de Thérèse. Il convient cependant de remarquer que les expressions chevaleresques abondent dans la littérature ascétique du XVI^e^ siècle. Sans recourir aux extravagances de la « chevalerie céleste » ou aux images truculentes de Malon de Chaide, on trouvera dans le discret manuel d'Alonso de Madrid un court chapitre intitulé l'*art de chevalerie du roi du ciel* où le Franciscain décrit avant Francisco de Ossuna les trois assauts du démon et les trois parades de l'âme chrétienne. (*Arte*, lib. II, cap. VIII, p. 617^b^.)

Comme ses prédécesseurs, sainte Thérèse a recours aux métaphores guerrières pour exprimer la lutte des vices et des vertus.

« Hélas! nous ne comprenons pas qu'à le bien prendre, le péché n'est qu'une bataille rangée que nos sens et les puissances de notre âme livrent contre Dieu même. Tous à l'envi machinent des trahisons contre leur roi.» (*Œuvres*, t. V, *Exclamations*, XIV, p. 350; *Obras*, t. III, p. 288.)

Mais l'importance que la Carmélite accorde à cette représentation n'accuse pas seulement l'influence des *Exercices*. Elle

témoigne surtout de l'idéal héroïque de sainte Thérèse. La Réformatrice réagit volontiers contre les expressions sentimentales qui « sentent trop la femme ». Aussi, dans le *Chemin de la Perfection*, décrit-elle à ses religieuses toute une armée spirituelle. La première vertu religieuse et militaire est l'obéissance.

« C'est ainsi que les soldats, même après un long service, doivent toujours être prêts à recevoir les ordres de leur chef en quelque poste qu'il les veuille placer, car c'est de lui qu'ils attendent leur solde. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, chap. XVIII, p. 140; *Obras*, t. III, p. 84.)

Ces « amants éprouvés » rappellent à la Carmélite les vétérans d'Avila dont chaque nouvelle campagne était une conquête de plus en plus lointaine.

« Ils ressemblent à ces soldats qui sont d'autant plus satisfaits que la guerre est plus violente, parce qu'ils en attendent de plus grands avantages, tandis que la paix les réduit à la solde et ne leur laisse que bien peu d'espoir d'avancement. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XXXVIII, p. 275; *Obras*, t. V, p. 256.)

Et ce n'est pas un moindre hommage à la bravoure castillane que cette évocation guerrière du *Chemin de la Perfection* :

« Représentez-vous un soldat au milieu de la bataille, s'il est certain qu'une fois vaincu on ne lui fera point de quartier et que s'il ne meurt pas dans le combat il lui faudra mourir après : il lutte avec plus de résolution, il veut, comme l'on dit, vendre chèrement sa vie. Ayant devant les yeux l'importance de la victoire et sachant qu'il y va de sa vie, il craint moins les blessures. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XXIII, p. 180; *Obras*, t. III, p. 111.)

Avant même d'être la Réformatrice, Thérèse de Ahumada rêve d'être le vaillant capitaine qui entraîne à sa suite d'innombrables volontés. Ici apparaît le généreux altruisme de la doctrine thérésienne. Toute vertu s'extériorise en faisant du bien. Tout élan vers Dieu détermine l'apostolat.

« Si celui qui commence fait de généreux efforts pour atteindre, avec l'aide de Dieu, la cime de la perfection, j'en suis persuadée, il ne va jamais seul au ciel. Il y mène à sa suite une troupe nombreuse. Comme à un bon capitaine, Dieu lui donne des gens qui

marchent en sa compagnie. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XI, p. 146; *Obras*, t. I, p. 76.)

Soldats et capitaines, dévôts et prédicateurs, suivent la bannière décrite par Ignace de Loyola. Mais sainte Thérèse voit sur l'oriflamme l'emblème franciscain par excellence.

« Voilà les armes que doivent porter nos bannières; que partout se retrouve la pauvreté, dans notre demeure, dans nos vêtements, dans nos paroles et beaucoup plus dans nos pensées. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. II, p. 41; *Obras*, t. III, p. 16.)

L'exemple le plus héroïque est celui du porte-étendard. Sans combattre, sans se défendre, il est l'action mystique par excellence, c'est-à-dire la foi.

« L'enseigne ne se bat pas, mais il n'en court pas moins le plus grand péril et sans doute il souffre intérieurement plus que tous les autres, car, portant l'étendard sans pouvoir se défendre, il doit se laisser mettre en pièces plutôt que de l'abandonner. De même les contemplatifs doivent porter haut l'étendard de l'humilité et recevoir tous les coups qu'on leur porte sans en rendre aucun. Leur office est de souffrir comme Jésus-Christ a souffert, de tenir la croix élevée sans l'abandonner jamais, si imminent soit le danger, et sans laisser paraître la moindre faiblesse au milieu de la souffrance; c'est à cette fin qu'on leur a confié un emploi si glorieux; qu'ils prennent garde à eux, s'ils abandonnent l'étendard, la bataille est perdue. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XVIII, p. 141; *Obras*, t. III, p. 116.)

Aussi quel mépris envers l'ennemi! Alors que Francisco de Ossuna et Ignace de Loyola décrivent, non sans effroi, la puissance de Lucifer, sainte Thérèse ne voit en lui qu'un ange déchu et impuissant.

« Le capitaine qui conduit contre vous cette guerre n'est-il pas votre esclave? N'est-il pas relégué au feu éternel? Comment se dresse-t-il contre vous? Comment ce vaincu donne-t-il du courage? Comment suit-on un indigent qui a été expulsé des richesses éternelles? Que peut donner celui qui n'a en partage qu'une immense infortune ? » (*Œuvres*, t. V, *Exclamations*, XII, p. 345; *Obras*, t. IV, p. 285.)

Cependant les hommes, « ces esclaves », ont répondu « à l'immense amour de Dieu en aimant celui qui le hait ».

Les luthériens, infligeant au Christ une seconde Passion, ravagent la chrétienté qui est son patrimoine, et l'Église qui est son âme. L'élite des défenseurs doit se retirer dans la place forte en état de siège.

« Quand les ennemis ont ravagé tout un pays, le souverain se voyant réduit aux abois, se retire dans une ville qu'il fait fortifier soigneusement. De là, il opère de temps en temps des sorties contre l'ennemi et si grand pourra être le courage des hommes d'élite renfermés dans la place, qu'à eux seuls ils feront plus qu'une armée de lâches soldats...; pourvu qu'il ne se rencontre pas de traître dans la place, on ne peut être forcé que par la famine. Or, parmi nous, il n'est jamais de famine qui force à capituler; on peut mourir, oui; être vaincu, jamais. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. III, p. 45; *Obras*, t. III, p. 19.)

Cette métaphore est sans doute le germe du symbolisme du *Château intérieur*. Elle est déjà esquissée dans le *Livre de la Vie*. Les clefs de la forteresse représentent le libre arbitre qui est de tous les renoncements le plus difficile. Au quatrième degré de l'oraison mystique, le contemplatif, affranchi de son égoïsme et absolument asservi à la loi divine, apparaît comme le gouverneur de la citadelle.

« (L'âme) ne veut plus vouloir. Elle souhaiterait même n'avoir plus de libre arbitre. Elle supplie le Seigneur de le lui enlever. Elle lui remet les clefs de sa volonté, car, de jardinier, la voilà devenue gouverneur de citadelle. Elle ne désire plus que la volonté de Dieu, elle ne veut plus être maîtresse d'elle-même ni de quoi que ce soit, non pas même d'une seule pomme de son jardin. » (*Œuvres*, t. I, *Vie*, ch. XX, p. 257; *Obras*, t. I, p. 154.)

L'allégorie se précise et se complète pour décrire les effets du ravissement.

« C'est le moment d'élever l'étendard pour la cause du Christ. Le gouverneur de la forteresse est monté ou plutôt a été transporté à la plus haute tour, pour y déployer la bannière de Dieu. De ce lieu sûr l'âme considère ceux qui se trouvent dans la plaine. Loin de craindre les dangers, elle les désire parce qu'elle a comme la certitude de la victoire. Elle voit jusqu'à l'évidence le peu de valeur, le néant de tout ce qui est ici-bas. C'est que d'une pareille hauteur, le regard porte au loin. » (*Œuvres* t. I, *Vie*, ch. XX, p. 257; *Obras*, t. I, p. 154.)

Ces belles images seront renouvelées dans le symbolisme du *Château intérieur*. L'âme qui entre dans les *II*es *Demeures* où règnent encore le péché et les tentations mondaines, écoute avec effroi les coups et les décharges violentes de l'ennemi. Dans les *III*es *Demeures*, l'âme se sent moins menacée, cependant elle se tient sur le qui-vive.

« Ah ! quelle misère que celle de cette vie ! Il en est de nous comme de ceux qui ont les ennemis à leur porte, qui ne peuvent ni dormir ni manger sans leurs armes, et sont dans une appréhension continuelle qu'on ne fasse brèche à leur forteresse. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, III, ch. I, p. 77; *Obras*, t. IV, p. 32.)

Ainsi la vie intérieure du contemplatif est fertile en combats quotidiens; cependant, quand l'âme s'est élevée aux *VI*es *Demeures*, Dieu lui-même veille sur sa sécurité.

« Notre-Seigneur veut, ce semble, que tout le monde sache que celle dont il s'agit lui appartient et que nul n'a le droit d'y toucher. Qu'on s'attaque à son corps, à son honneur, à ses biens, à la bonne heure ! Il en tirera sa gloire. Mais à son âme non pas : à moins qu'elle-même, par une criminelle audace, ne s'éloigne de son Époux, il saura la défendre contre le monde entier et même contre tout l'enfer réuni... » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, VI, ch. IV, p. 209; *Obras*, t. IV, p. 130.)

8. — Le roi et le chevalier.

Les rapports du roi et du chevalier expriment trois idées essentielles de l'*Art d'aimer* :

1° La toute-puissance divine que le mystique partage dans la mesure de son amour.

« Ton Dieu est un roi d'amour ; si tu l'aimes, tu règnes toi-même[1] . »

2° La soumission du chrétien qui doit à Dieu tout absolument. L'homme est un chevalier sauvé par son roi de la pire détresse. Il offenserait grandement son bienfaiteur en croyant lui apporter quelque chose. (*Arte*, lib. II, cap. VII, p. 615[b].)

1. « Rey de amor es tu dios y reynas tu si lo amas. » (*Ley de Amor*, cap. XXIV, f° 100[v], *Alphabet d'Amour*.)

3° Le désintéressement du mystique capable de sacrifier la vie contemplative à la vie active.

« Soit deux chevaliers : l'un désire être introduit en présence du roi pour demeurer avec lui toujours. L'autre se prépare aussi bien à demeurer avec lui qu'à aller se battre sur le champ de bataille où il servira son roi. Il semble bien que le second est plus parfait que le premier [1]. »

Cette large conception de la vie spirituelle est bien celle de sainte Thérèse. Pour représenter aux religieuses qu'elles ne peuvent toutes prétendre aux grâces mystiques, elle évoque le petit coucher de Philippe II :

« Elles ne réfléchissent pas que sur le grand nombre de vassaux d'un roi de la terre, tous n'ont pas entrée dans sa chambre. » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, III, ch. I, p. 81; *Obras*, t. IV, p. 34.)

Au contraire, tous les vassaux ont le droit de se battre pour le roi.

« Il ne faut pas désirer les plaisirs mystiques comme de bons chevaliers prêts à servir leur roi sans aucune solde...; tenons les yeux fixés sur l'éternel royaume que nous voulons conquérir. »

Et quand le royaume est conquis, l'âme devient « citoyenne du ciel ».

9. — Les métaphores de l'amour empruntées à la famille.

La famille comme la société offrait au mystique de nouvelles métaphores de l'amour divin. L'*Imitation* résume celles-ci en termes magnifiques :

« Oh ! qu'il est grand le Seigneur qu'elle reçoit, qu'il est aimable l'hôte qu'elle possède ! Que le compagnon, l'ami qui se donne à elle, est doux et fidèle ! Que l'époux qu'elle embrasse est beau ! Qu'il est noble et digne d'être aimé par-dessus tout ce qu'on peut

1. « Porque si vuiese dos caualleros : el primero que dessease entrar en la presencia del rey para estarse siempre alli con el; y el otro estuuiese tan aparejado para estar con el como para yr a pelear en el campo donde sera el rey seruido, bien parece ser mas perfecto el segundo que el primero. » (*Tercer Abecedario*, trat. XVI, f° 197^{r}, p. 507^{b}.)

aimer et tout ce qu'il y a de désirable ! » (*Imitation*, liv. IV, chap. III, p. 659.)

Mais parmi les inspirateurs de sainte Thérèse, c'est Francisco de Ossuna qui a le mieux exposé le principe de cette nouvelle interprétation métaphorique.

« Tu peux aussi trouver l'amour de Dieu dans toute parenté et dans tout office, car si tu y regardes de près, l'amour de Dieu est ton père, ta mère, ton frère, ton parent et ton parfait ami, puisqu'il te fait des œuvres meilleures que tous ceux-là [1]. »

Sainte Thérèse, qui a lu ce passage dans le *Troisième Abécédaire*, paraît s'en inspirer quand elle enseigne à ses religieuses les représentations de l'oraison mentale :

« Traitez avec Dieu comme avec un père, comme avec un frère, comme avec un maître, comme avec un époux, choisissant tantôt l'une, tantôt l'autre de ces qualités; lui-même vous apprendra celle qui lui agréera davantage. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XXVIII, p. 204; *Obras*, t. III, p. 130.)

Le foyer offrait donc au mystique trois représentations de l'amour divin : 1° les sentiments du père et de l'enfant; 2° ceux de l'enfant et de sa mère; 3° ceux de l'époux et de l'épouse.

L'expression de l'amour paternel est de beaucoup la moins riche. Alonso de Madrid recommande d'aimer Dieu comme un fils désintéressé aime son père, même si celui-ci est dans le dénuement. (*Arte*, lib. III, cap. I, p. 623[a].) Francisco de Ossuna considère cette paternité comme l'expression la plus élevée de la bonté. (*Tercer Abecedario*, trat. XVI, cap. X, p. 513[a].) Alonso de Orozco demande à l'âme de consacrer tout le dimanche à la présence paternelle du Christ. De même sainte Thérèse engage les nouvelles Carmélites à se représenter Dieu comme un père très simple et très bon :

« Qu'en toute humilité elle lui parle comme à un père; comme à un père aussi qu'elle lui adresse ses demandes, qu'elle lui raconte

1. « Puedes tambien sacar el amor de dios de todo parentesco y de todo oficio ca, si bien miras en ello, el amor de dios, es tu padre, y tu madre y tu hermano : y tu pariente y tu perfecto amigo pues te haze mejores obras que todos estos. » (*Tercer Abecedario*, trat. XVI, cap. VI, f° 192[r], p. 502[b].)

ses peines, qu'elle le prie d'y apporter remède, comprenant très bien d'ailleurs qu'elle n'est pas digne d'être sa fille. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XXVIII, p. 203; *Obras*, t. III, p. 129.)

Afin de rassurer les âmes inquiètes, la Réformatrice insiste sur les obligations de l'amour paternel :

« S'il est notre père, il faut qu'il nous supporte, si graves que soient nos offenses; il faut qu'il nous pardonne quand, à l'exemple de l'enfant prodigue, nous revenons à lui; il faut qu'il nous console dans nos peines, qu'il pourvoie à notre subsistance, et cela d'une manière digne d'un père tel que lui, d'un père dont la bonté surpasse nécessairement celle de tous les pères d'ici-bas, parce qu'en lui réside tout bien parfait. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XXVII, p. 198; *Obras*, t. III, p. 126.)

Ses enfants préférés sont ceux qui se donnent sans réserves. On remarquera ici que la représentation du nourricier s'associe tout naturellement à celle du père.

« Ceux qui se donnent sans réserve, ce sont des enfants tendrement chéris qu'il voudrait voir toujours à ses côtés et dont il ne s'éloigne jamais parce qu'eux-mêmes ne veulent pas se séparer de lui. Il les fait asseoir à sa table, il leur présente les mets dont il se nourrit, il va jusqu'à s'ôter les morceaux de la bouche pour les leur donner. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XVI, p. 129; *Obras*, t. III, p. 77.)

Ainsi les métaphores de l'amour paternel expriment presque exclusivement la bonté divine. Pour représenter les nuances délicates du recueillement, de la tendresse, de la confiance, le mystique préfère comparer son amour à celui d'une mère pour son enfant et d'un enfant pour sa mère.

On pourrait croire que les métaphores de la maternité se retrouvent plus particulièrement sous la plume d'une Angèle de Foligno ou d'une sainte Thérèse. En réalité les Franciscains italiens ou espagnols, sans distinction de race ni de sexe, décrivent avec la même intimité et la même sympathie les analogies de l'amour divin et de l'amour maternel. Nulle part peut-être « ce respect de la vie » qui est l'un des caractères les plus humains de l'âme franciscaine n'apparaît davantage. L'émotion attendrie du Giotto interprétant le mystère

de l'enfance et de la maternité, se reconnaît encore parmi les fraîches images de Francisco de Ossuna et de Bernardino de Laredo. Dans la doctrine de la *Loi d'Amour*, la conception et l'enfantement représentent les efforts de l'ascète et les joies de la contemplation.

« Les conceptions de la chair apportent avec elles la jouissance, et l'accouchement apporte la douleur. Mais la génération spirituelle du Christ est à l'inverse, car l'âme engendre celui-ci dans la douleur et le met au jour avec délices quand nous réalisons joyeusement les œuvres de justice qui représentent l'accouchement du Christ[1]. »

Les désirs de la grossesse suggèrent à Francisco de Ossuna les explications les plus hardies.

« La femme n'a jamais de si grands désirs que quand elle est grosse. Il lui arrive alors de désirer avec violence ce qu'elle ne peut avoir et ces désirs sont l'indice de sa grossesse. De même quand l'âme a Dieu en soi, elle produit les grands désirs dont nous parlons[2]. »

Mais c'est surtout le geste maternel par excellence qui a suggéré à Francisco de Ossuna ses comparaisons les plus délicates. L'allaitement exprime la quiétude de la contemplation.

« *La mère ouvre ses bras à l'enfant* et, après l'avoir embrassé, elle lui offre le sein et apaise sa faim. Puis elle approche son visage de celui de son fils : alors les gémissements et les larmes cessent et la crainte s'en va[3] ... »

Parfois l'enfant continue à pleurer en prenant le sein; ainsi s'expriment ces états d'âme complexes où les larmes de

1. « Las concepciones carnales traen consigo deleyte y el parto dolor; mas la generacion espiritual de Christo es al reues porque el se engendra con dolor de anima y parece con deleyte quando obramos alegremente obras de justicia que son como parir a Christo. » (*Ley de Amor*, cap. XXVIII, f° 116^{v}.)

2. « La muger nunca tiene tan grandes desseos como quando esta preñada, donde acontece dessear mucho lo que no se puede auer y estos desseos son señal de su preñez y desta manera, quando el anima tiene en si a Dios, produce los grandes desseos de que hablamos. » (*Ley de Amor*, cap. XXII, f° 91^{v}.)

3. « *Abre la madre sus braços al nino* y allende de lo abraçar, abrele sus pechos e matale su hambre y junta su rostro con el de su hijo, y cesa el gemir y lagrimas, perdido el miedo. » (*Tercer Abecedario*, trat. I, cap. I, f° I^{r}, p. 323^{b}.)

tendresse, l'élan du désir, la jouissance de l'union mystique réagissent les uns sur les autres.

« Ainsi tu mêleras ta boisson et tes larmes à la façon d'un enfant qui, après s'être affligé, reçoit en pleurant le lait du sein maternel. Il n'en éprouve que plus de jouissances, car la mère ajoute à son lait des paroles pleines de caresses et serre l'enfant sur son cœur pour le réjouir[1]. »

L'interprétation allégorique du repos de saint Jean, quand il incline sa tête sur l'épaule du Christ, décrit cet état intermédiaire entre le sommeil et l'oraison qui est en général si favorable aux visions et aux paroles surnaturelles.

« Après la cène, il se couche presque sur le sein du Seigneur comme les enfants sur le cœur de leur mère où ils s'endorment après avoir reçu le lait, puis se réveillent pour téter encore, puis se rendorment. Et de cette façon, avec de glorieux intervalles, ils passent le temps de sommeil qui leur est compté plutôt comme une oraison que comme un sommeil[2]. »

Dans la plénitude de l'union divine, les larmes et les angoisses, les paroles et les visions disparaissent. C'est l'ineffable silence de l'amour.

« *Toutes les angoisses de l'enfant cessent quand sa mère l'embrasse. Plus ne lui importe de parler. Elle aussi se tait dans son amour*[3]. »

Bernardino de Laredo a recours aux mêmes images pour exprimer les mêmes états d'âme. L'allaitement du nourrisson explique, dans le monde sensible, les effets de l'oraison de recueillement.

« De même qu'un enfant s'élève et que son petit corps croît en persévérant à téter, de même notre âme, si elle persévère à téter

1. « Assi mezclaras tu beuer con lloro a manera de niño que, despues de afligido, llorando recibe la leche de los pechos de su madre, de lo qual se sigue mas gozo porque a la leche añade su madre palabras de halago, y lo aprieta consigo por lo alegrar. » (*Tercer Abecedario*, trat. XX, cap. IV, f° 242[r], p. 549[b].)

2. « Quasi reclinandose, despues de la cena, sobre el pecho del señor, como los niños sobre el pecho de su madre, donde recibida la leche se duermen, y tornan a despertar y a tomar leche y tornanse a dormir, y a esta manera con estos, gloriosos interualos passan el tiempo del dormir, que mas se les cuenta por oración que por sueño. » (*Tercer Abecedario*, trat. XIV, cap. V, f° 150[r], p. 471[a].)

3. « *Todas las ansias del niño cessan, quando lo abraça su madre, ya no cura mas de hablar y ella tambien calla en su amor.* » (*Tercer Abecedario*, trat. XXI, cap. III, f° 256[v], p. 564[a].)

aux seins de l'oraison mentale, s'élève à la façon d'un enfant qui va croissant d'année en année sans que l'on puisse comprendre son mode de croissance. De même cette âme se fortifie, se nourrit, grandit intérieurement et s'accroît en richesses sans savoir comment[1]. »

Si féconde que soit la discipline de l'ascète, elle n'accorde pas à l'âme la grâce de la contemplation, mais Dieu se laisse émouvoir par tant d'efforts de bonne volonté.

« Il ne peut y parvenir au prix des plus grandes fatigues jusqu'à ce que sa mère, par le seul amour qu'il lui inspire, le prenne, l'élève de terre, le recueille sur son sein, transformant ainsi ses efforts en quiétude, ses larmes en joie, ses sanglots en silence[2]. »

Et c'est bien ainsi que Luis de Granada se représente la puissance des larmes.

« Quand la mère voit que l'enfant pleure pour téter, son cœur ne souffre pas de le laisser longtemps dans les larmes, mais lui donne ce qu'il demande parce qu'il le demande en pleurant[3]. »

Enfin quand Bernardino de Laredo veut exprimer et expliquer ces états d'âme mystiques où la passivité, l'inconscience intellectuelle et la plénitude sensible s'unissent étroitement, il décrit longuement les premiers désirs du nourrisson :

« Je crois que la contemplation est un office tacite et très tranquille de la seule volonté, tout occupée en Dieu et reconnaissant son amour sans rien en connaître encore. La quiétude est si étroite qu'elle ne sait encore remuer et désire sans le savoir à la façon d'un enfant qui, avant d'avoir connaissance de sa mère, demande à se reposer sur son sein, en exprimant ce désir dans le plus tacite silence puisqu'il n'a encore ni la connaissance du langage ni une

1. « Porque assi como vn niño se cria y crece su corpezitò perseuerando en mamar, assi nuestra anima, si perseuera en mamar leche a los pechos de la oracion mental, se va en tal manera criando, que, assi como el niño, va creciendo de año en año sin que se pueda sentir el modo de su crecer, assi la tal anima se engruessa y se cria y crece en si y se acrecienta en riquezas sin saber el como crece. » (*Subida*, lib. I, cap. II, f° 5^{v}.)

2. « Nunca pueden llegar por mucho que se fatiguen hasta que su madre, por solo amor que le tiene, le rescibe y le leuanta de tierra y le recoge en su pecho, buelue el trabajo en quietud y las lagrimas en gozo y los sollozos en silencio. » (*Subida*, lib. III, cap. XXXV, f° 200^{r}.)

3. « Quando la madre vee que el niño llora por la teta, no se sufre el corazon dexarle mucho tiempo estar llorando, sino le da lo que pide, porque lo pide con lagrimas. » (*De la Oracion*, lib. III, cap. II, f° 253.)

langue pour parler et que, dans un âge si tendre, le lait seul, mais indispensable, peut l'élever et le contenter sans qu'il en donne de raisons grandes ni petites[1]. »

Après cet exposé, il est aisé de reconnaître les réminiscences de sainte Thérèse. Dans le *Chemin de la Perfection*, la Carmélite décrit la passivité de l'union mystique, comme le font Francisco de Ossuna et Bernardino de Laredo :

« Voici une comparaison que je vous prie de bien remarquer, parce que le Seigneur me l'a inspirée dans cette oraison et qu'elle me paraît très juste. L'âme ressemble alors à un tout petit enfant à la mamelle attaché au sein de sa mère qui, dans sa tendresse, lui fait couler le lait dans la bouche sans qu'il ait à remuer les lèvres. De même ici, la volonté est à son amour sans effort de l'entendement. Le Seigneur veut que, sans travail de l'esprit, elle comprenne qu'elle est avec lui; il veut qu'elle se contente d'avaler le lait qu'il lui verse dans la bouche et d'en savourer la douceur. » (*Œuvres*, t. V, *Chemin*, ch. XXXI, p. 228; *Obras*, t. III, p. 293.)

Le *Château intérieur*, comme le *Troisième Abécédaire* ou l'*Ascension de la Montagne*, représente l'épanouissement de l'âme d'oraison sous l'image de la croissance de l'enfant :

« L'âme en effet est encore toute petite; elle ressemble à l'enfant qui commence à recevoir le lait de sa mère; s'il s'éloigne de son sein, qu'attendre pour lui sinon la mort? » (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, IV, ch. III, p. 123; *Obras*, t. IV, p. 65.)

On retrouve la synthèse de ces deux idées et de ces deux images dans les Pensées de l'amour divin :

« De même qu'un tout petit enfant ne sait ni comment il croît, ni comment il tète, et que souvent sans qu'il tète ni fasse aucun mouvement pour cela, on lui fait couler du lait dans la bouche : ainsi en est-il de l'âme. Elle ne sait où elle en est; elle n'agit pas, elle ignore comment et par où lui est venu un bien si précieux et ne peut même l'imaginer. Elle sait seulement que c'est le plus grand

1. « Creo que la contemplacion sea oficio tacito e quietissimo de sola la voluntad, ocupada en solo dios, reconosciendo su amor sin conoscer nada del, con tal estrecha quietud que no se sabe menear mas que, sin saber dessea; a manera de niño que, antes que tenga conoscimiento de su madre, pide holgar en su pecho siendo aquesta peticion en muy tacito silencio; pues ni sabe en que hablar, ni tiene lengua que hable e su ternezita edad con sola leche o no sin ella se sabe mantener y contentar sin dar de si poca, ni mucha razon. » (*Subida*, lib. III, cap. XXXV, f° 199v.)

qui se puisse goûter et qu'il surpasse tous les plaisirs, toutes les satisfactions de ce monde. » (*Œuvres*, t. V, *Pensées*, ch. IV, p. 439; *Obras*, t. IV, p. 249.)

Ces réminiscences sont inconscientes. On lit, en effet, dans le manuscrit de l'Escurial cet avertissement de la Carmélite au sujet de leur inspiration : « Voici une comparaison que je vous prie de bien remarquer parce que le Seigneur me l'a inspirée dans cette oraison. »

Plus tard, quand sainte Thérèse décrira les *VII*[es] *Demeures*, elle reprend ces métaphores en les amplifiant :

« Des mamelles divines auxquelles Dieu sustente continuellement cette âme, s'échappent alors des ruisseaux de lait qui réconfortent tous les habitants du Château. Le Seigneur veut, ce semble, qu'ils aient leur part de la surabondante jouissance de l'âme. Il permet que de ce fleuve immense où cette toute petite fontaine s'est perdue, jaillisse par instant un flot de cette eau céleste pour fortifier ceux qui, dans la sphère corporelle, doivent servir ces deux époux. » (*Œuvres*, t. VII, *Demeures*, II, p. 228; *Obras*, t. IV, p. 188.)

Si intime et si puissant que soit l'amour maternel, il laisse encore inexprimés les caractères passionnels de l'amour divin. Pour représenter l'union progressive de l'âme en Dieu, le mystique décrira les entrevues, les fiançailles, les noces des deux amants spirituels. Mais l'expression de l'amour conjugal fait trop étroitement partie de l'interprétation du *Cantique* et du symbolisme des *Sept Demeures*, pour qu'il soit possible de les séparer. Nous allons donc l'exposer dans ces rapports avec les métaphores empruntées à la Bible et les allégories de l'oraison.

III. — Les métaphores de l'amour divin empruntées a la Bible.

L'interprétation allégorique, que discipline toute la pensée médiévale, présente le même principe et la même méthode que les procédés métaphoriques précédents. Si chaque créature est un symbole du Créateur, la Bible, d'inspiration divine, est l'expression immédiate de la divinité; encore faut-il découvrir sous le mot l'image, la parabole, le sens profond

de la « lettre ». Après avoir déchiffré « la bible des arbres, des monts et des eaux », le mystique a la révélation du Verbe.

L'allégorie n'apparaît guère dans le Nouveau Testament que comme moyen d'interpréter l'Ancien. (*Gal.*, IV, 24 sq.; *Rom.*, VII, 1-5; *I Cor.*, V, 7; *Hebr.*, III, 6; IX, 8, etc.) Ce procédé d'interprétation a joué un rôle capital dans l'histoire des doctrines religieuses. Les Orientaux ne l'ont point inventée; l'interprétation allégorique est un fruit de la subtilité de l'esprit grec... Les stoïciens d'abord, les néo-platoniciens et les gnostiques plus tard, se distinguèrent par leur habileté à trouver dans les mythes anciens les vérités cachées de la philosophie de la nature... Les Pères de l'Église trouvaient l'Évangile dans l'Ancien Testament de la même manière que Philon y trouvait le platonisme. A cet égard l'école chrétienne d'Alexandrie est la fille directe de l'école juive qui l'avait précédée.

Parmi les lectures de sainte Thérèse, les *Morales de saint Grégoire*, la *Vita Christi* de Ludolphe de Saxe et le *Troisième Abécédaire* offrent une exposition complète de l'interprétation allégorique. L'œuvre de saint Grégoire, qui exerça une si grande influence sur la théologie mystique, est une synthèse de la pensée médiévale. Si l'on ouvre le précieux exemplaire vénéré à Saint-Joseph d'Avila, on lit cet avertissement :

« Bien des fois dans l'écriture sacrée, certaines expressions figurées sont présentées de telle sorte qu'elles apparaissent seulement rédigées d'après la narration historique. Mais bien souvent, l'on rencontre dans le récit historique des passages qui en découvrent le sens superficiel. N'ayant aucun rapport avec l'histoire, ils obligent le lecteur à découvrir en eux autre chose[1]. »

La vie des Pères, comme la Bible, est soumise à l'interprétation allégorique :

« Les Pères anciens sont semblables aux arbres fructifères qui non seulement sont beaux dans leur aspect, mais abondants par

1. « Muchas vezes en la sagrada habla se escriuen de tal manera algunas cosas figuratiuas que parescen solamente ser dichas segun la narracion historial. Pero muchas vezes esta en la misma historia mezclados tales dichos que, por ellos, se deshace toda la superficie della; e no sonando ninguna cosa historial constriñen al lector a que busque en ellos otra cosa. » (*Morales*, lib. XVIII, t. II, f° 2.)

leur fécondité. Ainsi doit être considérée leur vie, car si le feuillage que présente l'histoire nous émerveille, que ne trouvons-nous pas dans la fertilité de l'allégorie [1]? »

Dès le prologue, l'auteur affirme que les *Moralia* sont d'inspiration sacrée [2]. Dès lors Job représente le Christ, l'Église, l'Homme de douleur [3]. Ses sept fils figurent les apôtres; ses trois filles, les trois états des fidèles. (*Morales*, t. I, lib. I, cap. IX, f° 3^{v}.) Le troupeau de Job, comme sa famille, rentre dans l'allégorie. Les brebis sont au nombre de sept mille parce qu'elles symbolisent la parfaite innocence de ceux qui se dégagent de l'ancienne loi pour s'élever à la loi nouvelle. (*Ibid.*, f° 4^{r}.) Les cinq cents couples de bœufs, rudes et dociles, illustrent la vie des gens de bien. Sous l'image ridicule de l'âne, on doit reconnaître la paresse des fous, la luxure des charnels, la simplicité des gentils. (*Ibid.*, f° 4^{v}.)

Ainsi selon l'expression attribuée à saint Bonaventure (*Doctrina del Coraçon y otros opusculos*, Saragosse, 1576, Prologue), la parole de Dieu ressemble aux raisins que l'on doit fouler pour en extraire le vin. L'interprétation n'est plus la traduction du Verbe. Elle en devient la révélation sans cesse exprimée, jamais définitive.

Celle-là était trop libre pour ne pas être arbitraire. On sait qu'Origène est le premier qui ait tenté de fixer les principes et les règles de la méthode d'interprétation médiévale :

« A ses yeux, l'Écriture était un organisme semblable à l'organisme humain. Comme dans l'homme nous découvrons trois prin-

1. « Porque los padres antiguos, semejantes a los arboles fructiferos, no solamente son hermosos por la figura, mas aun son abundosos por su abundancia; de tal manera deue ser considerada su vida, que quando nos maravillemos de la verdura que esta en la historia, hallemos tambien quanta es la fertilidad de la alegoria. » (*Morales*, t. II, f° 81^{r}.)

2. « Por lo qual este santo varon, inspirado por el espiritu santo, pudo escreuir sus hechos assi como si no fueran suyos, pues que eran de dios, y tanto eran del las cosas que otro fablaua, que el espiritu santo hablaua las cosas que son del hombre. » (*Morales*, Prohemio, cap. III.)

3. « Auia vn hombre en la tierra de hus que llamauan Job. Estas cosas ya auemos dicho y creydo que passaron segun la historia las cuenta, mas agora veamos como se han complido en el seso alegorico. Segun auemos dicho, Job quiere dezir hombre que se duele. Hus quiere dezir conciliador o consejero... Assi que Job mora en la tierra de Hus porque la sabiduria comporto por nosotros el dolor de la passion y tomo por habitacion para si mesma los coraçones. » (*Morales*, t. I, lib. I, cap. VIII, f° 3^{r}.)

cipes : le corps matériel, l'âme vitale, l'esprit divin; de même l'Écriture a trois sens liés ensemble, mais distincts et correspondants à ces trois degrés : le sens littéral, le sens moral et le sens métaphysique ou divin. Ce dernier ne peut être atteint et dégagé que par l'interprétation allégorique. » (A. Sabatier, *Encyclopédie des Sciences religieuses*, t. I, Allégorie.)

Ludolphe de Saxe expose la vie du Christ en s'inspirant étroitement de cette méthode. Ambrosio de Montesino, le traducteur castillan du Chartreux, l'apprend ainsi au lecteur :

« Dans chaque chapitre, il (l'auteur) procède en exposant les paroles et les œuvres de notre Rédempteur, suivant quatre sens de l'Écriture sacrée, à savoir : le littéral, l'allégorique, le moral, l'anagogique (ce qui signifie spirituel et transcendant). Il convertit chacun d'eux en doctrine salutaire [1]. »

Dès lors, la vie du Christ devient un enseignement complet d'exégèse, d'histoire, de morale et de métaphysique; une encyclopédie où le divin n'exclut pas le profane, une synthèse qui réconcilie la théologie et la philosophie [2]. Il ne s'agit pas de narrer la vie du Christ, mais d'expliquer la vie universelle d'après le Christ. Le seul lien de cette Somme en quatre volumes in-folio est le texte du Nouveau Testament, imprimé en gros caractères. En admettant que sainte Thérèse n'ait pas connu la Bible, elle trouvait dans la doctrine de Ludolphe de Saxe la concordance des Évangiles, enrichie d'un commentaire substantiel et d'un symbolisme varié.

1. « Procede en cada capitulo declarando las palabras y obras de nuestro redemptor, segun quatro sensos de la sagrada scriptura que son : liberal, allegorico, moral e anagogico que quiere dezir spiritual e tracendente i conuierte cada vno destos en doctrina salutifera. » (*Vita Christi*, Pro hemio epistolar, parte I, f° 2v.)

2. « Le sens historique faisait connaître la réalité des faits, le sens allégorique montrait dans l'Ancien Testament une figure du Nouveau. Le sens tropologique dévoilait une vérité morale qui se cachait sous la lettre de l'Écriture; enfin le sens anagogique, comme le nom l'indique, faisait entrevoir par avance les mystères de la vie future et la béatitude éternelle. Le nom de Jérusalem, par exemple, qui revient si souvent dans les Livres saints, pouvait recevoir, suivant le cas, une de ces quatre interprétations : « Jérusalem, dit Guillaume Durand, c'est, dans le sens historique, la ville de la Palestine où se rendent maintenant les pèlerins; dans le sens allégorique, c'est l'Église militante; dans le sens tropologique, c'est l'âme chrétienne; dans le sens anagogique, c'est la Jérusalem céleste, la patrie d'en haut. » (Émile Mâle, *L'art religieux au XIII^e siècle en France*, p. 170.)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. « Las flores que en la tierra de la iglesia entonces aparecian eran nueuos amadores de dios que venian ajuntarse a Cristo y las mançanas que son de mas sustancia eran los mas aprouechados en el amor con que mas se alegraua el alferez del amor. » (*Ley de Amor*, cap. XIII, f° 55^{v}.)

âme, très sacrée, retourna vers Dieu pour l'aimer avec un cœur plus large afin de pouvoir l'aimer davantage [1]... »

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

en interprétant la réception de Jésus chez Marthe et Marie.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. « El varon contemplatiuo se deue ocupar quando la necessidad lo demanda en el seruicio de los proximos a exemplo de muchos sanctos que desde la cumbre de la contemplacion descendieron a los exercicios de la vida actiua. » (*Vita Christi*, t. II, cap. LXI, f° 94v.)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CONCLUSION

LA CRITIQUE DE L'EXPRESSION DE L'AMOUR

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

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

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

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

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

duire en langage sensible ses révélations du monde intelligible :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dans l'exposition précédente, nous avons essayé de ramener

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

gèse allégorique du *Cantique* commença aux environs du Ier siècle et que, dès le IIIe, Origène l'expliqua en entier allégoriquement comme étant l'épithalame de l'Eglise avec son Céleste Époux, le Verbe incarné. Cette interprétation traditionnelle était pour mettre et mit en effet les mystiques très à l'aise. Leurs effusions amoureuses ne sont, la plupart du temps, que la paraphrase du texte sacré [1]. »

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CINQUIÈME PARTIE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Les oraisons passives, ainsi nommées parce qu'il est impossible de les obtenir ou de les prolonger, sont des grâces surnaturelles accordées aux seuls mystiques, leur caractère commun est la Présence Divine qui envahit progressivement la conscience. Sainte Thérèse distingue quatre oraisons passives [1] : les trois premières, qui sont la quiétude, l'union et l'extase, différent par leur degré d'intensité [2]. La quiétude

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Le Christ est le jardinier de ce verger spirituel. Il arrose avec les eaux miraculeuses qui sont les larmes d'amour. « L'oraison doit être plantée au bord de ces eaux, car les arbres qui ne sont pas arrosés pendant l'été sont en péril, mais, se trouvant au bord d'un fleuve, ils reverdissent, croissent et fructifient sans cesse. O mon grand Dieu ! quel plaisir que celui des larmes, combien son courant est violent et comme il emporte l'âme[1]. »

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La méditation suit cette discipline et féconde la vie intérieure.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II. — Les allégories du chateau de l'ame.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

des avançants, la dernière, « le Saint des Saints où règne *un merveilleux silence* », reçoit les parfaits [1]. »

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. — L'allégorie du ver à soie.

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

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

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

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

2. « Estos gusanos se engendrau de unos huevecicos muy pequeños que la hembra dellos pone, los cuales puestos al sol o metidos en los pechos, con cualquiera destos calores, en menos espacio que tres dias se animan y reciben uida con todos los sentidos que para ella se requieren. Lo cual alega San Basilio para hacernos creible por este ejemplo el misterio de la resurreccion general. » (*Bibl. de Autores Españoles. Del Sinbolo de la Fe*. Parte I, cap. XXI, p. 237a).

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

Cependant, quand sainte Thérèse fait allusion à la source de ce symbole, elle ne parle pas d'une lecture, mais d'un récit :

« Vous savez comment la soie provient d'une semence assez semblable à des petits grains de poivre. Ceci, je ne l'ai jamais vu, je l'ai seulement entendu dire.» (*Œuvres*, t. VI, *Demeures*, V, ch. II, p. 139; *Obras*, t. IV, p. 77.)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. — L'allégorie des noces spirituelles.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Désormais, les visions intellectuelles se substituent complètement aux imaginaires.

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

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

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

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

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

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

CONCLUSION

LA CRITIQUE DE LA SYNTHÈSE DE L'AMOUR DIVIN

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

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

Précisons cette intéressante évolution.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CONCLUSION GÉNÉRALE

La conception thérésienne de l'Amour divin.

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

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

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

Depuis la mort de sainte Thérèse, la plupart des contemplatifs du XVI^e^ et du XVII^e^ siècle subissent et accroissent

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

sans rature. Parfois, les deux correcteurs proposent de rares variantes [1].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ments qui, au XVI^e siècle, pouvaient intéresser une femme d'intelligence souple et de sensibilité ardente, initiée à l'Amour Divin.

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

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

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

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

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

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

1. Montaigne demeure le modèle du genre.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Math., XI, 28.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

TABLE DES MATIÈRES

AVERTISSEMENT 9

BIBLIOGRAPHIE 13

1. Auteurs antérieurs à sainte Thérèse. — 2. Textes et traductions de sainte Thérèse. — 3. Sources de la biographie thérésienne. — 4. Auteurs contemporains.

INTRODUCTION 29

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

PREMIÈRE PARTIE

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

I. — La jeune fille. 64

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

II. — La contemplative 75

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

III. — La réformatrice. 90

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

CONCLUSION : Critique des influences historiques 106

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

DEUXIÈME PARTIE

L'ART D'AIMER. 109

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

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

II. — La discipline des images et des sentiments 125

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

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

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

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

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

TROISIÈME PARTIE

L'EXPÉRIENCE DE L'AMOUR DIVIN. 175

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

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

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

II. — L'expérience intellectuelle 190

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

III. — L'expérience morale 196

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

IV. — L'expérience active. 200

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

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

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

QUATRIÈME PARTIE

L'EXPRESSION DE L'AMOUR DIVIN. 221

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CINQUIÈME PARTIE

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

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

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

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

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

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

2. Le ver à soie 341

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

3. Les noces spirituelles 346

L'allégorie des noces spirituelles se substitue à celle du ver à soie et complète le symbolisme des *Demeures*. — *Ires*, *IIes* et *IIIes Demeures :* préliminaires de l'entrevue : comprendre pour aimer (méditations de l'oraison mentale). *IVes Demeures :* désir de l'aimé (oraison de quiétude).

V^es Demeures : l'entrevue (oraison d'union). *VI^es Demeures :* les fiançailles (extase, ravissement, vol de l'esprit). *VII^es Demeures:* le mariage (déification).

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

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

CONCLUSION GÉNÉRALE

LA CONCEPTION THÉRÉSIENNE DE L'AMOUR DIVIN 355

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

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

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

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


TRAVAILLONS
IMPRIMERIES
GOUNOUILHOU
BORDEAUX
BL 60

8° Lb 4k 39
A.F. 254 40

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES HISPANIQUES
FASCICULE IV

*

L'AMOUR DIVIN

ESSAI SUR LES SOURCES DE SAINTE THÉRÈSE

PAR

Gaston ETCHEGOYEN

ANCIEN MEMBRE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES HISPANIQUES
ET DE L'ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME
PROFESSEUR AU LYCÉE FRANÇAIS DE MADRID

Bordeaux :
FERET & FILS, ÉDITEURS, 9, RUE DE GRASSI
Lyon : DESVIGNE, 36-42, PASSAGE DE L'HÔTEL-DIEU
Marseille : PAUL RUAT, 54, RUE PARADIS | **Montpellier :** C. COULET, 5, GRAND'RUE
Toulouse : ÉDOUARD PRIVAT, 14, RUE DES ARTS
Madrid : E. DOSSAT, 9, PLAZA DE SANTA ANA

Paris :
E. DE BOCCARD, 1, RUE DE MÉDICIS, VI^e^
LIBRAIRIE ANCIENNE HONORÉ CHAMPION, ÉDOUARD CHAMPION, 5, QUAI MALAQUAIS, VI^e^

1923

314 h 7

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES HISPANIQUES

FASCICULES I, II et III

Fascicule I. — **Inventaire des Monuments sculptés pré-chrétiens de la Péninsule ibérique**, par Raymond Lantier, membre de l'École des Hautes Études Hispaniques. Prix : 20 francs.

Fascicule II. — **Catalogue des Terres cuites du Musée archéologique de Madrid**, par Alfred Laumonier, ancien membre de l'École des Hautes Etudes hispaniques, membre de l'École française d'Athènes. Prix : 25 francs.

Fascicule III. — **Jacopo da Trezzo et la construction de l'Escurial.** Essai sur les arts à la cour de Philippe II, 1519-1589, par Jean Babelon, docteur ès lettres. Prix : 30 francs.

BIBLIOTHÈQUE DES UNIVERSITÉS DU MIDI

Fascicule I. — **Les débuts de l'Ecole française d'Athènes : Correspondance d'Emmanuel Roux (1847-1849)**, publiée avec une introduction et des notes par M. Georges Radet, doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Bordeaux. Prix: 5 francs.

Fascicule II. — **Chansons et dits artésiens du XIII^e^ siècle**, publiés avec une introduction, un index des noms propres et un glossaire par MM. Alfred Jeanroy et Henri Guy, professeurs aux Facultés des Lettres des Universités de Paris et de Toulouse. Prix: 10 francs.

Fascicule III. — **La satire de Jovellanos contre la mauvaise éducation de la noblesse (1787)**, publiée et annotée par M. Alfred Morel-Fatio, professeur au Collège de France. Prix: 4 francs.

Fascicule VIII. — **Frédéric Schlegel et la genèse du romantisme allemand (1791-1797)**, par M. I. Rouge, professeur honoraire à la Faculté des Lettres de l'Université de Bordeaux, maître de conférences à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris. Prix: 7 fr. 50.

Fascicule IX. — **Etudes sur l'historiographie espagnole : Les Histoires générales d'Espagne entre Alphonse X et Philippe II (1284-1556)**, par M. G. Cirot, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Bordeaux. Prix: 10 francs.

Fascicule X. — **Le troubadour Guiraut Riquier**, par M. Joseph Anglade, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Toulouse. Prix: 10 francs.

Fascicule XI. — **Les Origines vénézuéliennes. Essai sur la colonisation espagnole au Vénézuéla**, par M. Jules Humbert, professeur au Lycée de Bordeaux. Prix: 10 francs.

Majoration de 20 0/0

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

Bordeaux. — Impr. Gounouilhou, rue Guiraude, 9-11.



