

ANTOINE MARIE ZACHARIE IGIRUKWAYO OCD

POUR UNE LECTURE EXISTENTIELLE DES OEUVRES SPIRITUELLES CLASSIQUES CENTRÉES SUR L'EXPÉRIENCE DE DIEU

CAS DE SAINTE THÉRÈSE D'AVILA ET SAINTE THÉRÈSE DE LISIEUX

Les œuvres d'auteurs spirituels classiques attirent l'attention des lecteurs de diverses catégories, selon des intérêts diversifiés : littérature, philosophie, théologie spirituelle, lecture spirituelle, etc. Le genre de lecture qui nous intéresse dans cette réflexion est plus qu'une simple lecture spirituelle, nous entendons amorcer une approche existentielle de la lecture des œuvres des auteurs spirituels qui, d'une manière ou d'une autre, présentent l'expérience de Dieu d'un spirituel ou des spirituels en même temps comme une narration et comme un enseignement spirituel. En d'autres termes, ce sont des œuvres qui étalent une « existence théologique » (Hans Urs von Balthasar) devant le lecteur individuel ou collectif en la lui proposant en même temps comme objectivement crédible et subjectivement pertinente pour lui aussi, au-delà des frontières géographiques et culturelles et des écarts chronologiques.

La question que ce genre de littérature pose n'est pas d'abord celle de l'expression de l'auteur ni d'une simple lecture de la part du lecteur. D'entrée de jeu, la question se dédouble en deux volets. Le premier volet concerne le passage de l'ordre subjectif de l'expérience de Dieu à l'ordre objectif de l'enseignement des voies spirituelles ou l'interaction entre expérience subjective et discours objectif du vécu de foi. Le deuxième volet concerne d'une part la communication d'une expérience personnelle par laquelle on pense pouvoir exercer un impact sur des existences d'autrui, d'autre part les mécanismes qui sont mis en branle pour accueillir effectivement ce qui est utile pour soi dans la pluralité et le volume littéraires qu'on rencontre. C'est à ces deux questions que nous ébaucherons la réponse en cette réflexion qui sera articulée en cinq points de longueur inégale : (1) ce genre

d'œuvres constituent un témoignage qualifié du « divin et l'humain ensemble » dans l'histoire ; (2) elles représentent une appropriation personnelle des thèmes évangéliques et doctrinaux majeurs ; (3) elles requièrent un critère pneumatologique pour être bien assimilées ; (4) elles témoignent d'une circularité entre la « fides quae » et la « fides qua » ; (5) elles comportent une coopération active des lecteurs pour leur pertinence contextuelle. Tout au long de l'exposé, même si d'autres exemples seront donnés, les deux figures qui reviendront continuellement comme paradigmes sont celles des deux carmélites docteurs de l'Église, sainte Thérèse d'Avila et sainte Thérèse de Lisieux connue sous le nom qui exprime sa spiritualité de la « petite voie », la Petite Thérèse.

I. TÉMOIGNAGE QUALIFIÉ DU « DIVIN ET HUMAIN ENSEMBLE » DANS L'HISTOIRE

Quand on parle du témoignage, on se heurte d'emblée à la question concernant l'universalisation d'une expérience particulière. L'herméneutique du témoignage montre comment l'expérience enracinée dans la singularité des sujets peut s'étendre à l'universalité des lecteurs.

1.1. Problématique d'une rationalité basée sur le témoignage

Il existe, dans le monde de la philosophie et de la théologie, une tendance à reléguer en marge ce qui touche à la subjectivité, ce qui est exprimé en termes symboliques, sous le prétexte explicite ou inavoué que ce qui est raisonnable, et donc universel, est seulement ce qui répond aux canons scolastiques de la science ; c'est-à-dire ce qui est objectif, exprimé dans des concepts précis, suivant les règles d'une rationalité spéculative, appuyée par une argumentation rigoureuse. Dans le témoignage, nous nous situons devant une épistémologie spécifique dont l'intérêt se trouve dans un sens pour la vie qui émerge et se diffuse. Or, le processus de l'émergence du sens n'exclut pas nécessairement la singularité ; au contraire il l'appelle comme voie obligée, pourvu que ce soit une singularité qui ne signifie pas insularité ni complaisance dans l'auto-référentialité. Le locuteur qui énonce les propositions universelles de consistance vitale est toujours un individu singulier qui a été « affecté » par les réalités qu'il exprime et celles-ci ont des résonances et des échos divers chez ceux qui les lisent. L'universel chrétien dont on rend témoignage est toujours teinté d'un point de vue singulier quand il est communiqué car c'est du locuteur singulier qu'il prend forme et signification de manière que l'on puisse dire que l'universel chrétien trouve dans l'expérience des individus et des collectivités particulières le *lieu* d'émergence d'un sens universel du vécu chrétien. Il faudra ici préciser que ce « lieu » phénoménologique de l'expérience n'équivaut pas au *lieu* ontologique du sens. C'est dans

l'événement originaire du « divin et humain ensemble » dans l'horizon du projet de Dieu pour l'humanité, celui qui se donne dans l'expérience, que se situe la plénitude du sens. La primauté ontologique se trouve dans ce qui est objectivement chrétien : l'événement central de l'amitié de Dieu qui se donne en Jésus-Christ qui, Dieu et homme, révèle Dieu à l'homme et révèle l'homme à lui-même. Mais cette plénitude de sens ne se laisse percevoir et formuler qu'à la lumière de l'expérience spirituelle historique de l'assimilation personnelle au Christ, rendue possible par la force de l'Esprit, et appelée à croître toujours puisqu'elle est asymptotique par nature. Le sens se trouve dans l'événement originaire, mais l'herméneutique du sens emprunte la médiation de l'expérience singulière en corrélation avec les médiations objectives qui en garantissent l'authenticité.

En outre le témoignage est irréductible à une simple narration des faits, c'est aussi l'auto-implication morale du sujet dans la vérité de ce dont il témoigne. D'une part, le témoin en personne se porte garant de la crédibilité de l'expérience qu'il donne à connaître et accepter ; d'autre part, il compte sur la liberté et la confiance du lecteur qu'il s'engage implicitement à ne pas trahir. Dans le cas d'un témoignage écrit, l'expérience n'est pas rapportée directement, le vécu est véhiculé par le langage¹. Souvent, l'expérience qui sous-tend le discours n'apparaît pas directement racontée dans le texte, elle demeure objet d'interprétation². La communication écrite crée la distance entre l'expérience et l'ouvrage. Dans le cas de sainte Thérèse d'Avila et d'autres auteurs du même genre, même si le témoignage direct prend la configuration d'un événement tandis que l'œuvre écrite ressemble à un fixage immobile, le discours lui-même se livre comme un événement ; il est entendu dans l'esprit de l'auteur, communiqué et transmis comme un signifiant, là où celui-là ne sera plus présent pour soutenir son témoignage et l'expliquer personnellement. Le témoignage écrit doit donc pouvoir s'expliquer par lui-même, faire preuve de son objectivité universelle par sa consistance interne, sans qu'il se détache pour cela de sa provenance singulière. La plausibilité d'un tel signifiant transmis par écrit en sort renforcé car le discours déborde les limites de l'auditoire immédiat pour se livrer à l'universalité alors que la portée de pertinence du témoignage oral peut être limitée par l'immédiateté et la visibilité de la situation³.

Les auteurs spirituels, particulièrement les mystiques comme sainte Thérèse d'Avila ou la Petite Thérèse, communiquent un témoignage d'une voie de sainteté et de

¹ Dans le Nouveau Testament par exemple, l'évangile selon saint Jean est clair à ce sujet : « C'est ce disciple qui témoigne de ces faits et qui les a écrits, et nous savons que son témoignage est véridique » (Jn 21, 24).

² C'est notamment le cas dans les écrits de saint Jean de la Croix où le vécu se donne à découvrir en demeurant caché derrière l'objectivité du langage qu'il soit lyrique, descriptif ou argumentatif.

³ Pour cette section, voir F. MIES, *L'herméneutique du témoignage en philosophie. Littérature, mythe et Bible*, « Revue des sciences philosophiques et théologiques » 81 (1997), p. 4-10.

perfection qui, tout en s'enracinant dans une subjectivité bien caractérisée, est de portée chrétienne universelle. C'est notamment le témoignage du « divin et humain ensemble », ou témoignage de l'immédiateté de la présence agissante de Dieu dans l'histoire des hommes, en Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, le nœud dans lequel est scellée de manière définitive l'alliance de Dieu avec l'humanité, avec tout ce que le symbole d'alliance comporte du point de vue anthropologique (comme force et indissolubilité de l'union, dynamisme permanent qui la réalise, réciprocité incontournable, etc.), biblique (ou historico-salvifique), ecclésial et spirituel.

1.2. Témoignage de l'histoire du salut en acte

La situation culturelle du monde moderne est marquée par une tendance aiguë à prétendre vivre, y compris la spiritualité⁴, en faisant abstraction de la foi et de la religion, au nom de la laïcité, de l'autonomie de l'humain, de l'universalité de l'esprit à laquelle ne pourraient prétendre répondre rationnellement ni la foi, ni la religion. La question en soi n'est pas absurde si celui qui la pose prend acte de la sécularité comme situation du monde moderne pour poser, à partir de ce *milieu* la question de l'expérience spirituelle fondamentale. Il y a des figures comme Simone Weil ou Etty Hillesum qui ont mené des existences de recherche à travers lesquelles on discerne des traces d'une solide spiritualité laïque⁵. La question devient plus complexe quand elle est posée à partir d'un sécularisme qui prône l'agnosticisme ou l'athéisme comme postulat de départ à toute réflexion qui prétend s'ouvrir à l'universalité et exclut systématiquement le champ religieux et la démarche croyante ; une réponse hâtive ne serait probablement pas la meilleure manière d'affronter la problématique⁶.

⁴ Dans ce sens vont les interrogations et les réflexions sur le sens de la spiritualité pour un humanisme agnostique ou athée (cf. A. COMTE-SPONVILLE, L. FERRY, *La sagesse des modernes*, Paris 1998 ; J. COSTA-LASCOUX, I. LEVAÏ, P. LOMBARD, *Peut-il y avoir une spiritualité sans Dieu ?*, Ivry-Sur-Seine 2006 ; A. COMTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme : introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris 2006). Dans le même ordre d'idée s'inscrivent notamment les réflexions de Möller de la Rouvière.

⁵ Cf. S. WEIL, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris 1949 ; S. COURTINE-DENAMY, *Simone Weil. La quête des racines célestes*, Paris 2009 ; S. GERMAIN, *Etty Hillesum*, Paris 1999 ; P. LEBEAU, *Etty Hillesum, un itinéraire spirituel*, Paris 2001.

⁶ Cf. B. DESCOULEURS, *Réflexion à propos d'une spiritualité laïque*, « Lumen Vitae » 2(2002), p. 161–172 ; F. GUIBAL, *Une spiritualité laïque ? A propos des essais de Comte-Sponville et de Luc Ferry*, « Études » 407/3(2007), p. 201–211 ; A. FOSSION, *La spiritualité sans Dieu selon Comte-Sponville. Analyse et réflexion critique*, « Cahiers de Spiritualité Ignatienne » 124(2009), p. 62–74 ; D. SORRENTINO, *L'esperienza di Dio. Disegno di teologia spirituale*, Assisi 2007, p. 29–30. Sur le terrain pratique, l'association « Organisation des Journées Internationales de spiritualité laïque » ayant son siège social à Le Chesnay non loin de Paris est née du constat d'existence de spiritualité dans un monde sécularisé, au-delà des confessions religieuses.

Le témoignage du genre d'auteurs spirituels qui nous occupe ici n'est pas de type exclusif mais il va plutôt dans le sens de la plénitude du sujet spirituel ; c'est un témoignage de l'avènement d'une plénitude humaine dans l'expérience de la rencontre avec Dieu qui se donne en aimant⁷. En partant de l'exemple de sainte Thérèse d'Avila, nous la voyons portée par un élan irrésistible à communiquer une expérience intérieure de l'indicible⁸ parce qu'elle se sent en devoir de témoigner de la synergie entre Dieu et l'homme en elle, et partant, dans l'humanité dont elle est consciente d'être un maillon de la chaîne ou, pour nous exprimer en termes pauliniens, un membre du *corps*. À travers le témoignage de ceux qui ne sont pas seulement auteurs spirituels mais sont en même temps saints, le lecteur atteint le mystère de Dieu qui se manifeste⁹. Thérèse d'Avila, même quand elle parle de son propre itinéraire spirituel en forme d'histoire personnelle (le livre de la *Vie*), elle le fait dans le cadre d'un projet global de chanter les miséricordes de Dieu, qu'elle a expérimentées, qu'elle a goûtées, dans le parcours de son existence¹⁰. Dans son témoignage, elle ne conçoit pas sa vie en dehors de la « descente de Dieu » vers elle. À proprement parler, son témoignage porte sur une rencontre existentielle d'un Dieu qui s'est tourné vers elle avant qu'elle-même ne se soit rendu compte qu'il fût là présent, aimant, pardonnant, et attendant qu'elle apprît à son tour à virer vers lui son cœur. Parler

⁷ « C'est exactement cette relation qui continue, entre Dieu et l'homme, dans le saint, lequel dans sa vie et avec sa vie rend témoignage au Christ de la même manière que le Christ rend témoignage au Père. Les saints sont des hommes dont la forme coïncide totalement avec ce témoignage, dans laquelle l'expérience de Dieu est témoignage de Dieu; dans laquelle, encore, l'infinité de la forme de l'homme se révèle et manifeste, vient au jour comme forme propre de l'homme par et dans la grâce de l'expérience de Dieu » (C. CANULLO, *La forma della testimonianza. La spiritualità della santità secondo Hans Urs von Balthasar. Atti del Convegno, Parma 20–21 marzo 2009*, dans : site www.mondodomani.org/teologia/canullo.htm [30.11.2009]).

⁸ Chez Thérèse, il y a un continuel entrecroisement entre d'une part une expérience indicible face à laquelle elle avoue être à court d'expressions adéquates pour la faire comprendre à qui n'en aurait pas fait une expérience personnelle (difficultés d'expression : Vie 13, 22 ; 14, 6 ; 20, 9, 15 ; 27, 3, 12 ; 33, 9 ; 38, 7 ; 39, 26 ; 40, 2–5, 9 ; difficultés de compréhension : Vie 18, 1–3, 14 ; 22, 13 ; 27, 6 ; 38, 2 ; 1 De 1, 9 ; 4 De 1, 2 ; 5 De 1, 1 ; 3, 3), d'autre part un désir ardent de communiquer qui la pousse à adopter les stratégies rhétoriques susceptibles d'impliquer le destinataire dans le processus de compréhension (Vie 14, 7 ; 15, 2 ; 16, 2 ; 18, 8 ; 20, 8 ; 22, 1, 8 ; 25, 17 ; 31, 18 ; CE 32, 3 ; CE 35, 4 ; 40, 1 ; CV 19, 3).

⁹ « C'est en effet dans la vie de ceux qui, tout en partageant notre condition humaine, reflètent pourtant davantage les traits du Christ (cf. 2 Cor 3, 18), que Dieu se fait présent, qu'il manifeste avec éclat son visage. En eux, c'est lui-même qui nous parle et nous montre le signe de son Royaume; et c'est vers ce Royaume que, guidés par ces hommes, témoins de la vérité de l'Évangile (cf. He 12, 1), nous nous sentons puissamment attirés » (LG 50).

¹⁰ C'est ce qu'elle écrit dans sa lettre à don Pedro de Castro y Nero le 19 novembre 1581 : « La faveur que vous me faites par votre lettre m'a tellement attendrie que j'ai d'abord rendu grâce à Notre-Seigneur par un *Te Deum laudamus* avant de vous remercier vous-même, car il me semblait recevoir cette faveur de Celui qui m'en a déjà accordé tant d'autres. [...] Que la miséricorde de Dieu est admirable! Ainsi le récit de mes fautes vous a fait du bien! C'est avec raison, du reste, puisque vous me voyez échappée de l'enfer, que j'ai bien mérité depuis longtemps. C'est pour cela que j'ai intitulé ce livre *Les miséricordes de Dieu* ».

d'elle-même, c'est d'abord parler de Dieu. La même chose pour la Petite Thérèse qui, tout en ayant mené une existence bien différente de celle de Thérèse d'Avila, estime le récit de sa vie dont la rédaction a été demandée par sa prieure, comme un chant aux miséricordes du Seigneur ; donc un éloge à la « descente de Dieu » dans l'humain et dans son histoire : « C'est à vous, ma Mère chérie, à vous qui êtes deux fois ma Mère, que je viens confier l'histoire de mon âme... Le jour où vous m'avez demandé de le faire, il me semblait que cela dissiperait mon cœur en l'occupant de lui-même, mais depuis Jésus m'a fait sentir qu'en obéissant simplement je lui serais agréable ; d'ailleurs je ne vais faire qu'une seule chose : Commencer à chanter ce que je dois redire éternellement : “ Les Miséricordes du Seigneur !!!... ” » (Ms A 1r^o)¹¹.

Les témoignages convergents de la Sainte d'Avila et de la Petite Thérèse rappellent à l'homme de toutes les générations de ne pas projeter des images et des concepts sur Dieu, mais de l'accepter dans la « chair humaine » où lui-même a voulu se communiquer et où il veut continuer son implication dans l'histoire en compagnie de la personne humaine¹². Pour prendre les paroles de sainte Thérèse d'Avila, nous dirions que ce témoignage est celui d'une histoire du « divin et humain ensemble » rendue possible dans la compagnie de l'homme avec le Christ Verbe de Dieu fait homme (cf. 6 De 7, 9). La Sainte d'Avila a vécu cette expérience dans les réalités de son époque et de sa culture. Cette expérience du lien insécable entre le divin et l'humain s'inscrit dans la logique de l'incarnation qui ouvre l'accès à l'expérience du Dieu un dans la trinité des personnes en même temps que de ce foyer lumineux se découvrent les larges horizons de l'Église et du monde.

¹¹ Un peu plus loin, elle renchérit : « Sans doute, ma Mère chérie, vous vous demandez avec étonnement où je veux en venir, car jusqu'ici je n'ai rien dit encore qui ressemble à l'histoire de ma vie, mais vous m'avez demandé d'écrire sans contrainte ce qui me viendrait à la *pensée*; ce n'est donc pas ma vie proprement dite que je vais écrire, ce sont mes *pensées* sur les grâces que le Bon Dieu a daigné m'accorder. [...] Aussi, ma Mère, c'est avec bonheur que je viens chanter près de vous les miséricordes du Seigneur... » (Ms A 3r^o-v^o).

C'est en considérant cette intention explicite de la Petite Thérèse consistant à parler d'elle en parlant de Dieu que Domenico Sorrentino écrit : « Ce que Thérèse fait est un choix conscient de faire, à travers le moyen de la narration, un discours qui concerne Dieu : donc un discours “ théo-logique ”. Mais l'aspect du mystère sur lequel elle porte son attention n'est pas l'un ou l'autre problème dogmatique, mais plutôt une *historia salutis*, la concrète économie du salut perçue dans l'itinéraire particulier de sa vie » (D. SORRENTINO, *Teresa di Lisieux dottore della Chiesa. Verso una riscoperta di una teologia sapienziale*, « *Asprenas* » 44(1997), p. 500).

¹² « L'expérience mystique de Thérèse dit avec force que Dieu est rencontrable sur un visage humain, avec un nom, dans une relation interpersonnelle, où Dieu et l'homme ont en commun justement le fait d'être personne, de pouvoir se dire réciproquement “ tu ” » (S. CANNISTRÀ, *Influsso culturale dell'esperienza mistica teresiana*, dans : *The experience of God today and Carmelite mysticism. Mystagogy and Inter-Religious and Cultural Dialog. Acts of the International Seminar Zidine (Bosnia and Herzegovina), September 17–22, 2007, Zagreb 2009*, p. 377–378).

1.3. « Divin et humain ensemble » dans l'Espagne du XVI^e siècle : sainte Thérèse d'Avila

C'est du milieu du monde de son temps que Thérèse d'Avila a vécu l'expérience du « divin et humain ensemble ». Elle était fille d'une « Europe catholique » profondément bouleversée par la fracture religieuse provoquée par le protestantisme naissant qui croissait rapidement en ses diverses branches, avec une virulence particulière en certains foyers comme chez les huguenots de France. Elle était aussi fille d'un peuple désillusionné face à l'échec du projet de Charles V de reconstituer l'unité religieuse de l'Europe (l'empire chrétien) par la force de la négociation ou des armes ; perplexe face au panorama socio-religieux confus avec tant de courants spirituels (judaïsants, illuminés, recueillis, érasmien, etc.) ; voire déçu de découvrir en son sein des groupes luthériens organisés qui s'étendaient sur un rayon considérable comme ce fut le cas à Valladolid et à Séville. Tous ces facteurs ont été à l'origine du radicalisme et du repliement nationaliste de Philippe II sur l'Espagne y compris pour y défendre une réforme religieuse dont il entendait prendre les rênes au détriment de Rome ; ce qui ne manqua pas d'impact sur la manière dont Thérèse conduisit l'œuvre du nouveau Carmel. Thérèse était aussi descendante d'un grand-père (Juan Sánchez de Toledo) qui appartenait à cette classe sociale suspecte de juifs convertis, avec l'histoire d'une famille qui avait cherché par tous les moyens à dissimuler sa condition derrière une bourgeoisie locale acquise, sans jamais parvenir à une intégration parfaite en cette société si attachée au prestige lié à la pureté de sang et de religion. En plus, Thérèse est une femme dans un monde androcentrique à tous les niveaux y compris dans le domaine religieux, spirituel et ecclésial¹³, qui concédait peu de place aux femmes et se montrait encore plus méfiant envers elles quand elles se disaient spirituelles ; ce qui conduisait logiquement à leur exclusion de la possibilité d'enseigner quelque chose ayant trait à la théologie ou à la spiritualité¹⁴. Il est important de percevoir que c'est au milieu de ces réalités historiques que le Seigneur est entré dans la vie de Thérèse pour cheminer avec elle ; et c'est de ce milieu que Thérèse rend témoignage du « divin et humain ensemble » pour dire que le Dieu dont elle vit l'expérience est celui qui, par la médiation de son Fils incarné, offre son amitié qui s'enfonce jusqu'au plus profond de la synergie divino-humaine

¹³ « Mulieres in ecclesiis taceant... » (cf. 1 Co 14, 34) pesait tellement lourd dans la mentalité ecclésiale de l'époque de Thérèse que nous trouvons sous sa plume des pages sublimes qui en expriment un regret sublimé dans la relation avec le Seigneur (voir notamment *Chemin de perfection* E 4, 1) et un style jonché de stratégies rhétoriques visant à se tailler un espace magistériel, comme cela a été étudié systématiquement notamment par Juan Antonio Marcos, *Mística y subversiva : Teresa de Jesús. Las estrategias retóricas del discurso místico*, Madrid 2001.

¹⁴ Cf. T. EGIDO, *Les origines juives de Sainte Thérèse d'Avila*, « Carmel » 4 (1978), p. 352-366 ; Id., *Ambiente storico*, dans : *Introduzione alla lettura di santa Teresa di Gesù*, dir. A. Barrientos, Roma 2004, p. 31-97.

afin de continuer de manière intrinsèque et réaliste à accomplir l'histoire du salut avec les hommes et les femmes de tous les temps.

1.4. « Divin et humain ensemble » dans le contexte contemporain : la Petite Thérèse

Il serait illusoire de penser que l'alliance du divin et de l'humain sur les chemins de l'histoire traverse celle-ci sans en être touchée ou serait un facteur d'évasion dans un univers ultra-terrestre. Contourner l'histoire n'est pas l'agir de Dieu, mais bien plutôt l'entrée dans l'histoire ; ou mieux la conjonction entre l'éternité et l'histoire. Le témoignage du « divin et humain ensemble » traverse toujours de part en part la complexité des coordonnées historiques et culturelles. Cela a été vrai du temps de Thérèse d'Avila, cela est vrai dans le monde contemporain. Le lecteur de nos jours qui cherche à puiser une nourriture spirituelle dans les écrits classiques se situe incontestablement dans un contexte différent de celui de leurs auteurs à tous les niveaux : social, religieux, ecclésial, etc. La culture d'aujourd'hui est imprégnée d'un « comme si Dieu n'existait pas » (*etsi Deus non daretur*) théorique et pratique. Les réflexions sont menées et les décisions prises facilement abstraction faite du domaine de la foi et de la religion.

Plus proche du contexte actuel sous cet aspect d'agnosticisme et d'indifférence religieuse émerge la figure de sainte Thérèse de Lisieux qui a été touchée jusqu'aux profondeurs de sa foi par le phénomène moderne de l'athéisme. Partons de l'étude d'Eva Maria Faber qui s'est penché sur une perspective du rapport de Thérèse avec l'incroyance de son temps en prenant comme étalon de mesure les reproches de Nietzsche à la religion en ce XIX^{ème} siècle de la montée fulgurante de l'athéisme¹⁵. Dans un premier moment, elle voit une Thérèse qui répond aux critiques de Nietzsche à la religion en procédant d'abord à la purification théologique des aspects déformés par la vision théologique et par la pratique religieuse de son temps : l'image utilitariste de Dieu qui n'arrive pas à la vérité de son être irréductible à ses fonctions à laquelle Thérèse opposera la figure de Dieu qui est Vérité, qui se donne et agit dans l'histoire bien au-delà de nos besoins, qui aime en suscitant l'amour de l'homme en réponse, sans se laisser déterminer ni limiter par celui-ci ; image de l'homme sous le coup de l'inhibition causée par l'effrayant sentiment de la culpabilité à laquelle Thérèse oppose un principe positif qui dépasse la peur par la maîtrise de soi, l'intégration de la souffrance et l'intégration de tout comme expression de l'existence ; une vision morale qui se limite aux actes superficiels à laquelle elle oppose une attitude qui s'enracine dans la profondeur existentielle pour affleurer dans des comportements extérieurs qui ne reculent devant aucune exigence

¹⁵ Cf. E.-M. FABER, *Thérèse et la non-croyance*, dans : *L'apport théologique de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, docteur de l'Église*, dir. D. Chardonnens, P. Hugo, Toulouse 2000, p. 41-68.

de l'amour dans l'espérance d'un achèvement eschatologique. Dans un deuxième moment, elle discerne une très grande différence entre la cosmovision de Nietzsche et celle de Thérèse : Nietzsche ne supporte pas un Dieu transcendant à l'homme, l'exclut et prône l'idée du surhomme tandis que Thérèse adopte une attitude fondamentale de foi en un Dieu divin que l'homme ne peut craindre puisqu'au lieu de faire concurrence à l'homme le fait participer à ce qu'il est ; Thérèse va aux antipodes prométhéennes du surhomme et prône une anthropologie de celui – l'enfant – qui a des désirs infinis et croît aussi bien en dignité qu'en consolidation de soi en relation avec d'autres en se recevant de Dieu ; Thérèse défend les engagements historiques définitifs qui introduisent l'homme et son action dans l'éternité de la plénitude vers laquelle on chemine là où Nietzsche récusé l'idée de l'éternité et prône l'éternel retour, une sorte de temporalité prolongée comprenant d'une manière indifférente tout ce qui se passe. Enfin, là où Nietzsche prône l'expérience d'un monde sans Dieu, Thérèse enracinée dans une foi profonde en Dieu, assume les sécheresses, les tentations de la vie spirituelle et les doutes sur des contenus de la foi dans un amour d'un Dieu non expérimenté, qui s'exprime en termes d'abandon et confiance au milieu de la « nuit » (voir le merveilleux texte de Ms B 5r^o).

Du temps de Thérèse, ce n'est pas seulement l'arrière-fond d'une culture athée qui la touchait dans son expérience spirituelle, mais l'athéisme militant qui se respirait autour d'elle à travers la montée des laïcistes républicains libéraux et anticléricaux avec des manifestations institutionnelles au nom de la laïcité de l'État vers 1880. La Petite Thérèse connaît le phénomène de l'athéisme, même si elle emprunte un vocabulaire personnel pour le désigner : « impie », « pécheur », « méchant ». Elle-même, personnellement, sera touchée d'une certaine manière par l'athéisme, y compris dans ses aspects cyniques de la dérision de la religion. Elle a sa manière d'y réagir qui reflète une attitude fondamentale consistant à aller à l'essentiel de l'être chrétien : le vécu du *divin et humain ensemble* dans un dynamisme historique de salut¹⁶. Certes la Sainte de Lisieux ne copie pas la fondatrice du Carmel rénové, sa réappropriation du charisme carmélitain revêt une synthèse personnalisée à partir des paroles de l'épouse du *Cantique des Cantiques* : « Attirez-moi, nous courrons à l'odeur de vos parfums » (cf. Ms C 34r^o)¹⁷. En cela, Thérèse se place d'abord au passif ; elle est objet de l'attraction du Christ comme l'épouse appelée à partager le sort de son époux dans les sinueux méandres de la quotidienneté ; ensuite

¹⁶ Cf. R. DELAUNAY, *Thérèse et l'incroyance de son temps*, dans : *Thérèse carmélite*, dir. D. Poirot, Paris 2004, p. 49–64.

¹⁷ La Petite Thérèse élabore elle-même un commentaire spirituel et doctrinal qu'elle communique à Mère Marie Gonzague. Elle part de la Sainte Écriture pour invoquer l'implication trinitaire (attraction du Père – médiation du Fils – inspiration de l'Esprit), interprète le texte choisi dans le sens mystique (s'unir d'une manière intime), et en tire une conclusion pratique en prenant sa responsabilité d'humble et infatigable intercesseur qui prend sur lui les avatars du monde (cf. Ms C 35v^o–36v^o).

comme elle est membre d'un corps qui en compte beaucoup d'autres sans frontières et dans d'innombrables situations, elle vit au plus profond de son itinéraire spirituel et mystique la solidarité salvifique – sous forme de *nuît* ou de *sombre tunnel* pour utiliser son expression (Ms C 5v^o) – comme aspect intrinsèque à la participation à cette attraction filiale. Il ne saurait en être autrement pour celle qui se comprend comme un petit pinceau choisi par Jésus pour peindre son image chez ceux et celles qui lui ont été confiés (Ms C 20r^o). C'est pour cela que, quand il s'agit d'exprimer cette place qui est sienne dans les mains de Jésus, elle ne se considère pas comme un instrument passif, elle n'hésite pas à s'approprier avec détermination l'attitude christologique qui sous-tend la prière sacerdotale de Jn 17, 4–24.

Cette réflexion biblico-spirituelle qui, à la lumière des saintes Écritures, parcourt la grande fresque partant de la grâce de l'union jusqu'à la christopathie pour déboucher sur la christonomie¹⁸, rejoint deux événements qui, dans l'existence de Thérèse, constituent comme des points cardinaux qui permettent de lire l'ensemble de son itinéraire comme un dynamisme du *divin et humain ensemble* dans le contexte propre de la Sainte de Lisieux.

Le premier advient en 1887, c'est celui qui est lié à l'histoire de Pranzini et qui se manifeste comme une application concrète de l'intention spirituelle exprimée en ces termes : « me tenir en esprit au pied de la Croix pour recevoir la Divine rosée qui en découlait, comprenant qu'il me faudrait ensuite la répandre sur les âmes » (cf. Ms A 45v^o). Le reste est connu. Pranzini n'est pas athée mais il est présenté par la presse catholique, en l'occurrence *la Croix*, comme prototype du laïcisme athée. Pranzini est certes un triple criminel condamné à mort, mais il devient paradoxalement le motif privilégié de toutes les sollicitudes spirituelles de Thérèse qui demande instamment sans conversion jusqu'à en demander un signe au Seigneur. Le signe qui lui sera donné est le triple baiser de Pranzini au crucifix demandé par le supplicé avant de s'éteindre à l'échafaud. Thérèse est rassuré et finit par en parler comme de son « premier enfant » qu'elle conduisit à Jésus toujours assoiffé de sauver l'humanité qui s'enfonce dans le mal et la mort (cf. Ms A 45v^o–46v^o).

L'autre événement survient vers le crépuscule de son existence. En 1896, Thérèse participe à la liesse collective dans le monde et la presse catholiques suite à la tapageuse conversion d'une certaine Diana Vaughan qui, du spiritisme luciférien maçonnique appelé palladisme, serait revenue au catholicisme avec des écrits contre son obédience antérieure (*Mémoires d'une ex-palladiste*). Pour cette conversion, elle s'était beaucoup engagée, impliquant aussi l'intercession de sainte Jeanne d'Arc. En juillet 1896, Thérèse envoya à la présumée convertie Diana Vaughan sa propre photo dans le rôle de Jeanne d'Arc avec Céline dans celui de sainte Catherine. Quelques temps avant, Thérèse avait composé la récréation pieuse « Triomphe de

¹⁸ Cf. L. BORRIELLO, *Esperienza mistica e teologia mistica*, Città del Vaticano 2009, p. 41–55.

l'humilité », courte représentation jouée en communauté le 21 juin 1896, dans laquelle transparait cette joie de la conversion de Diana. De cette récréation pieuse émerge une variété de thèmes fondamentaux dont les trois qui suivent : l'idéal des valeurs communautaires enseignées par Thérèse d'Avila, rappelées à la communauté de Lisieux qui traversait un moment de tensions internes après la houleuse élection de la mère Marie de Gonzague ; la centralité de la vertu de l'humilité dans l'existence religieuse même au travers des succès apparents – et le succès était en ce moment la conversion de Diana –, ce en quoi résonnait l'une des caractéristiques majeures du style de vie carmélite codifiée par la Sainte d'Avila dans le *Chemin de perfection* ; la situation du monde comme un terrain où se combattent le mal pour la perte de l'humanité et le Dieu sauveur qui aura le dernier mot de l'histoire. La Petite Thérèse fut désabusée l'année suivante quand, le 21 avril 1897, pour prononcer la conférence de presse convoquée par la prétendue Diana, se présenta Leo Taxil (Gabriel Antoine Jogand-Pagès). Celui-ci se livra à une fâcheuse parodie de la religion surtout quand il devait dire que c'était lui qui avait composé la *neuvaine Eucharistique pour réparer* à laquelle beaucoup de chrétiens avaient adhéré y compris le pape Léon XIII. Il se moqua de tous ceux qu'il avait raillés dans sa rocambolesque mystification, démonta systématiquement le mythe de Diana Vaughan qu'il confessa avoir monté de toutes pièces en tous ses épisodes¹⁹. Les deux expériences de la Petite Thérèse illustrent bien comment l'actualité de son contexte de vie et l'existence théologique où elle était solidement ancrée s'interpénètrent et se fécondent mutuellement.

La Petite Thérèse, dans l'entrelacement de sa vision théologique avec sa mission envers les pécheurs et les athées, envoie un message fort au monde contemporain dans lequel le Dieu du Ciel semble, non seulement ne plus avoir d'impact sur la pensée et les choix d'action, mais délibérément mis en marge au bénéfice de la "sacralité" horizontale de l'humain²⁰. Les ténèbres de l'athéisme contemporain se sont introduites et ont agressé profondément son cœur, l'ingratitude de l'humanité, la « mort » de Dieu choisie par l'homme en ce monde où le mal est toujours en lutte avec le bien sont devenues des expériences intérieures à l'itinéraire personnel de la Sainte de Lisieux (cf. Ms C 5r°–6v°) ; et ce témoigne encore que Dieu est présent et agit dans la

¹⁹ Cf. THÉRÈSE DE LISIEUX, *Poésies et récréations pieuses. Le triomphe de l'humilité. Thérèse mystifiée (1896–1897). L'affaire Leo Taxil et le manuscrit B*, Paris 1975, p. 76–120 ; THÉRÈSE DE L'ENFANT JÉSUS ET DE LA SAINTE-FACE, *Récréations pieuses. Prières*, Paris 1992, p. 241–246.

²⁰ C'est notamment la pensée de Luc Ferry qui défend le déplacement de la polarité spirituelle de la Transcendance vers l'immanence dans les limites de laquelle, et non au-delà d'elle, se situerait désormais le sacré. Cet auteur considère que ce déplacement de pôle constitue l'une des plus grandes caractéristiques de la spiritualité vécue dans le contexte d'une mondialisation sans Dieu et sans les grands idéaux totalisants d'antan (voir notamment L. FERRY, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris 1996 ; idem, *Apprendre à vivre. Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*, Paris 2006).

profondeur imperceptible de ce monde²¹. C'est le mystère de l'incarnation qui, joint à l'événement rédempteur et pascal de plénitude eschatologique, replace dans toutes les épaisseurs humaines la présence de celui qui est Dieu-homme et qui, dans son Esprit, intériorise sa présence salvifique au plus profond de l'humain, là où l'homme peut s'offusquer ou ne pas arriver.

Les deux figures du Carmel prises comme paradigme, situées en des contextes différents, semblent former un duo qui clame aux interlocuteurs contemporains : « et si la voie de l'expérience du " divin et humain ensemble " sans confusion éthérée et spiritualiste ni séparation intimiste ou autonomiste était l'histoire d'un véritable humanisme réconcilié avec ses fondements sur les voies de l'histoire du salut en marche jusqu'à la pâque de toute la création »²², « et si l'itinéraire spirituel replaçait les registres les plus profonds de l'humanité gravés dans l'intériorité de chacun en leur relation avec Dieu qui se donne depuis toujours en aimant pour attirer tous dans un flux irrésistible d'un amour offert, accueilli et donné pour la construction d'une humanité plus digne, plus unie et plus solidaire » ! Dans ce sens, le monde peut devenir le lieu à partir duquel on accède progressivement à la plénitude humaine en vivant l'expérience de la communion, le lieu à partir duquel on peut parler de Dieu en un langage plus sapientiel que spéculatif, car, là-même où l'on pensait l'exclure, il sera goûté comme présent dans l'intériorité insondable du monde et de l'histoire²³, là où acceptent d'arriver les hommes qui poussent jusqu'au fond les exigences de relation de leur être comme personne²⁴. Et c'est comme cela que, au long des siècles, continue de se déployer l'histoire du salut en acte.

²¹ L'on se souviendra de l'attitude de la Petite Thérèse : « O Jésus, s'il faut que la table souillée par eux soit purifiée par une âme qui vous aime, je veux bien y manger seule le pain de l'épreuve jusqu'à ce qu'il vous plaise de m'introduire dans votre lumineux royaume » (Ms C 6r°).

²² En d'autres termes, les deux témoins, et l'on pourrait allonger la liste, montrent que le Dieu annoncé par Jésus-Christ et révélé en lui est un Dieu qui ne se complait pas dans le lointain au-delà de la transcendance inabordable mais s'offre dans une relation vitale et dynamique avec l'humanité tout au long de l'histoire, de manière que l'expérience de la relation avec lui illumine le sens de la dignité humaine et indique le chemin d'une vraie solidarité de salut. Pour une réflexion systématique sur cet aspect, voir notamment M. MESLIN, *L'Expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris 1988; A. GESCHÉ, *Le christianisme comme monothéisme relatif : Nouvelles réflexions sur le « Etsi Deus non daretur »*, « Revue Théologique de Louvain » 33(2002), p. 473-496.

²³ En son temps déjà, à partir de sa cellule de détention, Dietrich Bonhoeffer parlait d'un langage sur Dieu à partir de la mondanité dans le sens du « Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous » (Gv I, 14) (cf. A. CORBIC, *Dietrich Bonhoeffer. Le Christ, Seigneur des non-religieux*, « Études » 394(2001), p. 371-382).

²⁴ « Dieu se laisse exclure du monde, d'où le monde est parfaitement pensable *etsi Deus non daretur*, mais en même temps Dieu se place non pas dans l'au-delà, mais dans le profond en deçà de ce monde : « c'est au centre de notre vie que Dieu est au-delà » » (S. CANNISTRÀ, *Influsso culturale dell'esperienza mistica teresiana*, p. 384).

2. APPROPRIATION EXISTENTIELLE DE LA SAINTE ÉCRITURE ET DE LA DOCTRINE CHRÉTIENNE

Quand nous nous approchons de la littérature spirituelle, il y a d'emblée un élément qui la distingue d'autres genres littéraires de la théologie, c'est l'élément subjectif de l'expérience. Le qualificatif « subjectif » ne comporte aucune connotation intimiste ou subjectiviste, il sous-entend ce que l'on désigne par l'expression « expérience chrétienne ».

« Expérience chrétienne dit non seulement le concret de vivre, d'expérimenter, l'impact des faits de l'agir, mais aussi la conscience réflexive de l'œuvre de l'Esprit dans l'existence, la conscience du caractère performatif et “ affectif ” (dans le sens de l'*affectus fidei*) des contenus de la foi par la plénitude de la vie surnaturelle. Elle est une “ réalité vécue ” qui contient en elle-même ses raisons, son discours (*logos*), implicite, non thématisée, non développé »²⁵.

Il y a dans l'expérience chrétienne une combinaison entre l'ouverture qui s'élance et pénètre chaque fois davantage dans la réalité transcendante reconnue comme Dieu un dans la trinité des personnes et en même temps une connaissance non articulée théoriquement de cette réalité qui provient de cette même pénétration. Il y a donc la rencontre entre l'objectivité des données de la foi et l'expérience du sujet. Voyons-le dans les trois points suivants.

2.1. Expérience spirituelle comme incarnation de la Parole dans le quotidien

Aucune vie chrétienne proprement dite ne saurait se dire authentique s'il n'y avait pas l'incarnation, dans le concret du quotidien, de la réalité écoutée dans la Parole de Dieu, célébrée dans la liturgie et crue dans la foi. Remarquons ici que l'expression « écoute de la Parole » ne signifie pas seulement la lecture de la Bible. Il y a un sens plus ample de l'écoute : l'homme est fondamentalement *auditeur de la Parole*. Cela revient à dire qu'il est tourné vers une précédence qui le constitue, qu'il est auditeur du Christ, car dans le Christ se trouve la synthèse et l'accomplissement de toutes les paroles de Dieu :

²⁵ « *Experientia* cristiana dice non solo la concretezza del vivere, dell'esperire, l'impatto con i fatti dell'agire, ma anche la coscienza riflessa dell'opera dello Spirito nell'esistenza, la consapevolezza del carattere performativo e “ affettivo ” (nel senso dell'*affectus fidei*) dei contenuti della fede per la pienezza della vita soprannaturale. È “ realtà vissuta ” che contiene in sé le sue ragioni, un proprio *logos*, implicito, non tematizzato, non svolto » (A. STAGLIANÒ, *Teologia e spiritualità. Pensiero critico ed esperienza cristiana*, Roma 2006, p. 211).

« Le Christ rassemble en lui-même toutes les paroles de Dieu dispersées dans le monde, il est comme le foyer immense de la révélation. « Par qui il a aussi créé les mondes », dit saint Paul, montrant par là que ce ne sont pas seulement les « paroles variées de bien des manières » de l'ancien Testament, mais tout autant des paroles dispersées à travers la création, balbutiées et murmurées en elle, les paroles de la nature en ce qu'elle a de plus grand et de plus petit, les paroles des fleurs et des animaux, les paroles de la beauté subjuguante et de la terreur paralysante, les paroles multiples et confuses, pleines de promesses et de désillusions, de l'existence humaine, qui toutes ensemble appartiennent à l'unique Parole éternelle et vivante, faite homme pour l'amour de nous, et sont absolument sa propriété »²⁶.

D'où l'écoute de la Parole est une écoute du Christ dans ses trois expressions suivantes : l'écoute de la parole intérieure que le Christ lui-même fait percevoir sans mots, l'écoute de la parole qui scande l'histoire du salut (Saintes Écritures et tradition vivante), l'écoute de la parole cosmique qui s'exprime dans le livre ouvert de la nature. Ce seraient là « les "trois visages" de la Parole »²⁷. C'est d'abord pour cela que l'expérience chrétienne ne correspond pas à une sorte d'intimisme ou de subjectivisme qui prétendrait être source immanente de la vérité. Elle est ouverture, sortie de soi. Les témoins du vécu spirituel chrétien qui sont en même temps écrivains, rendent compte de ce type d'expérience. Si leur message s'avère universel et dépasse les frontières de leur temps et de leur culture, c'est parce qu'ils communiquent une expérience qui n'est autre qu'une appropriation existentielle de l'écoute, autrement dit l'assimilation personnelle de la Sainte Écriture à travers laquelle on écoute le Christ²⁸ ainsi que les grands thèmes de la foi chrétienne car cette écoute se fait dans la foi.

2.2. Convergence entre expérience spirituelle et vérités de la foi

Quand nous lisons les œuvres de sainte Thérèse d'Avila, nous trouvons deux critères énoncés clairement comme norme de discernement du vécu spirituel, qui

²⁶ H.U. VON BALTHASAR, *La prière contemplative*, Paris 1972, p. 10–11.

²⁷ Cf. D. SORRENTINO, *Teresa di Lisieux dottore della Chiesa*, p. 501. Domenico Sorrentino utilise cette expression pour expliquer que, pour aborder les écrits de la Petite Thérèse d'une manière crédible, étant donné qu'elle recourt au registre narrativo-testimonial quand elle s'applique les Saintes Écritures, comme en ce cas les psaumes 22 (Ms A 3r^o) et 102 (Ms A 3v^o), il faut adopter une herméneutique biblico-existentielle.

²⁸ À propos du fondement biblique comme motif de la valeur universelle du magistère des saints du Carmel reconnus comme maîtres spirituels, Bruno Moriconi écrit : « Je me demande – et j'insinue –, avant tout, si l'universalité du magistère quasi unanimement reconnu aux maîtres du Carmel ne dépend pas justement du fondement biblique de leurs œuvres » (B. MORICONI, *Ruolo " mistagogico " della Bibbia nei maestri del Carmelo teresiano. Impostazione del problema*, dans: *The experience of God today and Carmelite mysticism*, p. 135).

constituent une affirmation vigoureuse de la corrélation nécessaire entre l'expérience spirituelle subjective et le donné révélé, enseigné et interprété authentiquement par l'Église. Voici comment Thérèse d'Avila énonce ces critères :

- un critère doctrinal : « se conformer en tout à ce qu'enseigne l'Église » (Vie 25, 12) ;
- un critère scripturaire : « il ne faut se persuader qu'une chose vient de l'Esprit de Dieu, qu'autant qu'elle se trouve conforme à l'Écriture sainte » (Vie 25, 13).

La Sainte d'Avila énonce simplement ces deux critères, mais elle ne les explique pas outre mesure, elle les vit. Il revient à son interlocuteur moderne de les comprendre dans toute leur amplitude afin de les assimiler correctement.

Que signifie se conformer à ce qu'enseigne l'Église ? Est-ce confronter son expérience aux articles du symbole des apôtres ? Quand il s'agit de l'expérience spirituelle, au moins trois éléments méritent d'être précisés. La conformité à l'enseignement de l'Église renvoie d'abord à cultiver l'intériorisation du corps doctrinal de l'Église parce que, comme dit Balthasar, « il faut s'efforcer de voir de nouveau de l'intérieur ces dogmes que l'on ne connaît plus que de l'extérieur, comme des “ vérités à croire ”, et qui le plus souvent aussi nous ont été présentés de cette manière dans le catéchisme comme du haut de la chaire : il faut apprendre à les voir comme l'annonce de la vérité une, indivisible, de Dieu »²⁹. Souvent, les vérités de la foi sont conservées dans la mémoire comme des objets de connaissance intellectuelle : le dogme de Chalcedoine – Jésus-Christ, une seule personne du Verbe de Dieu, en deux natures divine et humaine, distinctes sans être séparées, unies sans être confondues, consubstantiel à Dieu dans sa divinité et consubstantiel en nous dans son humanité –, l'existence d'une volonté et d'une intelligence humaines en Jésus-Christ, la doctrine catholique sur la justification, l'inhabitation de la Sainte Trinité dans l'âme des justes, etc. Et cependant, ce sont des vérités qui touchent la réalité du vécu théologal de l'homme. Intériorisées, elles se transforment en sagesse qui transforme l'existence et la rend théologale ; inversement les saints vivent la réalité doctrinale exprimée dans la doctrine sans forcément en connaître ou en élaborer systématiquement la théorie.

Ensuite la conformité de l'expérience à l'enseignement de l'Église renvoie aussi à l'expérience du centre auquel tous les mystères chrétiens sont liés. La méthode

²⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Retour au centre*, Paris 1971, p. 11. Et Balthasar poursuit la réflexion : « Supposons que cette vérité se soit présentée à nous comme l'Amour éternel, mais un amour qui nous surprenne et nous requière, nous, les hommes vivant dans le temps : alors les articulations fondamentales de la dite “ doctrine ” chrétienne – Trinité, Incarnation, Croix et Résurrection, Église et Eucharistie – ne deviendraient-elles pas les émanations directes de son centre brûlant? » (ibid.).

du *nexus mysteriorum inter se* (la connexion des mystères entre eux) n'est pas seulement valable en théologie³⁰, mais elle est d'autant plus valable pour l'expérience spirituelle ; celle-ci ne se vit pas au niveau des concepts, mais plutôt avec des personnes. La spiritualité revêt cette dimension personnaliste³¹ qui évite au dogme chrétien la chosification qui en dévaluerait l'intégralité et la densité de la signification³². Dans la vie spirituelle, toutes les pratiques portent à l'expérience de Dieu, la consolident et la font croître. Mais l'expérience de Dieu, même si elle renferme l'aspect cognitif, n'est pas l'expérience d'un concept de Dieu ou d'un discours sur Dieu, c'est l'expérience d'une personne humaine avec la personne du Père, celle du Fils, dans l'Esprit-Saint³³ ; c'est l'expérience du Dieu vivant ; c'est l'expérience du Dieu amour. Concernant le mystère auquel sont liés tous les autres, il a été donné à l'humanité la personne qui,

- par le fait qu'elle est Dieu et homme, fait accéder les hommes à l'expérience de Dieu à travers elle, donc la personne dans l'humanité de laquelle se joue à la fois le même et l'Autre de la nature humaine ;
- par le fait qu'elle est Dieu et homme, est l'alliance dans laquelle l'humain est uni au divin,
- par le fait qu'elle est Verbe de Dieu, est la synthèse de toutes les vérités de foi ou le noyau auquel tous les mystères sont rattachés, la porte d'accès à l'expérience de toutes les vérités chrétiennes.

Le Christ, celui en qui « habite corporellement toute la Plénitude de la Divinité » (Col 2, 9), est la personne en l'expérience de laquelle, on accède au cœur de la dogmatique chrétienne, et de là, à toutes ses articulations³⁴.

³⁰ « Ac ratio quidam, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo » [= « Lorsque la raison, éclairée par la foi, cherche avec soin, piété et modération, elle arrive par le don de Dieu à une certaine intelligence très fructueuse des mystères, soit grâce à l'analogie avec les choses qu'elle connaît naturellement, soit grâce aux liens qui relient les mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme »] (DH 3016).

³¹ L'homme spirituel ; l'Esprit de Jésus-Christ qui configure l'homme à Jésus-Christ ; la foi comme accueil de quelque chose d'objectif de manière que la sagesse du Christ devienne sagesse du sujet spirituel ; spiritualité comme expérience christique qui brise les frontières de l'individualisme et fait vivre en communion notamment avec les saints ; sens de l'évangile vivant ; personnalisation de ce qui est objectif dans la révélation, etc.

³² Cf. A. STAGLIANÒ, *Teologia e spiritualità*, p. 12.

³³ À ce propos, se révèlent d'un grand intérêt les Relations dans lesquelles sainte Thérèse d'Avila rapporte son expérience de la Sainte Trinité : *Relation* 16 du 29 mai 1571 ; *Relation* 18 du 30 juin 1570 ; *Relation* 33 du 22 juillet 1572 : cf. C. GARCÍA, *Trinidad sacratísima (Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo)*, dans : *Diccionario de santa Teresa*, ed. T. Álvarez, Burgos 2002, p. 635–639.

³⁴ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Retour au centre*, p. 133–151.

Enfin il existe une convergence entre ce que l'homme spirituel vit subjectivement dans l'expérience et les lumières qu'y projette la doctrine chrétienne ; une convergence qui fait progresser en sagesse chrétienne dont la manifestation est le sens chrétien (*sensus christianus*) dans la perception de la réalité et le *sentire cum Ecclesia*, pour le discernement de la vérité contre le danger d'unilatéralisme dans l'évaluation de l'expérience. Il en résulte une harmonie entre le sens que l'on donne subjectivement à l'expérience vécue, la signification que la théologie précise et expose, et la foi de l'Église dans laquelle est enracinée et garantie cette expérience. Même sur ce point précis, Thérèse d'Avila a dépassé la méfiance de l'époque tridentine et post-tridentine envers l'expérience spirituelle, probablement en réaction à l'insistance excessive que le protestantisme y mettait au détriment des éléments objectifs de la foi et du magistère de l'Église. Thérèse consultait biblistes et théologiens pour confronter son expérience et comprendre certains de ses aspects à la lumière de la tradition théologique. Elle a défendu irréductiblement l'unité entre la vérité révélée et authentiquement interprétée, la foi crue et l'expérience spirituelle, de manière qu'elle désavoue une expérience spirituelle qui prétendrait se suffire sans vérifier sa conformité avec la révélation et le corpus doctrinal porté et expliqué par la tradition ecclésiale et théologique (voir notamment Vie 13, 16–19).

2.3. Convergence entre expérience spirituelle et Sainte Écriture

Plus haut nous parlions de la Parole dans le sens large, dans les lignes qui suivent, nous restreignons la compréhension pour parler simplement de la convergence entre expérience spirituelle et Sainte Écriture. Les hommes spirituels sont des hérauts de la Parole de Dieu. Celle-ci, y compris quand elle n'est pas entendue dans le sens de citations explicites des Saintes Écritures, ne sous-tend pas moins le message qu'ils transmettent. Dans la littérature qui nous occupe, les auteurs reflètent un vécu biblique qui apparaît clairement comme la Parole assimilée ayant petit à petit configuré la vision de la réalité à travers un processus intérieur d'incarnation, de maturation et de fécondité. C'est dans ce sens que leur itinéraire illustre l'adage patristique aujourd'hui maintes fois répété « La Sainte Écriture croît avec celui qui la lit » (*Sacra Scriptura cum legentibus crescit*), dans la compréhension qu'en offre saint Grégoire le Grand dans le sermon à Ézéchiél³⁵. Certes, la Sainte Écriture ne croît pas en volume ; le canon des Écritures a été fixé une fois pour toutes. Et cependant, elle n'est pas un document historique relatif à des événements passés, c'est une parole vivante qui croît de beaucoup de manières.

³⁵ Cf. P. C. BORI, *Attualità di un detto antico?* « La sacra Scrittura cresce con chi la legge », « *Intersezioni* » 6/1(1986), p. 15–49.

1. Elle croît en vertu de son propre dynamisme interne comme parole de Dieu pour qui dire et agir s'interpénètrent et de sa prodigieuse efficacité intrinsèque³⁶ ; sa fécondité est inépuisable³⁷. La parole de Dieu continue son action dans le monde car elle est destinée à pénétrer jusqu'au plus profond du cœur de l'humanité³⁸, promouvoir la vie de communion entre Dieu et l'homme, au service de l'émergence et de l'expansion de cette vie jusqu'à la pâque de toute la création³⁹.

2. Elle croît parce que c'est le Christ qui, mort, ressuscité, glorifié et vivant pour les siècles sans fin, est l'expression ultime de Dieu, la figure unificatrice de la révélation et « des paroles de Dieu dispersées dans le monde »⁴⁰. De leur part, les hommes créés dans le Verbe de Dieu, n'ayant de vie pleine qu'en la sienne (cf. Jn 14, 6), ne marchant droit sur les voies de la vie qu'en sa lumière (Jn 12, 35), correspondent à leur véritable identité qu'ils contribuent à promouvoir par l'écoute multiforme de cette parole et dans l'obéissance à elle. Donc la fréquentation de la parole de Dieu en ses diverses modalités – lecture méditative, implication actuelle dans les scènes et les épisodes évangéliques, prière liturgique de l'Église qui en est imprégnée, etc. – devient la clé d'accès à la science du Christ (cf. Ph 3, 8) ; une expérience qui éveille le cœur de l'homme spirituel à la présence active du Christ vivant et agissant dans l'intériorité et au milieu de l'humanité par la force de l'Esprit.

3. La parole croît en celui qui la lit aussi parce qu'elle s'incarne dans les existences des personnes concrètes, chacune selon sa propre condition et ses circonstances déterminées. Elle se multiplie et croît parce tout en étant accessible en tant que texte unique, elle acquiert des résonances vitales diverses selon les récepteurs. Celui qui assimile la parole en est transformé, progresse et donne toujours un sens de la parole, plus approprié à son existence personnelle et à celle des autres. Pour comprendre cela prenons les exemples de deux saints : saint François-Xavier et Thérèse de Lisieux. La vie du premier fut transformée par l'écoute de « que sert donc à l'homme de gagner le monde entier, s'il se perd ou se ruine lui-même ? » (Lc 9, 25). La Petite Thérèse a découvert la « Petite voie » à la lecture de l'invitation de la Sagesse aux petits : « Qui est simple ? Qu'il passe par ici ! » (Pr 9, 4). Cette parole a été une clé pour découvrir la véritable identité filiale de l'homme consistant à prendre librement sa place comme celui qui se

³⁶ Is 55, 11 : « La parole qui sort de ma bouche ne revient pas vers moi sans effet, sans avoir accompli ce que j'ai voulu et réalisé l'objet de sa mission ».

³⁷ Voir la parabole du semeur et de la semence (cf. Lc 8, 4–15).

³⁸ « Vivante, en effet, est la parole de Dieu, efficace et plus incisive qu'aucun glaive à deux tranchants, elle pénètre jusqu'au point de division de l'âme et de l'esprit, des articulations et des moelles, elle peut juger les sentiments et les pensées du cœur » (He 4, 12).

³⁹ « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point » (Mt 14, 35).

⁴⁰ H.U. VON BALTHASAR, *La prière contemplative*, p. 9.

reçoit et reçoit tout du Père ; elle a saisi le véritable visage du Père (théologie) à partir de la lecture de « Comme celui que sa mère console, moi aussi, je vous consolerai » (Is 66, 13; cf. Ms C 2–3)⁴¹. La parole est donc féconde parce que, dans la fécondité de l'Esprit qui révèle la vérité toute entière (cf. Jn 16, 13), elle donne à chacun d'en tirer une sagesse de vie pour lui-même sans en limiter la portée.

4. Elle croît parce qu'elle a une puissance transformante holistique. Les fruits de la Parole dans la personne qui en vit embrassent tous les aspects de la vie : elle illumine et nourrit les croyants en rapport aux dogmes de la foi (aspect doctrinal) parce qu'elle en est la source ; elle nourrit les célébrations eucharistiques, les célébrations sacramentelles, les prières liturgiques, et toute la vie orante qu'elle contribue à structurer⁴² ; elle produit des fruits de vie morale qu'elle fonde et relance à la hauteur de l'alliance, autrement dit à l'ordre de la communion avec le Révélateur qui s'y exprime⁴³ ; elle met la personne humaine en contact avec toute la création et promet ainsi une écologie intégrative pour un élan de croissance humaine et spirituelle. L'homme s'en trouve pris en compte non seulement en sa situation actuelle au milieu et avec le créé, mais aussi en sa responsabilité moral d'accueil de la création qu'il sauvegarde et assainit pour le bien-être des générations successives.

On l'aura compris, la fécondité de la Parole dans l'expérience de Dieu comme base des écrits spirituels peut être explicitement reconnue comme dans les cas de saint Jean de la Croix, sainte Thérèse d'Avila ou sainte Thérèse de l'Enfant Jésus. Mais elle peut aussi l'être de beaucoup de manières parce qu'elle peut se fondre dans les ouvrages du fait que les auteurs en ont été imbus ou parce qu'elle est véhiculée par d'autres canaux comme dans le cas des mystères du Christ dans le Rosaire. C'est dans cette assimilation de la parole qui donne consistance et intensité à l'existence que le Verbe de Dieu fait homme, mort et ressuscité, langue et langage éternels du Père, se rend contemporain tant à l'auteur qu'au lecteur du genre de littérature

⁴¹ Le texte est complexe : nous y retrouvons l'influence culturelle de l'époque où commençait à se répandre l'usage de l'ascenseur, la théologie et l'anthropologie narratives qui s'entrecroisent dans la médiation christique, la stratégie linguistique qui démontre que la " petite voie " n'exalte pas une petitesse méprisable ni une petitesse qui en appelle à l'affection, mais plutôt une louange à la force et à la sollicitude divine qui agit dans la petitesse de celui qui accepte de la recevoir en assumant ses propres responsabilités, jusqu'aux plus pesantes, etc. Un autre impact de la parole qui pourrait être soulevé pour son vaste intérêt spirituel est celui de la lecture de 1 Co 12, 31 – 13 qui est à l'origine de la vocation d'être amour dans le cœur de l'Église, comme synthèse de toutes les vocations (Ms B 3r^o–v^o).

⁴² Cf., *Bibbia e liturgia. Scriptura crescit cum orante*, ed. A.N. Terrin, Padoue 1993.

⁴³ Cf. S.TH. PINCKAERS, *La Bible et l'élaboration d'une morale chrétienne*, « Nova et vetera » 70/4(1995), p. 16–27 ; *Bible et morale*, ed. Ph. Bordeyne, Paris 2003 ; COMMISSION PONTIFICALE BIBLIQUE, *Bible et morale. Quels critères pour discerner ?*, Paris 2009.

qui nous occupe ; c'est Lui *la vérité, la voie et la vie* de l'existence théologique. Sainte Thérèse d'Avila par exemple en donne beaucoup d'indices. Elle assimilaient l'actualité de l'expérience du Christ en assumant personnellement les attitudes et les sentiments des personnages évangéliques comme la Samaritaine (*donne-moi de cette eau*) (cf. Vie 30, 19; C 19, 2)⁴⁴. Elle a choisi le *Pater noster* comme prière dont l'explication trace le parcours du *Chemin de perfection*. Elle se resituait elle-même et sa communauté dans les différents scénarios évangéliques. Elle a approfondi le registre anthropologique de l'amitié dans sa vision théologico-spirituelle sur l'arrière-fond du *Cantique des Cantiques*, de Jn 15, 15, etc. La Sainte Écriture est toujours le support qui soutient l'expérience et les écrits de la Sainte d'Avila, même quand elle ne s'en trouve pas citée⁴⁵. Par la force de la parole de Dieu qui en est le substrat, le texte déploie une existence individuelle qui est reçue par le lecteur comme paradigme d'un enseignement ayant une portée objective au-delà du temps et de la culture concrète de son auteur ; un enseignement qui est souvent coulé dans des registres peu habituels au modèle gnoseo-argumentatif de la théologie classique⁴⁶. Il ne pourrait pas en être autrement. L'expérience de Dieu est avant tout une expérience avec celui qui est la Vérité (cf. Vie 40, 1–4; 6 De 10, 5–7). Le Verbe de Dieu a été donné au monde dans le visage de la Vérité incarnée. L'expérience spirituelle est une expérience avec la parole de Vérité ; elle est une expérience dans l'Esprit qui conduit à la vérité toute entière (Jn 16, 13). Il y a en arrière-fond de la littérature spirituelle de genre testimonial une assimilation de la Parole qui croît et devient féconde de multiples manières chez l'homme spirituel et qui fait que celui-ci soit rempli de la vérité à laquelle tout homme aspire, fait la vérité (cf. Jn 3, 21) et chemine dans la vérité qui libère (cf. Jn 8, 32)⁴⁷.

⁴⁴ Ce texte biblique de Jn 4 si présent à l'esprit de la Sainte d'Avila a été choisi par Hans Urs von Balthasar pour montrer comment un lecteur qui s'engage dans une lecture existentielle entre dans l'aujourd'hui de la rencontre avec Jésus (cf. H. U. VON BALTHASAR, *La prière contemplative*, Paris 1972, p. 7–8).

⁴⁵ Dans sa contribution au Congrès International tenu à Avila en 1996, Secundino Castro indiquait la redécouverte de l'évangile en tant que texte fondateur de toute expression religieuse et exigence évangélique comme condition sine qua non de la rencontre avec Dieu ou comme son résultat (cf. S. CASTRO, *El profetismo de Santa Teresa ante el siglo XXI*, dans : *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Avila, 20–26 de septiembre de 1996*, dir. S. Ros, Salamanca 1997, p. 241).

⁴⁶ Domenico Torrentino par exemple a étudié certains registres spécifiques du langage sapientiel de la théologie de sainte Thérèse de Lisieux, un langage différent de celui spéculatif propres à la littérature commune de la science théologique. Il a mis en relief le registre doxologico-aga-pique à travers lequel le lecteur perçoit un christocentrisme trinitaire, une ecclésiologie reflétée dans la figure de Marie, et une dimension eschatologique qui relie la perspective de l'éternité à la mémoire de ce qui est déjà accompli ; le registre narrativo-testimonial qui, comme nous le disions plus haut, manifeste l'actualité de l'histoire du salut dans le temps qui dure ; le registre symbolico-expérientiel (cf. D. SORRENTINO, *Teresa di Lisieux dottore della Chiesa*, p. 499–505).

⁴⁷ En parlant de la Petite Thérèse, Hans Urs von Balthasar écrit : « [Thérèse] a cherché à trouver et satisfaire tout son désir de vérité dans la réalisation de la parole de Dieu dans son existence.

De cette manière l'existence spirituelle devient théologique dans la mesure où la vérité subjective que le Christ maître intérieur inspire au sujet dans la force de l'Esprit rejoint, d'une manière ou d'une autre, la vérité objective du salut (révélation et doctrine de la foi) et en manifeste une des formes concrètes possibles dans un vécu historique déterminé.

3. CRITÈRE PNEUMATOLOGIQUE D'INTERPRÉTATION

Si, dans la section précédente, il s'agissait de comprendre que l'expérience spirituelle est une appropriation existentielle de la parole de Dieu et des données de la foi, les lignes qui suivent prolongent la réflexion en l'axant sur le facteur théologique intérieur qui garantit la significativité de la Parole et son authenticité dans la pluralité de ses incarnations dans les existences concrètes. C'est l'Esprit-Saint qui fut à l'œuvre dans la rédaction des Saintes Écritures, c'est lui aussi qui est à l'œuvre dans leur interprétation authentique selon la célèbre règle herméneutique de saint Jérôme mentionnée dans *Dei Verbum* 12 et reprise au n. 111 du *Catéchisme de l'Église catholique*⁴⁸.

Le même principe, *mutatis mutandis*, s'applique quand il s'agit de l'expérience spirituelle et de l'interprétation des textes écrits pour témoigner de la vie du Christ dans les croyants, non d'une manière physique et sensible, mais dans la force de l'Esprit vivifiant (cf. Jn 6, 63) à l'intérieur et au milieu des croyants. C'est l'Esprit qui intériorise l'expérience de Dieu dans l'existence des croyants et rend cette expérience si débordante qu'elle s'épanche dans la communication. Non seulement il intériorise l'expérience dans les croyants, mais par son assistance, il joue aussi un rôle de premier plan dans la compréhension de la grâce spirituelle et dans sa communication⁴⁹. Pour parler du rôle de l'Esprit-Saint dans la communication d'expériences élevées d'union de Dieu à l'homme, Thérèse d'Avila utilise la métonymie de l'Esprit Saint qui meut la plume du témoin car celui-ci serait incapable d'en rendre compte⁵⁰.

Comme l'artiste cherche à donner forme à l'idée plus profonde qui l'habite dans une seule œuvre à laquelle il consacre toutes ses énergies, ainsi Thérèse travaille de toutes les forces dont elle est capable à une seule œuvre : à sa vie. Son existence exprime, en en confirmant ainsi l'authenticité, la vérité dont elle était comblée. « Faire la vérité », « cheminer dans la vérité » : ce principe johannique est le point de départ de sa théologie » (H.U. VON BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Milano 1991³ [orig. en allemand : 1970], p. 52).

⁴⁸ « L'Écriture Sainte doit être lue et interprétée avec le même Esprit qui l'a fait écrire ».

⁴⁹ Sainte Thérèse d'Avila est claire sur cet aspect quand elle parle de l'oraison d'union dans laquelle les puissances humaines (intelligence et volonté) sont comme suspendues en Dieu dans la mesure où l'entendement et le vouloir ont leur épice en Dieu : « Recevoir de Dieu quelque faveur est une première grâce. Connaître la nature du don reçu en est une seconde. Enfin, c'en est une troisième de pouvoir l'expliquer et en donner l'intelligence » (Vie 17, 5).

⁵⁰ « Plaise à Lui que je parvienne à expliquer quelques-unes de ces choses si difficiles; je sais que cela me sera impossible si Sa Majesté et l'Esprit Saint ne dirigent ma plume » : 5 De 4, 11; « Plaise

L'Esprit-Saint participe dans la communication de l'expérience spirituelle non seulement de la part du témoin, mais aussi de la part du destinataire, d'un côté pour une intelligence profonde de la réalité, de l'autre pour une appropriation personnelle qui relève de l'interprétation de la fécondité du témoignage. Parfois, l'auteur spirituel lui-même reconnaît ne pas être en mesure d'interpréter exhaustivement son témoignage et en appelle à l'intervention du même Esprit qui a été à l'origine de la rédaction de textes de haute intensité spirituelle et mystique :

«Ma Mère, comme ces couplets semblent écrits avec quelque ferveur d'amour de Dieu – ce Dieu dont la sagesse et l'amour sont si grands qu'ils s'étendent d'une extrémité du monde à l'autre, comme le dit le livre de la Sagesse (Sg 8, 1) – et comme l'âme qui est investie et animée par cette ferveur exprime en quelque sorte par sa parole cette même abondance et ce même élan ; je n'ai pas l'intention, pour l'instant, d'expliquer toute l'ampleur et toute la richesse que produit, en ces chants, le souffle fécond de l'amour. Ce serait même ignorance de penser que l'on puisse bien expliquer, avec quelque parole que ce soit, des propos d'amour tels que ces couplets, conçus en intelligence mystique ; car, dit saint Paul, c'est l'Esprit du Seigneur qui aide notre faiblesse (Rm 8, 26). Demeurant en nous, il demande pour nous avec des gémissements ineffables ce que nous ne pouvons ni bien connaître, ni bien comprendre pour l'exprimer clairement » (CS B, Prol., 1).

Jean de la Croix écrit ces lignes avant d'élaborer le commentaire du *Cantique spirituel* destiné à Anne de Jésus (1545–1621), alors prieure du monastère de Grenade qu'elle avait fondé en 1582. Anne de Jésus a été disciple de sainte Thérèse et de Jean de la Croix qu'elle connut depuis son époque de noviciat en 1570 ; elle essaima ensuite les monastères du Carmel rénové en France (Paris et Dijon) et en Belgique (Bruxelles). Jean de la Croix confesse d'abord que les strophes du *Cantique spirituel* ne sont pas le fruit d'une lyrique ordinaire ; elles ont été écrites dans un moment d'intensité spirituelle et elles en sont l'émanation. C'est le souffle fécond de l'amour qui produit en elles une ampleur et une profondeur qu'aucun commentaire ne peut prétendre expliquer de manière exhaustive et appropriée à chaque lecteur. Pourquoi la densité spirituelle de ces strophes est nettement supérieure à ce que l'homme peut en dire ? Parce qu'elles ont été composées à l'orée d'une atmosphère mystique où c'est l'Esprit de Dieu qui est le protagoniste principal.

L'auteur touche ici à une question concernant le rôle de l'Esprit dans la connaissance et la communication spirituelle. Revenant au témoignage véhiculé par le

à Sa Majesté, si Elle le veut, de diriger ma plume, et de m'aider à vous parler un peu de tout ce qu'il y a à dire ; Dieu le fait comprendre à ceux qu'il introduit dans cette Demeure » (7 De 1, 1). Le verbe utilisé dans l'original espagnol est « menear la pluma ».

genre de littérature qui nous occupe, nous avons déjà dit qu'il se réfère au *divin et l'humain ensemble*, autrement dit au mystère du Dieu tripersonnel tellement engagé dans l'existence de l'homme que ce qui est humain l'est pleinement parce que divinisé d'une certaine manière. Cette divinisation est personnelle ; elle n'est pas une sorte d'immersion de l'homme dans une essence ou un anonymat de plénitude qui s'appellerait « divin » par analogie. C'est une transformation de l'humain par Dieu, qui devient effective au fur et à mesure que le Christ imprègne tellement l'espace de l'existence, de la conscience et des choix du croyant que celui-ci peut dire : « ce n'est plus moi qui vis c'est le Christ qui vit en moi » (Ga 2, 20), et en même temps « je n'ai jamais été autant moi-même que maintenant que c'est le Christ qui me porte à un niveau si élevé d'une humanité imprégnée du divin ». C'est donc l'expérience d'une humanité filialisée dans le Christ et rendue ainsi *humanité de surcroît* (Élisabeth de la Trinité) que les mots humains essaient de traduire. L'intelligence de ce mystère n'est pas totalement disponible pour une sagesse simplement humaine. C'est l'Esprit Saint qui fait « comprendre du dedans » (intellegere) cette réalité inouïe de l'humain dont le centre est désormais déplacé dans le monde de Dieu sans qu'il en soit anéanti. Le Christ, à la fois Dieu et homme, en vertu de sa consubstantialité avec l'homme en son corps, fait que l'homme en chair et en os n'en soit ni écrasé ni amoindri mais plutôt élevé et dignifié. Il s'agit des profondeurs de l'homme dans les profondeurs de Dieu et des profondeurs de Dieu dans les profondeurs de l'homme. C'est l'Esprit-Saint qui ouvre l'esprit humain à la connaissance de cette réalité d'ordre surnaturel car c'est lui qui « sonde tout, jusqu'aux profondeurs de Dieu » (1 Co 2, 10). Dans l'expérience spirituelle donc, il y a une dimension d'illumination qui fait participer l'homme au mystère divin.

L'homme spirituel est « celui qui se laisse habiter et conduire par l'Esprit de Dieu »⁵¹. De par cette consistance pneumatologique, l'esprit humain se trouve à court d'expressions qui puissent rendre adéquatement ce qui excède sa mesure, autrement dit, le surnaturel. Après avoir écrit, le spirituel, a fortiori quand il est mystique, éprouve le sentiment de ne pas pouvoir rendre justice à la réalité de l'expérience vécue. L'ineffable expérience en elle-même, de par son ample envergure, interdit que l'on puisse prétendre l'enserrer dans des mots, des concepts et des phrases qu'elle déborde toujours ; il reste toujours de l'inédit que les mots ne sont pas en mesure de traduire. C'est pourquoi l'intelligence de ce mystère d'union entre le divin et l'humain requiert aussi un surcroît de sagesse qui n'est pas limitée seulement aux confins de l'humain. Certes l'esprit humain recourt aux symboles, à la poésie... pour essayer d'exprimer quelque chose d'indicible dans un langage humainement compréhensible. Cependant il reste vrai que dans le processus de la communication et de la compréhension du vécu de l'expérience de Dieu, la place de l'Esprit-Saint est irremplaçable : c'est grâce à lui que le lecteur est rendu apte à discerner pour lui

⁵¹ D. SORRENTINO, *L'esperienza di Dio*, p. 23.

la vérité objective exprimée dans le langage spirituel⁵². L'Esprit Saint est à l'origine d'une intelligence spécifique qui consiste à goûter et savoir les choses spirituelles qui sont toujours au service de la Parole définitive de Dieu sur l'homme.

4. CIRCULARITÉ ENTRE LA “ FIDES QUAE ” ET LA “ FIDES QUA ” DANS LE SAVOIR SPIRITUEL

4.1. Convergence de la *fides quae* et la *fides qua* dans le vécu chrétien

La théologie contemporaine « a eu l'occasion – non toujours forcément saisie par toutes les théologies – de réinventer sa propre approche scientifico-spéculative grâce à l'apport du vécu spirituel, et en utilisant dans sa propre recherche, non seulement le raisonnement critique, mais aussi les registres de l'affectivité, de l'esthétique, de la prière, de l'agir ecclésial dans toutes les formes »⁵³. La tradition théologique a établi la distinction méthodologique entre les contenus objectifs de la foi (*fides quae creditur*) d'un côté et l'acte subjectif d'adhésion aux mêmes contenus (*fides qua creditur*) de l'autre⁵⁴. Dans la dynamique spirituelle aussi les deux voies ne doivent pas être confondues ; mais elles doivent être considérées conjointement parce qu'elles sont parcourues simultanément, restant sauve la précédence du Dieu qui se donne à croire⁵⁵. On ne peut se contenter de connaître intellectuellement les données de la foi sans les assimiler dans sa propre existence ; s'il en était

⁵² « Nous n'avons pas reçu, nous, l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, pour connaître les dons gracieux que Dieu nous a faits. Et nous en parlons non pas avec des discours enseignés par l'humaine sagesse, mais avec ceux qu'enseigne l'Esprit, exprimant en termes spirituels des réalités spirituelles. L'homme psychique n'accueille pas ce qui est de l'Esprit de Dieu : c'est folie pour lui et il ne peut le connaître, car c'est spirituellement qu'on en juge. L'homme spirituel, au contraire, juge de tout, et lui-même n'est jugé par personne » (1 Co 2, 12–15).

⁵³ A. STAGLIANÒ, *Teologia e spiritualità*, p. 214.

⁵⁴ « Aliud sunt ea quae creduntur, aliud fides qua creduntur ». Voici le texte dans son contexte : « Nous disons que la foi de ceux qui croient la même chose provient d'une doctrine absolument une. Mais autre chose sont les objets de la foi, autre chose la foi elle-même. Ceux-là consistent en des choses que l'on dit être actuellement, ou avoir été, ou devoir être ; tandis que la foi est dans l'âme du croyant, visible seulement pour celui qui la possède, quoiqu'elle existe aussi chez les autres, non pas elle précisément, mais une autre toute semblable » (S. AUGUSTIN, *De Trinitate* 13, 2, 5).

⁵⁵ « La foi... se présente comme un *processus* dans lequel s'effectue une interaction continue entre l'objectif qui lui donne la forme, et le subjectif qui est fondé et constitué par celui-ci. En effet on ne peut pas entrer en relation avec Jésus-Christ, si non dans la foi et, juste dans l'acte même en lequel la foi fonde cette relation, l'objet de la foi est personnalisé. En d'autres mots, la Vérité de Dieu (*fides quae*) n'est pas produit par la réponse de l'homme (*fides qua*), même si c'est dans la décision de croire que celle-ci peut être perçue » (J. MANUEL GARCÍA, *La teologia spirituale oggi*, dans: *La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD. Roma 24–29 aprile 2000*, Roma 2001, p. 229).

le cas, celle-ci se transformerait en une foi réduite à un dépôt de pures notions : une foi à Dieu (reconnaissance de la vérité de ce qui est reçu comme venant de Dieu à travers les diverses médiations) et non point une foi en Dieu comme un Vivant auquel on adhère et duquel on saisit les mystères chrétiens. À ce genre de foi manquerait substantiellement l'illumination de l'esprit humain (*mens*) car celui-ci, une fois illuminé, entraîne l'existence toute entière – « de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit » (Dt 6, 5) – dans un mouvement vers la lumière qui s'offre, qui est perçue et illumine l'esprit.

Il y a une connaissance qui provient de l'expérience de Dieu. C'est une connaissance qui s'accompagne d'une purification des anciennes manières de voir les réalités – y compris la réalité de Dieu –, en même temps qu'elle est acquisition d'une nouvelle manière de percevoir toutes les réalités à partir de la lumière divine, *metanoia*⁵⁶. Il s'agit ici d'une conversion théologique⁵⁷. L'expérience renforce la foi dans l'aspect précis de voir les choses à partir de Dieu, ou précisément à partir de la synergie de la communion divino-humaine qui fait que le divin est saisi dans son engagement à l'amitié avec les hommes⁵⁸. De la même manière l'expérience spirituelle ne peut pas se prévaloir de l'intériorité de la rencontre avec Dieu sans aucun appui sur les contenus objectifs de la foi qui constituent inséparablement la base structurante de l'expérience et le critère objectif de son authentification.

4.2. *Fides quae* et *fides qua* dans le savoir spirituel essentiellement sapientiel

Si ce qui vient d'être dit est vrai au niveau du vécu chrétien qui est en définitive un parcours multiforme de l'itinéraire de sainteté, ce l'est aussi au niveau du savoir spirituel. Dans ce domaine, il s'agit davantage d'un savoir, d'une sagesse, plutôt que d'une connaissance spéculative pure et simple⁵⁹. La connaissance s'allie

⁵⁶ Pour la fonction purificatrice et illuminatrice de la foi, cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El quehacer de la teología. Génesis. Estructura. Misión*, Salamanca 2008, p. 390–391, de l'amitié (comme atmosphère de la révélation).

⁵⁷ La conversion noétique, quant à elle, concernera l'intégration de la rationalité théologique classique de type spéculativo-argumentative dans une autre plus ample; nous y ferons une allusion plus bas.

⁵⁸ Il convient ici de rappeler que les registres de l'Amour fontal (Dieu qui se révèle dans l'immense charité), de l'amitié comme atmosphère de la révélation), et de la communion (comme finalité) font partie de la manière dont l'Église entend la Révélation : « Par cette révélation, provenant de l'immensité de sa charité, Dieu, qui est invisible, s'adresse aux hommes comme à des amis, et converse avec eux pour les inviter à entrer en communion avec lui et les recevoir en cette communion » (DV 2).

⁵⁹ Il ne s'agit pas seulement d'un « connaître », mais particulièrement d'un « savoir » qui implique l'intégralité de la personne avec tous les élans qui la meuvent à l'action (passion ou pouvoirs émotifs) dont la joie, toutes ses puissances psychologiques (intelligence et volonté), les habitudes, entendus dans le sens classique de *habitus*, etc. Il est à noter que c'est l'Esprit-Saint

l'amour car dans l'expérience spirituelle, celui qui se donne à rencontrer est le Dieu qui est fondamentalement Amour et Vérité ; il aime en illuminant et il illumine en aimant. Le mouvement de la théologie du vécu de sainteté est circulaire : il est approche sapientielle qui cherche à saisir la dynamique de « connaissance dans l'amour » et d'« amour dans la connaissance ». Le genre de littérature spirituelle sur laquelle nous portons notre attention ici se fait écho de la voix des témoins : « nous avons connu l'amour » (1 Jn 3, 16).

La convergence de la *fides qua* et la *fides quae* dans le savoir spirituel implique une cognition particulière. L'auteur spirituel et quiconque lit son œuvre d'une manière existentielle renoncent à la prétention religieuse d'avoir l'initiative de la recherche de Dieu et, par conséquent, d'escalader ascétiquement de manière olympique la voie de la perfection, mais ils acceptent d'abord d'accueillir l'« hyperbole inconditionné du don absolu »⁶⁰ du Dieu qui est Charité. Dieu est d'abord Celui qui se donne comme Amour en aimant, et non en dehors de l'acte même d'aimer. Dans cet acte où il se révèle comme Amour en aimant, Dieu génère la réponse amoureuse de l'homme qui croit en aimant ; il crée lui-même la similitude avec la Sainte Trinité (Dieu Amour), et ce faisant, il « divinise »⁶¹. Il y a comme un homme nouveau qui naît dans un échange d'amour qui se laisse guider par ce berceau qui devient « milieu de vie » qui accompagne l'humanité car l'amour a sa propre logique : le rôle heuristique de la découverte des valeurs⁶² ; la transgression de la connaissance par la médiation des concepts pour atteindre l'au-delà des concepts manifesté dans l'amour ultime (cf. Jn 13, 1 ; 1 Jn 4, 18) ; l'exigence particulière d'un savoir qui renonce aux représentations de l'objet à travers la médiation des concepts afin de

qui donne ce savoir fruitif de Dieu. Du point de vue de la théologie morale, cet aspect est continuellement présent dans l'étude de Jean-Charles Nault sur l'acédie (cf. J.-C. NAULT, *La saveur de Dieu. L'acédie dans le dynamisme de l'agir*, Paris 2006).

⁶⁰ J.-L. MARION, *De la « mort de Dieu » aux noms divins : l'itinéraire théologique de la métaphysique*, « Laval théologique et philosophique » 41 (1985), p. 38. Entre les auteurs cités, Jean-Luc Marion se situe dans le sillage de saint Bonaventure et du Pseudo-Denys, de saint Augustin, sans Bernard et Guillaume de Saint-Thierry.

⁶¹ « Si la charité offre le premier nom de Dieu, elle fonde et légitime avec une extraordinaire puissance la divinisation de l'homme : Dieu se dit comme amour, il divinise en aimant et en nous donnant d'aimer. La *similitudo Dei* en l'homme ne consiste qu'en ceci : lui aussi comporte les trois termes – « amans, et quod amatur et amor » – qui organisent la Trinité divine en soi. L'amour nous offre la seule similitude possible avec Dieu » (ibid.), p. 39.

⁶² A. STAGLIANÒ, *Teologia e spiritualità*, p. 215. « L'amore apre gli occhi della vista della conoscenza ed è condizione essenziale per il sapere. L'amore è « molto più che una mera 'attenzione elevata', anzi è ciò che da parte sua produce questa elevazione ». Qui, nulla è preconstituito o pre-determinato, tutto è invece portato alla luce. La conoscenza è *receptio*, è anzitutto riconoscimento. L'*ordo amoris* permette la vera relazione conoscitiva che è come un offrirsi stesso dell'oggetto all'attesa dell'amore : « un 'offrirsi', un 'dischiudersi', un 'aprirsi' dell'oggetto, cioè una vera autorivelazione dell'oggetto. Vi è quasi un domandare dell'« amore », cui il mondo 'risponde', 'dischiudendosi', e con ciò appena pervenendo esso stesso alla sua piena realtà e valore » (ibid.). Cet auteur suit les études de Max Scheler.

laisser l'élan de l'amour accueillir l'Autre qui se donne comme Amour toujours en acte d'aimer en Jésus-Christ (cf. 1 Jn 4, 8. 16)⁶³.

4.3. Vers une rationalité sapientielle

L'expérience spirituelle chrétienne embrasse à la fois la *fides quae* des fondements structurels de la foi et la *fides qua* de l'appropriation que le sujet croyant fait de ces contenus doctrinaux. Elle déborde les instruments de la rationalité spéculativo-argumentative et se prête plutôt à une approche sapientielle. Celle-ci doit prendre acte d'une part, de la corrélation entre l'auto-communication du Dieu amour qui se donne à connaître et à aimer dans un même mouvement et attire l'homme en sa compagnie sans le soustraire de l'histoire mais en l'inondant d'une densité de signification humano-divine – et ainsi tous les instants deviennent des moments favorables (*kairos*) d'avènement du divin dans l'humain – et d'autre part, l'accueil de l'homme qui « écoute » les sollicitations amoureuses de Dieu, et y répond dans un acte de correspondance qui caractérise tout amour vrai empreint de docilité filiale de quiconque se sait débiteur d'un mouvement qui le précède, mais aussi de liberté de quiconque entre dans la vérité de son être profond à la lumière de la Vérité originelle qui le constitue. L'approche des auteurs spirituels introduit le lecteur-interlocuteur dans un processus gnoséologique qui doit tenir compte de cette touche du mystère divin dans l'histoire humaine, de cette bouleversante apparition de l'Éternel dans le temps. Elle appartient à un ordre de rationalité plus englobante et plus complexe que celle conceptuelle, spéculativo-argumentative⁶⁴ ; un savoir qui est en même temps un « goûter » Dieu dans une relation de communion avec le sujet humain singulier ou communautaire et pluridimensionnel. C'est une approche qui n'entend pas enfermer Dieu et la théologie dans des concepts quasi idolâtrés ;

⁶³ « La charité déploie sa rigueur ici en deux thèses : premièrement il s'agit de connaître non pas un objet, ni une essence, ni un étant, mais la charité même Dieu, Dieu comme charité qui ne cesse d'aimer et se résume en cet amour [...] ; secondement, il ne s'agit pas d'une décision existentielle sans portée théorique, car, il s'agit de connaître l'amour à l'œuvre, toute représentation objective apparaît un leurre inopérant, et un autre mode de connaissance doit intervenir, qui tienne précisément compte de l'écart entre les ordres, bref qui connaisse sans voir un objet, mais en accomplissant une opération d'amour » (J.-L. MARION, *De la « mort de Dieu »*, p. 36).

⁶⁴ « La théologie que nous avons héritée des derniers siècles accuse un certain déficit dans la considération du vécu spirituel. Le fait que c'est l'action de l'Esprit de Dieu dans les « hommes spirituels » n'est pas seulement une logique générale qui puisse être abordée de manière exhaustive à partir d'une théorie, bien que celle-ci puisse être argumentée à partir des données bibliques, mais c'est aussi la réalisation jamais achevée d'une histoire du salut, qui donne vie à un monde non réductible à la synthèse spéculative; un monde de personnalités spirituelles spécifiques, et, à travers celles-ci, de missions ecclésiales, de styles de vie, de réponses à de précises instances de l'histoire, richesses toujours nouvelles d'accents, de sensibilités, de dons » (D. SORRENTINO, *L'esperienza di Dio*, p. 24–25).

mais l'accueille plutôt d'une manière iconique, comme une image⁶⁵. Le mode iconique, s'il était une invention humaine, n'aurait pas servi à jeter un pont entre Dieu et l'homme, un abîme serait resté béant entre les deux. C'est Jésus-Christ mort et ressuscité, « image de Dieu invisible » (Col. 1, 15) venant en chaque homme qui l'accueille dans une kénose qui s'opère toujours dans la force de l'Esprit, qui est le visage rendant visible l'Invisible, le visage à travers lequel Dieu a toujours regardé et aimé l'humanité qui porte en elle comme des attentes de l'amour. Le *Je* divin est un Autre qui entre par surabondance de générosité dans la chair humaine endossée par le Verbe de Dieu avec toute sa densité historique – dans laquelle s'enchevêtrent la transparence humano-divine, l'incomplétude du monde en marche et les résistances peccamineuses de l'humanité – pour y cheminer en ami de l'humanité qui l'accueille, et continuer à s'offrir à celle qui ne l'accueille pas encore, jusqu'à la plénitude de communion entre Dieu et ses créatures. Lire d'une manière existentielle la littérature spirituelle qui nous intéresse ici, c'est accepter que notre connaissance se dépouille de son « habitat » naturel et se laisse placer dans la lumière de Dieu⁶⁶. Le chemin de l'herméneutique de ce type de rationalité est celui qui consiste à renoncer à la réduction cosmologique, anthropologique et philosophique du savoir pour accueillir le témoignage et accepter que l'esprit soit introduit dans les arcanes de l'expérience surnaturelle qui a une intelligibilité propre qui ajoute à l'intelligibilité scientifique l'ouverture au mouvement intérieur de l'expérience de la foi confessée. Les recherches en sont encore à leurs débuts mais elles montrent suffisamment la voie par laquelle l'on pourrait s'orienter pour intégrer de manière décisive la rationalité du savoir sapientiel véhiculé par la littérature spirituelle dans l'intelligibilité théologique : christologie trinitaire de l'amour, raison esthétique pour l'intelligibilité interne de l'amour et herméneutique christologique (H.U. von Balthasar)⁶⁷ ; expérience du mystère indicible qui pousse à sortir du silence et affleure en langage poétique qui reste une dialectique particulière du « caché-montré » (M. de Certeau)⁶⁸ ; sémantique particulière ayant sa valeur épistémologique propre⁶⁹, exploitant une

⁶⁵ « Convertir le regard ne signifie ni voir d'autres spectacles, ni voir d'une manière radicalement nouvelle, mais cesser de voir des objets ou de viser des objectifs, pour recevoir un autre regard qui me voit, envisager enfin qu'il m'envisage. Ainsi suis-je confronté à l'icône : elle n'offre en fait qu'un pauvre spectacle, presque rien à voir : ou plutôt j'y repère aussitôt l'insistant face à face de deux yeux qui m'envisagent, de front, partageant (sinon plus) l'initiative du regard avec moi » (J.-L. MARION, *De la « mort de Dieu »*, p. 32).

⁶⁶ Cf. *ibid.*, p. 33.

⁶⁷ Cf. J.-L. SOULETTE, « *Raison esthétique* » et *herméneutique christologique chez Balthasar*, « Nouvelle Revue Théologique » 127(2005), p. 18–35.

⁶⁸ Cf. A. VON BUSEKIST, *L'indicible*, « Raisons politiques » 2(2001), p. 89–112.

⁶⁹ Cf. H. GIGUÈRE, *Une voie de l'indicible : le fond de l'âme*, « Laval théologique et philosophique » 53(1997), p. 317–333; Th. NADEAU-LACOUR, *La parole mystique : un acte théologique autrement rationnel*, « Laval théologique et philosophique » 58(2002), p. 259–270.

multiplicité de registres dont le registre doxologico-agapique, le registre narrativo-testimonial, le registre symbolico-expérientiel⁷⁰.

5. COMMUNICATION INTENTIONNELLE ET COOPÉRATION DU LECTEUR

Il existe beaucoup de manières d'aborder les textes, y compris les écrits spirituels. Une des approches qui permet au message d'avoir un impact réel sur l'existence des lecteurs est celle qui s'effectue selon le principe de pertinence (*relevance*). Voyons-en la structure suivie d'un exemple de sainte Thérèse.

5.1. Littérature spirituelle dans l'horizon pragmatique

Le témoignage que l'auteur spirituel porte au-dedans de lui-même n'est jamais communiqué comme une simple narration de faits qui informe ou une leçon qui instruit le destinataire pour lui transmettre un bagage culturel. Du fait que l'auteur est un témoin et que la lecture dont il s'agit ici est existentielle, de la part du lecteur, l'approche sémiotique des textes ne suffit pas. Le lecteur n'est pas un simple décodeur de signes linguistiques, qui se limiterait à déchiffrer le message de l'auteur en suivant les règles syntaxiques et sémantiques⁷¹. Le lecteur des œuvres spirituelles ne se limite pas à la signification des mots et des phrases. Le code linguistique sous-détermine le message du locuteur-auteur. Du côté de ce dernier, le discours oral ou l'écrit n'est qu'une partie de ce qu'il veut dire. Ce « vouloir dire » est déterminant dans la communication humaine car il précise que, outre le contenu transmis par le locuteur, l'acte de communication humaine est un acte intrinsèquement

⁷⁰ Tels sont les registres sapientiels que Domenico Sorrentino relève comme canaux d'expression de la théologie sapientielle de la théologie de sainte Thérèse de Lisieux (cf. D. SORRENTINO, *Thérèse di Lisieux dottore della Chiesa*, p. 495–504).

⁷¹ « Il existe au moins deux modes différents de communication : le mode codage-décodage et le mode inférentiel. Des formes complexes de communication peuvent reposer sur une combinaison de ces deux modes. Dans certains cas, par exemple, la communication inférentielle peut utiliser des signaux codés, mais ces signaux ne codent pas intégralement les intentions du communicateur et servent plutôt d'indices parmi d'autres indices. On ne peut donc pas postuler a priori que le modèle du code explique complètement tout processus de communication comportant l'utilisation d'un code ; il reste encore à montrer que ce qui est communiqué est effectivement codé et décodé. Sans cela, tout ce qu'on peut dire d'un tel processus de communication, c'est qu'il repose en partie sur l'utilisation d'un code, sans que cela suffise nécessairement à expliquer le processus dans sa totalité. La communication verbale est une forme complexe de communication. Le codage et le décodage linguistique y jouent évidemment un rôle, mais la signification linguistique d'une phrase énoncée n'encode pas complètement le vouloir-dire du locuteur : le sens aide simplement le destinataire à inférer ce vouloir-dire. Le résultat du décodage est à juste titre traité par le destinataire comme un indice des intentions du communicateur » (D. SPERBER, D. WILSON, *La pertinence. Communication et cognition*, Paris 1989, p. 66).

intentionnel⁷². L'auteur spirituel a une intention⁷³ ; il communique ce qu'il croit être pertinent pour le lecteur ; autrement dit, il anticipe les effets cognitifs positifs de ce dernier. C'est ce qui a été appelé principe de pertinence par les ténors de la pragmatique cognitive⁷⁴. En fonction de cela, consciemment ou inconsciemment, il utilise des stratégies et procède aux choix communicatifs afin que son message soit le plus incisif possible sur la vie du lecteur⁷⁵. La complexité de la communication est réglée par des modèles mentaux de plus en plus étudiés par la neuro-linguistique moderne⁷⁶, qui embrassent à la fois le contexte linguistique (ce qui est dit) et celui extra-linguistique (ce qui n'est pas verbalement exprimé).

De sa part, le lecteur-auditeur individuel ou collectif n'est pas passif, il est appelé à coopérer, en d'autres mots à réaliser l'intention du locuteur. Or, sa coopération est conditionnée par tout un environnement cognitif⁷⁷ constitué de beaucoup d'informations reçues qui ne peuvent pas être toutes traitées en même temps et les informations stockées en mémoire que l'interlocuteur ne peut pas activer simultanément non plus. Le destinataire du message a des attentes, y compris celles suscitées par l'acte de communication lui-même ; il a des anticipations de pertinence. Le processus de coopération vise comme objectif de réaliser ces anticipations. En fonction de cet objectif s'opère le choix des informations que l'on traite parmi celles nombreuses que l'on reçoit et le choix de celles que l'on active parmi celles qui sont stockées en mémoire, afin que l'inférence⁷⁸ de la signification atteigne le degré optimal des effets cognitifs positifs⁷⁹. La signification existentielle du message est

⁷² « Nul ne communiquerait ostensiblement s'il ne voulait pas que ses intentions informatives soient reconnues; tout communicateur produit donc des stimuli qui sont adaptés à cette fin » (D. SPERBER, D. WILSON, *La pertinence*, p. 105).

⁷³ « D'un point de vue psychologique, une intention est une représentation mentale susceptible de se réaliser sous forme d'action » (D. SPERBER, D. WILSON, *La pertinence*, p. 53).

⁷⁴ « Tout acte de communication ostensive communique la présomption de sa propre pertinence optimale » (D. SPERBER, D. WILSON, *La pertinence*, p. 237).

⁷⁵ Cf. M. BALCONI, *Neuropsicologia della comunicazione*, Milano 2008, p. 165–166.

⁷⁶ Voir notamment M. BALCONI, *Neuropsicologia della comunicazione*, p. 6–8, 17–42, 163–170.

⁷⁷ « L'environnement cognitif total d'un individu est l'ensemble de tous les faits qu'il peut percevoir ou inférer, c'est-à-dire de tous les faits qui lui sont manifestes. ...[il] est fonction de son environnement physique et de ses capacités cognitives. Il inclut non seulement tous les faits dans son environnement dont il a pris connaissance, mais aussi tous ceux dont il est capable de prendre connaissance » (D. SPERBER, D. WILSON, *La pertinence*, p. 66).

⁷⁸ « En logique, l'inférence est le processus qui, à partir d'un certain nombre d'informations connues appelées prémisses, permet d'en dériver de nouvelles (la [ou les] conclusion[s]) » (M. BRACOPS, *Introduction à la pragmatique. Les théories fondatrices : actes de langage, pragmatique cognitive, pragmatique intégrée*, Bruxelles 2006, p. 93.)

⁷⁹ « Lorsque des informations anciennes et nouvelles en rapport entre elles sont utilisées conjointement en tant que prémisses dans un processus d'inférence, elles engendrent d'autres informations nouvelles : des informations qui n'auraient pu être inférées sans cette combinaison de prémisses anciennes et nouvelles. Quand le traitement d'informations nouvelles donne lieu à un tel effet de multiplication, nous disons que ces informations sont *pertinentes*. Plus l'effet de multiplication est grand, plus grande est la pertinence » (D. SPERBER, D. WILSON, *La pertinence*, p. 79).

donc le fruit d'une coopération active du destinataire selon un processus inférentiel. Dans ce processus, le lecteur suit une route de moindre effort en construisant une interprétation à partir des données fragmentaires fournies par l'énoncé et s'arrête lorsque son interprétation satisfait ses anticipations de pertinence ; celles-ci ayant été suscitées par l'acte de communication lui-même.

Bref, L'enjeu d'une lecture existentielle est d'abord d'embrasser à la fois les signes de communication ainsi que les autres éléments de la communication dont les signes constituent des indices de ce que l'auteur a « voulu dire » sans forcément l'exprimer en ceux-là, puis de s'engager soi-même avec toutes les prédispositions et précompréhensions permettant de tirer le meilleur dans la rencontre des deux parties qui collaborent à l'inférence du sens existentiel le plus optimal possible de la communication. Il y a donc une interaction entre l'auteur et le lecteur individuel ou collectif comme s'ils se trouvaient l'un en face de l'autre pour mettre ensemble les ressources mentales respectives afin de dégager du message la meilleure signification vitale possible. Et ici s'ouvre une fenêtre à la multiplicité de significations, convergentes dans l'origine et l'essentiel, que les textes peuvent avoir à partir du moment où l'on passe d'une simple explication narrative du texte à sa compréhension. Il ne s'agit pas d'une reconstruction arbitraire du sens, mais d'une signification existentielle ayant comme finalité l'itinéraire vers une expérience humano-divine jamais complètement réalisée ici-bas.

5.2. Présomption de pertinence et coopération du lecteur de sainte Thérèse

Pour revenir à l'un des paradigmes suivi dès le début, précisons que, étant donné que le message de Thérèse d'Avila est aujourd'hui transmis dans ses écrits, le lecteur ne peut pas se passer de la décodification des signes linguistiques. Même si ces écrits se retrouvent aujourd'hui dans plusieurs traductions, le lecteur devrait autant que possible posséder une maîtrise de l'ensemble des codes (codes verbaux, gestes, couleurs, images, allégories) et des règles qui président à leurs combinaisons pour en recueillir toute la signification. Plus encore, l'analyse des textes qui aide à scruter la trame du récit ne devrait pas être négligée. En ayant fait tout cela le lecteur est encore invité à élargir son approche en ne se limitant pas à des textes pris séparément, mais en considérant aussi leur message d'ensemble et les contextes variés de leur composition. Les contextes psychologico-spirituels, ecclésiaux, géographiques, culturels, etc. aident à aborder dans une approche plus large en même temps que le texte, le non-dit du discours qui forme avec celui-là un tout organique de vécu spirituel. La problématique d'un tel type d'approche est l'élaboration systématique de la corrélation de ces divers éléments contextuels avec le texte.

Après avoir fait tout cela, on ne peut pas prétendre avoir épuisé toutes les clés pour la lecture existentielle des écrits de la Sainte d'Avila. Quand Thérèse écrit,

elle adopte un style oral destiné à susciter l'intérêt du lecteur individuel ou collectif qu'elle ne conçoit pas seulement comme un "récepteur" passif du message mais comme un interlocuteur qui coopère à l'avènement de la signification personnalisée. En même temps, Thérèse affiche une intention explicite qui ne dissimule pas la prétention de pertinence de ses écrits, et la même intention se trouve disséminée en maintes stratégies linguistiques.

L'une des spécificités de Thérèse, c'est qu'elle écrit en langage parlé⁸⁰. Cette manière d'écrire reflète un langage vivant qui se soucie plus de la vitalité de la communication que des règles académiques. Thérèse transcrit les phonèmes, y compris avec des erreurs grammaticales et des imprécisions conscientes (cf. 5 De 2, 4; F 29, 26) sans prendre soin des canons littéraires⁸¹. Cette manière de s'exprimer dénote probablement un arrière-fond humanistique d'un auteur qui évite délibérément un langage pédant qui éloignerait son texte d'un lecteur moyen. Le style parlé témoigne de la spontanéité, l'immédiateté et la confiance qui la caractérisait car elle écrivait habituellement à un auditoire formé en grande partie de religieuses des monastères fondés par elle, et donc, avec qui elle éprouvait une certaine confiance basée sur l'affinité dans la compréhension de la réalité et avec qui elle partageait le même patrimoine spirituel. Il y a en fait un esprit de corps que l'auteur spirituel éprouve envers ses lecteurs de manière que, écrivant comme membre d'un corps en marche, il adopte une fraîcheur de style qui permet de toucher l'être tout entier des destinataires.

En outre, Thérèse d'Avila veut introduire le lecteur dans son espace d'expérience spirituelle dans lequel s'entrecroisent des convictions, des attentes, des désirs forts de rencontre avec le Seigneur. Thérèse veut parler au lecteur pour susciter en lui une attitude d'écoute et d'interaction dans la réception qu'il fera du message lu.

Pour arriver à cette fin, la Sainte d'Avila énonce clairement et en bien des occasions son intention qui, en langage de la communication référentielle, pourrait être retenue comme présomption de pertinence. En voici quelques exemples : « Mon divin Maître le sait, si j'écris, c'est par obéissance d'abord, et ensuite par un ardent désir de prendre les âmes au charme d'un bien si élevé » (Vie 18, 8). Le texte original utilise le mot *engolosinar* (autrement dit susciter un goût irrésistible des biens spirituels, puisque ceux-ci sont tant élevés⁸². Cette intention

⁸⁰ Cf. T. ÁLVAREZ, « *Iré hablando con ellas en lo que escribiré* » *Moradas, prólogo, n. 4*, « Monte Carmelo » 101(1993), p. 161–166, publié aussi dans T. ÁLVAREZ, *Estudios teresianos III*, Burgos 1996, p. 569–574.

⁸¹ Cf. J. POITREY, *Particularités du style parlé de sainte Thérèse*, « Carmel » 3(1976), p. 216–224.

⁸² « Sabe su Majestad que, después de obedecer, es mi intención engolosinar las almas de un bien tan alto ». Les spécialistes des écrits de sainte Thérèse parlent d'une deuxième intention qui aurait été introduite dans la deuxième rédaction du livre de la *Vie*, la seule qui nous est parvenue, en plus de la première qui était simplement celle de parler de sa relation avec le divin Époux. Cela aurait été confirmé par le père Báñez dans les procès de béatification (cf. A. MAs

explicitement formulée se vérifie à maints endroits du livre de la *Vie* notamment dans les titres étendus des chapitres 8, 11, 18, 19, 31. Elle est encore explicite dans le titre du chapitre 40 dans lequel elle fait écho de *Vie* 18, 8 : « Elle achève le récit des faveurs insignes qu'elle a reçues de Dieu. Plusieurs de ces faveurs renferment de précieux enseignements. Elle s'est préoccupée de rapporter de préférence celles qui peuvent être utiles aux âmes⁸³. Même dans d'autres écrits, elle y revient : « Je sens, mes filles, de quelle utilité il est que je vous explique certaines choses de la vie spirituelle »⁸⁴. Mais ce n'est pas seulement cela, quand Thérèse écrit, il y a tout un ensemble de stratégies rhétoriques qui lui servent à susciter l'intérêt du lecteur et à l'engager dans la fascination de l'expérience qu'il est invité à s'approprier : toutes les harmoniques en première personne – *moi* ou *je* – qui scandent les écrits de la Sainte d'Avila rendent Thérèse continuellement présente dans son œuvre ; l'introduction d'autres voix dont celles du Seigneur lui-même manifeste une stratégie polyphonique qui accrédite davantage son message ; la courtoisie parénétiqque qui est complétée par des manières de mise en garde et de désapprobation, de conseil et de recommandation ; les manières de répéter le même message et d'impliquer le lecteur etc. Jusque dans les hésitations d'un langage qui se veut balbutiant tout en transmettant les sommets de l'expérience de Dieu et les recours aux mécanismes métalinguistiques, Thérèse n'épargne aucune énergie pour entraîner le lecteur dans l'expérience de Dieu dont elle cherche à persuader son interlocuteur de la haute valeur pour toute existence chrétienne⁸⁵.

CONCLUSION

La mystagogie des auteurs spirituels, en l'occurrence des saints canonisés par l'Église, emprunte souvent la voie de l'irradiation du témoignage pour attirer les

ARRONDO, *Acerca de los escritos autógrafos teresianos : Vida, Castillo interior y Relaciones*, dans : *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, p. 87–88).

⁸³ L'original espagnol est : *Persuade a que todos la tengan* (chap. 8), *Es muy provechoso para los que comienzan y para los que no tienen gustos en la oración* (chap. 11), *Es para animar mucho a los que tratan de oración, para que se esfuerzen a llegar a tan alto estado* (chap. 18), *Es mucho de notar y de gran consolación para los flacos y pecadores* (chap. 19), *Trata también algunas cosas harto buenas para aviso de personas que van camino de perfección* (chap. 31), *De algunas [las grandes mercedes que el Señor le ha hecho] se puede tomar harto buena doctrina, que éste ha sido, según ha dicho, su principal intento, después de obedecer : poner las que son para provecho de las almas* (chap. 40).

⁸⁴ 1 De 2, 7 : « Son tan oscuras de entender estas cosas interiores, que a quien tan poco sabe como yo, forzado habrá de decir muchas cosas superfluas y aun desatinadas para decir alguna que acierte. Es menester tenga paciencia quien lo leyere, pues yo la tengo para escribir lo que no sé ; que, cierto, algunas veces tomo el papel como una cosa boba, que ni sé qué decir ni cómo comenzar. Bien entiendo que es cosa importante para vosotras declarar algunas interiores, como pudiere ».

⁸⁵ Cf. J. ANTONIO MARCOS, *Mística y subversiva : Teresa de Jesús. Las estrategias retóricas del discurso místico*, Madrid 2001.

destinataires de leurs écrits, de tous temps et sous tous les cieux, vers l'intérêt à vivre les valeurs profondes et objectives de la foi chrétienne qui fécondent toute existence humaine. Cette existence est toujours une itinérance vers la rencontre avec Dieu qui éclaire aussi la rencontre avec les hommes et la création toute entière sur les chemins de l'histoire. Cette question abordée en ces lignes semble simple à première vue, mais un regard attentif en perçoit aussitôt la complexité. Une lecture spirituelle d'un ouvrage classique présentant un témoignage percutant d'expériences spirituelles pourrait ne pas atteindre l'objectif ultime de son auteur si certaines clés d'interprétation ne sont pas bien clarifiées. Les auteurs spirituels ne sont pas des narrateurs qui se satisferaient d'un lecteur avide de connaître un événement du passé. Ils ne sont pas non plus des théologiens professionnels. Ils sont témoins d'une consistance de profondeur particulière : le divin et l'humain en alliance indispensable sur les chemins de l'histoire. Cette caractéristique qui est constitutive de la personne humaine qui est ouverte par nature à la transcendance et qui est en même temps le sommet révélateur de la plénitude d'humanité, est exposée narrativement dans une visibilité historique des personnes qui manifestent la poursuite de l'histoire du salut en tous les temps et l'un des aspects du dynamisme de la tradition vivante de l'Église (cf. DV 8). D'où, ce qui est saisi dans l'acte le plus subjectif de ce qui est connu dans la sémantique spirituelle comme « fond de l'âme » devient une monstration singulière de ce qui est le plus universel comme voie de plénitude d'humanité. Cet aspect nous amène à la complexité de la démarche du lecteur qui, de prime abord défavorisé par les écarts de tous genres (culturels, chronologiques, géographiques...) qui le séparent d'avec l'auteur, ne s'en trouve que favorisé car il est convié à un exercice d'union de ce qui court souvent le risque d'être facilement séparé : singulier et universel, sources objectifs de la foi et expérience intérieure, théologie pensée de type classique et théologie vécue dans les expériences singulières, principes herméneutiques pour capter l'essentiel d'un message en deux contextes différents, communication d'un auteur et participation du lecteur à l'avènement toujours actuel de la signification existentielle d'un message spirituel. Tels sont les aspects dont cette réflexion a ouvert les pistes en se laissant souvent conduire par le paradigme des saints auteurs du Carmel sans prétendre en approfondir la complexité ni les fermer sur les paradigmes choisis.

Après avoir mis en relief ces éléments du cadre herméneutique qui permet de comprendre que les œuvres spirituelles classiques puissent être incisives aujourd'hui en des lieux et dans des contextes divers, un travail supplémentaire de leur articulation épistémologique reste en suspens. Le « divin et l'humain ensemble » reste l'axe régulateur qui traverse l'anthropologie fondamentale chrétienne dans sa constitution et dans son dynamisme. L'Esprit-Saint constitue une sorte d'âme vivifiante sans laquelle il n'existerait ni homme spirituel, ni écrits spirituels ni lecture existentielle d'ouvrages spirituels. Les trois autres éléments – la parole de Dieu et le corps doctrinal de la foi chrétienne qui fécondent ensemble le dynamisme de

la croissance spirituelle, la *fides quae* en corrélation avec la *fides qua* pour en configurer l'intelligibilité sapientielle, le modèle pragmatique qui en caractérise la communication et la cognition – se basent sur les deux premiers pour constituer une ébauche de la structure épistémologique de la rationalité spirituelle que nous avons cherché à décrire en ces pages.

STRESZCZENIE

ANTONIE MARIE ZACHARIE IGIRUKWAYO OCD

O lekturze egzystencjalnej klasycznych dzieł duchowych mówiących o doświadczeniu Boga. Przypadek św. Teresy z Awili i św. Teresy z Lisieux

Pisarze duchowi nie są zawodowymi teologami ani zwykłymi sprawozdawcami zaistniałych faktów. Oni są świadkami treści o szczególnej głębi: powiązania bosko-ludzkiego na drogach historii. Żeby przekroczyć płaszczyzny kulturowe, chronologiczne, geograficzne itd., które człowieka oddzielają, czytelnik chwytą w akcie najbardziej subiektywnym doświadczenia duchowego to, co w tym samym czasie jest najbardziej powszechne z wiary i drogi prowadzącej do pełni człowieczeństwa. Zrozumiałość tego kroku pozostaje otwartym depozytem do poszukiwania teologicznego. W niniejszym rozważaniu są sugerowane pewne drogi, jasno połączone pomiędzy poszczególnym świadectwem i powszechnym znaczeniem, źródłami wiary i wewnętrznego doświadczenia, teologicznej myśli typu klasycznego i teologii przeżywanej w poszczególnych doświadczeniach. Te ścieżki zostały rozwinięte w świetle duchowych autorów Karmelu, a konkretnie św. Teresy od Jezusa i Małej Teresy.

Tłum. z j. francuskiego Jan Efrem Bielecki OCD