

La connaissance de la vérité selon sainte Thérèse d'Avila.

Esquisse de la contribution thérésienne à une théologie de la vérité

DENIS CHARDONNENS, OCD

La connaissance de la vérité est essentielle à la vie humaine, car – comme le dit Aristote au début de la *Métaphysique* – «tous les hommes désirent naturellement savoir (*eidenai*)»¹. Or, l'objet d'un tel savoir est la vérité, et aucun homme ne saurait être comblé, dans son désir, sans elle. Aussi la personne humaine recherche-t-elle, par nature, la vérité et se construit-elle à la mesure de l'expérience qu'elle en a – jusque dans un "voir"² – et de la capacité d'en rendre compte: «En général, la marque distinctive du savant est la capacité d'enseigner»³. La référence à l'enseignement souligne alors d'entrée de jeu le fait que la condition de l'homme épris par le vrai est celle d'un être-en-relation, prêt à consentir à son identité de disciple destiné à transmettre ce qu'il a reçu d'un autre.

L'existentialité de la quête de l'homme, se déployant au plan individuel comme au plan communautaire, signifie l'appel à une découverte et à un approfondissement constant du vrai, c'est-à-dire du "ce qui est" (*id quod est*) – pour reprendre la définition de saint Augustin⁴

¹ Cf. *Met.*, A, 1, 980 a 21. Pour la traduction française, cf. ARISTOTE, *La métaphysique*, Nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par J. TRICOT, «Bibliothèque des textes philosophiques», t. 1, Paris, 1991, p. 2.

² Aristote enseigne, à cet égard, que le désir naturel de savoir apparaît dans le plaisir causé par les sensations: en dehors de leur utilité, elles nous plaisent en effet par elles-mêmes. Or, la préférence va à la vue, car elle est, de toutes nos sensations, celle qui nous fait acquérir le plus de connaissances et qui nous découvre une foule de différences (cf. *La métaphysique*, p. 2).

³ Cf. *Met.*, A, 1, 981 b 5-10 (cf. *La métaphysique*, p. 7-8).

⁴ Cf. *Soliloquii*, 2, 5 (PL 32, 889): «Verum est id quod est». Suivant saint Thomas d'Aquin, la définition augustinienne, exprimant le fondement de la vérité dans la réalité – et non point la vérité comme adéquation de la chose et de l'intellect –, ne désigne pas l'acte d'être, mais l'affirmation d'une proposition. Le Maître d'Aquin précise ainsi son interprétation d'Augustin: «Cum dicitur verum

–; il s’agit d’une vocation qui ne peut aboutir que dans l’absolu⁵. Dans tout processus cognitif, la vérité est plus grande que nous, elle n’est pas produite par nous, mais elle est toujours reçue, parce qu’elle est don⁶. Elle exprime la gratuité de l’être qui en constitue le fondement. Or, l’être est intrinsèquement don et suscite la réciprocité selon la ressemblance de l’ordre divin, conférant à la relationalité interpersonnelle son ancrage ontologique et son ad-venir téléologique se réalisant dans la communion⁷. La vérité, expression de la donation de l’être, révèle ainsi l’être en tant que fidélité à l’être: elle n’est pas seulement dévoilement de l’être, mais lien avec lui et fidélité ou encore serment, d’après le sens hébreu de *hemet*.

Différents visages de la vérité se manifestent à celui qui s’engage sur le chemin de la connaissance, et lui donnent d’entrer toujours plus avant dans le mystère de la vérité une: on peut en effet distinguer d’abord les vérités qui reposent sur des évidences immédiates ou qui sont confirmées par l’expérience, ensuite les vérités de caractère philosophique que l’homme atteint par la capacité spéculative-réflexive de son intelligence, enfin les vérités religieuses contenues dans les réponses que les différentes religions offrent aux questions ultimes selon leurs traditions⁸.

L’unité de la vérité, qui est déjà un postulat fondamental de la raison humaine – exprimé dans le principe de non-contradiction –, renvoie à l’absolu qu’elle signifie. Nous sommes mis en rapport avec l’absolu dans un processus de connaissance aménageant toujours plus l’espace vital de la relation avec Celui qui est la Vérité, le Dieu vivant, révélé pleinement en Jésus-Christ:

La profonde vérité que cette révélation manifeste, sur Dieu et sur le salut de l’homme, resplendit pour nous dans le Christ, qui est à la fois le Médiateur et la plénitude de toute la révélation⁹. [...] C’est pourquoi lui-

est id quod est, li est non accipitur ibi secundum quod significat actum essendi sed secundum quod est nota intellectus componentis, prout scilicet affirmationem propositionis significat, ut sit sensus: verum est id quod est, id est cum dicitur esse de aliquo quod est» (cf. *De veritate*, q. 1, a. 1, ad 1).

⁵ Cf. JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Fides et ratio* (14 septembre 1998), n° 33, dans *Documentation catholique* 2191 (1998), p. 913.

⁶ Cf. BENOÎT XVI, Lettre encyclique *Caritas in veritate* (29 juin 2009), n° 34, dans *Documentation catholique* 2429 (2009), p. 769. Le Pape se réfère ici au *De libero arbitrio* de saint Augustin (cf. 2, 3, 8 s. / BA 6, p. 278 s.).

⁷ À ce sujet, on pourra se référer à la réflexion de J.-L. MARION, *Étant donné, Essai d’une phénoménologie de la donation*, «Épiméthée», Paris, 1997.

⁸ Cf. *Fides et ratio*, n° 30, dans *Documentation catholique* 2191 (1998), p. 912.

⁹ Cf. *Dei verbum*, n° 2. Pour la traduction française, cf. *La révélation divine*, t. 1, *Constitution dogmatique “Dei verbum”*, Texte latin, et traduction française par J.-P. TORRELL, sous la direction de B.-D. DUPUY, «Unam Sanctam, 70 a», Paris, 1968, p. 23.

même – qui le voit voit aussi le Père (cf. Jn 14,9) –, par toute sa présence et la manifestation de lui-même, par ses paroles et ses œuvres, par ses signes et ses miracles, mais surtout par sa mort et sa glorieuse résurrection d'entre les morts, l'Esprit de vérité enfin envoyé, achève la révélation en l'accomplissant et confirme par témoignage divin que Dieu est avec nous pour nous libérer des ténèbres du péché et de la mort et nous ressusciter pour la vie éternelle¹⁰.

Dans la Parole de Dieu qu'est le Christ, l'homme reconnaît l'ultime appel qui lui est adressé, pour découvrir en profondeur la vérité de son existence et en éprouver le dynamisme qui l'oriente vers la plénitude eschatologique. L'économie de la révélation en Jésus-Christ manifeste au grand jour l'unité de la vérité et y donne accès d'une manière certaine par la vie théologale de foi, d'espérance et de charité, source d'assimilation à la Vérité qu'est Dieu Trinité.

Pareille économie de la révélation se déploie dans l'histoire, selon un processus de dévoilement de la vérité du Dieu vivant qui se donne à connaître et à aimer en parlant par la bouche des prophètes et ultimement en offrant aux hommes sa Parole, son propre Fils: «Après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux Pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses, par qui aussi il a fait les siècles» (He 1,1-2). Il existe donc une histoire de la révélation qui est une histoire de la vérité, source de salut pour les hommes¹¹.

La théologie, qui cherche à investiguer le donné de la révélation et à rendre compte de la vérité se manifestant au sein du déploiement historique de l'économie du salut – économie de la grâce –, comporte la dimension de l'historicité: «S'il y a une histoire de la révélation, affirme K. Rahner, il y a à plus forte raison une histoire de la théologie qui compte au nombre de ses éléments essentiels une réelle historicité»¹². La démarche théologique est alors conviée, selon toutes les ressources de celui qui s'y engage à partir de son autopoSESSION originaire, à emprunter le chemin de l'histoire du salut dans laquelle Dieu se révèle pleinement comme la vérité en Jésus-Christ mort et ressuscité: «Je suis le chemin, la vérité et la vie. Nul ne vient au Père

¹⁰ Cf. *Dei verbum*, n° 4 (pour la traduction française, cf. p. 25).

¹¹ Ceci est particulièrement mis en évidence par K. RAHNER, «Zur Geschichtlichkeit der Theologie», in *Schriften*, VIII, 88-110, ici p. 90 (cf. *Écrits théologiques*, XI, Paris, 1970, p. 79-127): «Zu den fundamentalsten Daten der Theologie, ja des christlichen Dogmas selbst gehört die Erfahrung, daß es eine Offenbarungsgeschichte, also eine Geschichte der von Gottes freier personaler Tat uns zugeschickten und für uns heilsbedeutsamen Wahrheit gibt».

¹² Cf. *Écrits*, XI, p. 86; *Schriften*, VIII, p. 94: «Gibt es mit einem Wort Geschichte der Offenbarung, dann gibt es erst recht Geschichte der Theologie, die eine wirkliche Geschichtlichkeit zu ihren Wesensmomenten zählt».

que par moi» (Jn 14,6); ou encore: «Quand vous aurez élevé le Fils de l'homme, alors vous saurez que Je Suis et que je ne fais rien de moi-même, mais je dis ce que le Père m'a enseigné, et celui qui m'a envoyé est avec moi; il ne m'a pas laissé seul, parce que je fais toujours ce qui lui plaît» (Jn 8,28-29).

L'histoire de la vérité, dont le théologien cherche toujours plus à mettre en lumière le sens, n'est autre que la présence de la Parole de Dieu dans l'histoire des hommes appelés à l'accueillir et à en vivre pour entrer dans la gloire de Dieu. Or, la Parole de Dieu est annoncée et reçue dans la foi au cœur du processus complexe de la Tradition vivante de l'Église, Peuple de Dieu en marche vers la gloire. Réalité vivante, la Tradition est la réactualisation constante de ce que les apôtres ont reçu et transmis au nom du Christ, sur le fondement de ce que Jésus lui-même a reçu de son Père¹³: «Tout m'a été remis par mon Père, et nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler» (Mt 11,27). La Tradition, s'identifiant ultimement à la vie même de l'Église, est en progrès constant, puisque «l'Église, au long des siècles, tend continuellement vers la plénitude de la divine vérité, jusqu'à ce qu'en elle s'accomplissent les paroles de Dieu»¹⁴.

À cet égard, la mission prophétique de la théologie – en dépendance du Magistère ecclésial – vient servir l'approfondissement constant de la Parole de vérité au sein de la Tradition, bénéficiant de l'expérience de foi de tout le Peuple de Dieu et de contributions diversifiées au plan doctrinal. Aussi l'acte d'écriture théologique, finalisé par sa relation à la Parole de Dieu dans une expérience de grâce, est-il l'expression de la vérité une de la foi selon une pluralité de “styles” articulés dans une synthèse ressortissant à la cohérence de sens offerte par la *connexio mysteryorum*.

Parmi ces “styles”, on ne peut manquer de mentionner celui de l'enseignement des mystiques qui occupe une place privilégiée dans la Tradition et qui permettent une maturation de l'intelligence de la foi. Leur manière d'aborder la connaissance de la vérité, toute ressaisie par l'expérience de la vie de la grâce, se structure à partir d'une telle expérience dans un registre langagier spécifique qui ne laisse pas de servir l'objectivité d'un discours vrai destiné à l'universalité. Parce que ce propos honore constamment l'ordre référentiel de l'expérience de grâce, le Je, comme être-de-communion au sein du Peuple de Dieu

¹³ Au sujet de la Tradition et du rapport que la théologie entretient avec elle, dans son approfondissement de la Parole de Dieu, nous renvoyons aux pages très éclairantes de J.-P. TORRELL, *La théologie catholique*, Deuxième édition revue et augmentée d'un post-scriptum, «Initiations», Paris, 2008, p. 76-82.

¹⁴ Cf. *Dei verbum*, n° 8.

en marche, se trouve impliqué dans un exercice spirituel de relecture du donné de la révélation qui soit l'expression de la connaissance de l'amour du Christ: «Que le Christ habite en vos cœurs par la foi, et que vous soyez enracinés, fondés dans l'amour. Ainsi vous recevrez la force de comprendre, avec tous les saints, ce qu'est la Largeur, la Longueur, la Hauteur et la Profondeur. Vous connaîtrez l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance, et vous entrez par votre plénitude dans toute la plénitude de Dieu» (Eph 3, 17-19).

C'est à l'expérience et à la doctrine de sainte Thérèse d'Avila que nous allons nous arrêter à propos de la connaissance de la vérité, afin d'en esquisser les contours et d'être mieux en mesure d'en reconnaître la contribution dans le cadre d'une théologie de la vérité¹⁵. Lorsque sainte Thérèse fait le récit de l'œuvre de la grâce dans sa vie, afin de chanter les miséricordes du Seigneur qui l'a si longtemps attendue, elle l'introduit et le conclut par la référence à un chemin dans la vérité: dans le chapitre premier de la *Vida*, qui rapporte le dialogue qu'elle avait avec son frère Rodrigo au sujet de la peine et de la gloire du martyr qui étaient «pour toujours» (*para siempre*), Thérèse nous dit en effet: «Alors que je prononçais longuement ces mots, le Seigneur me faisait la grâce de marquer en moi, dès l'enfance, le chemin de la vérité»¹⁶. En outre, dans le chapitre 40, la Madre nous offre, à partir de l'expérience de son itinéraire, une confession de foi en la Vérité qui est Dieu.

Trois lignes structurantes vont alors marquer notre esquisse de la contribution thérésienne: les deux premières concerneront la connaissance qui est relationnelle-ecclésiale. La troisième ligne abordera la connaissance de la vérité.

1. Une connaissance relationnelle

Le lieu par excellence, ou mieux encore le biotope, dans lequel s'approfondit la connaissance de la vérité, selon sainte Thérèse, est la vie d'oraison. Celle-ci est essentiellement une relation qui s'accomplit toujours davantage dans la réciprocité de l'amitié entre le Seigneur et la personne humaine, et fructifie dans la communion ecclésiale.

¹⁵ En guise d'introduction à une étude sur ce thème, nous signalons en particulier l'article de D. DE PABLO MAROTO, «Los caminos de la verdad en Santa Teresa de Jesús», *La Vida Sobrenatural* 515 (1984) 321-335.

¹⁶ Cf. *Autobiographie*, chap. 1, n° 4, dans THÉRÈSE D'AVILA, *Œuvres complètes*, Texte français par M. AUCLAIR, Paris, 1964, p. 15; *Libro de la Vida*, cap. 1, n° 4, in TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Texto revisado y anotado por FF. TOMAS DE LA CRUZ, Burgos, 1990⁶, p. 8.: «En pronunciar esto mucho rato era el Señor servido me quedase en esta niñez imprimido el camino de la verdad».

Un tel échange est marqué par la conscience qu'à la personne d'être regardée par Dieu:

Bien que nous soyons toujours devant Dieu, il me semble que la situation de ceux qui font oraison est différente; ils voient qu'Il les regarde, tandis que les autres peuvent passer plusieurs jours sans même se rappeler que Dieu les voit¹⁷.

L'oraison est faite d'un échange de regards, de la conscience de la présence de Dieu dans la foi, d'un dialogue amical dans lequel les mots sont conduits toujours plus vers le silence de la communion intime¹⁸. En d'autres termes, n'est-elle pas ce que nous pourrions appeler une amitié dialogique, au sens où elle signifie une relation de bienveillance réciproque dans le partage d'un bien commun entre Dieu et l'âme qui n'est autre que la vérité divine elle-même s'offrant à elle dans le Christ, l'Ami par excellence:

Le Dieu qu'il est, je vis qu'il est Homme, qu'il ne s'étonne point des faiblesses des hommes, qu'il comprend notre misérable nature, sujette à tomber souvent, du fait du premier péché qu'il est venu réparer. Bien qu'il soit Seigneur, je puis le traiter en ami, je comprends qu'il n'est pas comme ceux que nous prenons ici-bas pour des seigneurs, qui mettent toute leur grandeur dans des marques d'autorité postiches¹⁹.

On peut s'entretenir de tout avec Vous et vous parler à notre gré, passé le premier mouvement d'effroi et la crainte qu'on éprouve en voyant Votre Majesté, tout en redoutant plus vivement de vous offenser; non par crainte du châtement, mon Seigneur, cela ne compte pas, comparé à la crainte de vous perdre, Vous²⁰.

La *Madre* situe la relation entre Dieu et l'âme dans le registre de la beauté, en se référant à la métaphore traditionnelle du miroir. Elle compare en effet la Divinité à un très clair diamant, bien plus grand que le monde entier; ou encore à un miroir dont la vision est tellement plus élevée que celle du miroir qui figure l'âme²¹. En raison de la sublimité de la Divinité, aucune description humaine ne saurait être suffisante. Pourtant, la personne humaine, tant au plan de son être que de son agir, participe d'une telle beauté sublime, au point que

¹⁷ Cf. *Autobiographie*, chap. 8, n° 2, p. 54; *Vida*, cap. 8, n° 2, p. 69-70.

¹⁸ Sainte Thérèse définit ainsi l'oraison mentale: «Que no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama» (cf. *Vida*, cap. 8, n° 5, p. 72; *Autobiographie*, chap. 8, n° 5, p. 56).

¹⁹ Cf. *Autobiographie*, chap. 37, n° 5, p. 282; *Vida*, cap. 37, n° 5, p. 436.

²⁰ Cf. *Autobiographie*, chap. 37, n° 6, p. 283; *Vida*, cap. 37, n° 6, p. 438.

²¹ Cf. *Autobiographie*, chap. 40, n° 10, p. 314; *Vida*, cap. 40, n° 10, p. 488-489.

son identité peut être appréhendée à partir d'elle et selon une relation spéculaire vécue et exprimée jusque dans l'échange de regards au sein de la vie d'oraison:

Et on voit dans ce diamant tout ce que nous faisons, de telle façon qu'il renferme tout, car rien n'échappe à cette grandeur²².

Aussi, parlant de l'agir humain, sainte Thérèse considère-t-elle nos actes peccamineux qui peuvent se voir en un si bref délai dans ce clair diamant. Une telle vision de nos actes humains mauvais manifeste encore mieux la miséricorde de Dieu à notre égard et le salut en Jésus-Christ qui nous donne de pouvoir devenir ce que nous sommes de par Dieu selon la relation spéculaire dont il vient d'être question. L'âme elle-même est en effet comparée à un château fait tout entier d'un seul diamant ou d'un très clair cristal, où il y a de nombreuses demeures, comme il y en a de nombreuses au ciel. Cette approche esthétique-spéculaire de l'homme, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, veut souligner que la croissance eschatologique, à laquelle il est appelé dans le Christ nouvel Adam, s'inscrit dans son être même. C'est à partir de son être qu'il s'accomplit dans le dynamisme de l'image par conformité de grâce jusqu'à l'image par conformité de gloire:

Car à bien y songer, mes sœurs, l'âme du juste n'est rien d'autre qu'un paradis où Il dit trouver ses délices. Donc, comment vous représentez-vous la chambre où un Roi si puissant, si sage, si pur, si empli de tous les biens, se délecte ? Je ne vois rien qu'on puisse comparer à la grande beauté d'une âme et à sa vaste capacité. Vraiment, c'est à peine si notre intelligence, si aiguë soit-elle, peut arriver à le comprendre, de même qu'elle ne peut arriver à considérer Dieu, puisqu'il dit lui-même qu'il nous a créés à son image et à sa ressemblance. Or, s'il en est ainsi, et c'est un fait, nous n'avons aucune raison de nous fatiguer à chercher à comprendre la beauté de ce château; il y a entre lui et Dieu la même différence qu'entre le Créateur et la créature, puisqu'il est sa créature; il suffit donc que Sa Majesté dise que l'âme est faite à son image pour qu'il nous soit difficile de concevoir sa grande dignité et sa beauté²³.

La *ratio imaginis*, enseigne saint Thomas d'Aquin, requiert une similitude spécifique ou au moins une similitude portant sur un accident propre à l'espèce, spécialement sur la figure ou la forme exté-

²² Cf. *Autobiographie*, chap. 40, n° 10, p. 314; *Vida*, cap. 40, n° 10, p. 489: «Todo lo que hacemos se ve en ese diamante, siendo de manera que él encierra todo en sí, porque no hay nada que salga fuera de esta grandeza» (traduction française, p. 314).

²³ Cf. *Les Demeures*, I, chap. 1, n° 1, p. 871; *Las Moradas*, I, cap. 1, n° 1, p. 791-792.

rieure de l'objet. Les créatures raisonnables seront seules l'image de Dieu parce qu'elles l'imitent, non seulement par l'être et la vie, mais également par l'intellection; de ce fait, elles touchent en quelque sorte à la représentation spécifique²⁴. Ainsi, l'image de Dieu en l'homme se vérifiera fondamentalement en ce qu'il a une aptitude naturelle à connaître et à aimer Dieu, aptitude qui réside dans la nature même de l'âme spirituelle – dans la *mens* précisément –, laquelle est commune à tous les hommes. Ce degré, qui en appelle deux autres – celui de l'image par conformité de grâce et celui de la conformité de gloire –, manifeste la supériorité de la *similitudo imaginis* sur la *similitudo vestigi* qui ne renvoie que confusément au prototype²⁵. Le caractère évolutif de l'image, comportant une gradation de conformité ascendante, signifie un processus d'union à Dieu et d'unification de la personne humaine rachetée par le Christ.

La doctrine mystique de sainte Thérèse, structurée par la relation esthétique-spéculaire de l'homme à Dieu – dont on ne saurait rendre compte sans consentir au langage de l'apophase –, s'affirme comme une hénologie de l'existence-en-relation s'exprimant dans la connaissance expérimentale du Dieu présent. Une telle connaissance, par connaturalité selon la fécondité de la grâce, engage constamment les ressources de l'autoconscience du sujet humain à partir de son auto-possession originaire, à tel point que connaissance de Dieu et connaissance de soi ne vont jamais l'une sans l'autre dans la vie d'oraison et se signalent par un voir-en-relation.

À cet égard, la *Madre* insiste sur l'importance de la considération dans l'oraison: il y est en effet requis que l'on considère à qui l'on parle, ce que l'on demande et qui est celui qui demande. Héritière

²⁴ Cf. *Summa theologiae*, 1a, q. 93, a. 2 et a. 6.

²⁵ Cf. 1a, q. 93, a. 4, c.: «Imago tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum: et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte: et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte: et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae. Unde super illud *Psalmi* 4,7: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*, Glossa distinguit triplicem imaginem: scilicet *creationis, recreationis et similitudinis*. Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in iustis tantum; tertia vero solum in beatis». – Pour plus de précisions, cf. L.-B. GEIGER, «L'homme image de Dieu. À propos de *Summa theologiae*, 1a, 93, 4», *Rivista di filosofia neo-scolastica* 66 (1974) 511-532; D. J. MERRIELL, *To the Image of the Trinity, A Study in the Development of Aquinas' Teaching*, «Studies and Texts 96», Toronto, 1990; A. SOLIGNAC, «Image et ressemblance», *Dictionnaire de spiritualité* 7 (1971), col. 1434-1451, en particulier col. 1448; J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel, Initiation* 2, 2^{ème} édition revue et augmentée d'une Postface, «Vestigia, 19», Fribourg-Paris, 2000, p. 105-132.

d'une longue tradition spirituelle, Thérèse met en œuvre un socratism chrétien²⁶, suivant lequel connaissance de soi et humilité deviennent équivalents:

Je ne sais pas si je me suis bien fait comprendre, car cette connaissance de nous-mêmes est si importante que je voudrais que jamais vous ne vous relâchiez sur ce point, même si vous êtes fort élevées dans le ciel; tant que nous sommes sur cette terre, rien ne doit avoir plus d'importance pour nous que l'humilité. Je répète donc qu'il est très bon, et meilleur encore, de chercher à pénétrer d'abord dans la salle qui la concerne plutôt que de s'envoler vers les autres: c'est le chemin pour y parvenir; et puisque nous pouvons marcher en terrain sûr et uni, pourquoi voudrions-nous des ailes pour voler ? Cherchez à mieux progresser dans l'humilité²⁷.

Elle s'empresse d'ajouter que la connaissance de soi, pour être vraie, n'intervient pas sans la connaissance de Dieu:

Et ce me semble, jamais nous n'arriverons à nous connaître si nous ne cherchons pas à connaître Dieu; en contemplant sa grandeur, penchons-nous sur notre bassesse; en contemplant sa pureté, nous verrons notre saleté; en considérant son humilité, nous verrons combien nous sommes loin d'être humbles²⁸.

C'est dans le centre de l'âme, où le Seigneur est dit prendre ses délices, que le rapport mystérieux entre connaissance de Dieu et connaissance de soi trouve son point d'ancrage et assure le dynamisme entre intériorité et extériorité, au bénéfice de la construction de la personne humaine appelée à l'union à Dieu dans l'amour. Edith Stein, lectrice de sainte Thérèse, s'applique à le mettre en lumière, en soulignant que le moi – bien que mobile – est lié au centre de l'âme qui est immuable et auquel il est toujours rappelé²⁹. Le centre de l'âme est le lieu à partir du-

²⁶ À ce sujet, on verra R. RICARD, «Notes et matériaux pour l'étude du "socratism chrétien" chez sainte Thérèse et les mystiques espagnols», *Bulletin hispanique* 49 (1947) 5-37, p. 6 en particulier; J. M. MORILLA DELGADO, *Conósciti in me, Itinerario mistico esperienziale di Teresa d'Avila*, Cinisello Balsamo (MI), 2010; J.-M. LAURIER, *Marcher dans l'Humilité, Thérèse d'Avila et la théologie de la justification*, Toulouse, 2003, p. 284-286.

²⁷ Cf. *Les Demeures*, I, chap. 2, n° 9, p. 879-880; *Las Moradas*, I, cap. 2, n° 9, p. 805. Dans la *Vida*, sainte Thérèse recommande de manger le pain de la connaissance de soi – nécessaire à toutes les étapes de la vie spirituelle – avec discrétion et de nous laisser guider par Dieu, nous nourrissant de ce qu'il met devant nous (cf. *Autobiographie*, chap. 13, n° 15, p. 87; *Vida*, cap. 13, n° 15, p. 124-125).

²⁸ Cf. *Les Demeures*, I, chap. 2, n° 9, p. 880; *Las Moradas*, I, cap. 2, n° 9, p. 805.

²⁹ Cf. «Die Seelenburg», in *Edith Steins Werke*, VI, Louvain-Freiburg, 1962, p. 61-68; pour la traduction française, nous nous référons à E. STEIN, «Le Château de l'âme», dans *De la personne. Corps, âme, esprit*, Présenté et traduit de l'allemand par

quel nous pouvons entendre la voix de notre conscience et le lieu de notre libre décision personnelle, à la faveur de notre communion avec Dieu qui croît à la mesure de la soumission de notre volonté à celle de Dieu.

L'union des volontés est telle que se manifeste toujours davantage dans la communion avec Dieu la vérité de l'homme comme être de conscience et de liberté, rappelé à lui-même dans la connaissance amoureuse qu'il a de son Seigneur. Dans son hénologie existentielle, sainte Thérèse va jusqu'à affirmer, à propos d'une expérience de ravissement, que Dieu se plaît en quelque sorte à laisser la personne humaine commander à son tour, ce qui met remarquablement en évidence sa pleine dignité d'être créée à l'image et à la ressemblance même de Dieu:

Non content de fondre en Lui l'âme à laquelle il s'est uni, il en vient à mettre en elle ses délices, à lui découvrir des secrets, à se réjouir qu'elle comprenne ce qu'elle a gagné et perçoive une part de ce qu'il lui réserve. Il suspend peu à peu ses sens extérieurs pour que rien d'autre que Lui ne l'occupe: tel est le ravissement; il la traite enfin avec tant d'amitié que non seulement il lui rend l'usage de sa volonté, mais il lui remet la sienne; car dans une amitié si profonde, le Seigneur se plaît parfois à laisser l'âme commander à son tour, à faire ce qu'elle lui demande comme elle fait ce qu'il lui demande; il fait cela bien mieux qu'elle, car il est puissant, il peut tout ce qu'il veut, et jamais il ne cesse de vouloir³⁰.

La vérité du Je-en-relation avec soi et avec d'autres sujets humains dans la relation à Dieu se dit et s'explicité dans le dynamisme existentiel de la connaissance expérimentale-relationnelle qui se fait autobiographie. Celle-ci postule paradoxalement à la fois une identité inchangée entre ce que le Je est au point de départ – une personne qui ne tient pas la plume – et ce qu'il advient – un moi écrit –, et une transformation du Je engagé dans l'acte d'écriture. Aussi l'autobiographie tient-elle moins de la logique d'un récit rétrospectif de sa propre existence qu'à l'exercice libre d'une individualité d'écriture en altérité discursive.

L'existentialité d'un tel acte se meut toujours plus vers le récit de la vérité se donnant comme condition de possibilité et achèvement de l'écriture du Je-en-relation qui devient alors contribution à la connaissance de ce qui est. L'implication de l'"écrivain" qui se raconte³¹ s'ouvre en quelque sorte sur l'espace d'un Tu pouvant assumer, avec le Je, la

PH. SECRETAN, Annexe III, Paris, 1992, p. 117-125. Par manière de prolongement, nous renvoyons à l'étude d'E. Orto, *Welt, Person, Gott, Eine Untersuchung zur theologischen Grundlage der Mystik bei Edith Stein*, Vallender-Schönstatt, 1990.

30 Cf. *Le chemin de la perfection*, chap. 32, n° 12, p. 480; *Camino de perfección*, cap. 32, n° 10, p. 698-699.

31 R. Barthes met cela en évidence à propos du *Journal* d'André Gide: cf. *Œuvres complètes*, t. 1, Paris, 1993, p. 23 et 30.

responsabilité d'un "vrai" immédiatement médiatisé³² qui le modifiera et dont il sera à son tour le témoin.

La démarche autobiographique de sainte Thérèse est comme traversée par l'auto-écriture d'une connaissance relationnelle du Dieu vivant au sein d'un devenir intérieur où elle découvre ce qui la transcende et ce qui la fonde dans l'existence. Dans la vision thérésienne, note Michel de Certeau, les cercles concentriques de l'ancienne cosmologie subsistent, mais désormais au plan du devenir de l'intériorité qui se définit à partir de son centre où Dieu habite³³:

Ce devenir a *un sens*: principe unique d'un continuel dépassement, le Véritable est le "centre" qui ne cesse d'attirer à soi en se révélant et qui construit ainsi l'être à travers la multiplicité des épisodes, des décisions et des adhésions qui y conduisent³⁴.

L'acte de dire le "sens" ad-vient comme discours dialogique, c'est-à-dire expression dialogale de la vérité où un allocutaire – selon l'ecclésialité de son être-en-relation – est en mesure d'accueillir par grâce la Parole de Dieu en Jésus-Christ qui le transforme.

2. La connaissance dans l'aula ecclesiale

L'histoire de la vérité dont rend compte sainte Thérèse dans l'acte autobiographique se déploie dans l'Église et, pour cette raison, appelle une relecture ecclésiale continue dans la proclamation-postulation d'une connaissance relationnelle du Dieu Sauveur. Aussi la connaissance de la vérité, dans l'ad-venir de son dynamisme de sens qui sourd de l'intériorité la plus profonde de la personne au bénéfice de l'interprétation véritable de l'histoire, se fait-elle retentissement dans l'*aula* ecclésiale et requiert-elle le discernement de l'Église enseignante.

À cet égard, la *Madre* ne cesse de souligner l'importance du service ecclésial accompli par des hommes sages et doctes dans le discernement de l'itinéraire d'oraison – chemin de connaissance de la vérité –. Ce qui concerne un tel itinéraire est difficile à saisir, c'est pourquoi la présence d'un maître, qui a tant peiné pour obtenir la vérité, est précieuse³⁵.

³² Nous concevons ici le "vrai" immédiatement médiatisé comme celui qui est connu au sein de la doctrine mystique. À propos de la mystique abordée en termes d'immédiateté médiatisée, nous renvoyons à E. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, «Cogitatio fidei, 166», Paris, 1992, p. 120-121.

³³ Cf. *La faiblesse de croire*, Paris, 1987, p. 50.

³⁴ Cf. M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, p. 51.

³⁵ Cf. *Autobiographie*, chap. 13, n° 12 et n° 19, p. 86 et 89; *Vida*, cap. 13, n° 12 y 19, p. 122-123. 126-127.

Sainte Thérèse dresse alors le portrait du maître spirituel: qu'il soit un homme avisé (*avisado*), c'est-à-dire de bon entendement (*de buen entendimiento*), et d'expérience; s'il est également docte (*tiene letras*), c'est une excellente chose³⁶. Les deux premières qualités sont les plus importantes pour les débutants qui ont besoin de conseils profitables pour entreprendre un chemin d'oraison. La *Madre* précise qu'en cette étape initiale le service d'un homme docte n'a guère d'utilité s'il ne fait pas oraison. Pourtant, elle conteste en même temps l'opinion selon laquelle un homme lettré ne serait pas fait pour les personnes d'oraison s'il manque de spiritualité, car, dans la mesure où il cherche à pénétrer les vérités des Saintes Écritures, il aura le discernement des réalités spirituelles³⁷. Un manque de science est donc un grave inconvénient:

Je préfère qu'un esprit qui n'a pas les principes de la vérité ne fasse pas oraison; et la science est une grande chose, elle nous instruit, nous qui savons peu de choses, elle nous éclaire, et lorsque nous sommes en contact avec les vérités des Saintes Écritures, nous faisons ce que nous devons: Dieu nous garde de sottes dévotions!³⁸

L'insistance de sainte Thérèse sur la contribution des *letrados* manifeste à quel point le développement d'une vie d'oraison et sa mise en forme doctrinale au service du Peuple de Dieu sont intimement liés à la maturation de l'intelligence de la foi au sein de l'itinéraire théologique de l'Église conduite vers la vérité tout entière dans l'Esprit. Ainsi les lettrés, dociles à la Parole de Dieu dont ils cherchent à approfondir la vérité en Église par l'étude et la prière, assument une mission prophétique, celle de confesser la foi dans l'existentialité d'une quête de sens s'ouvrant à l'expérience spirituelle du Dieu vivant³⁹: le Maître d'Aquin ne dit-il pas que l'apôtre Thomas devient un bon théologien, lorsqu'il confesse la foi dans le Christ, vrai Dieu et vrai homme, par ces mots «Mon Seigneur et mon Dieu» (Jn 20,28)⁴⁰.

³⁶ Cf. *Autobiographie*, chap. 13, n° 16, p. 87; *Vida*, cap. 13, n° 16, p. 125.

³⁷ Cf. *Autobiographie*, chap. 13, n° 18-19, p. 88-89; *Vida*, cap. 13, n° 18-19, p. 126-127.

³⁸ Cf. *Autobiographie*, chap. 13, n° 16, p. 87-88; *Vida*, cap. 13, n° 16, p. 125: «Espíritu que non vaya comenzado en verdad yo más le querría sin oración; y es gran cosa letras, porque éstas nos enseñan a los que poco sabemos y nos dan luz y, llegados a verdades de la Sagrada Escritura, hacemos lo que debemos: de devociones o bobas nos libre Dios».

³⁹ Cf. Dans ce sens, nous renvoyons au chap. 3 du *Chemin de perfection*, en particulier au n° 2, p. 370; *Camino de perfección*, cap. 3, n° 2, p. 529: «... procuremos ser tales que valgan nuestras oraciones para ayudar a estos siervos de Dios, que con tanto trabajo se han fortalecido con letras y buena vida y trabajado para ayudar ahora al Señor».

⁴⁰ Cf. *Lectura super Evangelium Ioannis 20,28*, lect. 6, n° 2562 (cf. R. CAI (éd.), Marietti, 1952⁵): «Consequenter cum [Evangelista] dicit *Respondit Thomas* etc.,

L'expérience spirituelle qui se donne comme parole – quelle que soit sa configuration – requiert donc le discernement de la vérité de la foi confessée dans la profondeur de son intelligence théologique:

J'ai toujours prétendu et je prétendrai toujours, dit sainte Thérèse, que n'importe quel chrétien doit rechercher autant que possible le commerce des gens fort doctes, et plus ils le seront, mieux cela vaudra. Ceux qui suivent la voie de l'oraison en ont le plus grand besoin, et d'autant plus qu'ils sont spirituels⁴¹.

Ce sont essentiellement les liens de la charité, définie comme une amitié, qui suscitent et justifient la responsabilité ecclésiale à l'égard de la recherche et de l'enseignement de la vérité – quels qu'en soient le mode d'expression et le "style" –. Saint Albert le Grand avait, à ce propos, recours à une formule fort bien frappée: *In dulcedine societatis quaerere veritatem*⁴². C'est en effet dans la douceur de la communauté que nous sommes appelés à chercher la vérité. Sainte Thérèse se fait particulièrement témoin du sens ecclésial de la connaissance de la vérité qui articule la contribution de l'étude des croyants et celle de l'intime intelligence des réalités spirituelles qu'ils expérimentent, avec l'apport décisif de la prédication magistérielle qui certifie la vérité⁴³.

Dans sa démarche autobiographique – comme nous avons pu déjà la qualifier –, Thérèse de Jésus témoigne à la fois de la fécondité des divers niveaux de paroles et d'écritures de l'Église enseignante rassemblée au nom du Christ, et expose, dans *l'aula* ecclésiale, un propos *sui generis*, soucieux de dire l'œuvre de la grâce dans l'itinéraire d'accomplissement de l'homme à partir de l'instance du Je-en-relation. Aussi l'apport thérésien à une théologie missionnaire de la vérité se définit-il essentiellement en référence à la grâce: «Chacun, selon la grâce reçue, mettez-vous au service les uns des autres, comme de bons intendants d'une multiple grâce de Dieu» (1 P 4,10).

ponitur Thomae confessio: ubi apparet quod statim factus est Thomas bonus theologus, veram fidem confitendo: quia humanitatis Christi, cum dicit *Dominus meus*. Sic enim vocabant eum ante passionem. [...]. Item divinitatis: quia *Deus meus*.

⁴¹ Cf. *Autobiographie*, chap. 13, n° 17, p. 88; *Vida*, cap. 13, n° 17, p. 126: «Mi opinión ha sido siempre y será que cualquier cristiano procure tratar con quien las tenga buenas, si puede, y mientras más, mejor; y los que van por camino de oración tienen de esto mayor necesidad, y mientras más espirituales, más».

⁴² Cf. *Politica* (éd. Par., VIII, 803-804). Voir à ce sujet, Y. CONGAR, «Chercher la vérité dans la douceur de la communauté. Note sur le travail en équipe chez saint Albert le Grand et chez les Prêcheurs au XIII^e siècle: "In dulcedine societatis quaerere veritatem"», *La vie spirituelle* 739 (2001) 285-297.

⁴³ Cf. *Dei verbum*, n° 8.

3. La connaissance de la vérité

Dans le dernier chapitre de la *Vida*, sainte Thérèse rapporte l'expérience d'un ravissement tel qu'elle ne peut décrire l'état de son esprit:

Il me semblait être introduite dans la Majesté que j'avais déjà connue, et pleine d'Elle. Dans cette Majesté, on me fit comprendre une vérité qui est la consommation de toutes les vérités; je ne puis dire comment, car je ne vis rien. Voici ce qui me fut dit sans que je visse qui me parlait, mais je compris que c'était la Vérité elle-même: «Ce que je fais ici pour toi n'est pas rien, c'est même l'une des choses dont tu m'es le plus redevable; car tout le malheur du monde vient de ne pas connaître clairement les vérités de l'Écriture, dont pas un accent ne passera»⁴⁴.

La connaissance claire des vérités de l'Écriture signifie entendre et comprendre, dans le dynamisme de la charité, que tout ce qui n'est pas agréable à Dieu est mensonge. Dans l'amour de charité qui est une amitié, le Seigneur dévoile ses secrets à son ami⁴⁵, comme il le faisait pour Moïse dans la Tente de la rencontre: «Chaque fois que Moïse entrait dans la Tente, la colonne de nuée descendait, se tenait à l'entrée de la Tente et le Seigneur parlait à Moïse. Tout le peuple voyait la colonne de nuée qui se tenait à l'entrée de la Tente, et tout le peuple se levait et se prosternait, chacun à l'entrée de sa tente. Le Seigneur parlait à Moïse face à face, comme un homme parle à son ami» (Ex 33,9-11)⁴⁶.

Or, dans ce passage de la *Vida*, sainte Thérèse fait allusion à Mt 5,17-18: «N'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi ou les prophètes: je ne suis pas venu abolir, mais accomplir. Car je vous le dis en vérité: avant que ne passent le ciel et la terre, pas un i, pas un point sur l'i, ne passera de la Loi, que tout ne soit réalisé». Ne rend-elle pas compte d'une expérience doxologique selon laquelle elle est introduite mystérieusement par grâce dans ce que signifie la plénitude de la ré-

⁴⁴ Cf. *Autobiographie*, chap. 40, n° 1, p. 310; *Vida*, cap. 40, n° 1, p. 482: «Parecióme estar metido y lleno de aquella majestad que he entendido otras veces. En esta majestad se me dio a entender una verdad, que es cumplimiento de todas las verdades; no sé yo decir cómo, porque no vi nada. Dijéronme, sin ver quién, mas bien entendí ser la misma Verdad: "No es poco esto que hago por ti, que una de las cosas es en que mucho me debes; porque todo el daño que viene al mundo es de no conocer las verdades de la Escritura con clara verdad; no faltará una tilde de ella"».

⁴⁵ Cf. *Autobiographie*, chap. 40, n° 1, p. 310; *Vida*, cap. 40, n° 1, p. 482.

⁴⁶ La constitution *Dei verbum* (cf. n° 2) conçoit la révélation en termes de relation d'amitié de Dieu avec les hommes, en se référant en particulier à Ex 33,11: «Par cette révélation, Dieu, invisible (cf. Col 1,15; 1 Tm 1,17), à cause de son immense amour s'adresse aux hommes comme à des amis (cf. Ex 33,11; Jn 15,14-15) et converse avec eux (Ba 3,38), pour les inviter à la communion avec lui et les recevoir».

vélation en Jésus-Christ, la Vérité (cf. Jn 14,6), qui lui offre à jamais son amitié:

Tous les biens nous viennent de ce Seigneur, le nôtre. Il vous instruira, considérez sa vie, c'est le meilleur modèle. Que voulons-nous avoir de mieux à nos côtés qu'un si bon ami qui ne nous abandonnera pas dans les peines et les tribulations, comme le font ceux du monde ? Bienheureux celui qui l'aime et le garde toujours auprès de lui⁴⁷.

Le Christ, d'où nous viennent la grâce et la vérité (cf. Jn 1,17), est pour Thérèse le livre vivant où elle découvre toutes les vérités et apprend à vivre dans la vérité que le Seigneur est lui-même selon le déploiement de son mystère parmi nous:

Lorsqu'on interdit un grand nombre de livres écrits en castillan, j'en eu bien du regret, certains, qui me délassaient, ne seraient plus à ma portée, puisqu'on les laissait en latin; le Seigneur me dit alors: «N'aie pas de peine, je te donnerai un livre vivant». Je ne pouvais pas comprendre pourquoi on me disait cela, n'ayant pas encore eu de visions; mais très peu de jours après, je le compris très bien, tant je trouvai de sujets de recueillement dans ce que j'avais devant les yeux: le Seigneur m'a instruite de tant de façons, avec tant d'amour, que les livres me furent désormais à peu près inutiles, et même tout à fait. Sa Majesté a été le vrai livre où j'ai trouvé toutes les vérités. Béni soit ce livre qui imprime en nous ce qu'il faut lire d'une manière qu'on ne peut oublier ! Qui donc peut voir le Seigneur couvert de plaies sans les embrasser, les aimer, les désirer ? Qui peut entrevoir la gloire qu'il donne à ceux qui le servent sans reconnaître que tout ce que nous pouvons faire et souffrir n'est rien, auprès de la récompense que nous espérons?⁴⁸.

Au travers de sa vie d'oraison, Thérèse écoute la Parole de Dieu qu'est le Christ, Vérité engendrée du Père, et intériorise la diction de la vérité en lui auprès des hommes: «Parce que je dis la vérité (*tèn alètheian legô*), vous ne me croyez pas. Qui d'entre vous me convaincra de péché? Si je dis la vérité, pourquoi ne me croyez-vous pas? Qui est de Dieu entend les paroles de Dieu; si vous n'entendez pas, c'est que nous n'êtes pas de Dieu» (Jn 8,45-47). La vérité que "dit" le Christ est identifiée aux paroles de Dieu (*ta rêmata tou theou*) dont il est fait mention au v. 47 et qui sont contraires au mensonge que profère le diable⁴⁹. La vérité est alors la parole de révélation prononcée par

⁴⁷ Cf. *Autobiographie*, chap. 22, n° 7, p. 150; *Vida*, cap. 22, n° 7, p. 227-228.

⁴⁸ Cf. *Autobiographie*, chap. 26, n° 5, p. 182; *Vida*, cap. 26, n° 5, p. 277-278.

⁴⁹ Cf. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, t. 1: *Le Christ et la vérité, l'Esprit et la vérité*, «Analecta biblica, 73», Rome, 1977, p. 63-64; R. E. BROWN, *Giovanni, Commento al Vangelo spirituale*, Presentazione di C. M. MARTINI, R. VIGNOLO, Aggiornamento bibliografico a cura di F. MANZI, Assisi, 2005⁶, p. 473-476.

Jésus qui le manifeste comme Fils du Père, Sagesse engendrée par le Père. Aussi y a-t-il ici un parallélisme antithétique entre le Christ, qui énonce la vérité par ce qu'il est, la Parole de vérité du Père, et le diable, père du mensonge: «Vous êtes du diable, votre père, et ce sont les désirs de votre père que vous voulez accomplir. Il était homicide dès le commencement et n'était pas établi dans la vérité, parce qu'il n'y a pas de vérité en lui: quand il profère le mensonge, il parle de son propre fonds, parce qu'il est menteur et père du mensonge» (Jn 8,44).

Le Christ, Verbe fait chair, est le Docteur par excellence enseignant aux hommes la sagesse divine. Il est en effet, selon son humanité, la source de la vérité pour tous les hommes et il exerce, dans l'ordre doctrinal, la médiation par excellence dont découle, par manière de participation, celle des hommes dans le service et le témoignage de la vérité. Ainsi le Christ est à la fois l'accomplissement de la sagesse des païens et de la révélation faite à Moïse, ce que le quatrième Évangile exprime en référence à la fonction prophétique: «Jésus avait en effet témoigné lui-même qu'un prophète n'est pas honoré dans sa propre patrie» (Jn 4,44). Dans le Christ-Prophète s'accomplit ce qui est annoncé dans le livre du Deutéronome (18,15): «Le Seigneur ton Dieu suscitera pour toi, du milieu de toi, parmi tes frères, un prophète comme moi, que vous écouterez». Si le Christ est prophète, ce n'est pas tant du point de vue du mode de connaissance – qui est par manière énigmatique, dit saint Thomas d'Aquin –, que de celui de la mission consistant en l'annonce de la vérité⁵⁰. Jésus ne dit-il pas à Pilate: «Je ne suis né, et je ne suis venu dans le monde, que pour rendre témoignage à la vérité. Quiconque est de la vérité écoute ma voix» (Jn 18,37).

L'Évangéliste emploie le verbe *erchesthai* (venir), non point à l'aoriste (*èlthon*) – ce qui désignerait un fait du passé –, mais au parfait-présent (*elèlutha*)⁵¹: par là, est mise en évidence l'activité actuelle de Jésus tout au long de son existence, pour ne pas dire sa présence parmi nous, c'est-à-dire essentiellement le mystère de l'incarnation tout entier témoignage de la vérité. En cela, le témoignage de Jésus est radicalement différent de celui de Jean-Baptiste, signifié par l'usage de l'aoriste en Jn 1,7: «Il vint pour témoigner (*houtos èlthen eis marturian*), pour

⁵⁰ Cf. *Super Ioan. 4,44*, lect. 6, n° 667: «Sed numquid Christus propheta fuit? Videtur quod non, quia prophetia importat aenigmaticam cognitionem. Num 12,6: *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei*. Christus autem non habuit aenigmaticam cognitionem. Quod autem propheta fuerit, patet per illud quod dicitur Deut. 18,15: *Prophetam suscitant Dominus de fratribus tuis et de gente tua sicut me; ipsum audies*: quod exponitur de Christo. Respondeo dicendum, quod Propheta duplex habet officium: scilicet visionis, 1 Reg. 9,9: *Qui nunc vocatur Propheta, olim dicebatur Videns*; item annuntiationis, et quantum ad hoc Christus propheta fuit, quia veritatem de Deo annuntiavit; infra 18,37: *Ad hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*».

⁵¹ Cf. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, t. 1, p. 101-102.

rendre témoignage à la lumière, afin que tous crussent par lui». Le témoignage du Précurseur est en effet circonscrit à un moment de sa vie et correspond à une mission déterminée, celle de préparer la venue du Seigneur en le désignant comme l'Agneau de Dieu: «Voici l'Agneau de Dieu, qui enlève le péché du monde. C'est de lui que j'ai dit: «Derrière moi vient un homme qui est passé devant moi parce qu'avant moi il était» (Jn 1,29-30); ou encore: «Vous-mêmes, vous m'êtes témoins que j'ai dit: "Je ne suis pas le Christ, mais je suis envoyé devant lui". Qui a l'épouse est l'époux; mais l'ami de l'époux qui se tient là et qui l'entend, est ravi de joie, et elle est complète» (Jn 3,28-29).

Si le Baptiste témoigne par sa prédication et est un instrument par lequel les hommes sont conduits à la foi au Christ (cf. Jn 1,7)⁵², Jésus témoigne par le mystère même de sa personne. En cela, son témoignage est non seulement supérieur à celui de Jean, mais il est d'une autre nature, différent de lui comme la perfection subsistante diffère de la perfection participée⁵³. Le Christ est en effet la lumière (cf. Jn 1,9; 8,12), tandis que le Précurseur est venu pour rendre témoignage à la lumière, n'étant pas la lumière (cf. Jn 1,7-8). Ainsi Jésus vient pour témoigner de la vérité qu'il est lui-même, ce qui n'exclut point la considération du témoignage par les paroles et par les actes, lesquels constituent l'expression de son identité de Verbe du Père annonçant parmi les hommes la vérité.

C'est dans le mystère pascal que le Christ manifeste au plus haut point la vérité qu'il est lui-même, ce que met en relief sainte Thérèse à propos du "livre vivant". Au sein de l'Heure qui s'accomplit, une telle manifestation signifie la révélation ultime du nom du Père donné au Fils dans le paradoxe de l'élévation sur la croix: «Quand vous aurez élevé le Fils de l'homme, alors vous saurez que Je Suis et que je ne fais rien de moi-même, mais je dis ce que le Père m'a enseigné» (Jn 8,28).

Tandis qu'elle se laisse enseigner par l'Ami qu'est le Christ, la *Madre* expérimente le fait qu'«une vérité de cette divine Vérité» demeure gravée en elle, sans savoir pourquoi ni comment:

Je ne vis rien, mais je compris le grand avantage de ne faire aucun cas de ce qui ne contribue pas à nous rapprocher de Dieu, et je compris ce que c'est pour une âme que de marcher dans la vérité en face de la vérité même. Ce que le Seigneur me fit entendre, c'est qu'il est la Vérité même⁵⁴.

⁵² Cela est signifié précisément par l'expression «..., afin que tous crussent par lui (*hina pantes pisteusôsîn d'autou*)».

⁵³ Cf. S.-Th. BONINO, «La théologie de la vérité dans la *Lectura super Ioannem* de saint Thomas d'Aquin», *Revue thomiste* 104 (2004) 141-166, ici p. 157-159.

⁵⁴ Cf. *Autobiographie*, chap. 40, n° 3, p. 311 (traduction légèrement modifiée); *Vida*, cap. 40, n° 3, p. 483-484: «No vi nada, mas entendí el gran bien que hay en no

Sainte Thérèse a une saisie trinitaire de la vérité: Dieu Trinité est la Vérité, communion consubstantielle et interpersonnelle du Père et du Fils dans l'Esprit. En tant que Vérité engendrée, le Fils, envoyé par le Père pour le salut du monde (cf. Jn 12,47), "explique" le Père: «Nul n'a jamais vu Dieu; le Fils unique, qui est tourné vers le sein du Père, lui, l'a fait connaître» (Jn 1,18). Une telle "explication" se fait non seulement par les paroles, mais aussi par les œuvres: «Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne me croyez pas; mais si je les fais, quand bien même vous ne me croiriez pas, croyez en ces œuvres, afin de reconnaître une bonne fois que le Père est en moi et moi dans le Père» (Jn 10,37-38). La Vérité que Jésus est et qui se manifeste tant dans ses paroles que dans ses œuvres est toute relative au Père et signifie l'égalité du Fils d'avec le Père: «Le Fils ne peut rien faire de lui-même, qu'il ne le voie faire au Père; ce que fait celui-ci, le Fils le fait pareillement. Car le Père aime le Fils, et lui montre tout ce qu'il fait; et il lui montrera des œuvres plus grandes que celles-ci, à vous en stupéfier» (Jn 5,19-20).

Dans sa conscience vive que Dieu Trinité est la Vérité, Thérèse découvre toujours plus profondément – de par l'illumination divine – le Mystère de Dieu en lui-même et le fait que toutes les vérités sont relatives à lui seul:

Je compris d'immenses vérités sur cette Vérité, mieux que si beaucoup de savants me les eussent enseignées. Jamais, me semble-t-il, ils n'auraient pu graver ainsi en moi, ni me faire comprendre aussi clairement la vanité de ce monde. Cette vérité dont je parle et qu'on me fit comprendre est en soi la vérité même, toutes les autres vérités dépendent de cette vérité, comme tous les autres amours de cet amour, et toutes les autres grandeurs de cette grandeur⁵⁵.

Or, sa saisie trinitaire de la vérité est essentiellement liée à son expérience de l'inhabitation trinitaire. Celle-ci a pour principe germinal la grâce sanctifiante qui est un don surnaturel situé au plan de la créature raisonnable la rendant capable de l'union à Dieu. En considération de l'identité de la personne humaine et de la non-composition de l'Esprit avec une créature, la grâce sanctifiante dispose, en d'autres termes, à recevoir la personne divine du Saint-Esprit. Il n'en demeure pas moins que dans l'économie de la grâce – économie de l'Esprit du Christ – nous ne recevons pas seulement des effets de l'Esprit, mais le Saint-Esprit en personne, le Don par antonomase,

hacer caso de cosas que no sea para llegarnos más a Dios, y así entendí qué cosa es andar un alma en verdad delante de la misma Verdad. Esto que entendí es darme el Señor a entender que es la misma Verdad».

⁵⁵ Cf. *Autobiographie*, chap. 40, n° 4, p. 311; *Vida*, cap. 40, n° 4, p. 484.

principe de tous les dons. En lui, le Père et le Fils se donnent à nous. Bien qu'il ne soit pas le principe du Fils, il est toutefois principe de l'effet selon lequel le Fils est donné ou envoyé par le Père, ce qui est la fécondité, au plan de l'économie du salut, de l'amour du Père pour le Fils dans l'Esprit⁵⁶: «Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne se perde pas, mais ait la vie éternelle» (Jn 3,16).

Aussi, à raison du déploiement de la vie de la grâce, y a-t-il mission conjointe du Fils et de l'Esprit à partir du Père, ou don du Fils et de l'Esprit avec le Père. Si le Père n'est pas envoyé, ne procédant pas d'un autre, il n'en est pas moins présent à l'âme à travers le don de la grâce, en tant que principe de la procession du Fils et de celle de l'Esprit⁵⁷. L'inhabitation trinitaire par grâce, consistant dans le don des personnes divines sans changement de Dieu Trinité, signifie que l'âme est mue et attirée vers Dieu Trinité, afin d'accéder à lui dans l'union transformante par l'effet de la grâce⁵⁸.

Sainte Thérèse l'enseigne fort bien dans le livre des *Demeures*, en se fondant sur un passage du Cantique des Cantiques (Ct 1,3): «Le roi m'a introduite dans ses celliers» (*Llevóme el rey a la bodega del vino*); elle précise que le texte dit plutôt: «Il m'y a fourré» (*metióme*):

Et il ne dit pas que c'est elle qui y est allée. Il dit aussi qu'elle allait de part et d'autre à la recherche de son Aimé. Je comprends qu'il s'agit là du cellier où le Seigneur veut nous fourrer quand il veut, et comme il veut; mais pour beaucoup d'efforts que nous fassions nous-même, nous ne pouvons y entrer. Sa Majesté Elle-même doit nous y fourrer, et pénétrer, elle, au centre de notre âme pour mieux montrer ses merveilles. Elle veut que nous n'y soyons pour rien, sauf par la soumission totale de notre volonté, et qu'on n'ouvre point la porte aux puissances et aux sens, qui sont endormis; Dieu entre donc au centre de l'âme sans passer par aucune de ces portes, comme il entra chez ses disciples, lorsqu'il dit: "Pax vobis", et comme il sortit du sépulcre sans soulever la pierre⁵⁹.

⁵⁶ Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, 1 *Sent.*, d. 18, q. 1, a. 3, ad 3: «Quamvis Spiritus sanctus non sit principium Filii, est tamen principium effectus secundum quem Filius dicitur dari vel mitti: et ideo etiam ipse Filius est datus per donum quod est Spiritus sanctus, scilicet per amorem; unde dicitur Joan. III,16: *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret*»; cf. également *Summa theologiae*, 1a, q. 38, a. 2, ad 1.

⁵⁷ Cf. 1a, q. 43, a. 5, c.; a. 4, c.

⁵⁸ Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Super Ioan.* 14,23, lect. 6, n° 1944: «Deus dicitur venire ad nos non quod ipse moveatur ad nos, sed quia nos movemur ad ipsum. Dicitur enim aliquid venire in locum in quem prius non fuit: hoc autem non convenit, cum sit ubique; Ier. 23,24: *Caelum et terram ego impleo*. Dicitur etiam venire in aliquem, in quantum est ibi novo modo, secundum quem prius non fuerat ibi, scilicet per effectum gratiae: et per hunc effectum gratiae facit nos ad se accedere».

⁵⁹ Cf. *Les Demeures*, V, chap. 1, n° 12, p. 930; *Las Moradas*, V, cap. 1, n° 12, p. 879.

L'âme est ici tout entière unie à Dieu – et pas seulement par l'une de ses puissances⁶⁰ – et la présence de Dieu qu'elle expérimente n'est pas une forme corporelle comme l'est le corps du Seigneur dans le Saint-Sacrement – bien que nous ne le voyions pas –, mais la Divinité⁶¹. Or, bénéficiant d'une telle présence, l'âme jouit de Dieu lui-même, car la nouvelle relation instaurée par la procession temporelle d'une personne divine ne s'achève pas aux dons de grâce, mais elle les traverse pour atteindre la Personne qui est possédée par le juste; ce dernier est alors uni à la personne divine par le don qui l'y assimile⁶².

Ce sont les dons spécifiques et opératifs de sagesse et d'amour, manifestant une intime similitude avec le mode propre du Fils et de l'Esprit, qui nous assimilent aux relations intratrinitaires et à l'immanence réciproque des personnes divines qui sont un seul Dieu. De tels dons, appropriés au Fils, Sagesse engendrée du Père, et à l'Esprit qui procède comme Amour du Père et du Fils, ressaisissent notre connaissance amoureuse unitive et nous offrent une participation de la communion consubstantielle et interpersonnelle de Dieu Trinité.

Il convient de ne jamais considérer séparément le don de sagesse et celui de l'amour; au regard de leur similitude d'avec le propre du Verbe et de l'Esprit: en effet, le don de sagesse implique une connaturalité avec les réalités divines selon la charité qui nous unit à Dieu, puisqu'il appartient à la charité de posséder déjà substantiellement son terme et d'opérer la transformation spirituelle qui s'achèvera dans la gloire. La sagesse, en tant que don, a ainsi pour cause la charité qui réside dans la volonté, et, du point de vue de son essence, elle réside dans l'intelligence, parce que son acte est de bien juger selon les raisons divines⁶³. Le rapport de similitude de ces dons au propre des personnes divines va alors signifier que, dans notre connaissance amoureuse unitive et assimilatrice, nous sommes rendus conformes aux actes mêmes de Dieu Trinité qui se connaît par diction du Verbe et s'aime par spiration de l'Amour⁶⁴.

L'inhabitation trinitaire, qui est la participation par grâce à la communion des trois personnes divines, est l'accueil de Dieu Trinité, la

⁶⁰ Cf. *Les Demeures*, V, chap. 1, n° 11, p. 929-930; *Las Moradas*, V, cap. 1, n° 11, p. 878.

⁶¹ Cf. *Les Demeures*, V, chap. 1, n° 12, p. 929; *Las Moradas*, V, cap. 1, n° 12, p. 878.

⁶² C'est là une conviction profonde que partagent des auteurs tels que saint Thomas d'Aquin (cf. 1 *Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1), saint Albert le Grand (1 *Sent.*, d. 15, a. 2, ad 2) et saint Bonaventure (1 *Sent.*, d. 14, a. 2, q. 1.).

⁶³ Cf. *Summa theologiae*, 2a2ae, q. 45, a. 2.

⁶⁴ Nous prenons appui sur la lecture qu'effectue C. de Belloy de la *Summa theologiae*, 1a, q. 43, a. 5, ad 2 (cf. *La visite de Dieu, Essai sur les missions des personnes divines selon saint Thomas d'Aquin*, Préface de G. EMERY, o.p., Paris, 2006, p. 138-147).

Vérité-qui-se-donne par amour en Jésus-Christ, et l'attraction assimilatrice vers la Vérité divine selon une adhésion au Verbe incarné dans l'Esprit⁶⁵. Celui-ci nous conduit à la vérité tout entière (cf. Jn 16,13), au sens où, par l'impulsion d'amour qu'il communique, il nous donne d'adhérer au Verbe-Vérité qui manifeste le Père parmi nous et nous oriente vers son sein dans notre condition de fils adoptifs du Père⁶⁶.

Sainte Thérèse n'a point de cesse qu'elle ne témoigne, à partir de son expérience, de la Vérité-qui-se-donne par amour dans le Christ et en laquelle elle est introduite: «Il me semblait être introduite dans la Majesté que j'avais déjà connue, et pleine d'Elle»⁶⁷. La vérité est en effet gravée en elle et elle comprend «ce que c'est pour une âme de marcher dans la vérité en face de la vérité même»⁶⁸ selon la communion de la charité. N'expérimente-t-elle pas, autrement dit, la Vérité-qui-se-donne, le Dieu d'Amour qui l'appelle à demeurer en lui et lui en elle, dans la manifestation de la plus haute gratuité en Jésus-Christ mort et ressuscité: «Celui qui confesse que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui et lui en Dieu. Et nous, nous avons reconnu l'amour que Dieu a pour nous, et nous y avons cru. Dieu est Amour: celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui» (1 Jn 4,15-16).

Le «marcher dans la vérité» (*andar en verdad*) pourrait signifier un «vivre dans la vérité», selon le dynamisme d'un devenir intérieur par grâce qui assimile à la Vérité et qui se déploie dans une existentialité-historicité marquée du sceau de l'amour de charité. N'est-ce pas le sens de la deuxième lettre de Jean: «Je me suis beaucoup réjoui d'avoir rencontré de tes enfants qui marchent dans la vérité (*péripatountas en alêtheia*), selon le commandement que nous avons reçu du Père. Et maintenant, Dame, bien que ce ne soit pas un commandement nouveau que je t'écris mais celui que nous possédons depuis le début, je te le demande, aimons-nous les uns les autres» (2Jn 4-5)⁶⁹. Il

⁶⁵ Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Super Ioan. 14,6*, lect. 2, n° 1869: «Quia Verbum Dei est verum a seipso, cum non mensuretur a rebus, sed res intantum sint verae inquantum ad similitudinem eius accedunt: inde est quod Verbum Dei est ipsa veritas. Et quia nullus potest veritatem cognoscere nisi adhaereat veritati, oportet omnem qui veritatem cognoscere desiderat, huic Verbo adhaerere».

⁶⁶ Cf. G. EMERY, «Le Verbe-Vérité et l'Esprit de Vérité. La doctrine trinitaire de la vérité chez saint Thomas d'Aquin», *Revue thomiste* 104 (2004) 167-204, ici p. 203-204.

⁶⁷ Cf. *Autobiographie*, chap. 40, n° 1, p. 310; *Vida*, cap. 40, n° 1, p. 482.

⁶⁸ Cf. *Autobiographie*, chap. 40, n° 3, p. 311; *Vida*, cap. 40, n° 3, p. 483-484.

⁶⁹ On peut également faire référence à 3Jn 3-4: «Je me suis beaucoup réjoui des frères qui sont venus et qui ont rendu témoignage à ta vérité, je veux dire à la façon dont tu marches dans la vérité (*en alêtheia péripateis*). Apprendre que mes enfants marchent dans la vérité (*en tē alêtheia péripatounta*), rien ne m'est un plus grand sujet de joie».

s'agit d'une croissance continue dans la révélation qui nous vient du Père en Jésus-Christ et qui n'est autre que la manifestation dans le Fils du Dieu-Amour, la Vérité-qui-se-donne⁷⁰.

Or, pour la *Madre*, le «marcher dans la vérité» renvoie à l'humilité: celle-ci ne concerne pas seulement le plan moral, mais le ressaisit en identifiant la personne humaine comme être-humble, c'est-à-dire essentiellement accueil-obéissance à la Vérité-qui-se-donne⁷¹. Une telle obéissance fontale et structurelle de l'être-humble s'accomplit dans l'expérience de l'inhabitation trinitaire par grâce qui lui donne de se connaître toujours davantage comme être-pour-la-vérité et d'être introduit dans la communion d'amour des personnes divines, un seul Dieu qui est la Vérité:

Un jour où je me demandais pour quelle raison Notre-Seigneur aime tant cette vertu d'humilité, sans réflexion préalable ce me semble, ceci, soudain, me parut évident: Dieu est la suprême Vérité, et l'humilité, c'est marcher dans la vérité (*andar en verdad*)⁷².

Conclusion

La présente exposition n'avait point pour but de circonscrire la thématique de la connaissance de la vérité chez saint Thérèse d'Avila, mais bien plutôt de mettre en relief, par manière d'esquisse, les lignes structurantes de la contribution thérésienne à une théologie de la vérité. La *Madre* nous offre une doctrine trinitaire de la Vérité-qui-

⁷⁰ À propos de 2Jn 4-5 et de 3Jn 3-4, on pourra se référer au commentaire d'I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, t. 2: *Le croyant et la vérité*, «Analecta biblica, 74», Rome, 1977, p. 646-657.

⁷¹ Un auteur tel que Maître Eckhart propose déjà d'aborder la dignité de l'être humain en termes d'"homme intérieur", d'"homme noble" et d'"homme humble", en lequel Dieu a semé son image. Le chemin d'accomplissement d'un tel homme – essentiellement marqué par l'obéissance – se trouvera dans sa conformation à l'Image parfaite du Père qu'est le Fils naissant en lui par grâce: «L'homme intérieur, c'est Adam. L'homme dans l'âme. C'est lui le bon arbre dont Notre-Seigneur parle, qui toujours et sans cesse produit de bon fruits (Mt 7,17). C'est lui également le champ où Dieu a semé son image et ressemblance et où il jette la bonne semence, la racine de toute sagesse, de tout art, de toute vertu, de toute bonté: la semence de nature divine (2 P 1,4). Et cette semence de nature divine, c'est le Fils de Dieu, le Verbe de Dieu (Lc 8,11)» (cf. «De l'homme noble», dans MAÎTRE ECKHART, *Traité et sermons*, Traduction, introduction, notes et index par A. DE LIBERA, Paris, 1993, p. 173-183, ici p. 174).

⁷² Cf. *Les Demeures*, VI, chap. 10, n° 7, p. 1008; *Las Moradas*, VI, cap. 10, n° 7, p. 995: «Una vez estaba yo considerando por qué razón era nuestro Señor tan amigo de esta virtud de la humildad, y púsoseme delante – a mi parecer sin considerarlo, sino de presto – esto: que es porque Dios es suma Verdad, y la humildad es andar en verdad».

se-donne et se-manifeste par grâce jusqu'au cœur de la personne humaine, rayonnant de la beauté divine.

Trois points peuvent alors être dégagés qui définissent l'apport de sainte Thérèse: sa doctrine constitue d'abord – suivant le “style” autobiographique que nous nous sommes essayé à préciser –, un approfondissement de l'économie du salut comme économie de la grâce en Jésus-Christ. Tandis qu'il postule la pleine gratuité de l'œuvre de Dieu dans l'économie trinitaire du salut, l'enseignement de la *Madre* cherche à rendre compte, au plan de l'orthodoxie doxologique façonnée par l'expérience de foi vive, du Dieu qui se donne dans le Christ selon le déploiement de la grâce du Saint-Esprit.

Une telle grâce, principe germinal d'un devenir intérieur qui est participation à la communion trinitaire, fructifie en fait d'assimilation unitive à Dieu Trinité selon les dons de sagesse et de charité, appropriés au Fils et à l'Esprit. C'est à raison de ces dons que l'âme entre toujours plus profondément dans l'expérience cognitive amoureuse du Fils et de l'Esprit envoyés par le Père⁷³. L'expérience de l'inhabitation trinitaire – telle qu'elle est mise en écriture dans l'enseignement de sainte Thérèse – signifie la connaissance de la Vérité-qui-se-donne par amour à sa créature et qui resplendit dans le Christ.

Aussi sainte Thérèse nous propose-t-elle une herméneutique de la vie de la grâce: elle y relit le rapport entre la nature et la grâce, d'une manière qui n'est point l'absorption de la nature par la grâce, mais la reconnaissance, à partir d'un donné d'expérience, de la cohérence articulée de l'une et de l'autre, ressortissant à la diffusion de la grâce d'inhabitation sur le fondement ontologique de la personne humaine créée à l'image et à la ressemblance même de Dieu. En d'autres termes, l'être-humble, capable de Dieu, est introduit, sous l'influence de la grâce du Saint-Esprit, dans une saisie toujours plus profonde de la vérité du Mystère de Dieu Trinité, s'exprimant dans la beauté du château de l'âme. La grâce de Dieu œuvre en la personne humaine, dans le respect de ce qu'elle est – être-en-relation capable de Dieu –, pour qu'en elle resplendisse la vérité divine.

Comme telle, l'herméneutique thérésienne de la grâce est en mesure d'offrir des critères de discernement de l'intelligence théologique du mystère de Dieu Trinité et de son autocommunication libre et gratuite en Jésus-Christ. Ces critères, pour être opératoires, demandent à

⁷³ Saint Thomas d'Aquin enseigne à cet égard que l'inhabitation de grâce ne saurait, comme telle, être expliquée par des mots, mais qu'elle n'est connue que par l'expérience: «Mystice autem dicit *Venite, et videte*, quia habitatio Dei, sive gloriae, sive gratiae, agnoscitur non potest per experientiam: nam verbis explicari non potest; Apoc. 2,17: *In calculo nomen novum* etc. Et ideo dicit *Venite, et videte. Venite, credendo et operando, et videte, experiendo et intelligendo*» (cf. *Super Ioan. 1,38-39*, lect. 15, n° 292).

être identifiés à partir du vécu esthétique-cognitif de la vérité enraciné dans l'œuvre de la grâce.

Ensuite, la question de l'existentialité de l'expérience cognitive, selon sainte Thérèse, s'arrime en quelque sorte à la vérité qui se fait histoire. Non seulement la vérité se manifeste en effet au sein d'une histoire individuelle et communautaire, mais elle ad-vient, dans l'Avènement salvifique en Jésus-Christ, comme sens ultime de toute de l'histoire; celle-ci est désormais illuminée par le Christ-Vérité qui est venu assumer le drame de l'humanité en sa condition d'itinérance, pour la conduire à la plénitude du salut. Le "style" autobiographique de sainte Thérèse de Jésus exprime plus précisément un «marcher dans la vérité» (*andar en verdad*) qui est un devenir intérieur par grâce de communion avec Dieu, sur le fondement d'une obéissance frontale de l'homme, l'être-humble, à la Vérité qui se révèle comme Beauté au centre de lui-même.

L'instance dialogique du centre de l'âme, où demeure Dieu Trinité, définit le 'ce à partir de quoi' la personne humaine se tient dans l'existence et peut s'accomplir, par grâce, comme être-en-relation devenant parole dans l'adhésion au Verbe qui spire l'Amour avec le Père⁷⁴. Une recherche mérite d'être poursuivie à ce propos, afin de mieux saisir l'implication du sujet croyant dans l'acte théologique-ecclésial, à partir de l'instance du centre, condition de possibilité de l'*andar en verdad*.

Enfin, l'herméneutique de la vie de la grâce, comme contribution à une théologie de la vérité, a directement une portée épistémologique: au plan du rapport entre théologie et doctrine mystique, la grâce ressaisit en effet l'une et l'autre, selon leur modalité propre d'investigation et d'expression, au point de les constituer dans une inséparabilité, lorsqu'il s'agit de la connaissance de la vérité. Une telle connaissance, sous le régime de la grâce surnaturelle perfectionnant sans discontinuer la nature, s'ouvre comme de l'intérieur à la Vérité-qui-se-donne par amour. Si la démarche théologique d'intelligence de la foi – exercice de vie théologique – rend compte de la Vérité-qui-se-donne et se-manifeste comme Parole en Jésus-Christ, la doctrine mystique de sainte Thérèse d'Avila peut lui apporter l'expression du dynamisme de l'œuvre de la grâce se déployant dans l'existentialité-ecclésialité du "marcher dans la vérité". La *Madre* enseigne, autrement dit, "un vivre dans la vérité", c'est-à-dire un vécu esthétique-cognitif de la vérité divine qui se rend présente au centre de la personne humaine pour l'attirer à elle, selon une relation spéculaire de beauté s'accomplissant dans la vision de gloire: «Je veux voir Dieu».

⁷⁴ Le Père, Principe sans principe, donne au Fils de spirer l'Esprit avec lui; aussi y a-t-il un seul principe de la procession du Saint-Esprit.

En finale du livre des *Demeures*, la description d'une vision intellectuelle de la Trinité est susceptible de mettre en lumière comme le cœur de l'apport thérésien. L'orthodoxie de la foi confessée et vécue et la doxologie de la beauté de Dieu se reflétant dans l'âme s'y rencontrent en effet, à la faveur de la contemplation du Mystère de Dieu Trinité, la Vérité:

Introduite dans cette Demeure par une vision intellectuelle, on montre à l'âme, par une sorte de représentation de la vérité, la Très Sainte Trinité, toutes les trois personnes, dans un embrasement qui s'empare d'abord de son esprit à la manière d'une nuée d'immense clarté; et de ces personnes distinctes, par une intuition admirable de l'âme, elle comprend l'immense vérité; toutes les trois personnes sont une substance, un pouvoir, une science, et un seul Dieu. Ce que nous croyons par un acte de foi, l'âme, donc, le saisit ici, on peut le dire, de ses yeux, sans qu'il s'agisse toutefois de ses yeux du corps ni des yeux de l'âme, car ce n'est pas une vision imaginaire. Ici, toutes les trois personnes se communiquent à elle, elles lui parlent, elles lui font comprendre ces paroles du Seigneur que rapporte l'Évangile: qu'il viendrait, Lui, et le Père, et le Saint-Esprit, demeurer avec l'âme qui l'aime et qui observe ses commandements⁷⁵.

Abstract. – Rather than seeking to adequately delineate the knowledge of truth as a theme in the works of Theresa of Avila, the present article attempts to bring forth the *Madre's* contribution to a theology of truth. Theresian doctrine – as a trinitarian doctrine of Truth – treats the relational-ecclesial knowledge of Truth given and manifested in Jesus Christ unto the very core of the human person, by grace. From this central core, which reflects the beauty of God Trinity, the human person, by an influx of grace, reaches fulfillment as a being-in-humility who is capable of God and who “walks in truth”.

To “walk in truth” is an esthetico-cognitive life experience grounded in the work of grace and may be seen as the expression of Saint Theresa's legacy. What stands out in her work is a hermeneutics of the life of grace, which proposes criteria for theological discernment and favors a deeper penetration into the knowledge of Truth, God Trinity.

Key words: Theresa of Avila – knowledge of truth – to walk in truth – grace – Trinity.

⁷⁵ Cf. *Les Demeures*, VII, chap. 1, n° 6, p. 1017-1018; *Las Moradas*, VII, cap. 1, n° 6, p. 1008-1009. Sainte Thérèse fait ici référence à Jn 14,23.