

Jean-Baptiste Lecuit, « La vision de la Trinité dans l'union complète avec Dieu. Interrogations théologiques sur le témoignage de sainte Thérèse d'Avila », dans J. E. de Ena et M.-L. Huet (dir.), *Le monde est en feu ! Colloque du V^e centenaire de la naissance de Thérèse d'Avila*, Recherches Carmélitaines, 14, Toulouse, Éditions du Carmel, 2017, pp. 253-272

LA VISION DE LA TRINITÉ DANS L'UNION COMPLÈTE AVEC DIEU

INTERROGATIONS THÉOLOGIQUES SUR LE TÉMOIGNAGE DE SAINTE THÉRÈSE D'AVILA¹

Sainte Thérèse d'Avila, dans le livre des *Demeures*, évoque l'expérience mystique exceptionnelle du mariage spirituel, inauguré par une vision intellectuelle de la Trinité, accompli en une vision imaginaire du Christ présent en son âme, et prolongé par une vision intellectuelle permanente de la Trinité et du Christ au plus intime d'elle-même².

Les trois divines Personnes, écrit-elle, se montrent distinctes, et, par une notion admirable qui lui est communiquée, l'âme sait avec une certitude absolue que toutes trois ne sont qu'une même substance, une même puissance, une même science et un seul Dieu. Ainsi, ce que nous croyons par la foi, l'âme, on peut le dire, le perçoit ici par la vue³.

L'extrême rareté d'une telle expérience implique-t-elle l'aussi grande rareté de l'accès au mariage spirituel? L'entrée dans les *Septièmes Demeures* est-elle réservée à une poignée de grands mystiques, leurs disciples devant se contenter d'un éventuel accès à l'union moins profonde des *Cinquièmes Demeures*, prolongé de

1. Une version deux fois plus développée de cette étude est publiée simultanément dans la revue *Teresianum*.

2. À la différence de la vision imaginaire, la vision intellectuelle ne comporte pas d'image ou de forme (cf. V 27,2 et 6D 5,8). Thérèse d'Avila sera toujours citée d'après les *Œuvres complètes*, Éditions du Cerf, Paris, 1995 (V: *Livre de la Vie*; C: *Chemin de perfection*; D: *Livre des Demeures*; R: *Relations*; L: *Lettres*).

3. 7D 1,6.

l'expérience aussi pénible qu'infructueuse de quelque épreuve caractéristique des *Sixièmes Demeures*?

Le Père Marie-Eugène, sans doute éclairé par le cas de Thérèse de Lisieux, a tranquillement défendu l'hypothèse contraire :

[L]e mariage spirituel assure une expérience de Dieu et de la Trinité sainte, de la nature et de la distinction des Personnes, mais [...] cette connaissance très haute et claire, peut s'explicitier sous des formes différentes qui ne sont pas toujours une vision intellectuelle de la Trinité sainte, au sens thérésien du mot⁴.

Avec lui, nous pourrions distinguer union transformante et mariage spirituel comme deux aspects d'un même état : la première est la transformation de l'âme par union d'amour complète avec Dieu⁵, tandis que le second est « cet état spirituel avec tout le cortège de manifestations, faveurs extraordinaires et lumières contemplatives qui indiquent qu'une âme y est parvenue⁶ ». Disons plutôt que le mariage spirituel est l'union transformante vécue comme une donation mutuelle de type sponsal.

La possibilité d'une union transformante sans vision imaginaire ou intellectuelle vient répondre à une question essentielle concernant la relation à Dieu : l'union complète avec lui suppose-t-elle l'expérience mystique de la conclusion explicite d'un mariage spirituel, comme semblent le penser Thérèse d'Avila et Jean de la Croix ? La possibilité que ce ne soit pas le cas ouvre d'autres questions : Comment recevoir aujourd'hui cet enseignement de Thérèse ? Comment penser l'existence et le rôle des phénomènes mystiques extraordinaires dans l'itinéraire spirituel ? L'union transformante doit-elle être présentée comme un sommet exceptionnellement atteint, au-delà duquel aucun progrès n'est à envisager, ou comme

4. MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Je veux voir Dieu*, Éditions du Carmel, Tarascon, 1956, p. 978 (voir p. 970).

5. L'union transformante est cette *unión y transformación* (*La Montée du mont Carmel* [citée MC] 2,5,3) ou *unión o transformación de amor en Dios* (*Cantique spirituel B* 26,2) dont parle Jean de la Croix. Elle consiste en une union de volonté si profonde que rien dans la volonté humaine ne répugne à celle de Dieu, et en une *transformación participante* unissant l'âme à Dieu (MC 2,5,7).

6. JVVVD, p. 989.

le point de départ d'une croissance spirituelle ininterrompue ? C'est à répondre à ces questions que nous allons nous consacrer, en articulant trois démarches : la relecture des témoignages thérésiens, leur comparaison avec les relations écrites par une autre grande mystique, et la prise en compte, à propos des phénomènes mystiques exceptionnels, de l'éclairage des neurosciences et de la psychanalyse. Ce parcours nous conduira à des conclusions à portée existentielle et pastorale.

VISION INTELLECTUELLE DE LA TRINITÉ ET MARIAGE SPIRITUEL SELON THÉRÈSE D'AVILA

Dans la mesure où nous nous intéressons à la possibilité d'atteindre l'union transformante sans phénomène mystique extraordinaire, et en particulier sans vision intellectuelle de la Trinité, c'est le discours de Thérèse au sujet de ce phénomène qui va tout d'abord retenir notre attention. Il est évoqué dans deux relations d'expériences vécues en 1571, un peu plus d'un an avant le mariage spirituel. Ce dernier, conclu en 1572, est lui-même accompagné de ce phénomène, comme Thérèse le dit dans le livre des *Demeures*. Près de dix ans plus tard, en 1581, elle en déclarera la persistance. Ces récits suscitent de nombreuses questions. L'une d'entre elles nous intéressera plus particulièrement : celle de ce que j'appellerai le « contenu trinitaire » de la vision, désignant ainsi ce qu'il est donné à Thérèse de voir ou de connaître au sujet de la Trinité.

La description du contenu de la vision du 29 mai 1571 se limite, en ce qui concerne la vie trinitaire elle-même, à la vision de la distinction des personnes dans leur unité : « mon âme, écrit Thérèse, comprit comment un seul Dieu est en trois Personnes⁷ ». Le reste concerne l'action de la Trinité : celle-ci se donne à voir, est présente intérieurement par grâce, et chacune des personnes parle à Thérèse. Un mois plus tard, elle constate la persistance de la grâce reçue⁸.

7. R 16 (*Cuentas de Conciencia* [CC] 14).

8. R 18.

Vient ensuite, dans le livre des *Demeures*, l'évocation rétrospective de la vision intellectuelle de la Trinité qui lui fut donnée à l'entrée dans la *Septième Demeure*, en préambule à la conclusion du mariage spirituel dans une vision imaginaire du Christ⁹. Aucun contenu nouveau ne lui est communiqué au sujet du mystère trinitaire lui-même: « l'âme, écrit-elle, sait avec une certitude absolue que toutes trois ne sont qu'une même substance, une même puissance, une même science et un seul Dieu¹⁰ ».

Les lignes qui suivent concernent l'action des trois personnes et leur présence en l'âme:

Alors les Personnes divines se communiquent toutes trois à l'âme, elles lui parlent et lui découvrent le sens de ce passage de l'Évangile où Notre-Seigneur annonce qu'il viendra, avec le Père et l'Esprit Saint, habiter dans l'âme qui l'aime et garde ses commandements¹¹.

À la différence des visions intellectuelles précédentes, cette vision de la Trinité est un don permanent, quoique ses effets ne soient pas toujours aussi puissants:

[...] Il faut savoir que la vision de cette divine présence ne reste pas toujours aussi entière, ou, pour mieux dire, aussi claire, qu'au moment de la première manifestation et de celles que Dieu accorde encore à l'âme de temps en temps. Autrement, il serait impossible de s'occuper d'autre chose, et même de vivre parmi les humains¹².

Cette permanence de la vision est l'unique élément nouveau, en ce qui concerne la vision de la Trinité. Elle s'accompagne d'une vision intellectuelle du Christ, tout aussi durable à ce qu'il semble, qui prolonge la vision imaginaire par laquelle, pour la première fois, il s'est manifesté à l'intérieur même de l'âme de Thérèse¹³.

9. Cf. 7D 1,3 ; 7D 1,6 ; 7D 2.

10. 7D 1,6.

11. *Ibid.*

12. 7D 1,9.

13. Cf. 7D 2,2-3.

Près de dix ans plus tard, et moins de deux ans avant sa mort, Thérèse affirme le caractère quasi permanent de sa vision intellectuelle de la Trinité: « Les visions imaginaires ont cessé, mais j'ai continuellement, me semble-t-il, la vision intellectuelle des trois Personnes et de la sainte Humanité, ce qui, selon moi, est une grâce beaucoup plus élevée¹⁴ ». Elle affirme ensuite l'impossibilité de douter de la réalité de la présence en elle des trois personnes¹⁵.

Thérèse précise que seule la force de la maladie physique peut altérer le caractère permanent de cette expérience. Mais cet affaiblissement exceptionnel de la vision intellectuelle n'affecte aucunement ce qui constitue l'essentiel du mariage spirituel: l'union de volonté dans sa perfection.

Comment ne pas s'étonner du contraste saisissant entre la sublimité de la grâce reçue et le caractère très limité de ce que j'ai appelé le contenu trinitaire de cette vision? Ce que Thérèse dit voir ou connaître est simplement « comment un seul Dieu est en trois personnes¹⁶ » qui « se montrent distinctes » et « ne sont qu'une même substance, une même puissance, une même science et un seul Dieu »¹⁷. Thérèse, pourtant si douée pour décrire avec fidélité et précision ses expériences mystiques, réduit sa description de la vie trinitaire s'offrant à son regard spirituel à l'affirmation qu'elle a vu l'unité et la distinction des personnes. Elle ne dit aucunement avoir vu ce qui fait le cœur même de la vie trinitaire: que le Père seul en est la source sans origine, que le Fils est éternellement engendré par lui, que l'Esprit est leur lien d'amour mutuel, ou encore que le Père est dans le Fils, et le Fils dans le Père. En termes théologiques: rien ne semble être vu des processions, des relations, de l'immanence mutuelle des personnes. Plus étonnant encore, pour une personne si sensible à l'amour de Dieu, Thérèse ne dit jamais avoir vu que la Trinité est un mystère d'amour et de communion, non pas seulement envers les hommes (ce qu'elle

14. R 6,3 (CC 66), mai 1581.

15. R 6,9.

16. R 16, cf. R 18 et R 6.

17. 7D 1,6.

évoque en termes de communication faite aux créatures et à son âme), mais en lui-même. « Dieu est amour » (1Jn 4,8) : c'est le cœur du mystère trinitaire, et tout se passe comme si, voyant la Trinité, Thérèse n'avait pas vu qu'elle est un mystère d'amour.

On pourrait objecter qu'une telle vision est impossible à décrire, ou même à recevoir. Mais cette hypothèse est balayée par la prise en considération du témoignage étonnamment semblable, quoique très différent sur ce point précis, de sainte Marie de l'Incarnation, la grande mystique française, ursuline et missionnaire de la première heure de ce qui deviendra la Canada, qui va maintenant retenir notre attention.

COMPARAISON AVEC LE CAS DE MARIE DE L'INCARNATION

Avant d'évoquer la parenté mystique entre Marie et Thérèse, rappelons quelques-unes des différences touchant à leur itinéraire humain et spirituel. Contrairement à Thérèse d'Avila, Marie de l'Incarnation (1599-1672) fut épouse et mère d'un garçon, veuve à vingt ans, et reçut très jeune la grâce du mariage spirituel : à 27 ans, quatre ans avant son entrée dans la vie religieuse ; elle a donc passé les 45 dernières années de sa vie dans cet état spirituel, non sans y connaître de longues épreuves intérieures. D'autre part, il semble que les seules visions qu'elle ait eues soient précisément celles qui la rapprochent de Thérèse sur un point essentiel : des visions intellectuelles de la Trinité précédant de peu et accompagnant le mariage spirituel, ainsi que la vision intellectuelle du Christ la faisant entrer dans le mariage spirituel avec lui¹⁸.

La première vision advient le 19 mai 1925. Âgée de 26 ans, Marie Guyart n'est pas encore devenue religieuse. Il s'agit d'une

18. La relation de 1654 suit d'une bonne vingtaine d'années les événements relatés. Mais on peut tenir pour relativement faible l'altération du souvenir et la rétroprojection de connaissances ultérieures sur l'expérience initiale. Voir à ce sujet Dom JAMET, dans MARIE DE L'INCARNATION, *Écrits spirituels et historiques*, Desclée De Brouwer, Paris - L'Action sociale, Québec, 1929-1939, 4 vol., t. II, 1930, p. 249.

« impression » (au sens fort d'une influence intérieure passivement reçue de Dieu) « sans forme ni figure, mais plus claire et intelligible que toute lumière », que nous avons tout lieu de considérer, pour cette raison même, comme une vision intellectuelle. À la grande différence des relations de Thérèse, le contenu trinitaire en est très riche, comme il apparaît à la lecture de ces lignes :

[L'impression reçue de Dieu] me fit voir le divin commerce qu'ont ensemble les trois divines Personnes : l'amour du Père, lequel se contemplant soi-même engendre son Fils, ce qui a été de toute éternité et sera éternellement [...] En suite, [mon âme] entendait l'amour mutuel du Père et du Fils produisant le Saint-Esprit, ce qui se faisait par un réciproque plongement d'amour, sans mélange d'aucune confusion. Je recevais l'impression de cette production, entendant ce que c'était que spiration et production. [...] je connaissais l'unité, les distinctions et les opérations dans elles-mêmes et hors d'elles-mêmes¹⁹.

Les caractéristiques dont nous avons repéré l'absence dans les visions de Thérèse sont ici bien présentes : la Trinité comme mystère d'amour et la distinction des relations intra-trinitaires. Dans cette vision qui dura longtemps, Marie fut instruite de ce qu'elle ignorait auparavant : l'âme « ayant eu des craintes d'être trompée, lorsqu'elle sait que tout ce qui s'est passé en elle est dans la foi de l'Église, de qui elle tient son souverain bonheur d'être fille, elle possède une grande paix²⁰ ».

La deuxième vision trinitaire survient deux ans plus tard, le 16 mai 1927. Elle est accompagnée de l'entrée dans le mariage spirituel. Son contenu trinitaire est décrit de manière moins riche, mais il connaît un certain approfondissement, touchant à la génération du Verbe. Voici ce qu'en dit Marie dans sa relation de 1633 :

Je voyais les communications internes des trois Personnes comme je les avais vues la première fois, mais je fus bien plus amplement instruite de la génération éternelle du Verbe. Oh ! que

19. MARIE DE L'INCARNATION, *op. cit.*, t. II, pp. 233s.

20. *Ibid.*, pp. 238s.

cela est ineffable que le Père se contemplant engendre un autre lui-même, qui est son Image et son Verbe; que cette génération ne cesse point; que ce Verbe soit égal à son Père en puissance, en grandeur, en majesté; et que le Père et le Verbe par leur amour mutuel et réciproque produisent cet Esprit d'amour qui leur est pareillement égal en toutes choses²¹!

Dans la relation de 1654, l'action particulière du Verbe est explicitement décrite comme réalisant le mariage spirituel: « cette suradorable Personne s'empara de mon âme, et, l'embrassant avec un amour inexplicable, l'unit à soi et la prit pour son épouse²² ».

Alors que Thérèse évoque successivement, sans les relier explicitement l'une à l'autre, la vision intellectuelle de la Trinité, la vision imaginaire du Christ ressuscité à l'intérieur de l'âme, qui effectue le mariage spirituel, et la vision intellectuelle du Christ en l'âme, Marie procède différemment; elle décrit le mariage spirituel comme réalisé par le Verbe sous le regard du Père et de l'Esprit, l'Esprit réalisant son union au Verbe: « Lorsque le sacré Verbe opérait en moi, le Père et le Saint-Esprit regardaient son opération²³ »; l'épouse « expérimente que le Saint-Esprit est le moteur qui la fait agir de la sorte [sc. comme épouse] avec le Verbe²⁴ ».

Quatre ans plus tard, l'année même où Marie entre chez les ursulines de Tours, le 17 mars 1631, une troisième et dernière vision trinitaire lui advient. Elle relatera comment lui fut donné de comprendre le sens des deux visions précédentes et le don particulier accordé avec la troisième:

Cette signification [reçue de Dieu] était plus distincte et intelligible que toute parole, en cette sorte: « La première fois que je me manifestai à toi, c'était pour instruire ton âme de ce grand mystère; la seconde fois, c'était à ce que le Verbe prit ton âme pour

21. MARIE DE L'INCARNATION, *op. cit.*, t. I, 1929, p. 205.

22. *Id.*, *op. cit.*, t. II, p. 252.

23. *Ibid.*, p. 253.

24. *Ibid.*, p. 254.

son épouse; mais à cette fois, le Père et le Fils et le Saint-Esprit se donnent et communiquent pour posséder entièrement ton âme »²⁵.

L'ORIGINE DES VISIONS INTELLECTUELLES DE LA TRINITÉ

Le témoignage de Marie de l'Incarnation manifeste avec une particulière éloquence la possibilité d'une vision intellectuelle de la Trinité dont le contenu trinitaire ne se réduise pas, comme chez Thérèse, à l'unité d'essence des trois personnes. Non seulement Marie déclare avoir vu et même découvert d'autres aspects de ce mystère, mais elle en livre une riche description, en laquelle les grâces de la vision intellectuelle et du mariage spirituel sont finement articulées, avec une particulière insistance sur le fait qu'il s'agit d'un mystère d'amour et sur le rôle de l'Esprit dans son adhésion au Verbe. Notre étonnement initial s'en trouve confirmé, et nous sommes conduits à chercher une interprétation de ce qu'il faut bien appeler la relative pauvreté du contenu trinitaire de la vision intellectuelle de la Trinité précédant et accompagnant le mariage spirituel de Thérèse. Cela permettra, nous pouvons l'espérer, de discerner l'essentiel de ce qui constitue l'union transformante et du message thérésien à son sujet.

Plusieurs hypothèses se présentent à nous. La première consiste à considérer les visions, fussent-elles intellectuelles, comme un phénomène purement naturel. Elles proviendraient du seul fonctionnement neuro-psychique du sujet, tel qu'il résulte de son évolution personnelle, en interaction avec le monde extérieur. On ne peut conclure à la fausseté de cette thèse à partir de considérations purement neurologiques ou psychologiques. En effet, en tant que faits mentaux, les visions relèvent de telles approches scientifiques, qui voient dans leur caractère énigmatique un nouveau sujet de recherche, et non l'obligation de postuler l'action d'agents surnaturels. Mais du point de vue de la foi, la possibilité d'une action de Dieu au cœur même de l'être humain, de son affectivité

25. *Ibid.*, p. 286.

et de ses facultés spirituelles, ne fait pas de doute. Que Dieu puisse illuminer l'esprit humain, et le fasse effectivement, est impliqué par toute la théologie de la grâce et des vertus théologiques.

Pouvons-nous pour autant en déduire la vérité de la thèse contraire, selon laquelle les visions intellectuelles seraient un phénomène purement spirituel, donné par grâce, dans lequel les processus neurologiques et psychiques n'interviendraient pas activement? Une telle déduction serait fautive, non seulement car d'autres possibilités existent, mais parce que l'on doit rejeter la thèse du « tout spirituel » comme doublement invraisemblable. D'abord et principalement parce que, selon l'adage scolastique, « tout ce qui est reçu est reçu selon le mode de celui qui reçoit »: si l'esprit humain ne se réduit pas au neurologique ou au psychique, son fonctionnement en dépend toujours. Ensuite, parce que la comparaison des cas de Thérèse d'Avila et de Marie de l'Incarnation place le tenant de la thèse spiritualiste devant la difficulté insurmontable pour lui de rendre compte de la pauvreté du contenu trinitaire de la vision de Thérèse. Plus on donne de poids à l'intervention spéciale de Dieu dans la vision intellectuelle de la Trinité par Thérèse, plus on rend difficile la réponse à cette question simple: comment se fait-il que cette vision, alors même qu'elle accompagne l'entrée et le séjour dans la *Septième Demeure*, celle de l'union d'amour indissoluble avec Dieu, ne montre pas la Trinité comme un mystère d'amour entre le Père et le Fils, dans lequel l'Esprit nous introduit? Qu'une telle vision soit impossible est contredit par le cas de Marie de l'Incarnation; que Thérèse en ait bénéficié mais n'en ait rien dit est invraisemblable; que Dieu, dans le moment même où il est censé intervenir dans une région spirituelle dégagée de tout conditionnement neuro-psychique, choisisse de voiler cet aspect essentiel de son mystère, est certes possible, mais tout aussi peu vraisemblable.

Reste l'hypothèse que les visions intellectuelles soient un phénomène inséparablement spirituel et neuro-psychique, de telle façon que leur survenue et leur contenu soient profondément conditionnés par le fonctionnement neuro-psychique, sans pour

autant s'y réduire. Nous allons maintenant nous consacrer à l'exploration de cette possibilité, en commençant par évaluer l'approche qu'en propose Thérèse elle-même, puis en prenant en compte l'apport des neurosciences et de la psychanalyse. Nous le ferons en élargissant dans un premier temps notre horizon à l'ensemble des phénomènes mystiques, pour le restreindre ensuite aux visions intellectuelles.

NATURE ET GRÂCE DANS LES PHÉNOMÈNES MYSTIQUES, ET EN PARTICULIER DANS LES VISIONS INTELLECTUELLES

Selon Thérèse d'Avila, les phénomènes mystiques exceptionnels que sont les extases, visions ou locutions peuvent avoir trois sources différentes. La première est la personne elle-même: il s'agit alors du résultat d'une forme d'autosuggestion impliquant « un grand effort d'imagination²⁶ », voire d'un effet de la mélancolie²⁷. Les deux autres sources possibles sont le démon et Dieu²⁸. Aux yeux de Thérèse, le critère fondamental pour écarter l'autosuggestion est celui de la passivité absolue: toute vision ou locution qui n'est causée ni par le démon ni par l'activité de l'imagination vient de Dieu²⁹.

Thérèse, comme il était normal à une époque où l'on ne bénéficiait pas des observations et des connaissances fournies aujourd'hui par la neurologie ou la psychanalyse, ne pouvait envisager la possibilité d'une origine naturelle autre que l'activité de l'imagination ou l'effet de la mélancolie. Or il est certain que ni l'une ni l'autre ne peut rendre compte de ce que les visions ou locutions ont de saisissant: leur survenue inopinée, l'impossibilité de les reproduire, le plaisir intense qui les accompagne souvent, ou la puissance de leurs effets sur le corps et sur le comportement.

26. 6D 9,8; cf. 6D 9,9.

27. Cf. 6D 3,1.

28. 6D 9,11; cf. 7D 4,5.

29. Cf. R 5,3; V 14,8; V 23,5; V 25; V 28,10; V 29,1-3; V 37,7; V 38,2; 6D 8,2-10; 6D 9,9,11; 7D 1,9; 7D 3,10; 7D 4,4-7.

Mais aujourd'hui, ces caractéristiques n'étonnent plus, pour peu qu'on soit suffisamment informé des données neurologiques ou psychologiques. Voyons comment elles invitent à une actualisation du principe de discernement énoncé par Thérèse.

Le but des réflexions qui vont suivre n'est pas de déterminer avec une entière certitude les facteurs neurologiques et psychiques des visions de Thérèse: cela est impossible, ne serait-ce qu'en raison du caractère indirect et fragmentaire des données dont nous disposons. Il s'agit principalement de montrer, à partir des données actuelles de la science et d'hypothèses dont elles permettent de soutenir la vraisemblance, que le fonctionnement spontané de notre appareil mental peut favoriser ou causer la survenue de visions à contenu religieux. Que les processus à l'œuvre chez Thérèse aient été différents de ceux qui vont être évoqués n'a qu'une importance secondaire. L'essentiel est la nécessité de prendre en compte le rôle des processus neuro-psychiques dans le fait visionnaire.

La fréquence, la richesse et la variété des phénomènes extraordinaires dans la vie de Thérèse d'Avila ont depuis longtemps attiré l'attention des spécialistes de la vie mentale. L'idée qu'il s'agisse d'hallucinations psychotiques doit être écartée: les qualités relationnelles de Thérèse, sa grande créativité, sa joie de vivre, la souplesse de son comportement, tout cela atteste d'une excellente santé psychique. Mais il apparaît aujourd'hui vraisemblable, aux yeux de certains spécialistes, qu'elle ait souffert d'une forme rare d'épilepsie, se caractérisant par la survenue imprévisible d'extases accompagnées de visions et d'un intense plaisir non sexuel, l'épilepsie dite « extatique ».

Le premier motif d'attribuer à la Sainte une affection d'ordre épileptique est la grave maladie dont elle fut atteinte à l'âge de 22 ans. Selon le neurologue Pierre Vercelletto, les faits rapportés par elle-même et les témoins à son procès de béatification évoquent un état de mal épileptique³⁰: précédé de pertes de connaissance³¹, il se

30. Pierre VERCELLETTO, *Épilepsie et état mystique. La Maladie de sainte Thérèse d'Avila*, Les Éditions la Bruyère, Paris, 2000, p. 41.

31. V 4,5.

manifeste par un coma de quatre jours, qui fait croire à sa mort³², et dont elle ressort avec « la langue en lambeaux à force de l'avoir mordue » (ce qui constitue un signe quasi pathognomonique de la crise épileptique³³), avec « la tête livrée à un désordre étrange », les membres « contractés », « ramassés en peloton »; elle reste presque entièrement paralysée et en proie à de grandes douleurs³⁴. Après ce qui correspondrait le plus vraisemblablement à un « état de mal gravissime³⁵ », épuisement et douleurs l'affectent encore pendant huit mois, et elle souffre d'une « contraction des membres » pendant trois ans³⁶. García-Albea Ristol, qui établit le même diagnostic d'état de mal épileptique³⁷, fait remarquer que l'expression *mal de corazón* (« mal de cœur »)³⁸, employée par Thérèse, est « empruntée au jargon médical de l'époque³⁹ », qui désignait ainsi le « mal sacré », appellation antique de l'épilepsie.

Ce diagnostic n'a en apparence aucun rapport avec les phénomènes mystiques qui survinrent, seize ans plus tard, avec une grande fréquence. Mais il faut tenir compte d'observations cliniques qui, depuis quelques décennies, on conduit à identifier une forme de crise épileptique rare. Celle-ci a son foyer dans le lobe temporal, et provoque des extases pouvant avoir un contenu religieux: cette épilepsie dite « extatique » se manifeste en des épisodes paroxystiques comportant « des sentiments positifs et intenses de "bien-être", de "plaisir" sans connotation sexuelle, de "plénitude", de "paix", de "beauté"⁴⁰ », etc.

Les extases et visions de Thérèse étaient-elles dues à des crises d'épilepsie du lobe temporal? Voici les éléments plaçant pour le rôle d'un tel processus dans la survenue de ses extases:

32. V 5,9.

33. P. VERCELLETTO, *op. cit.*, p. 41.

34. V 6,1.

35. P. VERCELLETTO, *op. cit.*, p. 43.

36. V 6,2.

37. Esteban GARCÍA-ALBEA RISTOL, « La epilepsia extática de Teresa de Jesús », *Revista de neurología*, 37/9 (2003) 879-887, p. 881.

38. V 5,7.

39. *Ibid.*, p. 880.

40. *Ibid.*, p. 879.

le fait qu'elles soient subites, imprévisibles, brèves, et qu'elles surviennent par vagues; la suspension des sens, la difficulté de mouvement, la disparition de l'attention au monde extérieur et les hallucinations qui les accompagnent⁴¹, et le caractère ineffable de l'expérience vécue⁴². La possibilité d'une origine épileptique des extases et visions de Thérèse est solidement soutenue par « les antécédents clairement épileptiques de sa jeunesse, le profil stéréotypé des épisodes et leur proche parenté avec d'autres cas semblables à caractère indubitablement épileptique⁴³ ». Cette conclusion est partagée par de nombreux spécialistes. Notons que le décalage temporel de plusieurs années entre la grave crise initiale et les extases possiblement épileptiques peut s'expliquer par la baisse du seuil épileptogène sous l'effet de la fatigue, d'accidents vasculaires cérébraux, d'une tumeur cérébrale, ou d'une parasitose (cysticercose).

Nous pouvons donc tenir pour probable⁴⁴ que Thérèse ait souffert d'un grave état de mal épileptique dans sa jeunesse, et en ait conservé la propension à des crises épileptiques localisées dans le lobe temporal, lesquelles auraient favorisé la survenue d'extases et de visions. Nous ne pouvons pas en déduire que chacun de ces phénomènes était causé par une telle crise. Cependant, au vu des données exposées précédemment, il est déraisonnable de nier la composante neurologique des nombreux phénomènes mystiques dont elle fit l'expérience. Le plus vraisemblable est qu'à l'occasion des extases et hallucinations d'origine épileptique, dans et par ce processus neurologique, Dieu ait éclairé et mû intérieurement Thérèse, tout comme il l'éclairait et la mouvait intérieurement au

41. *Ibid.*, p. 882.

42. *Ibid.*, p. 883.

43. *Ibid.*, p. 885.

44. Cette conclusion est rejetée par Avelino SENRA VARELA, qui voit dans les symptômes de Thérèse l'effet d'une neuro-brucellose (*Las enfermedades de Santa Teresa de Jesús*, Ediciones Díaz de Santos, Madrid, 2005, pp. 117s). Mais « la longue histoire des "défaillances" [cf. V 3,7; 4,5] et la récupération relativement bonne après un coma prolongé pendant quatre jours écartent une étiologie tuberculeuse, ainsi que la méningo-encéphalite chronique due à la brucellose, ou une malaria cérébrale » (E. GARCÍA-ALBEA RISTOL, *art. cit.*, p. 881).

long des jours. Cela n'implique pas que ces phénomènes aient été purement naturels, ni que toutes les extases ou visions de la sainte aient correspondu à des phénomènes épileptiques.

La question du rôle de l'épilepsie se pose tout particulièrement à propos des visions intellectuelles. Il ne semble pas qu'un tel rôle ait pu être direct, non seulement parce que les articles scientifiques n'évoquent pas explicitement cette possibilité, mais encore parce que les visions intellectuelles ont la particularité de pouvoir durer des semaines, voire des années. Or les épisodes épileptiques sont de brève durée.

Mais le fonctionnement cérébral et mental de Thérèse fut marqué par la succession de sa grave maladie épileptique, des années où extases et visions imaginaires furent absentes, puis fréquentes, et enfin sporadiques. Même si ces particularités n'expliquent pas la survenue des visions intellectuelles, comment n'auraient-elles pas influé sur elles? Thérèse fait elle-même remarquer que la maladie physique, lorsqu'elle « accable extraordinairement », occulte la vision intellectuelle⁴⁵. C'est donc que la vision intellectuelle n'est pas purement spirituelle, au sens où elle serait absolument indépendante du fonctionnement psychique et cérébral. D'autre part, le fait que les neurosciences aient permis de mettre en évidence l'origine naturelle de phénomènes extatiques et hallucinatoires très proches de beaucoup de ceux décrits par Thérèse nous invite à mettre à jour le critère de discernement évoqué précédemment. Ce qui n'est causé ni par le démon ni par autosuggestion n'est pas nécessairement causé spécialement par Dieu, mais peut être le fruit du fonctionnement spontané des processus psychiques et cérébraux, dont nous sommes encore loin d'avoir découvert toute la richesse et la complexité. Rien n'oblige à soustraire les visions intellectuelles à l'influence de tels processus.

Tout comme les neurosciences, la psychanalyse a mis en évidence la créativité et le rôle dynamique du psychisme inconscient: ce qui advient au sujet de façon non reproductible et sans concours de

45. R 6,9.

son activité consciente n'est pas nécessairement imputable à une causalité purement surnaturelle, agissant indépendamment des causes psychiques. De façon analogique à ce qui se produit dans le rêve, le psychisme peut produire, à partir des éléments disponibles dans l'environnement culturel et des motivations et désirs plus ou moins conscients du sujet, des représentations qui s'imposent à lui comme lui advenant de façon purement passive, sous forme d'hallucinations visuelles. Dans les deux cas, nous reconnaissons une même séquence: désir; mise en forme à partir des données mémorisées; satisfaction du désir par la vive impression de réalité affectée aux objets vers lesquels il tend⁴⁶.

CONCLUSION: POUR UNE PASTORALE DE L'UNION TRANSFORMANTE

La première conclusion de cette enquête concerne le discernement de l'origine des visions, et en particulier de celles qui accompagnent l'union transformante. Pouvons-nous continuer d'affirmer comme Thérèse que les visions non causées par autosuggestion sont l'œuvre d'un agent surnaturel: le démon ou Dieu? Non, car les connaissances actuelles sur le cerveau et le psychisme nous conduisent à tenir compte du rôle, dans les phénomènes mystiques, de processus inconscients tels que ceux qui sont à l'œuvre dans l'épilepsie du lobe temporal ou le rêve, ou d'autres encore inconnus.

Il est raisonnable de penser que le moment de la vision, sa tonalité affective et certains éléments de son contenu sont dans une large mesure déterminés par le jeu autonome et spontané des processus neurologiques et psychiques. Cela se produit indépendamment de la volonté du sujet, mais non sans l'influence de sa structuration complexe, telle qu'elle résulte de la lente transformation intérieure qui tout à la fois conditionne les phénomènes mystiques et en dépend. En outre, la thèse d'une causalité purement surnaturelle

46. Voir Antoine VERGOTE, « Visions et apparitions. Approche psychologique », *Revue Théologique de Louvain*, 22 (1991) 202-225, pp. 213s.

des visions intellectuelles est grandement fragilisée par deux faits dont nous avons relevé l'importance: leur disparition ou quasi-disparition en cas de forte maladie physique et, plus encore, la pauvreté du contenu trinitaire des visions de Thérèse, comparée à celui des visions de Marie de l'Incarnation. Comme nous l'avons remarqué, si la vision intellectuelle précédant et accompagnant le plus haut degré d'union à Dieu était purement spirituelle, il serait invraisemblable qu'elle n'ait pas eu pour contenu, chez la grande mystique espagnole, la vie trinitaire comme mystère d'amour.

Ces considérations ne contredisent en rien l'action de Dieu dans les visions ayant pour effet un progrès dans la vie théologale. À l'occasion de celles-ci et en elles, Dieu éclaire, transforme et meut intérieurement la personne, la faisant grandir dans la ressemblance à lui, jusqu'à l'union transformante et dans l'approfondissement de celle-ci. Dans la vie théologale ordinaire dépourvue d'extases et de visions, Dieu éclaire et transforme intérieurement le croyant par et dans le jeu de son fonctionnement cérébral et psychique ordinaire. Chez le visionnaire, il opère cette illumination et cette transformation par le moyen d'extases et de visions qui supposent un fonctionnement cérébral et psychique extraordinaire, mais ne sont pas nécessairement causées par une intervention extraordinaire de sa part: ces phénomènes mystiques ne sont qu'une condition facultative des illuminations et transformations conduisant à l'union transformante.

La grâce de l'union transformante peut être donnée sans les phénomènes mystiques que Thérèse associe au mariage spirituel: la vision intellectuelle de la Trinité, mais aussi la vision du Christ en l'âme, à laquelle le même raisonnement peut être appliqué. À cette conclusion, nous sommes parvenus par un autre chemin que le Père Marie-Eugène: celui de l'analyse du discours de Thérèse à propos de sa vision de la Trinité, à la lumière du cas de Marie de l'Incarnation et de certaines données neurologiques et psychologiques dont nous disposons aujourd'hui. La certitude qu'il s'agisse d'un phénomène purement spirituel, dans ses causes et dans sa nature, s'en est trouvée fortement ébranlée.

Loin de nous conduire à rejeter l'enseignement de Thérèse au sujet de l'union à Dieu, cela ne peut que nous pousser à en recueillir l'essentiel, qu'elle eut soin de souligner elle-même: il s'agit avant tout d'une union complète et indissoluble avec Dieu (un mariage spirituel) dont le sens profond est de nous faire porter du fruit par lui et pour lui: la seule préoccupation de « l'âme en qui Dieu habite d'une façon si particulière » est de « lui plaire toujours davantage, de trouver des occasions, des moyens, de lui témoigner son amour. C'est là, mes filles, le but de l'oraison, et ce mariage spirituel est destiné à produire continuellement des œuvres, des œuvres. Voilà, je le répète, le véritable signe qu'il y a une opération de Dieu et un don de sa main⁴⁷ ». Cette dernière phrase relativise implicitement l'importance de la vision intellectuelle de la Trinité ou du Christ, censée être indubitablement donnée par Dieu.

Nous pouvons et devons donc étendre aux *Septièmes Demeures* ce que Thérèse disait des *Cinquièmes*, à savoir que le degré d'union à Dieu qui se réalise en elles peut être atteint sans la grâce *mystique* qui leur correspond (mais non sans la grâce, bien entendu): l'oraison dite « d'union ». Dieu, dit-elle, « a le pouvoir d'enrichir les âmes par diverses voies, et de les faire arriver à ces *Demeures* sans passer par le sentier de traverse que j'ai indiqué⁴⁸ ». L'essentiel consiste dans l'union d'amour avec Dieu, qui n'est autre que l'union de volonté avec lui: « À nous, le Seigneur ne demande que deux choses; l'amour de Dieu et l'amour du prochain. C'est vers elles que doivent converger nos efforts. Si nous les accomplissons parfaitement, nous faisons sa volonté, et par là même nous lui sommes unis⁴⁹ ». Alors même qu'elle a atteint l'union la plus profonde qu'est le mariage spirituel, Thérèse dit de l'union réelle à la volonté de Dieu: « C'est là l'union que j'ai désirée toute ma vie, celle que je ne cesse de demander à Notre-Seigneur. C'est aussi la plus facile à connaître et la plus sûre⁵⁰ ».

47. 7D 4,6-7.

48. 5D 3,4.

49. 5D 3,7.

50. 5D 3,5.

Tout cela a d'importantes conséquences existentielles et pastorales. En effet, cela nous détourne d'un écueil redoutable sur la voie de l'union à Dieu: la croyance selon laquelle l'union transformante est à ce point exceptionnelle qu'il serait vain et déraisonnable d'y aspirer pour soi-même. Si l'accès à l'union transformante était limité au cas des personnes ayant eu une vision intellectuelle de la Trinité ou du Christ, il faudrait le considérer comme réservé à une infime minorité d'élus. Mais, dans la mesure même où l'on peut rejeter cette conclusion, la pleine union d'amour avec Dieu peut être présentée comme bien plus réalistement désirable qu'il n'y paraît. Une telle perspective, pour peu qu'on soit vigilant à ne pas minimiser la profondeur et les aspects parfois douloureux de la transformation intérieure requise, ne peut que stimuler le désir de vivre soi-même, dès cette vie, la pleine union d'amour avec Dieu, et le courage dans les épreuves du chemin vers elle.

Une autre considération peut contribuer à démystifier le mariage spirituel, et à favoriser ainsi la recherche de cette union: loin d'être seulement un point d'aboutissement, comme la structure même du livre des *Demeures* peut le laisser croire, il est le point de départ d'un nouveau progrès dans l'amour de Dieu et du prochain. Le cas de Marie de l'Incarnation, qui vécut près de cinquante ans après avoir atteint cette étape, en est une saisissante illustration. Et Jean de la Croix ne manque pas d'affirmer que l'union transformante peut connaître des degrés⁵¹ et que l'amour peut s'y perfectionner⁵².

S'il est vrai, comme ces réflexions nous conduisent à l'admettre, que nous pouvons et devons aspirer de manière réaliste à l'union d'amour avec Dieu décrite dans les *Septièmes Demeures*, quel est le moyen le plus sûr pour y parvenir? Thérèse de Lisieux est parvenue à la conclusion que l'abandon confiant était ce moyen: « si toutes les âmes faibles et imparfaites sentaient ce que sent la plus petite de toutes les âmes, [...] pas une seule ne désespérerait d'arriver au sommet de la montagne de l'amour, puisque Jésus ne

51. MC 2,5,10.

52. *La Vive Flamme d'amour* B, Prologue.

demande pas de grandes actions, mais seulement l'abandon et la reconnaissance⁵³ ». S'il y a bien là une insistance propre de celle qui a tant contribué à ce que soit répandu l'appel universel à la sainteté (autre nom de l'union transformante), il convient d'en reconnaître l'inspiration thérésienne. Pour Thérèse d'Avila, la confiance est le moyen de parvenir à la pleine union à Dieu en laquelle consiste la sainteté. Alors qu'elle n'était pas encore parvenue dans ce qu'elle appellerait la *Septième Demeure*, où s'effectue l'union à Dieu dans le mariage spirituel, elle eut ces paroles prémonitoires en ce qui la concerne, autant qu'encourageantes pour ses disciples :

Qu'on ouvre également son âme à une grande confiance. Ne rétrécissons pas nos désirs, c'est d'une haute importance. Croyons fermement qu'avec le secours divin et des efforts, nous pourrions arriver peu à peu – ce ne sera pas en un instant – là où sont parvenus tant de saints aidés par la grâce⁵⁴.

Jean-Baptiste LECUIT, *o.c.d.*

53. Ms B 1v°.

54. V 13,2.

QUAND L'EXIL DEVIENT ENVOI

*Regard sur le réalisme mystique de Thérèse de Jésus*¹

Au Père Alexandre Siniakov

INTRODUCTION

L'expérience spirituelle de Thérèse d'Avila peut être envisagée à partir du rapport entre l'Absolu et le relatif. Ce rapport se décline à la manière d'un *thème*, au sens musical du terme, qui porte de l'intérieur son expérience spirituelle et correspond au binôme « rien » / « Tout », ressaisi dans la formule célèbre : « Tout passe, Dieu ne change pas² ». Ce thème articule l'éternité et la temporalité dans la mesure où le « Tout » s'identifie à Dieu qui est l'Être éternel, « en soi la vérité même³ », tandis que le « rien » renvoie au domaine de la création et des créatures qui n'ont pas l'être par elles-mêmes. Nous nous proposons de lire l'expérience spirituelle de la Madre comme une *variation* de ce thème, entièrement traversée par une interrogation universelle : *comment vivre l'Absolu dans la contingence d'une existence incarnée ?* La manière dont la sainte assume cette question témoigne d'un réalisme mystique où l'humanité de l'homme et son rapport à la création sont vécus à partir de la relation à Dieu.

1. Pour une version plus ample voir : *Quand l'exil devient envoi. Regard sur le réalisme mystique de Thérèse de Jésus*. Rome, Revue Teresianum 66 (2015/1-2), pp. 197-227.

2. THÉRÈSE D'AVILA, *Poésies*, dans *Ceuvres complètes*, trad. Marcelle Auclair, Paris, DDB, 1964, p. 1089.

3. V 40,4, p. 311.