reCHERches

Culture et histoire dans l'espace roman

15 | 2015

Crise(s) dans le monde ibérique et ibéro-américain

La quête de l'ordre : crise religieuse et crise mystique chez sainte Thérèse d'Avila

Véronique Jude

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cher/4004>

DOI : 10.4000/cher.4004

ISSN : 2803-5992

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2015

Pagination : 261-270

ISBN : 978-2-86820-913-9

ISSN : 1968-035X

Référence électronique

Véronique Jude, « La quête de l'ordre : crise religieuse et crise mystique chez sainte Thérèse d'Avila », *reCHERches* [En ligne], 15 | 2015, mis en ligne le 01 décembre 2021, consulté le 17 décembre 2021.

URL : <http://journals.openedition.org/cher/4004> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cher.4004>

Ce(tte) œuvre est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

La quête de l'ordre : crise religieuse et crise mystique chez sainte Thérèse d'Avila

VÉRONIQUE JUDE
Université Grenoble Alpes [ILCEA4]

Malgré le rayonnement éclatant que connaît l'Espagne du xvi^e siècle, la monarchie ne peut échapper à la crise religieuse qui secoue l'Europe dans son ensemble. Au conflit intense qui déchire la chrétienté fait écho le trouble profond de la société espagnole, confrontée aux tensions créées par les comportements hétérodoxes, aux controverses liées à la diffusion des idées d'Érasme, à la suspicion pesant sur les pratiques religieuses et, au-delà, au contrôle et à la répression de l'Inquisition face aux différentes manifestations de crise individuelle.

L'action de sainte Thérèse d'Avila est profondément ancrée dans cette société en proie à des changements décisifs de sorte que son œuvre, qu'elle soit spirituelle, religieuse ou littéraire naît non seulement au sein de mais aussi en raison de cette société en crise. En effet, sainte Thérèse se trouve gagnée par le trouble de la sphère ambiante, faisant ainsi l'expérience de la crise de l'ordre auquel elle appartient, le Carmel qui, selon elle, est précisément siège de désordre. Dans ces conditions, la confrontation au désordre de la société, de même qu'à celui de son ordre religieux trouve un prolongement aigu dans une crise pleinement individuelle, spirituelle, mystique, qui la plonge dans des moments de doute intense, voire déchirant, quant à la nature de sa relation à Dieu. Il est alors manifeste, dans les actes et les écrits de sainte Thérèse, que ces différentes expériences de la crise entrent en interaction et la poussent à un « changement brusque » (Godin 2004 : 285) par lequel elle « adopte une visée active » (de Courcelles 1993 : 163), en tension, vers la résolution du désordre de la crise, comme en témoigne la réforme du Carmel qu'elle mènera à bien.

Nous verrons donc que, face à la crise de la société et à la confusion qui règne dans les mentalités, l'action de sainte Thérèse se trouve dans un premier temps

entravée par la fragilisation d'un ordre collectif et religieux qui ne suscite que rejet du « monde » et alimente sa crise. La nature de sa relation au « monde », son conflit intérieur concernant sa relation à Dieu révèlent alors la crise individuelle de sainte Thérèse et la font apparaître comme sujet-actant participant d'une quête du rétablissement d'un ordre à la fois social, religieux et personnel.

Une société en perte de repères

L'intensité de la foi que sainte Thérèse exprime dans son œuvre littéraire et son œuvre réformatrice s'articule au temps et au « monde » dans lesquels et en fonction desquels cette œuvre, dans sa globalité, se développe. Ce temps et ce « monde » se voient confrontés à une crise d'ensemble, sociale, économique, intellectuelle, qui aux yeux de sainte Thérèse trouve son fondement dans une crise qui est avant tout religieuse et qui naît de la diffusion d'idées et de comportements hétérodoxes. D'où, au sein de la société, un brouillage des repères et une difficulté, voire une inaptitude, à distinguer les pratiques orthodoxes des pratiques hétérodoxes. C'est ainsi que, au moment où sainte Thérèse doit procéder à la fondation du couvent de Medina del Campo et à l'installation du Saint Sacrement dans un édifice aux murs écroulés dont elle voit « todas las paredes por algunas partes en el suelo » (Thérèse d'Avila 1997 : *Fundaciones*, III, 10, 683), elle rapporte, dans la même page :

Cuando yo vi a Su Majestad puesto en la calle, en tiempo tan peligroso como ahora estamos, por estos luteranos, ¡qué fue la congoja que vino a mi corazón!

Le délabrement du bâtiment dans lequel la religieuse et ses compagnes s'établissent prive le Saint Sacrement de toute la protection qu'aurait dû constituer l'église de sorte que le sacré se trouve exposé à la profanation et aux périls les plus inquiétants, tels ceux émanant de la confusion instaurée par la Réforme.

Sainte Thérèse souligne ici implicitement toute la difficulté dans laquelle elle se trouve, à l'instar de la société dans laquelle elle vit, causée par ces « luteranos » dont elle déplore l'influence, à un moment où la suspicion est forte à l'encontre de toute initiative de type religieux. Par conséquent, alors même que par son entreprise de fondation de monastères elle souhaite « à sa façon contribuer à la défense du catholicisme contre les hérésies » (Pérez 2007 : 63) et n'agit que dans la volonté de renforcer l'orthodoxie en ramenant l'une de ses composantes, l'ordre du Carmel, à ses fondements et à sa règle primitive, sans doute sainte Thérèse exprime-t-elle sa crainte de se voir reprocher, dans une société en crise de repères, une forme d'irrespect vis-à-vis du divin dès lors que le Saint Sacrement est ici, bien malgré elle, exposé à la merci de tout et de tous. Sans doute redoute-t-elle également que sa démarche ne soit assimilée à un comportement hétérodoxe.

Alors, au-delà, par l'allusion à la confusion et à la crise religieuse induites par les hétérodoxes, ainsi que par l'évocation du délabrement de l'église dans laquelle elle installe ses religieuses, il est vraisemblable que sainte Thérèse mette symboliquement en évidence les conséquences du brouillage référentiel

auquel la société est confrontée. En effet, face à la crise des mentalités et à des mouvements de contestation spirituels, l'Église, en tant qu'institution au service de la conservation et de la propagation fidèles d'un dogme considéré comme ligne directrice d'une société tout entière, se trouve dépourvue des murs qui la portent et, de ce fait, de cette «enceinte protectrice qui clôt un monde et évite qu'y pénètrent les influences néfastes» (Chevalier, Gheerbrant 1982: 653). Ces murs défailants représentent donc le cadre et l'ordre défailants qui caractérisent l'Église et la placent dans un état d'affaiblissement extrême.

Le dévoiement et la perte des principes religieux à une époque que sainte Thérèse considère comme «*tiempo tan peligroso*» retentissent alors inévitablement sur les individus eux-mêmes. Par manque de «doctrina», de connaissances, et parce que les préceptes fondamentaux de l'Église sont confusément perçus, des âmes, abandonnées, sont livrées à un état de perdition, comme c'est le cas en Amérique selon sainte Thérèse, qui rapporte :

acertó a venirme a ver un fraile francisco llamado fray Alonso Maldonado [...]. Éste venía de las Indias poco había. Comenzóme a contar de los muchos millones de almas que allí se perdían por falta de doctrina. (Thérèse d'Avila 1997: I, *Fundaciones I*, 7, 678)

Dans une société en perte de repères, les âmes n'étant pas correctement nourries par les enseignements de Dieu, les individus se trouvent fragilisés par un attrait pour l'illusion d'un monde léger et illusoire. Cette tension, à la fois sociale et individuelle, est alors celle à laquelle certaines religieuses ont eu à faire face avant d'adhérer au projet de réforme des couvents et de suivre la trace de sainte Thérèse dans la recherche de voies de résolution de la crise. En effet, sainte Thérèse affirme :

En este tiempo entraron algunas doncellas religiosas de poca edad, a quien el mundo –a lo que parecía– tenía ya para sí, según las muestras de su gala y curiosidad. Sacándolas el Señor bien apresuradamente de aquellas vanidades, las trajo a su casa, dotándolas de tanta perfección, que eran harta confusión mía. (Thérèse d'Avila 1997: I, 1, 676)

Le «monde», par le goût qu'il suscite pour le faste, le raffinement, les frivolités, «tenía para sí» les jeunes filles auxquelles il est fait référence ici, les soumettant à la sujétion, à l'asservissement et aux tentations par lesquelles le diable les aveugle et auxquelles sainte Thérèse elle-même a été confrontée, ainsi qu'elle en fait le récit dans le *Libro de la Vida*¹ (Thérèse d'Avila 1997: II, 2, 36). Crise du monde, de la société, et crise des individus sont donc articulées et, au-delà de la situation d'asservissement à laquelle elles conduisent, elles en viennent à générer une

1 «Comencé a traer galas y a desear contentar en parecer bien, con mucho cuidado de manos y cabello, y olores y todas las vanidades que en esto podía tener, que eran hartas, por ser muy curiosa. No tenía mala intención, porque no quisiera yo que nadie ofendiera a Dios por mí. Duróme mucha curiosidad de limpieza demasiada, y cosas que me parecía a mí no eran ningún pecado, muchos años. Ahora veo cuán malo debía ser.»

véritable dévastation spirituelle. En effet, décrivant sa propre expérience, sainte Thérèse témoigne :

comencé de pasatiempo en pasatiempo, de vanidad en vanidad, de ocasión en ocasión, a meterme tanto en muy grandes ocasiones y andar tan estragada mi alma en muchas vanidades, que ya yo tenía vergüenza de en tan particular amistad, como es tratar oración, tornarme a llegar a Dios. (Thérèse d'Avila 1997 : *Vida*, VII, 1, 52)

Ainsi que le met en évidence la gradation selon laquelle cet énoncé est construit, la fréquentation du « monde » mène sainte Thérèse à un glissement inexorable vers l'inconsistance puis le péril et enfin la perte de son âme. En effet, dans un premier temps, si au contact du « monde » son occupation n'est que « pasatiempo », divertissement et par conséquent détournement de Dieu, elle possède néanmoins quelque substance. Mais dans un second temps, son activité devient très vite pure « vanidad » et n'est alors qu'inutilité et vacuité. Le monde expose donc à ce danger auquel, ainsi que conduit à l'inférer le questionnement rhétorique « ¿En tan peligrosa vida hemos de vivir? » (Thérèse d'Avila 1997 : *Vida*, VI, 9, 51), l'existence des individus semble condamnée.

Par ailleurs, au-delà de l'aspect successif de ces phases, depuis le glissement du divertissement jusqu'à la vacuité en passant par le danger, la nature même des étapes qui caractérisent ce mouvement se densifie puisque vacuité et danger connaissent une intensification et constituent « muchas vanidades » et de « muy grandes ocasiones ». Le rapport au « monde » ne représente plus alors exclusivement une source de détournement du divin, d'inconsistance ou de péril mais, pire encore selon sainte Thérèse, il aboutit à une corruption de l'âme. En effet, le caractère virtuel de la conséquence fâcheuse vers laquelle tout danger tend se trouve ici supplanté par la concrétisation de la menace qu'il représente puisque l'âme de sainte Thérèse, « tan estragada [...] en muchas vanidades » se voit finalement viciée par les effets néfastes du « monde ».

De cette perception de la crise spirituelle de la société et des individus naît alors un rejet du « monde » qui pousse à la recherche de la solitude, tant de la part de sainte Thérèse, que de ses religieuses, notamment celles qui l'accompagnaient au monastère de saint Joseph d'Avila et dont sainte Thérèse affirme : « su consuelo era su soledad; y así me certificavan que jamás de estar solas se hartavan, y así tenían por tormento que las viniesen a ver, aunque fuesen hermanos; la que más lugar tenía de estarse en una ermita, se tenía por más dichosa. » (Thérèse d'Avila 1997 : *Fundaciones*, I, 6, 677). Pour ces religieuses, le contact avec le « monde », y compris avec des être proches y évoluant, est manifestement ressenti comme source de profonde souffrance et cause d'un rejet et d'une prise de distance catégoriques que sainte Thérèse manifeste, à titre personnel, à de nombreuses reprises dans ses œuvres. Elle écrit alors significativement « no quiero mundo ni cosa de él, ni me parece me da contento algo que no salga de Vos, y lo demás me parece pesada cruz » (Thérèse d'Avila 1997 : *Vida*, VI, 9, 52), semblant ainsi marteler, par les quatre occurrences des adverbes de négation rythmant l'énoncé, un refus obstiné de toute prise en considération de ce qui peut

émaner du « monde ». La crise spirituelle et sociale est donc d'un retentissement particulièrement vif, aussi bien chez les religieuses, tiraillées par le tourment, que chez sainte Thérèse qui, assaillie par l'angoisse, l'affliction et la peine qu'elle décrit comme « la congoja que vino a mi corazón », se voit déchirée par un désordre intérieur qu'elle éprouve au plus profond de son corps et de son âme, et qu'elle se trouve obligée de porter telle une « pesada cruz », tel un insupportable fardeau.

Le désordre intérieur que sainte Thérèse connaît en grande partie en raison du désordre de la société représente alors l'un des adjuvants propices à l'intensification d'une autre crise, la crise mystique, qui semble constituer dans le parcours de sainte Thérèse un passage obligé dans sa quête de retour à l'ordre et de résolution de la crise spirituelle de la société.

La crise mystique : révélation du repli sur soi

La crise mystique dont sainte Thérèse fait l'expérience se manifeste fondamentalement par des visions qui, le plus fréquemment, la conduisent à l'union avec Dieu et à la connaissance de la plénitude la plus absolue. Les visions de ce type sont alors des facteurs déclencheurs de sa quête vers un retour à l'ordre social et religieux. Néanmoins, d'autres types de visions, certes suscitées par Dieu, mais génératrices d'effroi représentent au même titre que les visions extatiques des événements moteurs en cela que, en tant qu'expérience mystique, elles se caractérisent « par la prise en charge d'enjeux fondamentaux tapis au fond de la vie collective » (de Certeau 2013 : 27) et contribuent par conséquent à la mise en œuvre d'un processus de résolution de la crise.

C'est ainsi le cas de la vision de l'enfer que Dieu offre à sainte Thérèse, et dont elle fait le récit aux paragraphes 1 à 3 du chapitre XXXII du *Libro de la Vida* (Thérèse d'Avila 1997 : 173-174). Cette vision, par laquelle elle appréhende les ténèbres qui lui auraient été promises si Dieu ne lui avait permis d'y échapper va induire un changement décisif dans le parcours de la religieuse. En effet, ce temps paroxystique de la crise mystique, au cours duquel, selon sainte Thérèse, « quiso el Señor yo viese por vista de ojos de dónde me había librado su misericordia » (§ 3) va l'orienter de façon radicale vers la quête de ce qu'elle perçoit comme liberté car jusqu'alors, elle se considérait dans un état d'assujettissement aux influences du « monde » en raison de la règle mitigée et selon elle trop permissive de son ordre.

Par cette vision, dans laquelle d'après sainte Thérèse « quería el Señor que viese el lugar que los demonios allá me tenían aparejado, y yo merecido por mis pecados » (§ 1), elle se voit révéler la perspective de son propre glissement vers une crise d'un niveau plus aigu encore que celui qu'elle a atteint. La perspective d'aggravation de la crise individuelle de sainte Thérèse est alors perceptible par la caractérisation du lieu infernal qui lui est représenté. Il s'agit d'un lieu de ténèbres, « oscuro » (§ 1), dans lequel « No hay luz, sino todo tinieblas escurisimas » (§ 3). C'est par ailleurs un lieu répugnant, où le sol « pareció de un agua como lodo

muy sucio y de pestilencial olor, y muchas sabandijas malas en él» (§ 1). Cet espace apparaît également extrêmement exigü tant l'étroitesse est omniprésente dans la description. Il est ainsi fait mention d'un «callejón muy largo y estrecho, a manera de horno muy bajo y oscuro y angosto» (§ 1) et d'une «alacena, adonde me vi meter en mucho estrecho» (§ 1). En somme, c'est un lieu dans lequel «estas paredes [...] aprietan ellas mismas, y todo ahoga» (§ 3). Consécutivement, l'étroitesse spatiale est éprouvée physiquement et spirituellement puisque sainte Thérèse évoque «un apretamiento, un ahogamiento» (§ 2) qui font évidemment directement écho à la caractérisation du lieu.

Au-delà de ces éléments lexicaux employés pour décrire l'espace, l'intensité de la vision est restituée par la densité de l'expression des souffrances qui sont formulées quasi exclusivement, par accumulation et intensification, au cours du seul deuxième paragraphe du chapitre. Ainsi, sainte Thérèse évoque des «dolores corporales tan incomfortables», «el agonizar de el alma», une «aflección tan sentible», un «tan desesperado y afligido descontento», un «estarse siempre arrancando el alma», la sensation selon laquelle «otro os acaba la vida» ou encore le sentiment que «el alma mesma es la que despedaza». Sont également mentionnés un «desesperamiento» et l'impression d'un «quemar y desmenuzar», ce paragraphe s'achevant enfin sur un «fuego y desesperación interior».

Le procédé d'accumulation mis en œuvre révèle alors l'expérience de la crise mystique comme expérience de la privation, les préfixes privatifs étant ici nombreux, comme dans toute l'œuvre de sainte Thérèse. Cette expérience se traduit par une perte de l'harmonie interne du sujet et, par conséquent, par un désordre intérieur particulièrement violent que la syntaxe vient exprimer lorsque sainte Thérèse explique à propos des souffrances physiques qu'elle a éprouvées au cours de sa vie : «no es todo nada en comparación de lo que allí sentí» (§ 2). En effet, l'oxymore «no es todo nada» apparaît comme désordre du texte dans lequel le «tout» est annihilé par le doublement de la négation dans la structure «no... nada», de sorte que l'intensité du néant vers lequel le «monde» la conduit vient s'imposer face à la plénitude et, donc, face à la relation au divin.

Mais cette expérience du désordre n'est pas statique, bien au contraire, elle s'accompagne du mouvement induit par la crise et qui contribue à caractériser plus encore la nature du lieu dans lequel cette vision place sainte Thérèse. Au fur et à mesure de la progression de la description de l'enfer, la répétition par deux fois de «estrecho», l'emploi de «angosto», «aprietan», «ahogamiento» créent un effet d'étranglement qui ne peut que donner l'impression que le lieu et la perspective se resserrent. Ce mouvement de resserrement jusqu'à l'étouffement est par ailleurs également perceptible dans «estas paredes [...] aprietan ellas mismas, y todo ahoga» (§ 3). Nous assistons donc à un mouvement de rétrécissement de la perspective donnée à sainte Thérèse dans l'évolution de sa crise personnelle et spirituelle. Par conséquent, au-delà de l'impression initiale par laquelle sainte Thérèse évoque la sensation de se trouver à l'entrée de ce qui peut être entendu comme une ruelle puisqu'elle évoque «un callejón» (§ 1), que le *Diccionario de Autoridades* définit comme «el estrecho largo que forman dos

hileras seguidas de montes, de paredes o de otra cosa, fuera de las casas, que en este caso se llaman calles» (*Diccionario de Autoridades* 1990: tome I), en réalité, l'espace est un espace dont la limite est close et qui relève davantage de l'impasse, de la «calle sin salida» à laquelle Covarrubias renvoie (Covarrubias 1995: 240). En effet, sainte Thérèse identifie une entrée pour cet espace, et elle en décrit également un terme qui n'est pas nécessairement porteur d'une issue, mais auquel est rattachée une paroi et, par conséquent, une obstruction dès lors que «a el cabo estava una concavidad metida en una pared» (§ 1). Le mouvement par lequel elle est conduite dans cette vision semble donc la mener vers une voie sans issue.

Plus encore, ce mouvement ne s'achève pas avec la rencontre de l'obstacle, mais se double d'un autre mouvement qui, lui, est mouvement vers une intériorité puisque sainte Thérèse précise qu'elle atteint un lieu ressemblant à «un alacena, adonde me vi meter en mucho estrecho» (§ 1). Elle se voit donc entrer dans une concavité plus étroite encore que l'étroitesse précédemment décrite de sorte que, à un mouvement initial de glissement dans une voie sans issue, c'est-à-dire sans perspective d'ouverture, si ce n'est par un mouvement de retour en arrière et, par conséquent, à une tension vers la clôture d'un espace impliquant enfermement et intériorité s'ajoute un second mouvement identique d'enfermement et d'intériorité.

Cette description de l'enfer met alors en évidence le fait que la crise sociale et religieuse du «monde» est notamment génératrice de crises individuelles qui, comme dans la situation révélée à sainte Thérèse, conduisent à l'impasse, au repli, à l'obstruction dans le cheminement vers une meilleure connaissance de Dieu et, de ce fait, à une intensification de la crise. Or, ce que sainte Thérèse veut, c'est rompre avec la crise à laquelle elle assiste dans la société, mais aussi dans les monastères, de la même façon qu'elle cherche des moyens de répondre à sa propre crise face au désarroi éprouvé lorsqu'elle ne trouve pas la voie lui permettant de servir au mieux Dieu. Elle amorce alors un mouvement inverse au mouvement d'intériorité et va s'efforcer de mettre en œuvre son projet de résolution du désordre du Carmel et de rétablissement d'un ordre primitif.

Un actant-sujet en quête d'ordre

Étant à l'initiative de la tentative de résolution de la crise de l'ordre, sainte Thérèse ne fait plus figure d'actant-objet subissant le mouvement de glissement vers le désordre comme c'était le cas dans sa vision de l'enfer. En effet, l'impact de cette vision qui, symboliquement, représente l'état de crise extrême vers lequel tant sainte Thérèse que la société sont en mouvement, ne conduit pas à un repli de sainte Thérèse sur elle-même mais, au contraire, à une tension plus forte encore vers Dieu et au déploiement d'une énergie qui, en définitive, «scande un mouvement capital de l'histoire catholique» (Kristeva 2008: 16). Sainte Thérèse devient alors actant-sujet.

Ainsi, elle rapporte que loin d'être tétanisée par la perspective de l'enfer, elle a orienté sa pensée non vers le diable qui semblait lui être promis mais, dans un contre-mouvement, vers Dieu : « Pensava qué podría hacer por Dios » (Thérèse d'Avila 1997 : *Vida*, XXXII, 9, 175). La première phase de ce contre-mouvement la conduit alors à décider de respecter le plus strictement possible la règle de l'ordre des Carmélites puisqu'elle a tout d'abord considéré que « lo primero era seguir el llamamiento que Su Majestad me había hecho a reliión, guardando mi Regla con la mayor perfección que pudiese » (Thérèse d'Avila 1997 : *Vida*, XXXII, 9, 175).

Néanmoins, cette intention se trouve contrariée car, très vite, la règle n'apparaît plus comme gage d'observance de pratiques servant rigoureusement le divin. En effet, l'énoncé de cette intention initiale se voit immédiatement complété par une structure argumentative progressive aboutissant à l'exclusion de l'idée que la règle à laquelle sainte Thérèse pensait se conformer puisse être ordre. Ainsi, en précisant que

aunque en la casa adonde estava había muchas siervas de Dios y era hartó servido en ella, a causa de tener gran necesidad salían las monjas muchas veces (Thérèse d'Avila 1997 : *Vida*, XXXII, 9, 175),

sainte Thérèse fait peser des réserves sur la nature de la règle du Carmel telle qu'elle est en vigueur dès lors qu'elle contraint les religieuses à la fréquentation du « monde ». Puis, ces réserves deviennent remise en question et rejet de la règle étant donné que « no estava fundada en su primer rigor la Regla, sino guardávase conforme a lo que en toda la Orden, que es con bula de relajación » (Thérèse d'Avila 1997 : *Vida*, XXXII, 9, 175). D'une certaine façon, sainte Thérèse nie la règle dans son fondement pour finalement laisser percevoir l'incompatibilité totale de cette règle mitigée avec la conception de ce que, selon elle, doivent être la règle et l'ordre. Le mouvement initial de la quête d'un ordre social et personnel se heurte donc à l'obstacle d'un ordre religieux au fonctionnement imparfaitement rigoureux et, par conséquent la trace imprimée en sainte Thérèse par sa vision de l'enfer, par cette expérience spirituelle vécue au cœur de cette « "région de l'intérieur" [qui] est un lieu de mouvements – décisions, victoires, défaites, etc. – » (de Certeau 1982 : 234-235) va constituer un aiguillon et faire émerger un sujet en mouvement vers la concrétisation de son *vouloir*.

La crainte suscitée par la perspective de la perte et de l'anéantissement total de soi ainsi que le désir d'aller plus encore vers Dieu et non de s'en éloigner se convertissent en un *vouloir* fonder des monastères selon la règle primitive du Carmel : « quería hacer monesterio más encerrado » écrit-elle. (Thérèse d'Avila 1997 : *Vida*, XXXIII, 2, 178) Sainte Thérèse ressort donc de sa vision animée d'un désir profond et elle rapporte alors :

Andando yo [...] deseando modo y manera en que pudiese hacer penitencia de tanto mal y merecer algo para ganar tanto bien, deseava huir de gentes y acabar ya de en todo en todo apartarme del mundo (Thérèse d'Avila 1997 : *Vida*, XXXII, 8, 175).

Dans chacune des propositions de cet énoncé, sainte Thérèse se positionne pleinement en tant que sujet de quête et elle manifeste ici un désir double qui, dans les deux cas, est *vouloir* agir : agir d'une part pour « hacer penitencia de tanto mal », pour se racheter de ses péchés et œuvrer pour Dieu et, d'autre part, agir pour « huir de gentes », « de todo en todo apartarme del mundo », c'est-à-dire pour trouver une solution personnelle à une crise à la fois individuelle et sociale et qui, dans son ensemble, la dépasse. Son désir, notamment orienté vers un « huir » et un « apartar » est donc en tension vers le développement d'un mouvement prospectif et extériorisant, et non vers le procès rétrospectif et intériorisant que laissait présager la vision de l'enfer. Par son *vouloir*, sainte Thérèse met ainsi en œuvre un mouvement inverse à celui qui lui était montré dans sa vision de l'enfer mais aussi inverse à celui vers lequel la société tend.

Au-delà des craintes et des doutes personnels et collectifs que son entreprise suscite, sainte Thérèse voit sa quête consolidée par sa conviction profonde que son projet doit se réaliser : « me parecía imposible dejarse de hacer » raconte-t-elle (Thérèse d'Avila 1997 : *Vida*, XXXII, 17, 177), ou encore « jamás podía dejar de creer que había de hacerse, [...] tenía muy cierto » (Thérèse d'Avila 1997 : *Vida*, XXXIII, 2, 179) affirme-t-elle catégoriquement. Par conséquent, forte de la conviction solidement ancrée selon laquelle son projet ne peut échouer et doit inéluctablement se réaliser, le *vouloir* de sainte Thérèse se fait élan et se trouve porté par des « ímpetus grandes de aprovechar almas » (Thérèse d'Avila 1997 : *Vida*, XXXII, 6, 174). Dès lors, son action, mue par Dieu, est également inversement tournée vers Dieu et vers les autres puisque le mouvement qui l'anime ici, s'il est « ímpetu » et donc ferme et violent, est également prospectif et vise à toucher les âmes, à les inciter au changement afin de ré-asseoir les préceptes de l'Église et, en conséquence, un ordre religieux et social.

La détermination avec laquelle sainte Thérèse s'engage dans la quête d'un nouvel ordre pour elle-même, pour le Carmel et pour la collectivité, l'amène alors à transcender son propre mouvement afin de persuader les autres du bien-fondé de son *vouloir* et, au-delà, afin d'imprimer en eux le mouvement qui l'anime. C'est ce qu'elle s'efforce de faire avec les fondateurs ou les intermédiaires susceptibles de la soutenir dans la fondation de ses monastères réformés et, au moment de la fondation du couvent de Tolède, elle rapporte ainsi de son entretien avec le gouverneur ayant examiné son projet :

Estas y otras hartas cosas le dije con una determinación grande que me dava el Señor; de manera le movió el corazón, que antes que me quitase de con él me dio la licencia (Thérèse d'Avila 1997 : *Fundaciones*, XV, 5, 724).

Manifestement, sainte Thérèse parvient à susciter l'inclination de l'administrateur pour son projet puisque « le movió el corazón », mais elle ne sollicite pas uniquement l'affect de son interlocuteur qui n'est pas simplement saisi d'une émotion religieuse ni exclusivement objet d'un mouvement de l'âme. En effet, par son approbation de la démarche de sainte Thérèse il devient lui aussi actant-sujet dans le processus de résolution de la crise et se trouve ainsi mis en mouvement par

le *vouloir* et la force persuasive de sainte Thérèse. C'est ainsi que le mouvement de quête d'un nouvel ordre qui, initialement, animait exclusivement sainte Thérèse devient mouvement de quête plus largement collectif, mouvement d'ouverture vers les autres venant supplanter le mouvement de repli sur soi de la crise.

La crise, qu'elle touche le « monde », les comportements individuels ou les âmes, n'est donc pas vécue par sainte Thérèse comme facteur de paralysie ni comme situation insoluble. Elle est au contraire facteur de dépassement des crispations et des tensions. En somme, elle est facteur de création. C'est ainsi par la crise suscitée par la Réforme que naissent la Contre-Réforme et les mouvements de remise en ordre de la religion catholique. C'est aussi la crise qui conduit sainte Thérèse à la création à travers la réforme du Carmel, mais aussi à travers l'écriture, notamment par l'élaboration d'un traité d'oraison visant à ordonner la relation à Dieu. Par le mouvement qu'elle met en œuvre, la crise est donc dépassement de soi, d'une tension interne et est tension vers l'autre, les laïcs, les religieux, mais aussi vers l'Autre tant les crises, pour sainte Thérèse, ne conduisent jamais qu'à aller vers Dieu de façon plus affirmée.

Bibliographie

- Certeau, M. (de), 1982, *La fable mystique, 1. XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 414 p.
- Certeau, M. (de), 2013, *La fable mystique. XVI^e-XVII^e siècle, II*, Paris, Gallimard, 390 p.
- Chevalier, J., Gheerbrant, A., 1982, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont, 1060 p.
- Courcelles, D. (de), 1993, *Thérèse d'Avila. Femme d'écriture et de pouvoir dans l'Espagne du Siècle d'Or*, Grenoble, Millon, 228 p.
- Covarrubias Orozco, S. (de), 1995 [1611], *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Castalia, 1047 p.
- Diccionario de Autoridades*, 1990, [1726-1739], Madrid, Gredos, 3 tomes.
- Godin, C., *Dictionnaire de philosophie*, 2004, Paris, Fayard/Éditions du Temps, 1534 p.
- Kristeva, J., 2008, *Thérèse mon amour*, Paris, Fayard, 749 p.
- Perez, J., 2007, *Thérèse d'Avila*, Paris, Fayard, 374 p.
- Thérèse D'Avila (sainte), (1997) [1554-1582] *Obras completas*, (Efrén de la Madre de Dios, Steggink Otger. [ed.]), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1478 p.