

## De racine et de ciel. Autour de Thérèse d'Avila<sup>i</sup>

Carl Havelange et Lucienne Strivay

24 octobre 2007

Michel Leiris, dans *L'âge d'homme*, parlait de la littérature comme tauromachie. Il savait en même temps les limites de la comparaison. Le corps exposé de l'écrivain, le corps mis à nu et puis sauvé *in extremis*, n'est qu'un corps assumé, secondarisé pour les circonstances de l'écriture. En cas de malheur, l'éventration à quoi l'écrivain est exposé est toujours plus ou moins curable. Il suffira en quelque sorte de fermer le livre et que la bile noire de l'écrivain blessé produise son effet de guérison ambiguë.

La littérature, mais aussi bien toute forme d'expression artistique, comme tauromachie? La comparaison reste séduisante. Pour dire, par exemple, qu'il n'y a de véritable expression que risquée, exposée, dangereuse, nue, au bord de l'effondrement ou de l'accident - c'est-à-dire aux antipodes des innombrables niaiseries que nous vantent encarts publicitaires et autres salons du livre.

Pour dire encore que là, dans l'art et la littérature, le corps est en jeu nécessairement, présent, absent, figuré, transfiguré, au principe d'une expérience de soi et du monde que l'expression a pour objet à la fois de traduire et de trahir.

---

<sup>i</sup> Conférence présentée le 24 octobre 2007, à Verviers, espace Duesberg.

Pour dire que l'écriture est un mensonge heureux, une fiction véritable - comme l'habit de lumière du torero et le sang rouge et noir sur la peau luisante du taureau.

Pour dire enfin, et peut-être surtout, que l'écriture joue toujours d'un cadre historiquement déterminé, un cadre culturel et qui engage en effet toute l'expérience du sujet. On pourrait situer le geste d'écrire en fonction de la position qu'il occupe par rapport à ce cadre et dès lors identifier toute une série de parentés inédites.

Parenté, par exemple, entre les écrivains dont l'objet a été de franchir, d'abolir ou de faire éclater les limites du cadre déterminant leur projet et leur désir d'écriture. Ainsi en a-t-il été de Samuel Beckett qui, au XXe siècle, dans le cadre historique de l'immanence et de la toute-puissance du sujet, a porté le plus loin peut-être cette expérience de la négation et de la conquête douloureuse de soi. Expérience de la transgression qui, plus que tout autre sans doute met le corps en jeu; écriture du sujet contemporain.

Mais qu'en est-il dans le cadre historique de la transcendance et de la toute-puissance de Dieu? Quatre siècles avant Beckett, un certain nombre d'écrivains, les grands représentants de la mystique baroque, ont également voulu sortir du cadre, c'est-à-dire, comme Beckett, franchir les limites de l'identité, celles de la vie et de la mort, et rencontrer *L'Innommable*.

Pour eux, il s'agissait d'abord de "voir Dieu", accomplissement de la vie chrétienne, promis aux bienheureux en paradis. Une immense littérature théologique et spirituelle formulait les modalités et les conditions de cette vision. La vision béatifique - première des joies paradisiaques - fait frontière entre les conditions de la vie terrestre et celle de la vie glorieuse. On ne voit Dieu sur terre, en notre exil, qu'en énigme et par le médium de la foi. On le verra là-bas, en pays d'utopie, directement, en pleine lumière, sans que plus rien ne nous sépare de lui.

Voir Dieu, donc, s'y préparer du moins au cours de la vie terrestre et attendre que la mort nous délivre pour être enfin soumis, en pays d'altérité abolie, à l'incroyable condition de cette vision:

"Sitost qu'il nous sera apparu en gloire", dit l'*ars moriendi*, l'un des plus importants traités de spiritualité de l'époque moderne, "nous serons semblables à lui. Car nous le verrons ainsi qu'il est. Et convient noter, que les bienheureux verront Dieu en soy & Dieu en eux, & se verront en Dieu, ils verront Dieu en toutes les créatures, & toutes les créatures en Dieu" (137 v.).

Le texte est extraordinairement suggestif et situe d'emblée la tentation mystique dans un désir d'anticipation, une furieuse et sublime impatience qui cherche à sortir du cadre, à transgresser dès ici-bas les conditions de la vie terrestre. C'est au départ de ce texte donc, du cadre qu'il installe, que nous voudrions explorer quelques-uns des traits de la littérature mystique qui nous semblent entrer en profonde résonance avec le thème de cette exposition. Parce qu'il y est question du regard et du corps, un corps à la fois très proche et très lointain de celui que nous habitons aujourd'hui et parce qu'il est question d'écrire ou de faire voir, envers et contre tout, une expérience du monde et de soi qui semble irréductible à ce que les mots peuvent en dire ou les images en montrer.

Dans son autobiographie, oeuvre-clé de la mystique moderne, Thérèse d'Avila raconte qu'à l'âge de sept ans, accompagnée de son frère, elle s'enfuit de la maison paternelle. "Nous prîmes le parti", écrit-elle, "de nous rendre, en demandant l'aumône pour l'amour de Dieu, au pays des Maures, dans l'espoir que l'on y ferait tomber nos têtes".

Les deux enfants se mettent en chemin mais, aperçus par leur oncle, ils sont bien vite ramenés chez eux. A ses parents qui l'interrogent sur les raisons de sa fuite, elle aurait répondu: "Je suis partie parce que je veux voir Dieu et que, pour le voir, il faut mourir"<sup>1</sup>.

On ne voit pas Dieu, on le devine. La foi se substitue à notre cécité, mais ne la guérit pas. Les théologiens disent sans cesse que l'on *verra* Dieu enfin face à face. Mais n'y-a-t'il pas moyen de le voir, de seulement l'apercevoir, dès maintenant?

A l'âge de sept ans, Thérèse voulait "mourir pour voir Dieu". Hélas, elle comprend qu'elle n'est pas destinée au martyr précoce et allègre. Comment faire, dès lors, pour résoudre cette tension terrible de la vie chrétienne? La réponse thérésienne, et de tant d'autres en son temps - Pierre d'Alcantara, Jean de la Croix, Benoît de Canfield, Pierre de Bérulle, François de Sales, Jean-Joseph Surin, Marie de l'Incarnation, bien d'autres encore -, la réponse thérésienne ouvre, ou réouvre, dans l'Europe baroque, une voie somptueuse. Voie ancienne - elle est aux racines-mêmes de toute religion révélée -, et renouvelée dans des conditions d'expérience sans cesse en devenir.

Cette voie donc est celle de la mystique, c'est-à-dire d'une *expérience* ascétique de Dieu qui, par son intensité, trouble la frontière commune entre l'ici et l'ailleurs, entre la vie et la mort. Voie terrible, dangereuse, excessive, magnifique, sombre et lumineuse, qui non seulement trouve à se vivre mais encore à s'écrire, renouvelant ainsi une tradition de la parole mystique qui trouve, chez un auteur comme le pseudo-Denys l'Aréopagite, l'une de ses grandes sources d'inspiration. Une expérience et une écriture qui sortent du *cadre*:

"Pussions-nous pénétrer nous aussi", écrivait le pseudo-Denys dans la *Théologie mystique*, "dans cette Ténèbre plus lumineuse que la lumière et, renonçant à toute vision et à toute connaissance, puissions-nous ainsi voir et connaître qu'on ne peut ni voir ni connaître celui qui est au-delà de toute vision et de toute connaissance! Car c'est là une vision véritable et une véritable connaissance "<sup>2</sup>.

La parole mystique, nécessairement, est en creux. Elle cherche à énoncer ce qui ne peut l'être. Elle n'est pas légiférante, comme l'est la théologie rationnelle, mais elle est, elle-même, expérimentale, se tient en

équilibre toujours instable au bord de l'abîme. La théologie négative du Pseudo-Denys n'en est qu'une forme possible, lointaine, originaire, un modèle, peut-être; mais la parole mystique est, surtout, à chaque fois réinventée dans l'expérience des mots qui jaillissent pour aussitôt s'évanouir, des mots qui triomphent pour aussitôt se perdre. La parole mystique est incandescente, elle brûle d'un feu qui lui est propre, se brûle elle-même pour se nier alors qu'elle s'affirme. Elle se nourrit, fût-elle parfois très savante, de ce qui échappe à toute science et qui transcende toute raison.

Quelle que soit la relation qu'elle entretienne avec la science, avec la théologie rationnelle, elle en proclame l'étroitesse, l'insuffisance: on peut-être savant, dit-elle, et ne rien savoir, puisque savoir n'est pas savoir. Thérèse excelle dans l'art de faire acte de soumission à la "science" tout en proclamant son caractère dérisoire. L'expérience de Dieu surpasse toute science de Dieu:

"En un instant, en effet, l'âme se trouve savante, elle découvre dans une lumière si claire des mystères si élevés, qu'il n'y a pas de théologien contre qui elle n'osât soutenir et défendre ces sublimes vérités"<sup>3</sup>.

Innombrables sont les notations de ce genre, dans toute l'oeuvre de la sainte. Dira-t-on des folies? Mais le projet mystique est lui-même la plus pure des folies:

"...qu'une personne comme moi veuille parler de sujets si relevés et faire comprendre quelque chose de ce dont il semble impossible, faute de termes, de donner la première idée, rien d'étonnant qu'elle dise des folies"<sup>4</sup>.

Fausse ingénuité! Parole de femme, ici, et revendiquée comme telle, contre la médiocrité de certains confesseurs et la froideur des théologiens, parole brûlante et folle qui s'illumine en même temps qu'elle se nie, comme la parole, elle aussi au féminin, de l'Epouse du Cantique. Folies? Mais comment ne pas paraître fou, aux yeux du monde, lorsque le sujet est emporté aussi loin dans le trajet qui le mène à son origine? Comment ne pas

paraître fou lorsque, tout empli d'une jubilation sans borne, on cherche à témoigner et à dire ce qui échappe à toute parole?

Expérience et folie contre science et raison. C'est un des lieux communs de la parole mystique. On le retrouve, chez tous, formulé de diverses manières. Thérèse garde pour elle l'ingénuité sans pareille d'une parole jaillissante et comme toujours virginale. Mais tous convergent en ce même lieu; tous, héritiers de la grande tradition germanique de l'anéantissement du moi humain, opposent nécessairement la voie de la spéculation et celle de l'expérience qui conduit, seule, à la perfection de l'abnégation. En chemin, l'individu se dépouille de ses attaches corporelles, de la vie des sens, des mots et des opérations de l'entendement, il se dénude et fait face à l'infini.

Le travail mystique, chacun le dit avec ses mots, est un travail de la dépossession. C'est dans la radicalité, la violence de cet abandon que la tension mystique trouve d'abord à s'exprimer. Chercher l'Un, somme toute, en s'exilant de soi-même et de la solidité des choses..

"Je veux qu'il n'y ait plus de Moy en moy", proclamait Bérulle en une formule remarquable<sup>5</sup> et qui se pare aujourd'hui comme d'un mystérieux accent de modernité ou plutôt, pourrait-on dire, de contre-modernité. Formule contractée d'une réalisation possible de l'être dans le cadre historique de la transcendance: "Qu'il n'y ait plus de moi en moi", donc, pour voir Dieu, pour accomplir au plus intime de soi la célèbre promesse paulinienne: "Ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi"<sup>6</sup>. La vie parfaite emprunte nécessairement ce chemin très concret de néantisation de l'âme individuée. C'est d'abord une méthode, une technique d'abandon du moi dont on trouve l'écho chez tous les grands mystiques.

Chez Bérulle, où l'on apprend très concrètement comment approfondir "l'expérience journalière de son infirmité & néantise", comment s'engager dans la voie "d'un dépouillement de tout, & renoncement à tout", comment s'abaisser et s'humilier sans relâche pour non seulement s'éloigner de toute séduction mondaine mais encore pour effectuer cette "démission de

son être" qui prélude à toute transformation. La voie mystique est d'abord une voie de "sustraction"<sup>7</sup>. Le travail intime de l'âme et du corps, sa violente ascèse, est un travail de la négation; et celui de Dieu seul, dans l'espace qui ainsi se donne à Lui, est affirmation: "...c'est à l'âme de se perdre en son néant, "écrit encore Bérulle, "& à Dieu seul de la convertir à son tout"<sup>8</sup>. Alors, dira Benoît de Canfield, l'homme dénudé de lui-même, en cet état de "totale anihilation de soi-même" est comme emporté par l'action divine qui se fait jour. "Il ne fait rien *activé* mais *passivé*, c'est-à-dire qu'il est plutôt le patient que l'agent"<sup>9</sup>. Le mystique plonge en un nouvel abîme, ravi, agi tout entier par un amour qui le dépasse infiniment.

Immédiateté - fût-elle l'aboutissement d'une longue ascèse spirituelle -, de la relation à Dieu; simplicité, unité, nudité de l'esprit qui s'abîme à ce contact: ici, l'entendement est subalterne. S'il sert les commencements, il pourrait vite devenir une entrave, une prison qui, comme celle du corps, retiendrait l'âme en son exil. François de Sales, si théologien pourtant, ne dit pas autre chose lorsque, décrivant les premières profondeurs de l'oraison, il oppose méditation et contemplation. Celle-ci, la contemplation, libère l'âme enfin de toute intellection, de toute analyse, et d'un seul regard lui permet de saisir l'objet divin sur lequel elle se porte<sup>10</sup>. L'oraison, nécessairement, est une expérience de Dieu. Quoi qu'il en soit de ses difficultés, elle est "facile" en ceci qu'elle n'est occupée d'aucune science, mais d'un sentiment seulement, d'un "état", qui se porte aux extrêmes.

C'est pourquoi la parole mystique ramène au premier plan, comme son mythe fondateur et toujours réactualisé, la pure figure du simple d'esprit des Évangiles, privilégiant ainsi une mystique affective - la voie de l'amour -, qui appelle le sujet, corps et âme, à l'abandon le plus pur et le plus éperdu en la perfection divine. Les images abondent de cette simplicité. Celle du laboureur, de la pauvre femme - Thérèse, par exemple, dont on s'émerveille sans cesse de la très savante ignorance-, du simple d'esprit, ou, si présente chez François de Sales, du nourrisson "collé au flanc de sa mère et attaché à son téton"<sup>11</sup>.

La mystique est hantée par la figure originaire du simple, celui-là ou celle-là en qui la vive expérience de Dieu court-circuite tous les chemins traditionnels du savoir. D'un seul regard, d'une seule "vue", le simple mystique accède aux vérités les plus hautes qui restent inaccessibles sous les voiles de la science. L'ignorance dont le simple se fait le messager est centrale. Elle est énergie. L'ignorance mystique fait sauter les verrous de l'histoire. Elle retourne vers l'amont, aux origines, en renouvelant, d'une manière ou d'une autre, le temps de la Révélation<sup>12</sup>. Poursuivant encore son chemin à rebours, elle retrouve enfin quelque chose de l'innocence édénique. Mais elle descend tout l'aval de l'histoire, également, puisqu'elle anticipe, fût-ce de manière fragmentaire, fût-ce dans le bref moment de l'extase ou du ravissement, la vision béatifique promise aux bienheureux.

Le "simple" des mystiques est, pour le présent, une figure de l'éternité. Au coeur de l'Histoire, il replie sur lui, en un geste extraordinaire, le temps des origines et le temps de la fin. L'ignorance mystique est un éclat d'éternité dans les ténèbres du devenir. C'est en elle, en sa transparence et en sa nudité, que l'histoire s'évanouit et que le corps sublimé, si présent, si absent, devient le lieu où l'origine et la fin se rencontrent.

C'est pourquoi la parole mystique est aussi, nécessairement, *poétique*. Parce qu'elle cherche à traduire une indicible expérience, sans doute; mais encore parce qu'elle se voudrait sans médiation - du temps, de la raison, de la science -, comme le Verbe qui la travaille et qu'elle emprunte pour cela la langue sacrée des textes originaires; mais encore parce qu'elle parle d'un état où toute parole sera dépassée, abolie, puisque toute parole subsiste malgré tout en tant qu'elle est médiatrice; c'est une parole qui se nie en même temps qu'elle s'affirme, qui se nie pour ouvrir l'âme à la promesse du silence, c'est-à-dire à l'irreprésentable promesse d'un regard libéré de toute médiation et d'un corps entièrement libéré de son poids.

L'expérience mystique est anticipative d'un état qui abolit les conditions temporelles de l'expérience. Elle est transgressive. Dans le contexte historique qui nous occupe - celui de la fin du XVIe et du début du XVIIe siècle européen-, elle reproduit toutes les caractéristiques, sans doute

universelles, de la transgression initiatique. Il s'agit de voir ou d'entrevoir ce qui ne peut pas être vu. Aux valeurs de l'expérience, de la dépossession (figure jumelle de la possession par l'Autre), de la parole transfigurée, de l'éclatement du savoir et du temps, du brouillage des frontières entre la vie et la mort, s'ajoutent celles de l'épreuve et du secret.

Une épreuve: le chemin du mystique est balisé par la souffrance, le doute, la peur, l'arrachement, la folie, la mort. Le désir de "mourir et de voir" qui embrase la vie de Thérèse la confronte aux plus douloureuses, aux plus terrifiantes expériences. On en trouve l'écho presque à chaque page de son autobiographie. Le chemin de perfection se gagne de haute lutte, c'est un chemin héroïque où les plus terribles agonies ouvrent à des joies d'ineffable intensité. Écoutons simplement, pour nous en convaincre, le récit de l'une de ses visions:

"Je voyais l'ange qui tenait à la main un long dard en or, dont l'extrémité en fer portait, je crois, un peu de feu. Il me semblait qu'il le plongeait parfois au travers de mon cœur et l'enfonçait jusqu'aux entrailles. En le retirant, on aurait dit que ce fer les emportait avec lui et me laissait tout entière embrasée d'un immense amour de Dieu. La douleur était si vive qu'elle me faisait pousser ces gémissements dont j'ai parlé. Mais la suavité causée par ce tourment incomparable est si excessive que l'âme ne peut en désirer la fin"<sup>13</sup>.

Une épreuve, donc. Le mystique plonge tête baissée dans la nuit, il renonce au jour pour renaître à la Lumière. On retrouve ici, évidemment, toutes les images qui donnent le cheminement mystique comme illumination initiatique. Mais qui veut n'affronte pas ainsi cette lumière transformante de Dieu, qui veut n'est pas en mesure de faire face au désir de voir. C'est un "combat terrible"<sup>14</sup>, dit Thérèse qui est très régulièrement confrontée à l'expérience du ravissement, douloureux et magnifique arrachement à soi qui anticipe, dans une espèce de craquement du corps et de l'âme, le passage à la vie éternelle: alors,

"il semble que l'on endure toutes les douleurs de la mort, et cependant cette souffrance est accompagnée d'une joie si délicieuse que je ne sais à quoi la comparer. C'est un martyre de douleurs et de délices tout à la fois [...] Tout mon désir alors est de mourir "<sup>15</sup>.

Mais Thérèse sait que son destin, quoi qu'il en soit de la violence de son désir, n'est pas d'abrèger sa vie terrestre pour entrer dans la plénitude de cette vision. L'héroïsme de Thérèse est de ne pas mourir et d'assumer pleinement la dimension prophétique qui donne sens aux visions dont elle est favorisée. Elle passe de plus en plus souvent de l'autre côté de miroir, mais c'est chaque fois pour en revenir et pour communiquer au monde l'énergie et une part des secrets dont elle est désormais détentrice. Le voile du temps pour elle se soulève et les grâces se multiplient.

Les exemples de ces ravissements paradisiaques sont très nombreux, se diversifient en un catalogue de visions et de sensations qui accompagnent les progrès spirituels de la sainte. Visions sans vue, bien évidemment, sinon intérieure ou imaginaire ou purement intellectuelle, visions sans vue, puisqu'il s'agit d'un au-delà de la vision, et qui constituent dans la structure narrative des oeuvres de Thérèse comme une mosaïque de l'indicible. Tout un vocabulaire, toute une rhétorique se déploient qui sont en mesure de rendre compte à la fois de l'extrême netteté de ces visions et de leur irréprésentabilité dans les termes de la vie humaine. La chair et l'âme ravies de Thérèse, soulevées de terre par une force impossible à contrer, sont tout entières absorbées en l'état de la vision à laquelle elle est menée.

Lui reste alors, de retour en son exil, à chercher à traduire par les mots ce qui échappe à toute parole. Ce n'est jamais sans peine! répète constamment la sainte, "car on se trouve comme anéanti, tellement on se reconnaît impuissant à en parler"<sup>16</sup>. Comment dire l'indicible? Comment rendre compte des merveilles qui lui ont été données de voir? "Je voudrais donner une légère idée de la plus petite de ces faveurs; or, en examinant comment je le pourrais faire, je trouve que c'est impossible [...] Voilà pourquoi il est mieux de n'en rien dire de plus"<sup>17</sup>.

Mais la plume finit par trouver son chemin, si bien, dans le cas de Thérèse d'Avila, qu'elle écrit sans le savoir une des premières grandes œuvres de la littérature moderne.

Lumière surnaturelle en laquelle se résume la majesté et la toute-puissance de Dieu. Lumière déiforme, inimaginable, insoutenable pour le regard humain et dont l'âme si hautement favorisée garde le simple et ineffaçable souvenir pour en révéler au monde la promesse. Aucune science ne pourrait décrire cette lumière qui contient et transcende infiniment toutes les sciences. Thérèse voit et ne voit pas le visage du Sauveur, ses yeux, ses bras, ses mains qu'elle voudrait saisir du regard mais en lesquels aussitôt elle s'abîme avant d'être rejetée sur la grève et que cesse sa vision. Elle voit et ne voit pas que

"la Divinité est comme un diamant très clair et beaucoup plus grand que le monde tout entier [...] Or ce diamant est quelque chose de tellement transcendant qu'il me serait impossible d'en donner une idée"<sup>18</sup>.

Lumière, soleil, diamant, cristal, eau pure et rayonnante, éclat sublime - chacune des visions emprunte aux mêmes ressources descriptives. Thérèse semble comme aspirée par la muette complétude de la Lumière. Parvenue aux portes de la septième demeure du château intérieur, au sommet de la vie spirituelle, alors que la douleur de la séparation est d'autant plus vive que le mariage est tout près d'être consommé, Thérèse est plus que jamais "embrasée de la soif de voir Dieu"<sup>19</sup>, et son corps tourmenté par une douleur impossible à décrire.

Alors, Dieu prend pitié des souffrances de la sainte et l'introduit au plus haut degré de l'accomplissement spirituel. C'est la gloire du ciel qu'il manifeste ainsi et que l'âme alors est "devenue une seule chose" avec lui, ainsi que "deux cierges de cire qui sont si bien unis que leur lumière n'en est plus qu'une"<sup>20</sup>.

Dès ici-bas, préfiguration du mariage et de la fusion à venir, Dieu, comme un soleil, rayonne au centre de l'âme et l'habite entièrement, c'est-à-

dire qu'il la transforme et la rend semblable à lui, réalisant déjà en son intimité ce qui sera très bientôt sa véritable condition dans le ciel.

\*

Les thèmes mystiques - les voies de l'oraison -, ne sont pas différents des thèmes de la théologie ou de la pastorale. Il est question de voir Dieu ou de ne pas le voir. Il est question de l'enfer et du paradis, de la damnation ou du salut. Il est question de Dieu, des hommes et du monde. Mais la manière dont ces thèmes sont traités est autre, fondamentalement.

Nous avons indiqué les termes principaux de cette différence et qui donnent à l'*expérience* mystique et à sa relation une valeur extraordinaire, sa puissance à la fois de subversion et d'intégration. Dans l'instant du ravissement qui la laisse à demi-morte, Thérèse, sans plus aucune médiation, est voyante, ou tout au moins entrevoyante, des choses de Dieu. Son tourment, comme celui de tous les mystiques, est de ne pas pouvoir subsister en cette vision, d'être au bord de mourir, au bord de tout connaître de l'union et d'avoir pourtant à y renoncer. Là réside le plus cruel tourment enduré par le mystique. Il sait et ne sait pas, il voit et ne voit pas encore. Plus l'âme s'avance sur les chemins de perfection et plus est violent son tourment, plus grande son impatience.

Le mystique est à cheval sur deux mondes, consumé par un désir dont l'accomplissement reste toujours à venir. Dieu à la fois se montre et se dérobe, détermine dans le cœur et dans le corps du mystique cette tension horrible et suave que l'on trouve encore résumée dans ces deux vers, merveilleusement synthétiques, du *Cantique spirituel* de Jean de la Croix:

"Découvre-moi ta présence/ Que la vision de ta beauté me tue!"

---

<sup>1</sup>Thérèse d'Avila, *Oeuvres complètes*, Paris, Seuil, 1948, *Vie écrite par elle-même*, p.19 et *Avertissement*, p.7.

<sup>2</sup>PSEUDO-DENYS L'AREOPAGITE, *Oeuvres complètes*, édition par Maurice DE GANDILLAC, Paris, Aubier Montaigne, 1943, p.180 (*Théologie mystique*, 1025 B).

<sup>3</sup>Thérèse d'Avila, *op.cit.*, p.279 -*Vie écrite par elle-même*.

<sup>4</sup>*Ibidem*, p.892 (*Le château de l'âme ou le livre des demeures*).

<sup>5</sup>Pierre DE BERULLE, *op.cit.*, p.127 b - *Grandeurs de Jésus*).

<sup>6</sup>Ga 2 20.

<sup>7</sup>Pierre DE BERULLE, *op.cit.*, p.429 - *Traité de l'abnégation*.

<sup>8</sup>*Ibidem*, p 444 a.

<sup>9</sup>*Ibidem*, p.49.

<sup>10</sup>François de Sales, *Oeuvres*, édition André Ravier, Paris, Gallimard, 1969, p.661-662 - *Traité de l'amour de Dieu*.

<sup>11</sup>*Ibidem*, p.582.

<sup>12</sup>Dieu parle au mystique, sans que cette Parole ait l'évanescence des paroles mondaines: elle se grave, littéralement, dans l'âme ouverte de l' élu qui devient comme un nouveau Livre à l'usage du présent.

<sup>13</sup>*Ibidem*, p.309.

<sup>14</sup>Thérèse d'Avila, *op.cit.*, p.195 -*Vie écrite par elle-même*.

<sup>15</sup>*Ibidem*, p.200-201.

<sup>16</sup>*Ibidem*, p.288.

<sup>17</sup>*Ibidem*, p.426.

<sup>18</sup>*Ibidem*, p.457.

<sup>19</sup>*Ibidem*, p.1021 - *Le livre des demeures*.

<sup>20</sup>*Ibidem*, P.1036.