

***Le Château de l'âme* de Sainte Thérèse d'Avila**

Claude Gagnon

En mémoire d'Edith Stein, phénoménologue devenue Sœur Thérèse-Bénédictine de la Croix au Carmel de Cologne

Dans l'œuvre écrite considérable de Sainte Thérèse d'Avila, *le Château de l'âme* nommé aussi *Le Château intérieur* ou encore *Le livre des Demeures*, est «son chef d'œuvre»¹. Son œuvre écrite abondante et sa vaste Réforme du Carmel ont fait de la mystique espagnole une Docteure de l'Église. Le livre-guide du *Château intérieur* de l'âme, rédigé en quelques mois à la fin de sa vie², et qui décrit un cheminement mystique particulier et surprenant, ne constitue aucunement un exposé doctrinal de ce que serait l'âme dans sa substance et ses propriétés. Comme on l'a déjà souligné, Thérèse de Jésus «ne cherche nullement à fonder une théorie»³. Son traité sur l'âme est un itinéraire mystique, comme tant d'autres écrits mystiques de la tradition chrétienne. L'exemple spécifique auquel on pense immédiatement est *L'itinéraire de l'esprit vers Dieu (Itinerarium mentis in*

¹ Sainte Thérèse de Jésus, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1949. Le carme traducteur Grégoire de Saint-Joseph note le titre descriptif complet donné par la sainte «au verso de la première feuille de son manuscrit» : «Ce traité intitulé *Le Château de l'âme* a été écrit par Thérèse de Jésus, religieuse de Notre-Dame du Mont-Carmel, pour ses sœurs et filles, les religieuses Carmélites déchaussées» (p.809, note 1). Dans la traduction plus récente de Marcelle Auclair, le titre est plutôt *Le Château intérieur* ou *Les Demeures*. CF. site <http://livres-mystiques.com/partieTEXTES/Avila/Chateau/table.html>. La préfacière de l'étude de Denis Vasse qui se réfère à cette nouvelle traduction des œuvres complètes, utilise le titre de «Château de l'âme» : Denis Vasse, *L'autre du désir et le lieu de la Foi; Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, Paris, Seuil, 1991, p. 9. Denis Vasse, pour sa part, réfère aux «Demeures» (p.15). Merci à Patrick Dionne de m'avoir offert un exemplaire de l'édition du Père Grégoire de Saint-Joseph.

² Rédigé en six mois en 1577. La sainte a alors 62 ans.

³ T.F Gabalda, «Le Château intérieur», dans *Dictionnaire des œuvres*, Paris, 1953, Tome 1, p.402, col.3.

Deum) de Jean Fidanza dit Saint Bonaventure. Ce mystique franciscain du XIIIe siècle était déjà canonisé au temps de Thérèse et il deviendra lui aussi Docteur de l'Église.

L'œuvre écrite et la réforme de la carmélite prennent encore plus de relief lorsqu'on lit ses ouvrages à caractère biographique. Son écriture et ses nombreuses démarches pour fonder de multiples monastères à travers l'Espagne alternent avec une vie retirée au cloître à laquelle elle revient aussitôt qu'elle le peut. Et cette vie cloîtrée est paradoxalement le point de départ de sa littérature et de son activité sociale; l'ouvrage que Dominique de Courcelles a récemment rédigé sur «cette femme d'écriture et de pouvoir dans l'Espagne du Siècle d'Or» expose magistralement cette double «présence» de la sainte dans son siècle⁴.

On constate, en lisant son œuvre, que Thérèse de Jésus est d'abord et avant tout occupée de sa vie intérieure et qu'elle poursuit une démarche purement existentielle. Dans sa Vie écrite par elle-même qu'elle intitule *Le Livre des Miséricordes de Dieu*, elle parle «de mes grands péchés et de ma triste vie»⁵. Sa vie publique exceptionnelle prend alors toute son amplitude quand on apprend la profondeur de sa quête de Dieu dans son monastère. Cette vie intérieure exceptionnelle exposée dans une démarche scripturaire tout autant exceptionnelle mettra plusieurs siècles pour être reconnue à sa juste valeur. Ce n'est qu'en 1970, 400 ans après sa mort, qu'elle accédera, en même temps que Catherine de Sienne, au titre de Docteur de l'Église catholique. Notons cependant, avec le Frère Marie-Jean, que «dès 1588, six ans après sa mort, on commence à imprimer ses écrits en Espagne. Elle est béatifiée dès 1614 et canonisée en 1622 avec Ignace de Loyola, ce qui est tout de même rapide compte tenu des conditions de l'époque. En France,

⁴ Dominique de Courcelles, *Thérèse d'Avila femme d'écriture et de pouvoir dans l'Espagne du Siècle d'Or*, Grenoble, Jérôme Millon, 1993. Site : <http://books.google.ca/books?id=WyoJv8oGX50C&pg=PA20&lpg=PA20&dq=th%C3%A9r%C3%A8se+d'Avila+Saint-Bonaventure&source=bl&ots=NiXqsumFbz&sig=SpiEzpGkvJwqKasIW1L-XON6LU4&hl=fr&sa=X&ei=ZycXU8yhD8GSyQHOh4HoDg&ved=0CEkQ6AEwBQ#v=onepage&q=th%C3%A9r%C3%A8se%20d'Avila%20Saint-Bonaventure&f=false>

⁵ Ouvrage que la sainte appelle «le livre de sa vie». Cf. Thérèse de Jésus, *op.cit.*, p.15.

dès la fin du XVI^e siècle, François de Sales diffuse sa doctrine spirituelle, avant même que ne s’y implantent les premières carmélites déchaussées. Le Doctorat, de par sa nature, est bien plutôt la constatation de cette reconnaissance»⁶.

L’itinéraire dans le Château:

Avant d’entrer dans la première Demeure, la Sainte précise l’objectif de son texte : «écrire sur l’oraison»⁷. L’oraison, ou la prière silencieuse, constitue l’une des formes de recueillement pratiquée et répandue dans la tradition monastique chrétienne. L’ordre carmélitain, plus particulièrement, se définit par cette forme de prière et les propos de Thérèse d’Avila sur la finalité et l’efficace de l’oraison sont souvent cités en exemple par les historiens de la mystique moderne⁸.

L’âme est «un Château qui est composé tout entier d’un seul diamant ou d’un cristal très pur, et qui contient beaucoup d’appartements»⁹. Et «la porte qui donne entrée dans ce Château, c’est l’oraison et la considération»¹⁰. C’est la considération, ici définie par Thérèse, qui donne un sens précis à ce qu’est l’acte orant. Cet acte constitue une part importante de l’engagement carmélitain : «d’après la Constitution nous avons un certain nombre d’heures à y consacrer chaque jour» précise-t-elle¹¹.

La *considération* doit nécessairement accompagner la prière¹². On doit considérer à qui on parle, considérer celui qui parle et ce que l’on dit; bref,

⁶ Lettre, 21 avril 2014.

⁷ Thérèse d’Avila, *Le Château de l’âme ou le Livre des demeures*, trad. Grégoire de «Saint-Joseph (1949), Seuil, 1997, p.11.

⁸ http://fr.wikipedia.org/wiki/Oraison_silencieuse (visité le 7 mars 2014).

⁹ Thérèse d’Avila, *op.cit.*, p.14.

¹⁰ Idem., p.19.

¹¹ Idem., p.25.

¹² Idem., p.19.

celui qui pratique l'oraison ne doit pas suivre «tout ce qui lui vient à l'esprit»¹³. En ce sens, le traité sur les différentes Demeures de l'âme décrit une façon méthodique et progressive de les visiter; on ne déambule pas, on n'improvise pas son trajet touristique, on suit plutôt un parcours précis intérieur et celui-ci, ajoute la sainte, «est très difficile à comprendre»¹⁴.

Il existe plusieurs ouvrages d'introduction à l'itinéraire thérésien; tout récemment, en 2006 le Carme Otger Steggink publiait une introduction au *Château intérieur* en insistant sur le mouvement centripète de la démarche¹⁵. Mais il ne faut pas se décourager ou craindre d'être étourdi; l'âme est forte, «sa capacité dépasse de beaucoup tout ce que nous pouvons imaginer». Et puis l'âme n'est pas dans le noir : «toutes les parties du Château reçoivent la lumière du Soleil qui s'y trouve»¹⁶.

La porte est donc l'oraison. La première Demeure est déjà «riche»¹⁷. L'accent est mis sur la «connaissance de nous-mêmes» et constitue l'exercice de base que nous devons y pratiquer¹⁸. Cette connaissance de soi conduit à la vertu de l'humilité car «nous n'arriverons jamais à nous connaître nous-mêmes, si nous ne cherchons à connaître Dieu»¹⁹. Voilà pourquoi le démon travaille «à empêcher les âmes de se connaître»²⁰. Le démon est contre cette véritable connaissance de soi car celle-ci s'oppose «à l'esprit du monde, (...) dans ses plaisirs»²¹. Or les sens et les autres puissances de l'âme ne sont pas assez forts par eux-mêmes pour parvenir à «la connaissance de nous-mêmes et à l'humilité» qui en découle²². Autrement dit, le démon travaille contre le cogito, soit le sujet conscient

¹³ Ibidem.

¹⁴ Idem., p.20.

¹⁵ Cf. le compte rendu de Claire Bressolette, dans *Revue thomiste*, octobre-décembre 2012, p.753-754.

¹⁶ Thérèse d'Avila, op.cit., p.26.

¹⁷ Idem., p.28.

¹⁸ Idem., p.26.

¹⁹ Idem., p.27.

²⁰ Idem., p.29.

²¹ Idem., p.29.

²² Idem., p.30.

qui essaie de se connaître lui-même. Le démon sait que l'introspection invite à l'aveu de la faiblesse de l'être qui s'adonne à l'étude et à l'évaluation de ce qu'il est vraiment dans sa petitesse. Car l'orant prend conscience de sa petitesse de créature face à la grandeur de Dieu. La richesse du Créateur nous fait connaître notre pauvreté, mais nous attire à Lui aussi puisque Sa miséricorde vient habiter notre misère.

Cette démarche à l'intérieur de soi-même constitue l'un des fondements de la philosophie moderne et il n'est aucunement exagéré de voir en Descartes «le neveu intellectuel» de Thérèse de Jésus et cette dernière comme la «Madre de l'individu moderne»²³. Plus précisément, Robert Redeker écrit que «l'expérience narrée par Descartes dans les *Méditations* peut être vue comme une expérience de type spirituel et mystique. Ou plutôt : comme une transposition dans l'ordre profane de ce type d'expérience. Descartes récupère des dynamiques et des structures intellectuelles propres à la mystique, comme s'ils étaient les outils les plus appropriés pour un travail de soi sur soi, pour les utiliser à des finalités tout à fait différentes de leurs finalités originelles. Il conserve le schème de l'expérience spirituelle et mystique, allant jusqu'à reprendre certaines de ses métaphores, telle celle de la noyade, pour en user à la façon d'une expérience intellectuelle qui déclassé le modèle spirituel et mystique dont il devient une parodie sérieuse»²⁴.

La nécessité d'un cogito, de son combat contre le démon du doute, l'humilité nécessairement déduite du manque de crédibilité des facultés sensibles et intellectuelles et la déduction nécessaire d'un être divin comme cause finale de la démarche caractérisent quatre thématiques constitutives des itinéraires thérésien et cartésien. La sainte achève son *Château* en 1577, le philosophe publie ses *Méditations* en 1641. Descartes aurait-il lu *Le Château* de Thérèse de Jésus? S'en serait-il inspiré?

²³ Site <http://jphilo.fr/2013/10/25/lindividu-moderne-entre-sa-madre-philosophique-therese-et-son-pere-intellectuel-descartes/> (visité le 7 mars 2014).

²⁴ Idem.

Il a pu le faire dans l'édition parue en 1611 à Bruxelles, comme le propose Christine Berger dans son article consacré à «Descartes et Thérèse d'Avila»²⁵. La commentatrice Berger retrouve même la clarté et la distinction propres aux idées cartésiennes dans le texte de la sainte²⁶. En effet, à l'étape de la sixième Demeure, Thérèse écrit que «La première raison pour laquelle les paroles qui viennent de Dieu diffèrent de celles qui sont le produit de l'imagination consiste dans leur clarté»²⁷.

L'expression «parodie sérieuse» de Redeker pour qualifier la démarche du métaphysicien français en regard de l'itinéraire de la mystique est peut-être un peu sévère. Mais il est manifeste que la recherche d'un fondement solide au sujet conscient de soi, l'existence d'un démon trompeur, l'exigence de la clarté pour la reconnaissance du Vrai de même que la Présence divine nécessairement induite en cours de cheminement logique forment quatre caractéristiques majeures du philosophe tourangeau, mais qui, tout autant et tout d'abord, sont celles de la mystique castillane.

Finalement, dans cette première Demeure, il faut que «nous nous tenions sur nos gardes»²⁸ c'est-à-dire éviter les tromperies du démon dont notamment le «zèle indiscret» envers l'autre menant à la médisance et la pénitence trop extrême; «Les extrêmes ne sont pas bons, même dans les pratiques des vertus»²⁹. Et pour franchir les limites de cette première Demeure, il faut non moins cesser de se préoccuper «des biens terrestres, de l'honneur et des affaires»³⁰, toutes ces «affaires qui ne sont point indispensables» au risque de ne pouvoir entrer dans les secondes Demeures³¹. Il faut *considérer*, au sens qui vient d'être défini dans cette première Demeure, exclusivement notre espace intérieur, c'est-à-dire

²⁵ Site *Femmes philosophes et philosophie* : <http://www.cndp.fr/magphilo/index.php?id=157#sdfootnote37anc>, note 37. (visité le 7 mars 2014).

²⁶ Idem., note 35.

²⁷ Thérèse d'Avila, op.cit., p.151.

²⁸ Thérèse d'Avila, op.cit., p.34.

²⁹ Idem., p.28.

³⁰ Idem., p.30.

³¹ Idem., p.31.

l'intérieur du Château sans référence à quelque autre lieu ou objet appartenant au monde extérieur³².

Dans le chapitre unique des deuxièmes Demeures, Thérèse répète que «la porte pour entrer dans le Château c'est l'oraison»³³. Leur oraison commencée, rendues dans les deuxièmes Demeures, les âmes peuvent déjà entendre les appels du Seigneur et déjà, il devient un «très bon voisin»³⁴. La persévérance est ici la vertu nécessaire afin de continuer de moins s'occuper «des bruits du monde»³⁵. Dans le doute de rebrousser chemin, l'âme s'appuie sur ses différentes puissances pour se convaincre d'aller de l'avant: la mémoire, la volonté et l'entendement concourent pour la soutenir dans sa réponse à Celui qui l'appelle. La volonté personnelle fait alors place à celle de «nous conformer à la volonté de Dieu»³⁶.

La deuxième Demeure, avec son bon Voisinage, apporte une paix et une consolation qui compensent grandement pour les «peines extérieures» car c'est nécessairement par cette rentrée en nous-mêmes que nous «entrerons au ciel»³⁷. Sans rentrée en soi-même, le mouvement se tourne vers l'autre et c'est la guerre! «Qu'ils mettent un terme à cette guerre, ceux qui n'ont pas commencé à rentrer en eux-mêmes»³⁸. La seconde Demeure confirme donc le choix de l'oraison qui soit doublée d'un détachement progressif du monde et qui apporte déjà à l'âme une certaine paix.

On pourrait qualifier les troisièmes Demeures d'être une sorte de purgatoire. La sainte insiste en effet pour décrire une vie terrestre qui est très non sécuritaire et «misérable». La troisième Demeure approfondit encore la connaissance de soi et franchit un seuil : «entrez dans l'intérieur

³² Le frère Marie-Jean souligne les différences qui existent tout de même entre les cogitos cartésien et thérésien, notamment que «contrairement au cogito cartésien, la référence au monde extérieur existe bel et bien pour Thérèse» (Lettre 21 avril 2014).

³³ Idem., p.44.

³⁴ Idem., p.36.

³⁵ Idem., p.36 et 39.

³⁶ Idem., p.41.

³⁷ Idem., p.44.

³⁸ Idem., p.42.

de vous-mêmes; allez au-delà de vos petites œuvres (...) Contentez-vous d'être les vassales de Dieu; gardez-vous d'avoir des prétentions trop hautes»³⁹. L'humilité est donc prescrite encore une fois ici et avec insistance. Cette humilité est plus importante que les pénitences corporelles qui sont «une chose secondaire»⁴⁰. Cette humilité doit aussi s'incarner dans une «obéissance prompte»⁴¹, obéissance à son directeur de conscience notamment, que l'on choisira comme «guide qui soit complètement désabusé de tous les biens de ce monde»⁴². Car, ajoute Thérèse, «il est très utile de traiter avec quelqu'un qui en a l'expérience si nous voulons arriver à nous connaître nous-mêmes»⁴³.

Rendus à ces troisièmes Demeures, le danger que nous voulions rebrousser chemin et revenir au monde des plaisirs existe toujours. L'une des tentations est notre zèle à vouloir «retirer les autres du péché». Il faut plutôt se centrer sur sa propre conduite et ne pas se perdre dans la critique de la conduite d'autrui. Ainsi, les troisièmes Demeures améliorent encore la connaissance de soi en enlignant le travail sur soi épuré de toute contamination concernant autrui : «Considérons nos propres fautes, et non celles du prochain»⁴⁴. Corollairement, «il n'y a pas de motif pour vouloir immédiatement que tous suivent le même chemin que nous»⁴⁵. Il faut donc cesser toute comparaison avec le monde extérieur et plus particulièrement avec les autres pour désormais s'«appliquer à vivre dans le silence»⁴⁶.

Arrivée dans la quatrième Demeure, la sainte nous avertit que l'objet de son propos «commence à être surnaturel, et il est très difficile de le faire comprendre»⁴⁷. D'abord il faut distinguer entre les «contentements» divers qui sont d'origine naturelle et les «goûts» qui eux, «au contraire,

³⁹ Idem., p.50.

⁴⁰ Idem., p. 58.

⁴¹ Idem., p.60.

⁴² Ibidem.

⁴³ Idem, p.60-61.

⁴⁴ Idem., p.61.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Idem., p.62.

⁴⁷ Idem, p.63.

commencent en Dieu»⁴⁸. Les contentements «resserrent le cœur, les «goûts» le dilatent⁴⁹. Il faut ajouter à la méditation de l'entendement pratiquée dans les Demeures précédentes un «sentiment de dévotion» : «l'important n'est pas de penser beaucoup, mais d'aimer beaucoup»⁵⁰. Mais il faut prendre garde aux «divagations d'esprit»; «l'imagination n'est pas la même chose que l'entendement»⁵¹. Si l'entendement est une puissance de l'âme, avec la volonté, l'imagination qui échappe à notre contrôle peut troubler le recueillement et nous plonger dans la mélancolie. Nous devons tenir notre entendement et notre volonté toujours occupés et, surtout, ne pas nous attribuer à nous-mêmes «les fautes qui viennent de la faiblesse de l'imagination, de la nature ou du démon»⁵².

Dans le deuxième chapitre des quatrièmes Demeures, la sainte expose la différence ontologique qu'il y a entre les contentements et les goûts. Certains contentements proviennent de la méditation faite «par le travail pénible de l'entendement»⁵³ alors que «les goûts » sont surnaturels et sont un don de Dieu. Le mouvement est inverse; Thérèse donne l'exemple des deux bassins d'eau dont l'un est construit par les aqueducs et l'industrie des hommes (= contentements) alors que l'autre est rempli par la Source divine qui coule jusqu'à nous (= goûts).

La première oraison surnaturelle ressentie s'appelle «l'oraison de quiétude», bien distincte de l'oraison faite par nous-mêmes avec l'entendement; le mouvement n'est plus centripète, mais plutôt centrifuge. La paix, la quiétude, la suavité, qui sont alors ressenties ne proviennent pas du cœur de la personne, mais «d'une partie plus intime (...) le centre de l'âme», là où Dieu habite⁵⁴; «les goûts commencent en Dieu et se terminent

⁴⁸ Idem., p.65.

⁴⁹ Idem., p.66.

⁵⁰ Idem., p.68.

⁵¹ Idem., p.68.

⁵² Idem., p.72.

⁵³ Idem., p.74.

⁵⁴ Idem., p.75.

en nous»⁵⁵. Cette eau céleste n'est donc pas amenée à l'âme par l'industrie humaine, c'est-à-dire par la méditation faite avec l'entendement, mais par Dieu lui-même. Il «la donne à qui il veut, et bien souvent au moment où l'âme s'y attend le moins»⁵⁶. Il ne sert à rien de nous fatiguer. Désormais l'itinéraire et sa durée échappent au sujet méditant. Dans les précédentes Demeures, l'âme rentrait «au-dedans d'elle-même». Maintenant, «elle monte au-dessus d'elle-même»⁵⁷!

La mystique consacre le dernier chapitre de ses quatrièmes Demeures à souligner le caractère transitoire de ces Dernières. Si l'oraison de quiétude, autrement appelée le recueillement surnaturel, «n'a pas lieu quand nous le voulons, mais seulement lorsqu'il plaît à Dieu de nous le donner»⁵⁸, il ne faut pas, pour autant, «laisser la méditation ni le travail de l'entendement»⁵⁹. Ce travail s'arrêtera de lui-même lorsque «l'oraison des goûts divins (= l'oraison de quiétude) - où l'eau coule de la source même sans passer par les aqueducs»⁶⁰ - sera donnée par Dieu. Encore une fois, le signe de la manifestation de cet état de recueillement sera «une sorte de dilatation ou d'agrandissement»⁶¹. L'âme se retrouve «beaucoup plus au large»⁶².

Mais un danger la guette aussi; c'est celui de succomber à une sorte d'enivrement dû à la faiblesse et d'entreprendre de grandes pénitences. Au contraire, l'expérience de ces états d'oraison surnaturelle et de la paix ressentie qui y est rattachée ne doit pas nous empêcher de manger, de dormir et de modérer les pénitences. Autrement, prévient la sainte, nous tombons dans «la niaiserie» de perdre notre temps et de ruiner notre santé⁶³. Tout au long de cette quatrième demeure, le naturel est mêlé au

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Idem., p.78.

⁵⁷ Idem., p.80.

⁵⁸ Idem., p.82.

⁵⁹ Idem., p.86.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibidem.

⁶² Ibidem.

⁶³ Idem., p.89.

spirituel; l'imagination peut jouer des tours, on peut s'imaginer voir tout ce que nous pensons⁶⁴. L'imagination, la nature et le démon sont encore passablement influents, mais ils le seront beaucoup moins dans les prochaines Demeures.

Les cinquièmes Demeures sont en effet porteuses d'une contemplation débarrassée de tout risque d'illusions. Dans ces appartements, «l'âme est affranchie» des puissances, soit l'imagination, la mémoire et l'entendement⁶⁵. Cet état d'âme conséquent de l'«oraison d'union» se distingue de toutes joies terrestres; cet état de conscience se fait au-delà des sens et dépasse les puissances. Mais il y a plus qu'un dépassement des puissances; il y a, pour reprendre le mot du Frère Marie-Jean, une «mutation opérative», l'âme ne cherche plus le Monde, mais Dieu : «Elle est complètement morte au monde pour vivre davantage en Dieu»⁶⁶.

Il y a un autre renversement encore plus important : l'union ne se fait pas de l'âme à Dieu au gré de ses efforts à elle, mais dépend de Dieu seul. Cette «faveur de l'union», précise Thérèse, nous échappe : «ne nous imaginons pas que nous pourrions la comprendre»⁶⁷; les portes des sens et des puissances sont toutes endormies. Alors que le Seigneur entre sans passer par aucune porte!

Dans un autre chapitre consacré aux cinquièmes Demeures, Thérèse d'Avila utilise la classique image de la cire et du sceau pour figurer son anthropologie. Aristote, dans son traité de l'âme, compare l'impression des formes sensibles reçues sans la matière par les facultés des sens à un sceau d'une bague dans la cire⁶⁸. La mystique utilise la même métaphore pour comparer plutôt l'âme elle-même, qui est dans une passivité totale, à la cire qui «reçoit l'impression (divine) sans résistance»⁶⁹.

⁶⁴ Idem., p.90.

⁶⁵ Idem., p.94.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Idem., p.99.

⁶⁸ Aristote, *De l'âme*, II, 424a17.

⁶⁹ Thérèse d'Avila, op.cit., p.108.

Cette nouvelle espèce d'union, séparée du monde par l'endormissement des sens et des puissances n'est pas la seule ni la plus haute. Il faut ajouter «l'amour du prochain» et se décentrer désormais de l'oraison dans laquelle nous sommes «encapuchonnés»⁷⁰. L'exemple donné est simple : s'il y a un malade nécessiteux, «n'ayez aucune crainte de laisser là vos dévotions pour l'assister. (...) Telle est la véritable union»⁷¹.

Telle est la véritable union : accomplir la volonté du Seigneur, aimer Dieu et le prochain. Sœur Marie-Josée du Carmel de Montréal insiste sur ce point : «Ce ne sont pas les extases, les visions, les envols de l'esprit, les grâces extraordinaires qui font le contemplatif ou le Saint, mais bien la conformité à la volonté du Seigneur et l'enracinement dans la vie du grand commandement de l'amour»⁷². Ce qui est très encourageant pour chacun. Cette prescription est cruciale; il ne faut pas que l'oraison d'union et l'extase qui en découle⁷³ empêche la pratique des «œuvres»; «ce n'est pas là le chemin»⁷⁴. Avec cette recommandation de ne pas opposer la pratique de l'oraison à celle de l'action charitable, la mystique révèle ici son secret personnel, elle qui a su concilier parfaitement sa vie contemplative et son action réformatrice exceptionnelle à travers l'Espagne.

L'oraison d'union, si elle repose sur une suspension des sens et des puissances et sur une certaine passivité de l'âme, s'accomplit paradoxalement dans les œuvres vertueuses car «l'amour n'est jamais oisif»⁷⁵. La contemplation et la compassion pour autrui sont si intimement reliées que ceux et celles qui «s'encapuchonnent» dans leur oraison «comprennent bien peu ce que doit être le chemin qui mène à l'union»⁷⁶.

⁷⁰ Idem., p.117.

⁷¹ Idem., p.118.

⁷² Lettre du 25 mars 2014.

⁷³ Idem., p.95.

⁷⁴ Idem., p.117.

⁷⁵ Idem., p.125.

⁷⁶ Idem., p.117.

Sans la charité, «l'oraison de quiétude» seule est insuffisante pour accomplir l'union ultime désirée⁷⁷.

Corollairement à la nécessité d'accomplir des œuvres de charité, l'âme doit travailler à augmenter encore davantage sa solitude, mais aussi son désir de Dieu. C'est le point de départ des sixièmes Demeures; Demeures qui sont les plus développées de l'ouvrage puisque la sainte leur consacre onze chapitres.

L'augmentation de la solitude et du désir de Dieu aboutissant à «une union presque continue et très intime avec Sa Majesté», comme elle nomme Dieu souvent, n'est pas sans créer des difficultés avec le monde extérieur et notamment avec les autres. Critiques et moqueries peuvent apparaître chez ses semblables qui accusent l'âme dévote de secondes intentions; «on dit qu'elle fait la sainte» et on crée éventuellement un isolement autour d'elle. Ici, Thérèse fait référence à elle-même et donne les raisons de lutter contre cet isolement⁷⁸.

La solution générale consiste à se décentrer encore une fois de soi et de sa «propre réputation» pour se concentrer uniquement sur la gloire de Celui qui est la cause de cette union privilégiée. Cette âme privilégiée doit donc se fier davantage à son protecteur qu'à n'importe qui d'autre, serait-ce un «confesseur si peu expérimenté» qu'il attribuerait au démon ou à l'imagination mélancolique l'état exceptionnel d'union vécue par l'âme à cette étape avancée de sa vie ou de son oraison. Et encore une fois, le meilleur remède pour supporter ces angoisses spirituelles provoquées par le doute et la critique des autres est de «s'occuper des œuvres extérieures de charité»⁷⁹.

Ces sixièmes Demeures apportent donc «un bonheur beaucoup plus pur que dans le repos propre à l'oraison de quiétude»⁸⁰. En effet, en l'âme

⁷⁷ Idem., p.118.

⁷⁸ Idem., p.129 et 130.

⁷⁹ Idem., p.136.

⁸⁰ Idem., p.139.

rendue en ces Demeures, «les sens et les puissances n'éprouvent aucune ivresse spirituelle». Le démon, non plus, n'a plus aucune influence; «cette tempête de suavité pour l'âme vient d'une région bien différente de celle où elle exerce son empire»⁸¹. Peines et épreuves provenant du monde sensible n'ont plus d'impact sur la paix ressentie lors de ces oraisons et faveurs spirituelles élevées que la Sainte décrit (visions, extase, ravissement, vol de l'esprit...) Cette paix «est si évidente que l'âme ne peut nullement s'y tromper»⁸²; les illusions sont engendrées par l'imagination tandis qu'ici l'union vécue procède «de l'intérieur de l'âme» qui ne relève pas de la région cognitive des sens et des puissances.

Cette paix et ces paroles que l'âme entend alors proviennent d'une partie méconnue de l'âme reconnaissable à plusieurs caractéristiques.

Premièrement, ces paroles sont aussi des œuvres : leur effet immédiat sur l'âme est nettement distinct des paroles imaginées dans la mélancolie ou par l'entendement car ces paroles sont parfaitement «claires»⁸³.

Deuxièmement, ces paroles sont entendues alors qu'on n'y pensait point, qu'on ne désirait point, qu'on ne voulait point. Troisièmement, ces paroles ne ressemblent pas aux paroles qui viennent de l'imagination : elles sont seulement entendues par l'âme. Quatrièmement, ces paroles dépassent aussi les synthèses trouvées par notre entendement. Cinquièmement, ces paroles divines permettent d'étendre notre compréhension des choses. L'ensemble de ces particularités est suffisant pour se rassurer que ces paroles entendues qui dépassent notre imagination ne sont pas des illusions démoniaques.

Les sixièmes Demeures parlent aussi d'un nouveau ravissement de l'âme appelé «le vol d'esprit»⁸⁴. Il s'agit peut-être du passage clef concernant l'anthropologie philosophique de Thérèse. Elle commence par identifier les concepts d'âme et d'esprit : « l'âme qui n'est qu'une même chose avec

⁸¹ Idem., p.141.

⁸² Idem., p.142.

⁸³ Idem., p.151.

⁸⁴ Idem., p.167 et suivantes.

l'esprit»⁸⁵. Et l'âme peut alors «s'élever au-dessus de sa propre substance par quelque partie supérieure d'elle-même»⁸⁶. Nous pourrions logiquement déduire que cette partie supérieure de l'âme qui permet à cette dernière de s'élever au-delà de sa substance ne peut avoir pour cause originelle la créature, mais un principe qui lui soit supérieur.

Cet envol de l'esprit «qui semble véritablement sortir du corps»⁸⁷ ne peut être un phénomène illusoire causé par la pratique de l'oraison. Ce vol est rapide et porteur d'une expérience fructueuse pour l'âme au retour de cette extase. Thérèse pose la question philosophique du rapport âme-corps durant cette expérience visionnaire : «Que l'âme soit alors unie au corps ou non, je ne saurais le dire. Du moins, je ne pourrais jurer qu'elle est dans son corps, ou que le corps en est séparé»⁸⁸. Et si l'esprit est toujours dans le corps, continue-t-il d'animer le corps durant l'envol? Chose certaine, l'envol extatique se fait en rupture avec les facultés sensible et intellectuelle : «il lui (l'âme) semble qu'elle se sépare du corps; elle voit qu'elle perd l'usage de ses sens, et elle n'en comprend pas la raison»⁸⁹. Cette dernière description de l'envol a une grande valeur phénoménologique car c'est bien la conscience qui s'aperçoit qu'elle n'a plus l'usage de ses sens et qu'elle entend une Parole qui dépasse son entendement. Si c'était le démon ou l'imagination, les sens seraient avivés et les Paroles entendues seraient «ce qu'elle (l'âme) veut qu'on lui dise»⁹⁰.

En ces sixièmes Demeures, l'âme s'envole au-delà d'elle-même : elle n'est plus dans le monde extérieur de la Nature matérielle. Ce lieu est «le ciel empyrée que nous devons avoir au plus intime de nous-mêmes»⁹¹.

L'empyrée des théologiens et des philosophes est bien connu; il se situe au-

⁸⁵ Idem., p. 171.

⁸⁶ Idem., p.172. Le Frère Marie-Jean rectifie la traduction du Père Grégoire de Saint-Joseph en enlevant le mot substance du texte : «...sortir au-dessus d'elle-même (*puede... alguna parte superior salir sobre sí misma*) » (Lettre du 21 avril 2014).

⁸⁷ Idem., p.170.

⁸⁸ Idem., p.171.

⁸⁹ Idem., p.173.

⁹⁰ Idem., p.152.

⁹¹ Idem., p.161.

delà de la première sphère ignée et est le lieu de séjour des êtres purement spirituels. Que l'empyrée soit accessible dans cette faveur du vol d'esprit dont parle Thérèse dans les sixièmes Demeures est une caractéristique majeure de la philosophie moderne. Les philosophes gnostiques comme, plus tard, les phénoménologues emprunteront ce chemin vers l'au-delà qui passe par l'introspection du moi et de l'esprit qui l'habite. Cet esprit qui, à ce stade de l'oraison thérésienne, est transporté (c'est un don de Dieu, cela ne vient pas de nous) dans l'empyrée et en revient transformé.

L'eau qui tombe du ciel empyrée «est d'une autre nature que celle que nous tirons avec peine de la terre»⁹². Au sortir de cette pluie de faveur divine, «l'âme alors ressemble à une personne qui a bu avec excès (...) ou à une personne mélancolique»⁹³. Mais ce ne sont là que des comparaisons grossières, rétorque la sainte. En fait, au retour de l'envol, l'âme est dans une joie indicible fondée sur un oubli d'elle-même et des choses du monde. Revenue à elle, mais toujours dans cet état, l'âme, précise Thérèse, n'a plus «la crainte de l'enfer»⁹⁴!

Le septième chapitre des sixièmes Demeures est un petit traité sur la méditation où Thérèse revient sur cette forme d'oraison dont les modalités peuvent évoluer au fur et à mesure de la vie spirituelle. L'harmonie doit exister entre les différentes puissances de l'âme dans sa méditation : «Le but de la méditation est de chercher Dieu»⁹⁵ et à ce stade des sixièmes Demeures, la volonté a encore besoin de l'entendement. Et dans la mesure où la méditation est composée des «raisonnements nombreux que nous faisons avec l'entendement», ce dernier a lui aussi besoin que la mémoire lui fournisse «la représentation de la vérité»⁹⁶.

Rendues à ces sixièmes Demeures, répète Thérèse, l'imagination et l'intelligence de l'âme sont non opérantes selon leur mode naturel

⁹² Idem., p.179.

⁹³ Idem., p.182.

⁹⁴ Idem., p.184.

⁹⁵ Idem., p.187.

⁹⁶ Idem., p.189.

habituel; l'âme reçoit la vision alors qu'elle «est loin de s'(y) attendre»⁹⁷. Cette vision n'est pas imaginaire; il s'agit plutôt d'une «vision intellectuelle très élevée»⁹⁸. Cet envol «ne dure qu'un moment»⁹⁹ mais il brise le corps : le pouls ralentit, la chaleur corporelle diminue, le corps reste sans force durant les deux ou trois jours qui suivent la vision¹⁰⁰. Car les souffrances de l'âme surpassent celles du corps et sont «combien différentes». L'extase ici en cause est donc le moment d'une séparation quasi complète de l'âme et du corps; «il ne manque plus qu'un rien à l'âme pour se séparer du corps»¹⁰¹. Comme le rappelle Sœur Marie-Josée, «il faut cependant savoir que l'Essentiel de ces grâces extraordinaires ne réside pas dans les effets constatés par Thérèse : lévitation, brisement physique, pouls ralenti, etc., etc., mais bien dans l'union avec le Seigneur. Le reste est accessoire et ne saurait être désiré»¹⁰². On peut fort bien être très uni au Seigneur en vivant une vie toute simple sans ces grâces extraordinaires.

L'envol de l'âme vers cette extase non voulue, non recherchée et non imaginée est porteur d'une souffrance propre qui ne s'oublie pas et qui opère dans l'intimité ontologique de la personne une séparation irréversible parce qu'inoubliable entre ses facultés de connaissance et sa pratique de l'oraison. L'esprit de l'âme s'est envolé et a expérimenté une forme de désincarnation; c'est la clef pour entrer dans la septième Demeure.

Notre sainte guide précise encore une fois la nuance entre l'âme et l'esprit qui en constitue sa partie la plus intime, la plus profonde¹⁰³ et située «au centre»¹⁰⁴. L'esprit en cause est bien distinct des puissances (volonté, entendement, imagination, mémoire)¹⁰⁵. C'est donc cet esprit qui parvient,

⁹⁷ Idem., p.206.

⁹⁸ Idem., p.214.

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ Idem., p.220.

¹⁰¹ Idem., p.225.

¹⁰² Lettre du 25 mars 2014.

¹⁰³ Idem., p.231.

¹⁰⁴ Idem., p.241.

¹⁰⁵ Idem., p.233.

rendu à cette Demeure, avec l'esprit Divin à une «union souveraine» appelée aussi «mariage spirituel»¹⁰⁶. Car il y a bien une rencontre réelle sans l'intervention des sens ou des puissances. Il n'y a plus les troubles intérieurs des Demeures précédentes; la quiétude y est parfaite. Cependant, une vertu particulière s'impose comme condition nécessaire pour pouvoir vivre une telle expérience d'union. Il s'agit d'une vertu qui est primordiale dans l'édification d'un Château et cette vertu est aussi primordiale au parcours de l'âme dans les ultimes Demeures de son intériorité.

Pour que le Château ne s'écroule pas, il faut des matériaux très forts et une forte structure. L'édifice exige «des fondements solides» et doit être composé «de pierres si fermes qu'il n'y aura pas à craindre que le Château vienne à s'écrouler»¹⁰⁷. Dans son «union si souveraine d'esprit à esprit» avec «le Dieu fort», l'âme reçoit une force qu'elle transmet ensuite à tout le corps¹⁰⁸. C'est la force spécifique commune à tous les Saints dans leur affrontement des souffrances ou de la mort, force figurée par la sainte sur le modèle des aliments qui renforcent tous les membres du corps. «Nous ne devons pas élever de tours sans fondements»¹⁰⁹. Et pour guider les autres dans leur itinéraire mystique il ne faut pas «chercher à être utile à tout le monde, mais aux personnes au milieu desquelles vous vivez», précise-t-elle¹¹⁰. C'est donc par l'acquisition d'une force acquise dans l'union mystique que se termine la visite de la septième et ultime Demeure. Une force qui se déploie ensuite dans tout le corps selon un mouvement centrifuge et qui va jusqu'à ceux avec lesquels nous vivons et prions.

La métaphore du Château :

¹⁰⁶ Idem., p. 255 et 253.

¹⁰⁷ Idem., p.254.

¹⁰⁸ Idem., p. 254.

¹⁰⁹ Idem., p.259.

¹¹⁰ Idem., p.258.

Dans un article substantiel et incontournable consacré au symbolisme du Château chez Sainte Thérèse, Robert Ricard a regroupé l'ensemble des sources imaginaires qui ont favorisé l'exemple du «Château intérieur» par la mystique espagnole¹¹¹. Depuis toujours les lecteurs et spécialistes du célèbre ouvrage cherchent à connaître ses sources d'inspiration.

Il y a d'abord les souvenirs de lecture de Thérèse et notamment celles de Francisco de Osuna et de Bernardino de Laredo de même que les livres de chevalerie lus dans sa jeunesse. Ricard évoque aussi cette tradition incertaine concernant un livre de chevalerie que Thérèse aurait écrit avec son frère Rodrigo¹¹². L'auteur rappelle surtout que l'utilisation de l'image du Château est présente dans les ouvrages antérieurs de la sainte. Mais, selon Ricard, ces lectures et antécédents scripturaires ne sont que secondaires et il faut plutôt suivre l'hypothèse de Miguel de Unamuno qui voit l'origine principale du Château intérieur dans la cathédrale-forteresse d'Avila. L'édifice complexe dont l'abside de la cathédrale constitue une façade de remparts est exceptionnel et spectaculaire dans l'histoire de l'architecture sacrée occidentale puisqu'il s'agit d'un temple-forteresse¹¹³.

En effet, quand on contemple cette imposante cathédrale espagnole baroque relevant à la fois du temple et de la forteresse et entourée de nombreux palais, on comprend que cette configuration originale et cette structure complexe et hybride aient pu inspirer la fugueuse native d'Avila. Et, précise Ricard, «ce n'est pas tant que la cathédrale se trouve au centre de l'enceinte (...) c'est surtout parce que Dieu y réside et que c'est dans ce sanctuaire que l'âme peut le rencontrer et échanger avec lui. Les tours

¹¹¹ Robert Ricard, «Le symbolisme du 'chateau intérieur' chez Sainte Thérèse», dans *Bulletin Hispanique*, vol.67 (1965), p.25-41. Site http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hispa_0007-4640_1965_num_67_1_3832

¹¹² Idem., p. 30.

¹¹³ Exceptionnel, mais pas unique; Louis Champagne, un habitué du séminaire, rappelle la cathédrale de briques Sainte-Céline d'Albi souvent comparée, elle aussi, à un «château-fort».

seraient les nombreuses *moradas* (demeures) et la cathédrale serait la *morada* principale»¹¹⁴.

Les fondations bonaventuriennes du Château :

On lit que «Saint Bonaventure, ministre général de l'ordre franciscain en 1257, joue un rôle décisif en optant pour une cléricisation calquée sur les usages monastiques. Les Frères mineurs deviennent alors un ordre de grands docteurs : à côté de Bonaventure, on y remarque Duns Scot, Roger Bacon, Guillaume d'Ockham, entre autres. Contrairement à ce que laisse penser leur réputation d'ignorance, conséquence de leur humilité, les franciscains du XVI^e siècle sont aussi des maîtres spirituels, dont l'influence se retrouve jusque chez Thérèse d'Avila et Ignace de Loyola.»¹¹⁵.

Qu'en est-il de l'influence réelle du Docteur italien du XIII^e siècle sur l'itinéraire de la mystique espagnole du XVI^e siècle? La question est pertinente car les deux autorités ont accordé une importance et une place majeure à l'exercice de l'oraison. La visite du Château de l'âme et *l'Itinéraire de l'esprit vers Dieu (Itinerarium mentis in Deum)* de Bonaventure ont un même objectif déterminé : enseigner une méthode d'oraison pour parvenir à l'union avec Dieu. L'oraison, plus précisément nommée l'oraison silencieuse, est une activité majeure de l'ordre du Carmel de même que le chemin royal vers l'union pour le franciscain médiéval¹¹⁶.

Certes il y a des différences. L'itinéraire du franciscain est divisé en six degrés d'illumination, la carmélite dénombre sept demeures qui

¹¹⁴ Idem., p. 39. Voir la photographie de la cathédrale à la fin du présent texte.

¹¹⁵ Site <http://pyreneescatalanes.free.fr/Thematiques/Ordres/Franciscains1.php> (visité 14 mars 2014)

¹¹⁶ Site http://fr.wikipedia.org/wiki/Oraison_silencieuse

constituent quatre degrés d'oraison¹¹⁷. Le nombre de facultés cognitives change, mais on retrouve essentiellement les mêmes : les sens, l'imagination, l'intellect ou entendement, la volonté et surtout la cime de l'âme, la syndérèse pour Bonaventure et le centre de l'âme situé dans l'empyrée pour Thérèse. Il y a donc dans les deux parcours mystiques une portion de l'âme qui permet l'envol de l'extase et la réalisation de l'union. L'itinéraire du premier se subdivise en trois itinéraires distincts convergents : le monde sensible, l'âme et les idées d'Être et de Bien. L'itinéraire de la seconde rejette progressivement le monde sensible puis les autres facultés cognitives pour ensuite recevoir l'union.

En résumé, Thérèse ne rejette pas les sens ni les facultés, mais « quand Dieu « agit » dans l'oraison, ceux-ci sont plus passifs et n'agissent plus selon leur mode naturel »¹¹⁸. Ce n'est pas la même démarche, mais c'est le même point de départ, l'activité d'oraison, et le même point d'arrivée, l'union à Dieu.

Les deux ouvrages consacrés à l'oraison relèvent donc d'une même anthropologie philosophique incluant un principe de transcendance présent dans ce qu'on pourrait nommer 'l'esprit de l'âme' (la *mens*). Un principe observable, mais aussi expérimental pour le sujet conscient au terme de son itinéraire intérieur. Cette notion de *mens*, présente dans le titre de l'itinéraire tracé par docteur italien, est un concept central dans l'histoire ancienne de l'anthropologie occidentale; un court détour est nécessaire et quelques citations d'auteurs illustres nous suffiront.

On dit « un esprit sain dans un corps sain ». L'original latin de cette maxime est « *mens sana in corpore sano* » et non pas « *spiritus sanus in corpore sano* ». L'illustre sentence de Virgile- « *Esse apibus partem divinae mentis* »

¹¹⁷ « On ne peut pas identifier les degrés d'oraison avec les Demeures. Il n'y a que quatre degrés d'oraison chez Thérèse (*Vie*, 11-21). Ces degrés peuvent se déployer librement dans chacune des demeures (...). Les Demeures sont d'abord et avant tout les attitudes de l'âme qui s'approfondissent au fur et à mesure de la vie d'oraison » (Frère Marie-Jean, Lettre du 21 avril 2014).

¹¹⁸ Sœur Marie-Josée, lettre du 25 mars 2014.

(«Les abeilles participent de l'intelligence divine») place elle aussi la *mens* comme l'équivalent gnoséologique le plus proche de l'Intellect premier auquel l'âme participe.

De l'Antiquité de Virgile à la Renaissance de Guillaume Postel, la *mens* est un concept au-dessus du *spiritus* dans la hiérarchie des facultés de connaître ; sur l'un des placards diffusés par le théosophe Postel, «une figure de six cercles montrait les rapports entre la sphère de Dieu, puis de la Mens, du Spiritus, de l'Animus, de l'Anima et du Corps»¹¹⁹. La *mens* comme faculté la plus similaire à l'intelligence divine est donc une constante dans la hiérarchie des facultés de l'anthropologie occidentale. On la retrouve encore plus tard, au siècle de Descartes¹²⁰ et de Spinoza inclusivement¹²¹.

Saint Bonaventure et Sainte Thérèse doivent être ajoutés à la tradition des auteurs ayant avancé l'existence d'une partie de l'âme humaine, nommé esprit (*mens*), et qui comporte un principe pouvant mener à une transcendance de l'acte de connaissance. La hiérarchie cognitive est explicitement donnée dans *l'Itinéraire* : «les sens, l'imagination, la raison, l'intellect, l'Intelligence et la cime de l'âme»¹²². Chez la carmélite, l'esprit est plutôt au centre de l'âme¹²³. Mais cime ou centre, cette fonction cognitive atteignable par l'oraison est la même : elle permet le dépassement du moi ou, plus précisément, le dépassement du cogito.

Péroraison :

¹¹⁹ François Secret, *Hermétisme et Kabbale*, Naples, Bibliopolis, 1992, p.49. Postel présente son tableau de hiérarchie cognitive en 1552 puis en 1578.

¹²⁰ Site

http://books.google.ca/books?id=gTOL7W0w1LYC&pg=PA356&lpg=PA356&dq=descartes+mens&source=bl&ots=bU3VTf0dqu&sig=p6GOHgCeA-YZms7x0rPQmoisazw&hl=fr&sa=X&ei=Zf4UU9vRD6bp0gH_vYD4Cg&ved=0CDYQ6AEwAg#v=onepage&q=descartes%20mens&f=false

¹²¹ Site <http://www.spinozaopera.net/pages/le-vocabulaire-psychologique-de-spinoza-et-le-probleme-de-sa-traduction-p-f-moreau-2980978.html>

¹²² Le texte latin est plus explicite : «*apex mentis seu synderesis scintilla*» (cf. *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, op.cit., p.33 et 32.

¹²³ Château de l'âme, op.cit., p.241 : «Quant à ce centre ou à cet esprit de notre âme...»

Le texte des Demeures de cristal se termine par une brève péroraison de Thérèse qui prescrit l'usage futur de cette promenade accomplie dans le Château intérieur. Ces pages sont quelque peu surprenantes. Il est d'abord précisé que «l'étroite clôture» qui circonscrit la vie des religieuses peut être grandement compensée par une promenade orientée dans le Château intérieur. On peut s'y promener à toute heure et, détail croustillant, «sans avoir besoin de demander la permission à vos supérieurs»¹²⁴! Et c'est le Maître du Château qui verra à compléter les forces pour s'y rendre. Puis, une fois rendue, «n'en sortez jamais plus, à moins que vous soyez appelée par la prieure». Une fois habituée aux «délices de ce Château», «Il vous ouvrira toujours la porte à votre retour»¹²⁵. Enfin, il n'y a pas que sept demeures, mais de nombreuses autres, avec autant de jardins que de fontaines. Bref, la visite au Château se transforme en migration. C'est là qu'il convient de demeurer entre les périodes de sorties dans le monde pour accomplir les œuvres de charité.

L'anthropologie philosophique de Thérèse d'Avila s'articule, comme celles de beaucoup de théologiens, philosophes et mystiques occidentaux sur une conception d'une âme incluant une faculté de dépassement nommée esprit (*mens*). Cette anthropologie n'est aucunement dualiste. L'esprit fait partie de l'âme et en est la cime mais son essence n'est pas ontologiquement distincte de cette dernière. Cette distinction ontologique désastreuse entre l'esprit qui pense et l'âme du vivant sera précisément celle de Descartes. Avec Thérèse comme avec Bonaventure, l'essence de l'être pensant est de se promener dans un château qui n'est que lui-même; c'est l'esprit qui cherche au fond de l'âme et qui y trouve Dieu¹²⁶.

¹²⁴ Thérèse d'Avila, op., cit., p. 261.

¹²⁵ Idem., p.262.

¹²⁶ L'exégète Michel de Certeau souligne cette unité d'essence dans l'anthropologie de la carmélite : «À cet égard, l'âme est 'la même chose' que 'l'esprit'» : «La fiction de l'âme, fondement des 'Demeures' (Thérèse d'Avila)», dans *La fable mystique*, Paris, Gallimard 1982, p.258. Je remercie Martin Laramée de m'avoir communiqué cette source.

L'oraison pratiquée par la conscience dans sa demeure intérieure franchit certains degrés jusqu'à ce que les sens et autres puissances cognitives se taisent pour permettre d'accueillir son Créateur dans un espace purement spirituel. Une fois l'empyrée atteinte au plus profond de son intérieur, l'âme revient alors renforcée par ce séjour dans cet espace purement spirituel qu'est l'empyrée; c'est la vertu de force qui est acquise lors de l'union et qui est répandue désormais dans tout l'être, le corps compris.

Un second bénéfice de l'union est que celle-ci n'est plus aussi difficilement accessible que la première fois. L'âme peut alors retourner quand elle veut, mais, comme l'explique la prieure du Carmel montréalais, «entendons-nous : l'oraison d'union est une oraison « surnaturelle » « donnée » par Dieu. C'est Lui qui la donne comme et quand Il le veut ! Quand Thérèse dit qu'on peut aller et venir dans le Château, elle entend qu'on peut se « disposer » à recevoir le don de Dieu par la méditation, l'oraison mentale et toutes les formes d'oraison dont elle a parlé en cours de chemin et qu'on peut faire par nous-mêmes avec l'aide de Dieu. Mais le moment de la rencontre dépend essentiellement de Lui»¹²⁷.

Au long de toutes ces heures d'oraison, on en vient à mieux retrouver ce chemin qui mène au-delà du corps, si Dieu le veut, et qui conduit à la plus grande satisfaction de l'âme la plus misérable. Et Thérèse d'ajouter qu'on peut, par la suite, décider d'y prolonger son séjour et d'en revenir uniquement pour les obéissances rattachées au monde extérieur. Puis, elle termine son texte en nous demandant de ne pas l'oublier, elle, «cette pauvre misérable»!

Pour Thérèse d'Avila, l'âme est un château et ce château à forme hybride est une cathédrale-forteresse! Car si la vertu fondatrice de l'investigation de cet édifice est l'humilité, la vertu de force tient aussi un grand rôle : force des matériaux du château et force acquise ou reçue en cours d'itinéraire dans les Demeures. La révélation du texte de la mystique est que notre âme-château est, tout au fond, un temple et que ce temple doit

¹²⁷ Lettre du 25 mars 2014.

être renforcé par une forteresse qui puisse le protéger et l'aider dans le combat spirituel contre le démon que suppose toute vie chrétienne.



Cathédrale d'Avila

Beaucoup de mystiques ont utilisé la métaphore du temple pour parler de l'âme. Très peu d'entre eux ont évoqué l'autre partie essentielle du château de la mystique castillane : la forteresse. Il y a, dans l'anthropologie thérésienne, la nécessité de défendre le château de l'âme. La forteresse est corrélative à la cathédrale dans la structure ontologique de l'édifice. Sans forteresse, pas de temple qui puisse résister au démon qui, nous le savons, a conquis notre monde extérieur.

Tel est le secret révélé par Thérèse : l'âme humaine comporte un lieu, une Demeure où l'esprit (la *mens*) peut transcender son existence individuelle. Et

cette expérience de transcendance, acquise par l'oraison, prodigue une force qui se répand dans toutes les puissances de l'âme et du corps. Il faut entourer le temple d'une forteresse, il faut pouvoir se défendre. Il fallait y penser, le dire et l'écrire : pour ne pas chuter, pour ne pas ni faillir ni dépérir, il faut être à la fois humble et fort. Il n'y a ici de paradoxe que pour ceux qui confondent vertu et fragilité.

Encore aujourd'hui, les carmes et les carmélites déchaussés consacrent quotidiennement deux heures à l'oraison silencieuse. Autrement dit, une visite silencieuse de deux heures au Château... à chaque jour¹²⁸!

¹²⁸ Je remercie Mère Marie-Josée, prieure du Carmel de Montréal, et le Frère Marie-Jean du Carmel de Trois-Rivières, d'avoir révisé mon texte et suggéré plusieurs précisions et reformulations que j'ai intégrées dans leur ensemble. Je remercie aussi Diane Poirier, une habituée du séminaire, qui m'a relu.