



Michel
DE GOEDT

Recherches Carmélitaines

LA DIVINISATION SELON JEAN DE LA CROIX

Textes rassemblés, présentés et annotés
par Didier-Marie GOLAY



Éditions du Carmel

Ce troisième volume des écrits du Père Michel de Goedt, en religion frère Michel-Marie de la Croix, est consacré à la figure et à la pensée de Jean de la Croix. Il nous présente la vie, les écrits et la pensée du Saint en manifestant son actualité et sa fécondité pour le monde d'aujourd'hui. Le Père Michel présente la dynamique interne de l'œuvre de Jean de la Croix ; par ses diverses présentations synthétiques, il nous offre des clefs précieuses pour entrer dans cet univers foisonnant et en saisir l'articulation. Le présent ouvrage est une invitation à une lecture attentive des textes pour en recevoir toutes leurs richesses.

Recherches Carmélitaines

Le Père Michel de Goedt (1924-2009), Carme Déchaux de la Province de Paris, a médité et travaillé les écrits de saint Jean de la Croix toute sa vie. Ayant intégré leur dimension intellectuelle et spirituelle, il est entré dans une compréhension existentielle de Jean de la Croix.

Le Père Michel de Goedt est l'auteur de :

L'amitié divine à l'école de Thérèse d'Avila (éd. du Carmel, 2012) et de L'alliance irrévocable. Écrits sur le judaïsme (éd. du Carmel, 2015).

Diffusion Cerf



Éditions du Carmel

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

OUVERTURE

SUR LES « SENS SPIRITUELS » DE L'ÂME OU DE L'ESPRIT DANS L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE

ESSAI D'INTERPRÉTATION À LA LUMIÈRE DE LA DOCTRINE DE SAINT JEAN DE LA CROIX¹

Deux voies de garage dans lesquelles il est peine perdue de s'engager : parler de sens spirituels ne serait qu'une manière allégorique d'évoquer la jouissance, la fruition (terme augustinien) dont les puissances spirituelles ou la substance même de l'âme reçoivent la grâce ; deuxième voie de garage : il y aurait de vrais « accidents propres » (comme disaient les scolastiques) de l'âme, de vraies puissances spirituelles qui seraient l'homologue des cinq (ou six, ou sept...) sens... sensibles. Il y aurait, par exemple, un vrai sens spécifique du toucher spirituel, un sens pour l'odorat spirituel. Rien chez saint Jean de la Croix n'est en faveur de cette deuxième position, que semblent avoir tenue certains auteurs spirituels ou interprètes d'auteurs spirituels.

Je partirai de la lumineuse et pénétrante définition du symbole qu'Edith Stein propose au début de *Kreuzeswissenschaft (Science de la Croix)*². Tout ce qu'on a pu écrire sur le symbole depuis 1942 est encore en retard sur ces pages magistrales. En bref : si la nuit est un symbole chez Jean de la Croix, et non une allégorie, ou une simple métaphore, la raison en est que, *de fait*, ont coexisté dans le « vécu » du Saint deux expériences, de soi hétérogènes, mais touchant toutes deux tout l'être, sa présence à

lui-même et au monde : l'expérience, intense chez Jean de la Croix, de la nuit dite « cosmique », et l'expérience des purifications de l'esprit, cette expérience même ayant été traversée dans des conditions d'obscurité physique, de nuit. C'est là qu'intervient, ou que n'intervient pas, le fait d'une compénétration d'un génie poétique et de charismes divers, ce fait permettant de franchir l'abîme qui sépare les deux expériences et de dire l'une, l'expérience de la mort mystique à soi-même, en termes de l'autre, la nuit cosmique, un *même* fond de l'être ayant été touché, ébranlé par les deux expériences. Dès lors, il est vain de se demander si, dans la nuit de l'esprit, un sens spirituel de la vue a été aveuglé, encore plus vain de poser en principe que le mystique transpose allégoriquement la conception qu'il aurait de son expérience (! ...).

On peut, semble-t-il, chercher dans l'anthropologie johannicienne des nuits la matrice même du symbolisme mystique. On sait que, selon Jean de la Croix, la véritable nuit du sens n'a lieu que dans la nuit de l'esprit. La raison en est que c'est le sujet qui use du sens, ou des sens. Dès lors, cet usage ne peut être purifié véritablement que si le sujet même est radicalement renouvelé en tant que liberté faite pour Dieu, *ad Deum*, en mouvement vers Dieu comme vers sa fin. Il convient ici de se rappeler que, selon les thomistes, aristotéliens sur ce point, rien n'accède à l'esprit qui ne passe d'abord par les sens. Et l'esprit ne peut rien formuler, rien articuler, et même rien sentir de ses expériences les plus intimes sans un *reditus ad sensum*, un retour au sens (ou aux sens), aussi forte soit l'affirmation de la discontinuité radicale entre l'expérience et le dit (ou la « retombée » sentie). On peut même, sans paradoxe, avancer que, plus l'affirmation est forte, plus elle a besoin d'une référence sensible pour donner à... sentir sa force. Quand la nuit terrible de l'esprit a, non pas seulement « soumis » le sens à

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

pressante de sainte Thérèse, Jean de la Croix, envoyé par le Père Antoine de Jésus, va modérer les ardeurs des novices que reçoit un couvent récemment fondé à Pastrana. L'érémisme pur et dur d'un Mariano Azarro n'est pas dans le droit fil du charisme des Déchaussés. Jean de la Croix ne se contente pas de tempérer les excès ; il donne des normes de vie, établit des pratiques de mortification commune, livre un enseignement spirituel ; ce n'est pas un visiteur qui « corrige » ; c'est un artisan qui façonne, modèle, c'est un père qui conseille et oriente les nouveaux venus, les éduque à la vie, les engendre à la vérité d'une vocation.

En avril 1571, Jean de la Croix doit quitter Mancera pour Alcalá de Henares, où, le 1^{er} novembre 1570, a été fondé le premier studentat de la réforme. Jean de la Croix est nommé recteur de ce collège. « Religieux et étudiant, religieux d'abord », même si la maxime n'est pas littéralement de lui, elle dit bien ce qui inspire le recteur dans sa manière de veiller à l'éducation des jeunes profès : ni impossible juxtaposition de deux modes de vie, ni minimisation de l'un au profit de l'autre, mais ordre qui, à la fois, reconnaît l'importance des études, et soumet celles-ci à la primauté de la vie religieuse. Une deuxième fois, Jean de la Croix est appelé à Pastrana pour y rétablir la paix. Un maître des novices par trop zélé met le noviciat en ébullition. Après la pacification que lui apporte Jean de la Croix, Pastrana ne connaîtra plus d'autre déviation et laissera le souvenir du premier grand noviciat de la réforme. En 1591, avec les autres membres de la *Consulta* dont il fait partie, Jean de la Croix approuvera l'« Instruction des novices des Carmes déchaux », qui recueillait les coutumes de Pastrana, parmi lesquelles bon nombre, sans doute aucun, avaient été conçues, formulées, ou au moins inspirées par le Saint. Anticipant, du point de vue de la formation, sur la suite de la vie de Jean de la

Croix, il est important de souligner que, pendant ses priorats de Baeza et de Grenade, le Saint a été le véritable maître spirituel des novices de ces couvents, qu'il a eu à s'occuper de très près du noviciat de la province d'Andalousie, lorsqu'il a été vicaire provincial de celle-ci, qu'il a formé ceux qui sont devenus à leur tour maîtres des novices ou des étudiants, que les jeunes religieux avaient dans leurs bréviaires des dessins schématisant le Mont-Carmel comme mont de perfection et portant les conseils qui en permettent l'ascension, que ces jeunes religieux savaient par cœur le poème de la *Nuit* et avaient coutume de le chanter au cours des récréations... Dans le plein sens de l'expression, Jean de la Croix est bien le père spirituel de la réforme des Déchaussés et, puisque la remarque est plus large encore, précisons qu'il les a initiés au style nouveau, à la forme de vie nouvelle de leur vocation.

Au cours de l'année 1572, prête à convaincre qui de droit que les graves difficultés psychologiques et juridiques qu'on peut lui opposer ne tiennent pas devant l'urgence d'un besoin spirituel, Thérèse de Jésus, nommée par le Père Pedro Fernández, commissaire apostolique, prieure du monastère de l'Incarnation, qui reste en dehors de la réforme, obtient du Père Fernández lui-même, par la médiation de Julien d'Avila, chapelain de San José, que Jean de la Croix soit désigné comme directeur spirituel des moniales. Certes, en quelques mois, Thérèse, usant de beaucoup de délicatesse et de bonté, parvient à pacifier des esprits apeurés à la pensée qu'on pourrait, contre leur gré, leur imposer la *manera de proceder* des Déchaussées. Elle fait preuve d'une grande sollicitude pour remédier à la pauvreté du monastère. Mais de multiples maux physiques l'accablent. Et elle ne peut assurer la direction spirituelle dont l'absence est, au fond, à ses yeux, la plus grande pauvreté dont souffrent les sœurs. Très rapidement, la sainteté et les charismes de Jean de la Croix

rendent féconde une direction spirituelle dont toutes se veulent bénéficiaires. La première bénéficiaire est Thérèse de Jésus elle-même. Habituee à recourir à l'aide spirituelle de plusieurs confesseurs, elle ne connaît alors qu'un père spirituel, le vrai père spirituel de son âme, saint Jean de la Croix. Le 18 novembre 1572, celui-ci, mortifiant la dévotion sensible qu'éprouve Thérèse à recevoir une grande hostie (opinion de l'époque : la présence réelle demeure après la manducation et dure plus longtemps si l'hostie est plus grande que de coutume ! ...), ne donne à la Sainte qu'une moitié d'hostie. C'est au cours de son action de grâces que Thérèse reçoit la grâce du mariage spirituel (R 38). Jean de la Croix n'est pas que le directeur spirituel et confesseur avisé, inspiré par le Saint-Esprit, ne voulant être que l'humble écho de paroles de Dieu qui accomplissent dans les cœurs ce qu'elles disent ; il affronte Satan et les esprits mauvais dans de longs exorcismes. Au sujet du premier Déchaussé, les forces du mal avoueraient bien, contraintes, ce qu'elles avouaient au cours d'un exorcisme en présence d'un saint religieux de ce siècle dont le procès de béatification est en cours : « Contre celui-ci, nous ne pouvons rien : il est trop petit ! »

Tandis que Jean de la Croix vit dans le recueillement et l'accomplissement de sa tâche pastorale, n'ayant jamais eu d'autre désir que de faire la volonté de Dieu telle qu'il lui est donné de la reconnaître, désir que sa volonté soit transformée en celle-ci par l'amour, un typhon se prépare, qui va rouler le premier Déchaussé dans ses eaux les plus noires. Sans entrer dans le dédale des circonstances historiques et de conflits de juridiction dont nous n'avons plus l'idée, il nous faut, pour éviter de voir dans les extrémités auxquelles sera soumis Jean de la Croix l'effet d'une gratuite et perverse malignité, évoquer la genèse d'un drame qui a d'abord été une querelle de famille. En

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Le mal empirant, Jean de la Croix n'est bientôt plus que douleurs en son corps. Une nouvelle tumeur a ouvert dans le dos des plaies larges et profondes. Le 11 décembre, le malade demande et reçoit le viatique. Le Père Antoine de Jésus croit bien faire en rappelant tout ce que le premier Déchaussé et lui-même ont fait, tout ce qu'ils ont enduré au début de la réforme. Jean de la Croix l'interrompt avec une sainte véhémence : « Ne me dites pas cela, père ! Dites-moi mes péchés ». Le 13, à sa demande, il reçoit le sacrement des malades (qui est encore en ce temps « l'extrême-onction »). À un religieux qui lui dit : « Le temps est venu que Notre Seigneur paie à votre révérence ce que lui ont mérité ses grandes épreuves », Jean de la Croix répond : « Ne me dites pas cela, père, je vous assure que je n'ai rien fait qui, maintenant, ne me soit reproché ». À partir de dix heures du soir, le Saint demande quelle heure il est. Le 7 décembre, veille de la fête de l'Immaculée Conception, Notre Dame lui a annoncé qu'il quitterait cette vie un samedi, jour qui est consacré à la Mère de Dieu, tout spécialement au Carmel. Peu après onze heures et demie, à sa demande, Jean de la Croix alterne la récitation des versets du *De profundis* avec la communauté. Suit la récitation du *Miserere* et de *In te, Domine, speravi*. Quelques instants plus tard, le prieur commence à lire au mourant la recommandation de l'âme. Jean de la Croix, doux et affable, supplie : « Parlez-moi du *Cantique des Cantiques*, père ; cela (la recommandation de l'âme) n'est pas nécessaire ». Écoutant la lecture, il a ce simple commentaire : « Oh ! quelles perles précieuses ! » Minuit sonne à l'horloge du Sauveur. « Que sonne-t-on ? » demande Jean de la Croix. Comme on lui répond qu'on sonne pour matines, il s'exclame de joie : « Gloire à Dieu ! C'est au Ciel que j'irai les dire ». Il pose les lèvres sur le crucifix qu'il tient dans les mains et dit paisiblement : *In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum*, et remet son souffle

de vie entre les mains de son Créateur. Les premiers instants du samedi 14 décembre 1591 ont été les derniers de Jean de la Croix parmi nous.

2. L'ŒUVRE LITTÉRAIRE DE JEAN DE LA CROIX

2.1 Repères chronologiques de l'activité littéraire de Jean de la Croix¹⁵

Paradoxalement, c'est par la mention d'un dessin que nous commencerons ce parcours chronologique. Il s'agit d'un dessin fait avec une sorte d'encre de Chine sur un papier ovale dont la plus grande dimension ne dépasse pas cinq centimètres, et représentant le Christ crucifié. Quelle autre œuvre plastique laisse sentir avec autant de force la vibration en laquelle se prolonge l'intense émotion d'une vision mystique au cœur d'une création d'un génie fulgurant, création sans autres « père et mère » que quittés pour que la main ne fasse plus qu'un avec l'inspiration qui la meut ? N'écoutons que la parole d'un fin connaisseur : « [...] le dessin de la vision de saint Jean de la Croix a surpassé dans l'expression dramatique et dans l'habileté technique les inventions déjà combien étonnantes de Michel-Ange, du Corrège, du Tintoret et du Greco : leurs tourbillons, leurs vols, leurs contorsions, leurs projections de volumes dans l'espace – et c'est là le second aspect surartistique qui s'impose – n'atteignent pas la puissance de l'arrachement de ce Christ sur sa croix horizontale, ni le don total de ce corps lourd, résigné, condamné au perpétuel sacrifice, de cette nuque sans cesse agrippée par la terre comme par une pesanteur qui s'acharne et déchire. Gravitation mystique, attraction d'une âme chargée de toute la miséricorde crucifiante du ciel, hâlée, écartelée, accrochée par l'appel de toutes les âmes. En renonçant à l'art, saint Jean de la Croix a obtenu, par surcroît, la plus profonde

connaissance expressive de l'art¹⁶ ». Sans que les sources permettent une plus grande précision, le dessin de Jean de la Croix date des années 1572-1577 de sa charge de confesseur du monastère de l'Incarnation, qui a conservé ce chef-d'œuvre jusqu'à nos jours. Comme on le sait, celui-ci a inspiré un célèbre tableau de Salvador Dali (Art Gallery, à Glasgow).

Selon le meilleur connaisseur de l'histoire des écrits de saint Jean de la Croix, faisant sienne et confirmant une datation proposée avant lui, de la même époque (1572-1577) seraient deux *coplas* (*copla* signifie "refrain d'une chanson populaire" et, par métonymie, la chanson même) : *Entréme donde no supe* (Je pénétrai là où je ne sus) et *Vivo sin vivir en mí* (Je vis sans vivre en moi). Chaque *copla* comprend un refrain de trois vers et huit strophes de sept vers, le dernier vers de chaque strophe reprenant, avec une certaine liberté, le dernier vers du refrain. On sait que, parmi les poésies de sainte Thérèse de Jésus, on lit une *copla*, de huit strophes de sept vers, dont le refrain est le même que celui de la *copla* de Jean de la Croix, *Vivo sin vivir en mí*. Un même refrain populaire aurait inspiré Thérèse et Jean au cours des années où celui-ci fut confesseur de celle-là. Il n'est pas désobligeant pour Thérèse qui, comme toutes les religieuses de son temps, écrivait des poésies de remarquer que, du point de vue littéraire, la *copla* de Jean de la Croix est bien supérieure à la sienne, laquelle, il faut aussi le noter, dépasse la facilité à rimait courante alors dans les cloîtres.

Du temps de l'incarcération au couvent de Tolède, on peut dater avec certitude la « composition » (le Saint a pu écrire, ou simplement fixer dans sa mémoire ce qui naissait et prenait forme en son esprit, les historiens sont partagés sur ce point) des trente-et-une premières strophes du *Cantique Spirituel*, des *Romances* (les neuf premiers forment un tout : de la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

– Marcher sur ce chemin, c'est suivre le Christ, l'imiter, agir en toutes choses pour lui ;

– Enfin, hardiesse théologique et mystique que rien ne laissait prévoir : le Christ lui-même a passé par une singulière nuit du sens et de l'esprit, et c'est ainsi qu'il nous a sauvés et qu'il nous a réconciliés avec son Père. Pour le spirituel, il n'est pas d'autre chemin qui mène à l'union avec Dieu que celui qui le fait entrer dans l'épaisseur de la nuit salvatrice du Christ.

Faire de Jean de la Croix un mystique théologal « a-christique », c'est commettre la plus ruineuse des méprises : selon le docteur mystique, le Christ demeure à tout jamais le seul « lieu » en lequel est donné accès au Père par un même Esprit. Toutes les interprétations qui prétendent préserver l'essentiel de la mystique de Jean de la Croix, quand l'intention avouée n'est pas de mettre celle-ci dans une lumière sans mélange, tout en faisant l'économie du Christ, ne sont que des falsifications radicales. Le fait que Jean de la Croix a sondé avec tant de pénétration les profondeurs spirituelles de l'homme invite à établir des rapprochements entre sa doctrine, son expérience, et les mystiques non-chrétiennes. Il est rare que ces rapprochements ne soient pas fallacieux.

La nuit de la foi comprend les chapitres 8 – 32. Les chapitres 8 et 9 montrent que seule la foi est un moyen proportionné qui permette l'union de l'intelligence avec Dieu. Le chapitre 10 dresse la liste des connaissances « naturelles et surnaturelles » que l'intelligence peut acquérir ou recevoir. À une exception près, les chapitres 11 – 32 prennent en considération chacune de ces connaissances afin de tracer à travers elles toutes le chemin de la foi pure et vive.

Le Livre III traite d'abord en quinze chapitres de la nuit en laquelle l'espérance met la mémoire. C'est au thomisme

augustinisant de ses études salmantines que Jean de la Croix doit de tenir la position suivant laquelle la mémoire est une faculté spirituelle distincte de l'intelligence. Quant à la thèse qui voit dans l'espérance une qualité (un « habitus », en terminologie scolastique) affectant la mémoire et lui permettant de se préparer à recevoir Dieu comme un bien qui se donne en fruition, elle est dépourvue d'un minimum d'exposé théorique préalable : le Livre III s'ouvre par un bref chapitre qui sert d'introduction, tant à la nuit en laquelle l'espérance met la mémoire, qu'à la nuit en laquelle la charité met la volonté. À la suite de ce chapitre, rien ne vient correspondre aux chapitres fondamentaux qui ouvrent la nuit de la foi (ch. 8 et 9 du Livre II) ; Jean de la Croix commence aussitôt à nous dire comment la mémoire doit se dépouiller des connaissances qu'elle possède, « pour que l'âme puisse s'unir avec Dieu selon cette puissance ». Cette « ellipse » est d'autant plus regrettable que le lien si fortement noué par le docteur mystique entre espérance et pauvreté spirituelle de la mémoire ne semble pas avoir de véritables antécédents dans l'histoire de la spiritualité chrétienne.

Jean de la Croix, qui a annoncé qu'il serait bref en matière d'espérance et de charité, « car il n'est pas possible que le spirituel qui a bien formé l'intelligence à vivre en foi selon la doctrine qui lui a été proposée, ne forme pas aussi en même temps les deux autres puissances à se laisser affecter par les deux autres vertus, les opérations des puissances dépendant les unes des autres » (3MC 1,1), Jean de la Croix, disons-nous, consacre trente chapitres à la nuit en laquelle la charité met la volonté. Le chapitre 16 rappelle la distinction des quatre affections ou passions que connaît la volonté : la joie (que donne la jouissance d'un bien), l'espérance, la douleur et la crainte. Le chapitre 17 commence à traiter de la joie et propose

une liste de six biens qu'elle peut avoir pour objets. Parvenu au sixième genre de biens, Jean de la Croix propose des distinctions internes à ce genre. Au cours de la rédaction du chapitre 45, on peut imaginer (car il s'agit de l'interprétation d'un inachèvement nulle part expliqué) que Jean de la Croix, se souvenant de sa promesse de brièveté, motivée par l'inévitable inclusion, dans la nuit de la foi, de ce qui concerne l'espérance et la charité, et s'apercevant qu'il va se noyer (trente chapitres n'ont pas suffi à traiter jusqu'au bout le premier des quatre sujets annoncés ! ...), pose la plume, et ne la reprend que pour commencer ou poursuivre d'autres rédactions.]

2.3.2 *La Nuit Obscure*

Annoncée comme devant former la quatrième partie de la *Montée* et trahissant par un renvoi au prologue de celle-ci comme la concernant formellement (2NO 22,2), une conscience spontanée d'appartenance à l'ensemble projeté, la *Nuit* est, pourtant, suivant le témoignage unanime des manuscrits, une œuvre séparée, dépourvue de tout lien littéraire qui assurerait le passage d'une troisième partie à une quatrième. Alors qu'à partir du chapitre 2 du Livre II, la *Montée* n'est plus qu'un traité didactique qui se développe sans référence aucune au poème, la *Nuit*, sans consister, comme c'est le cas pour le *Cantique*, en une sorte d'« explication de texte » strophe par strophe, vers par vers, laisse filer de longs passages, sinon dans le droit fil du vers commenté, du moins dans le champ qu'ouvre celui-ci.

Chez Jean de la Croix, la nuit est un véritable et puissant symbole, né de la rencontre entre deux expériences intenses affectant chacune tout l'être de manières radicalement différentes, sans continuité possible de l'une à l'autre. L'unité du symbole provient de la sensibilité singulière d'un sujet. De nombreux témoignages nous laissent deviner que Jean de la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

a union d'amour, que c'est vérité que de dire que l'Aimé vit en l'amant, et l'amant en l'Aimé. Et l'amour fait une telle ressemblance en la transformation des aimés, qu'on peut dire que chacun est l'autre et que tous deux sont un. La raison en est que, dans l'union et transformation d'amour, l'un donne possession de soi à l'autre, et chacun se donne en échange à l'autre ; et ainsi, chacun vit en l'autre, et l'un est l'autre, et tous deux sont un par transformation d'amour. C'est ce que saint Paul a voulu donner à entendre, quand il a dit : *Vivo autem, iam non ego ; vivit vero in me Christus* (Ga 2,20). Ce qui veut dire : « Je vis, mais ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi ». En disant : « je vis, mais ce n'est plus moi qui vis », saint Paul a donné à entendre que, même s'il vivait, la vie n'était plus sienne, parce qu'il était transformé en Christ, et que sa vie était plus divine qu'humaine ; pour cette raison, il dit que ce n'est plus lui qui vit, mais que c'est le Christ qui vit en lui » (CSB 12,7).

3.3 Le chemin de l'union se parcourt de nuit

L'analyse, proposée ci-dessus, de la *Montée* et de la *Nuit* nous autorise à être bref. Avant de pouvoir dire avec la vérité en laquelle le Saint-Esprit introduit le spirituel : « C'est le Christ qui vit en moi », il faut connaître, de nuit, « une vive mort de croix, sensible et spirituelle, c'est-à-dire intérieure et extérieure » (2MC 7,11). L'« attraction » que le Père exerce sur nous pour nous faire venir au Christ (cf. Jn 6,44) n'est effective qu'à la faveur d'un arrachement à nous-mêmes. Et nous ne pressentons que très peu ce à quoi il nous faut être arrachés. Le Christ « n'avait pas besoin qu'on lui rendît témoignage sur l'homme, car il connaissait ce qu'il y avait dans l'homme » (Jn 2,25). Dans la terrible expérience de la nuit de l'esprit, Jean de la Croix a reçu part de cette connaissance du Christ. Ce qui doit

mourir en nous, c'est cet animal religieux qui prétend s'emparer des dons de Dieu en Christ. Dieu n'est pas l'objet qui comble nos désirs « religieux ». Si l'amour de Dieu pour nous est de pure et gracieuse prévenance, il ne trouve en nous, pour l'accueillir ou le reconnaître, aucune disposition proportionnée ou proportionnable. Jean de la Croix ose évoquer en ces termes le sentiment qu'a l'âme de l'amour de Dieu pour elle : « Comme il est libéral, tu sais qu'il t'aime et t'accorde ses faveurs avec libéralité, sans aucun intérêt, seulement pour te faire du bien ; et comme il est la vertu de la plus haute humilité, c'est avec une souveraine bonté et estime qu'il t'aime, et t'égalant à lui-même, se montrant à toi avec allégresse par le moyen de ces connaissances qu'il te donne de lui-même, son visage plein de grâces et te disant en cette union avec lui dont il te fait bénéficier, non sans une grande jubilation de ta part : je suis tien et pour toi, et j'ai plaisir à être ce que je suis pour être tien et pour me donner à toi » (VFB 3,6).

Un amour aussi souverainement libre et humble ne peut correspondre à aucun désir de la part de la créature, même pas à un désir que Dieu lui-même éveillerait en elle. Thérèse de Jésus ne nous donne-t-elle pas ce témoignage étonnant : « l'âme établie dans les Septièmes Demeures voit s'évanouir ses désirs les plus véhéments, ceux-là mêmes qu'elle a senti s'allumer en elle sans son "industrie", avec une force dépassant tout pressentiment ou toute générosité préalable, pour ne plus être que consentement au désir qu'a Dieu d'achever le salut du monde » (7D 3,6). Dès lors pour que l'âme puisse être amenée à se réjouir d'être aimée d'un amour souverainement libre et humble, sans raison assignable, d'une gratuité purement adorable, ne désirant communiquer que le bien même de l'amour, il faut qu'elle soit comme détruite, qu'elle soit plongée dans une « vive mort de croix », qu'elle se sente rejetée par

Dieu, par « son » Dieu, par un Dieu qui ne peut redevenir sien qu'à la faveur de l'acceptation émerveillée d'une volonté d'amour infiniment libre et incompréhensible. Quand l'âme, radicalement appauvrie d'elle-même, décentrée d'elle-même, est devenue humble d'une humilité qu'elle ignore, celle-ci lui permet de deviner tant soit peu l'humilité très haute de l'amour tourné vers elle. En un sens tout nouveau, la créature est à l'image de Dieu : tenue éveillée à la présence d'une plénitude au visage tout de grâce.

La lumière de contemplation devenant ténébreuse pour la purification de l'âme dans la nuit obscure, il est important de préciser ce qu'est la contemplation, la « mal nommée », aux yeux de Jean de la Croix. Nous avons la fortune de posséder, de la plume du docteur mystique, une sorte de définition descriptive : « La contemplation n'est pas autre chose qu'un don communiqué par Dieu à l'âme (« don communiqué » veut rendre *infusión*), secret, pacifique et amoureux, qui, si on lui donne lieu, enflamme celle-ci en esprit d'amour » (1NO 10,6). « Secret » marque le caractère mystique de la contemplation : seul le Créateur peut toucher le cœur secret, inaccessible à tout autre que lui, de sa créature ; « pacifique » nous donne à entendre que, dans la contemplation, Dieu se fait la paix de l'âme ; « amoureux » nous dit la source du don, l'amour de Dieu, et ce qu'il fait sentir de lui-même. Et l'amour « versé » en l'âme enflamme celle-ci d'un amour qui se veut réponse. Une autre expression, plutôt que définition, nous apprend que la contemplation est une connaissance amoureuse, une connaissance non distincte, pour cette simple raison que l'amour seul la tient en éveil à la présence de Dieu. À vrai dire, la « connaissance » qui est en la contemplation s'appelle, sous la plume de Jean de la Croix, saveur, goût, sentir, jouissance, fruition. Car contrairement à une opinion répandue, la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

inaltérable bonté première de Créateur, une bonté qui s'est manifestée « de plus admirable manière³⁴ » en Christ. Le parcours de la vie de Jean de la Croix ne nous invitera pas à édulcorer la doctrine spirituelle du docteur mystique, doctrine qui n'a nul besoin d'un tel traitement, mais nous permettra de mieux l'entendre en son « lieu d'origine ».

1. LES GRANDES ÉTAPES DE LA VIE DE SAINT JEAN DE LA CROIX

1.1 De l'humilité des origines à celle des débuts de la réforme des Carmes (1542-1568)

Ni le mois, ni même l'année exacte de la naissance de Jean de la Croix n'échappent à l'incertitude des historiens³⁵. C'est à Fontiveros que Juan de Yepes naît de l'union de Gonzalo de Yepes et de Catalina Álvarez. L'appartenance de Gonzalo à une famille noble n'est pas la matière d'un fait historique, mais l'objet d'un stéréotype hagiographique sans fondement véritable. Un saint « devait » avoir des parents, ou bien nobles (de la plus haute et ancienne noblesse, il va de soi !), ou bien « pauvres, mais (! ...) honnêtes ». Le laboureur était le type même du chrétien « pauvre mais honnête ». Un pauvre tisserand appartenait à une catégorie sociale dans laquelle la « pureté de sang » n'était pas sûre (à exclure à tout prix : un saint d'origine mauresque ou juive). Jean de la Croix n'a jamais prétendu qu'être le fils de « pauvres tisserands », de tisserands de bure, c'est-à-dire de la catégorie inférieure du secteur textile. Pour ne pas laisser planer le moindre doute sur la « pureté de sang » de Jean de la Croix, on a imaginé que Gonzalo était d'une famille de négociants en soieries, qu'il s'était mésallié avec une fille « pauvre, mais vertueuse », mésalliance qui avait entraîné une déchéance sociale... Juan est le dernier des trois enfants de

Gonzalo et de Catalina, le frère de Francisco et de Luis. Il est encore en bas âge à la mort de son père et de Luis. À la recherche de conditions moins misérables de subsistance pour les deux enfants qui lui restent, Catalina s'en va séjourner quelque temps à Arévalo, puis se fixe à Medina del Campo. D'une famille de pauvres dits « de solennité », c'est-à-dire de ces pauvres auxquels leur misère héréditaire conférait une sorte de droit publiquement reconnu à vivre d'aumônes, et non de ces pauvres tombés dans la pauvreté par déchéance, Jean est admis dans un « collège de la doctrine », un de ces collèges qui recueillaient, à des fins de salubrité sociale, des enfants au désœuvrement dangereux. Le fils de Catalina, qui, certes, n'est pas un désœuvré, peut ainsi recevoir les fondements de la « doctrine chrétienne », apprendre à compter, lire et écrire. Il mendie pour son collège, rend de menus services dans l'église de sainte Marie-Madeleine. Puis, on le trouve « infirmier » à l'hôpital dit « des pustules », en fait, un hôpital réservé aux syphilitiques et construit, comme étaient construits les hôpitaux de contagieux, en dehors des murs de la ville. Jean mendie pour cet hôpital ; vivant sous le même toit que les malades, il prend part aux soins que réclame leur état. La gentillesse du fils de Catalina, sa vivacité d'esprit, ses « bonnes inclinations » lui valent la faveur de l'administrateur de l'hôpital. Cette protection permet à Jean de suivre les cours que donnent les pères de la Compagnie de Jésus dans un collège qu'ils ont ouvert en 1551 à quelques centaines de mètres du toit qui abrite le jeune « infirmier ».

En 1563, après de brillantes « humanités », Jean demande l'habit des frères Carmes au couvent de Santa Ana, sis dans la ville même de Medina del Campo. C'est sous le nom de frère Jean de Saint-Matthias que le futur frère Jean de la Croix fait profession entre juin et décembre 1564. Ses supérieurs

l'envoient faire ses études à Salamanque. Ordonné prêtre en 1567, Jean vient chanter sa première messe à Medina del Campo. Le séjour du jeune prêtre en cette ville où demeurent toujours sa mère et son frère, coïncide avec celui de sainte Thérèse de Jésus venue fonder, avec la permission du Père général de l'Ordre, un deuxième monastère de Carmélites vivant selon la *Règle* « primitive³⁶ » et selon la *manera de proceder* (forme et style de vie) conçue par la Sainte [F 13,5], au cours de cinq paisibles années à San José d'Avila, comme l'expression d'un profond et radical renouvellement de la vocation du Carmel. Thérèse désirerait que ses filles pussent être aidées spirituellement par des Carmes menant une vie de même inspiration que celle qui a engendré leur propre vie ; à sa demande, le Père général envoie au procureur général de l'Ordre une patente autorisant la fondation de deux couvents de Carmes « réformés ». Quelles seront les pierres de fondation ? Un compagnon de Jean de la Croix parle à Thérèse de son frère en religion, qui, pourtant, est décidé à quitter l'Ordre du Carmel pour passer à un Ordre plus austère, celui des Chartreux. La fondatrice se sent poussée à ménager une entrevue avec ce religieux dont on lui dit si grand bien : « Je lui dis quels étaient mes projets, et le priai instamment d'attendre que le Seigneur nous donnât un monastère. Je lui représentai quel grand bien ce serait, s'il se sentait appelé à progresser sur les voies de la sainteté, qu'il répondît à cet appel dans son Ordre même, et qu'ainsi, il servirait bien davantage le Seigneur. Il me promit de faire ce que je lui proposais, pourvu que ce fût possible sans trop de délai » (F 3,17). Le 28 novembre 1568, trois Carmes « déchaussés » (en ces temps, le signe courant de la réforme d'un Ordre religieux était que les « réformés » décidaient de se déchausser et de marcher pieds nus dans des sandales) signaient l'acte de fondation du couvent de Duruelo. La deuxième

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

le jour, rythme le temps de l'homme, de sa destinée d'homme (K 31-35 ; SC 134-139).

Nuit du sens, nuit de l'esprit, une anthropologie simple fonde cette distinction. C'est au sein de l'appartenance à un monde sensible qu'à la faveur de l'éducation, de l'entrée dans une tradition humaine, le petit d'homme apprend à poser des actes marqués par ce qui émerge irréductiblement de ce monde sensible : la liberté de la créature faite à l'image de Dieu, le « cœur » à qui il est donné de se tourner vers Dieu, qui peut aussi, se laissant prendre au mirage d'une autonomie fermée sur elle-même, se détourner de Dieu. C'est pourquoi Dieu, qui nous prend tels qu'il nous a faits, mais qui n'est pas lié, faut-il le préciser, par une chronologie, fût-elle fondée dans la nature de l'homme, commence par donner au baptisé d'user du monde comme n'en usant pas, « seule, une plus grande ardeur d'un autre meilleur amour, qui est celui de son Époux » (1MC 14,2) pouvant arracher l'âme aux désirs qui l'asservissent « aux choses ». L'esprit est ainsi quelque peu préparé à être comme radicalement remodelé, recréé dans le terrible creuset de la nuit de l'esprit. Il s'agit, en bref, d'être mené par le Saint-Esprit d'un usage par trop humain des dons de Dieu à un usage divin de ces mêmes dons, de ce don que Dieu fait de lui-même. Est vraiment fils de Dieu, selon saint Jean de la Croix, celui qui est « mû » en tout par l'Esprit de Dieu (cf. Rm 8,14). Dieu ne comble pas nos désirs, fussent-ils spirituels, et même inspirés par lui en un premier temps d'arrachement à nous-mêmes ; il accomplit le désir souverainement libre et prévenant qu'il a d'être nôtre et de se donner à nous (VSB 3,6) ; il nous prépare à reconnaître, humbles et émerveillés, la très haute humilité avec laquelle il nous aime (VSB 3,6). Nous ne pouvons traiter ici d'un point très important de cette doctrine spirituelle : le chemin qui mène à l'union n'est, pour prendre une autre image, que

l'investissement progressif du cœur du baptisé par la lumière de contemplation, lumière de paix, puis lumière qui semble ne plus montrer à l'homme qu'un enfermement sans espoir dans d'épaisses ténèbres, enfin lumière sereine de l'union qui voit la volonté de la créature transformée par l'amour en la volonté de Dieu. La contemplation, la mal nommée, est l'éveil en lequel le Créateur tient sa créature à l'amour qu'il lui manifeste.

L'union est trinitaire : l'Époux de l'âme est le Verbe incarné, entré en la gloire de celui dont il nous manifeste le Nom de Père ; le Saint-Esprit est l'*apostador* (terme qui désignait l'officier royal chargé de préparer les « appartements » du Roi dans ses déplacements) qui prépare en nous la demeure du Père et du Fils ; dans la *Vive Flamme*, il devient celui qui « pratique de manière joyeuse et festive les arts et les jeux de l'amour » (VFB 1,8) ; il est donné à l'âme, pour qu'elle puisse donner à Dieu autant qu'elle en reçoit.

Saint Jean de la Croix parle peu, semble-t-il, du Salut du monde. « Mon âme et Dieu », le docteur mystique se reconnaîtrait-il en cette formule ? En plus de passages directs, mais d'une grande force, que nous ne pouvons présenter ici, lisons les *Romances*, le magnifique témoignage du Père Élisée des Martyrs, le commentaire du quatrième vers de la strophe 15 du *Cantique B*, *la soledad sonora* (la solitude « bruissante »), commentaire qui entre en merveilleuse résonance avec ce témoignage. Jean de la Croix a été transformé en l'Amour qui sauve et vivifie le monde.

³³ Article publié dans *Le Lien* (Bulletin du Service des Moniales), n° 104, janvier 1991, pp. 2-14 [NdE].

³⁴ Expression qu'on lisait autrefois dans l'offertoire de la messe latine.

³⁵ Nous renvoyons à un article du Père Teófanés EGIDO, *Contexto histórico de San Juan de la Cruz*, dans *Experiencia y pensamiento en San Juan de la*

Cruz, Coordinador Federico Ruiz, Madrid, 1990, pp. 335-377.

³⁶ Par « Règle primitive », Thérèse entend la *Règle* telle qu'elle a été approuvée par Innocent IV en 1247, et qui est déjà quelque peu « mitigée », ou, si l'on préfère, adaptée au passage des ermites du Mont-Carmel en Occident et à leur transformation en Ordre mendiant, et non la *vitæ formula* que saint Albert, patriarche de Jérusalem, donna à ces ermites, à leur demande, entre 1206 et 1214.

³⁷ Nous nous permettons de renvoyer à notre article : « La réforme de sainte Thérèse d'Avila et le sens du renouvellement dans l'Église », dans *Vie consacrée* 54 (1982), pp. 131-138. Article publié dans Michel DE GOEDT, *L'amitié divine à l'école de Thérèse d'Avila*, Éditions du Carmel, « Recherches Carmélitaines », 2012, pp. 91-98.

³⁸ Nous nous inspirons d'une expression employée par le Saint lui-même : « doctrine (celle de la négation de soi impliquée par le désir de suivre le Christ) d'autant moins pratiquée par les spirituels qu'elle leur est plus nécessaire » (2MC 7,4).

³⁹ *Espesura* se dit d'une forêt très dense. « L'épaisseur » de la communion à la Passion du Christ permet d'entrer plus avant dans « l'épaisseur » de la sagesse de Dieu.

⁴⁰ Cf. note 25, p. 64.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'appartenance de l'homme au monde, catégories et symboles qui ne nous sont plus familiers, conception de l'union mystique que l'absence de Dieu ressentie par nos contemporains, qu'une autre manière de « penser Dieu » portent à sentir comme inassimilable... Ne pouvant sacrifier dans cette brève étude ni à l'apologétique ni au genre littéraire de « l'introduction à... », nous présenterons la pensée de Jean de la Croix sur le Saint-Esprit dans la vie spirituelle suivant le dynamisme de son œuvre et de son enseignement ; nous ferons confiance à la force de citations d'une suffisante ampleur. La fréquence des mentions du Saint-Esprit dans les quatre grandes œuvres est très inégalement répartie : relativement basse dans la *Montée* et dans la *Nuit*, prenant de la hauteur dans le *Cantique*, pour marquer par un sommet l'éclatement pneumatologique dans la *Vive Flamme*. Cette inégale répartition demande à être interprétée sur un autre plan que celui du quantifiable¹⁰.

Trois temps marquent la clarification de ce qui s'inscrit virtuellement dans le propos fondamental de saint Jean de la Croix :

1. L'âme est appelée à se laisser conduire par Dieu ;
2. À la faveur d'une sorte de nuit, Dieu fait sortir l'âme de ce qui la tient captive du créé ;
3. Cette sortie, c'est le passage de la table des créatures à la table de l'Esprit increé du Père. Au terme de la nuit, Dieu est devenu le « Seigneur absolu » de l'âme, ce qu'il faut entendre d'une seigneurie qui s'exerce et se donne à reconnaître sans réserve aucune : l'âme est alors conduite en tout par l'Esprit Saint, recevant de lui le don d'une parfaite liberté dans le consentement même à la souveraine liberté de Dieu en elle.

Ainsi, le Saint-Esprit est bien au cœur de la doctrine spirituelle de saint Jean de la Croix ; mais il ne se manifeste que

dans le déploiement qui porte la relation créature-Créateur à sa vérité accomplie. Le docteur mystique n'a rien d'un idéologue de l'Esprit Saint : il n'en parle pas à tout prix ni par esprit de système. Il distingue les temps et les moments : la période de « latence », le temps de l'action qui peut être évoquée sans que l'auteur en soit nommé, celui de la manifestation en ses étapes.

LA TABLE DES CRÉATURES, LA TABLE DE L'ESPRIT INCRÉÉ DU PÈRE

D'emblée, saint Jean de la Croix définit l'essentiel du propos qui lui fait prendre la plume : donner « une doctrine et des avis » pour qu'on sache « se laisser conduire par Dieu » (1MC prol. 4). Pour conduire l'âme sur le chemin de l'union avec lui, Dieu la met dans la nuit, et lui seul peut l'y mettre : seule, la lumière peut venir dénoncer nos ténèbres et les expulser, nous en expulser, pour nous attirer à elle, ténébreuse aussi, mais de par l'excès de son éclat. Or, ce cheminement fait passer de la « table des créatures », sur laquelle les nourritures créées, préférées à Dieu, n'offrent que satiété de « chiens », à la table qui offre le pain des enfants, « l'Esprit incréé du Père¹¹ » (1MC 6,3). Comme il n'est pas certain qu'il s'agisse, en cette dernière expression, de l'Esprit Saint¹², citons un autre texte dans lequel le glissement, ou simplement la précision de sens, aboutit à une mention formelle de la troisième Personne de la Trinité : « Dieu possédant désormais les puissances comme Seigneur absolu, par leur transformation en lui, c'est lui-même qui les meut et leur commande divinement selon son divin esprit et selon sa volonté [...]. D'où vient que les œuvres de ces âmes sont celles qui sont convenables et qui sont raisonnables, et non celles qui sont hors de propos ; parce que l'Esprit de Dieu leur fait savoir ce qu'elles doivent savoir et ignorer ce qu'il faut ignorer [...]. Telles étaient celles (les œuvres et les prières) de la très glorieuse Vierge Notre

Dame, laquelle étant dès le commencement élevée à ce haut état, n'eut jamais en son âme de forme imprimée d'aucune créature, et jamais ne se mut par elle, mais toujours sa motion fut du Saint-Esprit » (3MC 2,8-10).

LA PATIENCE CACHÉE DE L'ESPRIT SAINT

Dans les pages abondantes consacrées à la nuit active de l'esprit, le Saint-Esprit est-il oublié ? Ou bien demeure-t-il caché, faisant la vérité en nous et prenant le temps de nous faire venir à la lumière, portant avec une divine discrétion le poids de nos gaucheries et lourdeurs ? Un texte auquel nous croyons pouvoir donner une portée emblématique répond à cette question. Traitant de paroles intérieures que l'âme attribue à l'Esprit Saint, Jean de la Croix, loin d'en venir immédiatement et sans autre considération à conseiller le rejet pur et simple en faveur d'une foi sans alliage, commence par porter sur le phénomène un regard aigu et respectueux, un regard rendu humble par le charisme de discernement : « Encore que l'esprit lui-même fasse cela comme instrument, néanmoins le Saint-Esprit l'aide souvent à produire et à former ces conceptions, paroles et vraies raisons. Et ainsi, il les prononce à soi-même comme si c'était une tierce personne. Parce que, comme l'entendement est alors recueilli et uni à la vérité de ce qu'il pense, et l'Esprit divin est aussi uni avec lui en cette vérité – comme il l'est toujours en toute vérité – de là vient que l'entendement communiquant en cette manière avec l'Esprit divin moyennant cette vérité, va formant ensemble et successivement en l'intérieur les autres vérités qui concernent celle qu'il pensait – le Saint-Esprit enseigneur lui ouvrant la porte et communiquant sa lumière. Car cette façon est une de celles par lesquelles le Saint-Esprit enseigne » (2MC 29,1).

Puis, le docteur met en garde contre le danger d'attribuer au

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Le plus actuel de cet enseignement, nous semble-t-il, réside en la force avec laquelle il contredit nos suffisances, nos désespoirs sombrement complaisants à eux-mêmes, ou encore nos humilités assez illusoire pour se considérer comme des préalables à l'action divine. Mais celle-ci est-elle autre chose qu'un nom mythique pour ce qui est à portée de notre autonomie, se demande-t-on parfois. Jean de la Croix nous apprend que nous ne sommes pas capables de nous réaliser nous-mêmes spirituellement, fût-ce dans la hautaine humilité avec laquelle nous porterions notre « désêtre ». Bien mieux, il nous apprend que la vie spirituelle n'est pas affaire de réalisation de soi, avec ou sans la grâce, comme si la grâce n'était qu'un recours pour la réalisation d'un propos noble et démesuré. Nous ne sommes ni des natures contraintes de renoncer à ce qui ne va pas dans le droit fil de leurs aspirations, ni des libertés décidant de leur destinée avec hauteur ou angoisse, mais des libertés appelées à n'être plus que consentement à la liberté absolument première de l'amour de Dieu, appelées à renoncer à disposer d'elles-mêmes, fût-ce pour Dieu, afin de recevoir le don de ne pas être moins libres que Dieu même. Seul, l'Esprit Saint, qui habite nos cœurs, peut nous donner d'entendre cette vocation et nous faire suivre le chemin de son accomplissement.

Le gémississement du monde

Il nous faut recevoir la parole de saint Jean de la Croix au milieu des souffrances et des nuits du monde ! Il nous a dit lui-même sa compassion pour les âmes dépourvues de doctrine spirituelle sûre, privées de conseillers spirituels avisés. Thérèse de l'Enfant-Jésus, qui s'est nourrie si avidement de son enseignement, émue d'une autre compassion, s'est assise à la table des pécheurs, bien plutôt, s'est humblement reconnue solidaire des pécheurs, pécheresse partageant avec eux le même

pardon de Dieu. Est-ce purement casuel ? Question sans réponse. Saint Jean de la Croix, commentant le cinquième vers de la strophe 36 du *Cantique B*, « Entrons plus avant dans l'épaisseur », entend par « épaisseur », dans la deuxième interprétation qu'il en donne, l'épaisseur du mystère de la croix, qui est la porte de la vie. Entrer dans le mystère de la croix du Christ, entrer par compassion dans la souffrance du monde, n'est-ce pas une seule et même compassion ? Le gémississement du monde devient gémississement d'espérance au cœur des croyants, et, au cœur de ce gémississement, l'Esprit lui-même gémit (Rm 8,18-30).

⁹ Article publié dans *Lumière et Vie*, juillet-septembre 1985, n° 173, pp. 48-62.

¹⁰ Citant et commentant saint Jean de la Croix, nous ne nous mettrons pas en peine pour éviter à tout prix l'usage, pour nous suranné, qu'il fait du terme d'« âme » ; ce terme désigne le chrétien, l'homme, en tant que « sujet » de la vie spirituelle.

¹¹ La brutalité apparente de la comparaison avec les chiens est à comprendre, et à réduire, dans le contexte d'une allégorie qui renvoie à Mt 7,6 ; 15,26 ; et au Ps 59,15-16.

¹² « Esprit » est un terme d'une grande richesse sémantique chez Jean de la Croix. Récemment, un auteur a cru pouvoir distinguer treize usages de ce terme : MAX HUOT DE LONGCHAMP, *Lectures de Jean de la Croix. Essai d'anthropologie mystique*, (Théologie historique 62), Paris, Éditions Beauchesne, 1981, pp. 62-69. « Esprit de Dieu » peut signifier Dieu en tant que « grâce créée » se donnant à l'esprit de l'homme. On lira encore avec grand profit l'étude de H. SANSON, *L'esprit humain selon saint Jean de la Croix* (Publications de la Faculté des Lettres d'Alger 22), Paris, Presses Universitaires de France, 1953.

¹³ Sur ce point, la *Nuit* et la *Vive Flamme* renvoient le même écho : 2NO 7,7 ; VFB 1,19.

¹⁴ Dans le poème de la *Vive Flamme*, strophe 1, vers 4 : « Pues ya no eres esquiva ».

¹⁵ Jean de la croix a rédigé une deuxième fois le *Cantique Spirituel*. La

première rédaction, dite *Cantique A*, a 39 strophes ; la deuxième, dite *Cantique B*, en a 40 en raison de l'insertion d'une nouvelle strophe après la strophe 10. Outre des remaniements, retouches et ajouts dans le commentaire, le *Cantique B* présente un nouvel ordre de strophes. Voici une table des correspondances :

A1-10X11-1425-2631-3229-3027-2815-2433-39B1-101112-1516-1718-1920-2122-2324-3334-40L'authenticité du *Cantique B*, jamais mise en doute pendant plus de trois siècles, nous paraît certaine ; elle est surtout contestée, ou niée, en France, où jusque dans les milieux universitaires une ignorance prodigieuse continue de s'afficher à l'égard des études nombreuses, approfondies, scientifiques, publiées tout spécialement en Espagne sur le sujet. Le Père Lucien-Marie a cru pouvoir insérer, dans le texte du *Cantique A* (en réalité : A'), la strophe 11 du *Cantique B* ! ... Dans son édition, les strophes 12-40 correspondent donc aux strophes 11-39 de A.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

ne lui en ont pas donné tous les attributs, notamment pas celui de concevoir, organiser, inspirer l'ensemble d'une origine. C'est en Jean de la Croix, et en lui seul, que les Carmes déchaux ont à reconnaître les prémices de leur esprit et de leur vocation, Thérèse de Jésus demeurant l'inspiratrice première. Par rapport aux Carmélites, encore que, ni historiquement, ni juridiquement, il ne mérite le titre de fondateur, Jean de la Croix a marqué les origines par une paternité spirituelle tellement exceptionnelle et décisive que ce titre lui revient de plein droit, je parle de ce droit que confère la vie même. Je vous parlerai donc de saint Jean de la Croix comme de celui qui, avec une incomparable autorité paternelle et spirituelle, vous permet d'être de dignes filles de votre mère, sainte Thérèse de Jésus. J'aime conclure ce passage par une citation de la Bienheureuse Thérèse-Bénédictine de la Croix, qui, au moment de chercher à interpréter celui-là à la lumière de celle-ci, est heureuse de poser en principe, en fille bien née qu'elle est, qu'ils sont tous les deux « *eines Sinnes* [de même sentiment] » (K 146, SC 296).

1. POSITIONS PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES POUVANT ÉCLAIRER LE SUJET

Quelques simples positions philosophiques et théologiques nous aideront à baliser notre sujet. Constituant une sorte de genèse dialectique des transcendants, saint Thomas d'Aquin affirme que ce qui « tombe » d'abord dans l'intelligence, c'est l'être²⁶. Dans un deuxième temps, percevant l'être dans des êtres multiples, l'intelligence nie de chaque être qu'il soit quelque autre être que ce soit, ce qui est poser la division dans l'être. Le troisième temps consiste à nier que chaque être, en tant qu'être, soit divisé, ce qui est affirmer son unité. Le quatrième temps permet à l'intelligence d'affirmer que les êtres divisés, mais dont chacun est un, constituent formellement une multitude. On peut

ajouter à cette dialectique un cinquième temps, qui n'est que reprise et précision des deuxième et troisième temps : de chaque être un, on doit affirmer qu'il est seul à être ce qu'il est ; c'est dire qu'il est unique. Apparaissant dans une multitude, l'être créé n'est pas solitaire ; il est un parmi d'autres, en même temps qu'est irréductible la solitude de son unicité.

La théologie trinitaire de saint Thomas nous permet d'user de la fécondité de ces présupposés philosophiques. Le docteur angélique se demande d'abord si le prédicat exclusif, « seul », peut être attribué à un « terme essentiel » en Dieu²⁷. La réponse est que « seul » sert légitimement à exclure qu'une affirmation concernant Dieu puisse être faite au sujet d'un autre que Dieu. « Dieu seul est infini », l'affirmer revient à contracter deux propositions : Dieu est infini ; d'aucun autre « sujet », on ne peut affirmer qu'il soit infini. Mais la proposition, « Dieu est seul », est irrecevable, parce qu'elle est exclusive de la pluralité des personnes divines. Si nous ignorions le mystère de la Trinité, nous devrions dire que Dieu est solitaire, ou qu'il est seul, l'existence des hommes et des anges, d'une nature « étrangère » à celle de Dieu, laissant le Créateur à sa solitude. Mais la circumincession (plutôt que la circuminsession) des Personnes divines est souveraine communion de vie, présence de chaque Personne aux deux autres. Tout au plus doit-on, non sans tremblement, formuler cette relative réserve : Dieu, ayant décidé dans un amour souverainement prévenant et incompréhensible d'adresser ces paroles à chaque créature créée à son image et recréée à cette même image en Christ : « Je me complais à être ce que je suis pour être tien et pour me donner à toi. » (VFB 3,6), le refus de le laisser prendre cette joie le voue à une relative solitude, le prive d'une compagnie dont il désirait jouir. Le pécheur ne peut rien soustraire au bonheur essentiel

que partagent les Personnes divines ; mais il blesse leur communion en l'amour souverainement prévenant avec lequel elles désirent établir une relation d'amour avec lui. Le péché, qui distrait le cœur de la créature de l'amour du Créateur, a le noir pouvoir d'infliger à celui-ci la relative, mais profondément mystérieuse solitude de l'amour blessé. Quand il nous a créés et recréés, Dieu a couru le risque d'apprendre d'expérience ce qu'est la solitude de l'amour méconnu.

2. PREMIÈRES PRÉCISIONS SUR LES USAGES DU TERME DE SOLITUDE CHEZ JEAN DE LA CROIX

L'intérêt de ces considérations préalables ne devant apparaître que dans le cours de notre exposé, nous n'essaierons pas d'éviter d'ouvrir formellement celui-ci de manière quelque peu abrupte et définirons sans autre quelques-uns des sens que revêt le terme de solitude chez saint Jean de la Croix. Ce terme peut désigner un lieu retiré dans lequel on vit dans l'absence de compagnie et de relations. Par glissement métonymique, la solitude signifiera l'état de vie de celui qui mène son existence dans de telles conditions. Saint Jean de la Croix parle de solitude « corporelle ». On pourrait aussi commodément parler de solitude extérieure. De cette solitude, il faut distinguer la solitude intérieure, ou solitude spirituelle, ou encore solitude du cœur. C'est cette dernière solitude qui retient le meilleur de l'attention du docteur mystique, sans qu'elle exclue le souci d'en montrer le lien avec la solitude dite « corporelle ». Le charisme magistral de Jean de la Croix nous apprend que la solitude du cœur n'est pas rupture immédiate et définitive de toutes les compagnies et relations qui nous empêchent d'être tout *ad Deum*, mais long cheminement qui fait entrer plus avant dans l'« épaisseur » d'un « pour Dieu seul » que Dieu seul, précisément, peut faire en nous à la faveur d'une terrible nuit.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

recherche. Dans les strophes 14 et 15 de CB, l'épouse chante ce qu'est pour elle son Époux, recourant à des symboles qui, par l'impossibilité même de les ordonner dans un ensemble cohérent, renvoient à un indicible et, tout à la fois, le laissent parler à travers leur foisonnement : « Mon Aimé, les montagnes... » Deux oxymores retiennent l'attention, leur contradiction interne forçant le langage à dire tant soit peu par son impuissance même ce qui le dépasse : le concert silencieux, la solitude sonore. Le très beau commentaire donné au vers, la *soledad sonora*, permet de vérifier le sens spécifique que, finalement, Jean de la Croix attribue au terme de solitude : non plus voie qui éloigne de ce qui sépare de Dieu, ni simplement état formel de qui, désormais solitaire, peut être tout entier *ad Deum*, mais unicité, inaccessible à toute créature, d'une relation d'amour à Dieu, d'une relation secrète qui tourne le cœur vers Dieu seul en hommage à la solitude « peuplée » en laquelle Dieu seul est Dieu. Or cette solitude est identiquement communion à l'amour créateur qui tient toutes les créatures dans l'unité d'une même création, harmonie d'amour (*concordia de amor*) qui permet à chacun de chanter ses louanges à Dieu au sein d'un même concert. Séparée de toute relation qui ne serait pas toute *ad Deum*, répondant à la vocation unique en laquelle elle seule entend le nom que Dieu seul lui donne, la créature est assez pure pour reconnaître, respecter, aimer la voix incommunicable de chaque autre créature et s'y unir dans un même concert silencieux, dans une solitude que le Saint-Esprit rend sonore.

Sur ce que le cœur de l'homme ne peut pressentir de l'union avec Dieu. L'union avec Dieu accompli, non pas le désir de l'homme, mais bien le désir souverainement libre de Dieu

Le deuxième complément est une interprétation qu'il me semble nécessaire de proposer pour dissiper certaines graves

équivoques. Dieu ne vient pas combler nos désirs, même si l'on précise que ceux-ci doivent être arrachés à leurs méprises, dégagés de leurs impuretés, pour être, comme on dit, « surélevés ». Situer Dieu, pour ainsi dire, dans le droit fil de nos désirs, déclarés purifiés et spirituels, c'est faire de Dieu comme le complément de la créature (assoiffée d'« absolu », celle-ci trouverait en Dieu de quoi satisfaire son besoin spirituel ! ...), c'est méconnaître le mystère de l'amour totalement prévenant, infiniment gratuit, dépourvu de toute raison assignable, avec lequel Dieu crée et recrée sa créature. Dieu ne se réjouit pas de combler nos désirs, mais bien d'être ce qu'il est pour être nôtre et se donner à nous. Pour accueillir le désir de Dieu, dont le pressentiment ne peut d'aucune manière monter au cœur de l'homme, celui-ci doit être, saint Jean de la Croix y insiste avec tant de force dans la *nuit passive de l'esprit*, comme détruit, refondu au creuset de la plus terrible, sinon de la plus horrible des épreuves, remodelé, recréé. À la liberté souveraine avec laquelle Dieu veut être Dieu-pour-nous, répondra la liberté humble et émerveillée avec laquelle la créature accueillera, non pas ce qui comble son attente, mais un don qui surprend et déroute, renouvelant radicalement le sens que l'âme avait, croyait avoir, de l'amour du Père des cieux pour les siens. Accepter l'amour sans raison assignable que Dieu a pour nous, c'est accepter de n'avoir comme amour de réponse que le cœur éveillé par cet amour premier, à cet amour premier. Si Dieu dit : « Je me réjouis d'être ce que je suis pour être tien et pour me donner à toi » (VFB 3,6), la réponse de la créature sera peut-être : Je me réjouis de n'être que ce que ta très haute humilité, en son amour, tire de rien pour sa joie. Ainsi, la créature est bien comblée, non pas en tant que capacité de désir(s), mais en tant qu'être tout éveillé à la liberté de l'amour qui le crée. Les autres manières d'être comblé appartiennent à

une sorte de « surcroît ». Et cela me semble être vérité de la « solitude infinie », du « désert sans limites » en lequel l'âme voit enfin clairement que rien d'humain ne peut dire d'aucune manière ce qu'est Dieu pour elle, ce qu'elle est pour Dieu.

9. DU LIEN ENTRE SOLITUDE INTÉRIEURE ET SOLITUDE EXTÉRIEURE

Quel lien y a-t-il entre la solitude intérieure et la solitude dite corporelle, ou extérieure ? D'un point de vue fondamental, on peut affirmer que, de même que la privation des choses ne dépouille pas l'âme qui en garde le goût et le désir, ainsi la solitude extérieure, de soi, n'engendre aucune solitude spirituelle. Une affligeante illustration de ce principe nous est donnée par ces religieux et religieuses en quête de solitudes successives : « Ils ne persévèrent jamais dans un même lieu, ni, parfois, dans un même état ; vous les verrez tantôt en un lieu, tantôt en un autre ; ils prendront tantôt un ermitage, tantôt un autre. Parmi ces spirituels, on peut aussi compter ceux dont la vie se passe en changements d'états et de manières de vivre. Comme ils n'ont que ferveur et joie sensibles pour les choses spirituelles, et qu'ils ne se sont jamais imposé de contrainte pour parvenir au recueillement spirituel par la négation de leur volonté propre et par la disposition à supporter les incommodités de la vie, chaque fois qu'ils voient un lieu qui leur semble propice à la dévotion, ou un genre de vie ou un état qui conviennent à leur condition et inclination, sans délai, ils se rendent en ce lieu ou embrassent ce genre de vie, et abandonnent l'état qui était le leur » (2MC 41,2). Ces spirituels oublient l'essentiel, à savoir que « l'âme est un lieu plus convenable et plus approprié pour Dieu que n'importe quel lieu corporel » (3MC 42,4). On ne trouvera pas chez Jean de la Croix de vraies traces d'une spiritualité du désert considéré comme sacrement

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Dans l'œuvre de saint Jean de la Croix, un texte fulgurant qui lie théologie du Christ, unique parole de Dieu et théologie de la direction spirituelle

UNE QUESTION D'IMPORTANCE

Docteur « mystique », docteur de la « foi pure », de la « nuit obscure », saint Jean de la Croix semble prêter le flanc à des opérations de « débrogage » ; à celle, par exemple, qui consiste à soustraire de sa doctrine spirituelle tout ce qui a trait au Christ, pour ne garder que l'essence d'une mystique purement « théocentrique ». Une telle opération facilite le rapprochement entre l'enseignement du Saint et les mystiques « orientales² ».

Quoi qu'il en soit de certains essais de comparaison – et nous ne prenons en considération que ceux qui témoignent d'une véritable compétence – seule une méprise radicale peut ignorer que la mystique de Jean de la Croix est foncièrement et exclusivement chrétienne, « christique » ; nous n'avons pas écrit « christocentrique », l'opposition entre spiritualités théocentriques et spiritualités christocentriques étant tout à fait étrangère au cœur de la foi chrétienne³.

Deux chapitres de la *Montée du Mont-Carmel* établissent avec la plus grande vigueur que le chemin qui mène à l'union avec Dieu⁴ se parcourt en Christ, et que le terme même de ce chemin n'est atteint qu'en Christ. Le chapitre 7, dernier chapitre et clé de voûte d'une introduction générale à la nuit de l'esprit, montre que cheminer vers l'union, c'est suivre et imiter le Christ, bien plus, que le Christ ne nous a unis à Dieu et réconciliés avec lui

qu'en passant par une singulière nuit du sens et de l'esprit. Edith Stein, la bienheureuse Thérèse-Bénédictine de la Croix, a merveilleusement senti et démontré que la doctrine spirituelle de Jean de la Croix est une *Kreuzeswissenschaft*, une « Science de la Croix » (K 5-8 ; SC 99-104).

Le chapitre 22 vient au terme d'un ensemble⁵, mais il en émerge avec une telle disproportion qu'il doit son surgissement à l'explosion d'une force souterraine que rien ne laissait vraiment présager dans les chapitres précédents.

On considère généralement les pages fulgurantes que nous allons présenter comme un grand texte christologique. Une lecture tant soit peu attentive distinguera entre deux parties soigneusement articulées l'une sur l'autre grâce à une habile transition, en laquelle la première partie semblant se prolonger anticipe déjà sur la seconde partie : une partie proprement christologique et une partie qui contient, bien liés entre eux, les éléments fondamentaux d'une théologie de la direction spirituelle.

LA RÉPONSE DE SAINT JEAN DE LA CROIX

Après un bref préambule sur l'occasion, offerte par les « doutes » que peut éveiller en l'esprit du lecteur l'apparent manque de cohérence de la doctrine en cours d'exposition, d'approfondir et clarifier cette doctrine, saint Jean de la Croix se prend lui-même en flagrant délit de contradiction. D'une part, au chapitre précédent, il a posé en principe que « ce n'est pas la volonté de Dieu que les âmes veuillent recevoir par voie surnaturelle des choses distinctes de visions ou locutions » (2MC 22,2) ; d'autre part, dans le même chapitre, il a cité des témoignages de la sainte Écriture qui permettent d'affirmer que, « dans la Loi ancienne » (2MC 22,2), il était permis d'interroger Dieu, que Dieu lui-même demandait qu'on l'interrogeât et qu'il

faisait de vifs reproches aux fils d'Israël, quand ils ne se soumettaient pas à cette volonté. De cette contradiction naît, dans l'esprit du lecteur, disciple virtuel, un « doute » qu'il convient de dissiper : s'il était bien d'interroger Dieu du temps de la Loi ancienne, « pourquoi donc, maintenant que nous sommes dans le temps de la Loi nouvelle et de grâce, ne le serait-ce pas comme ce l'était auparavant ? » (2MC 22,2).

La réponse de Jean de la Croix joue sur deux oppositions, dont la diversité irréductible n'est pas prise en considération : d'une part, le docteur mystique distingue entre le temps de la pose des premiers fondements et celui de la pose du fondement essentiel : « À quoi il faut répondre que la raison principale pour laquelle, en la Loi d'écriture, étaient licites les demandes qu'on adressait à Dieu, et pour laquelle il convenait que les prophètes et les prêtres désirassent des révélations et visions de Dieu, cette raison était qu'alors, la foi n'était pas encore bien fondée [« bien » ne s'oppose pas ici à « mal ». Le fondement essentiel faisant encore défaut, les bons fondements déjà posés ne pouvaient former un ensemble de pleine « bonté » ou « vérité »]. [...], et c'est pourquoi il fallait qu'on interrogeât Dieu et que celui-ci parlât, tantôt par paroles, tantôt par visions et révélations, tantôt en figures et ressemblances, tantôt, enfin, par bien d'autres manières de signifier [l'ombre de la vérité à venir], car toutes les réponses et paroles et révélations qu'il donnait contenait des mystères de notre foi et des choses la concernant et l'ayant pour but. Voici pourquoi Dieu même les reprenait : alors que les choses de la foi ne sont pas de l'homme, mais de la bouche de Dieu même [il les dit de sa bouche même ; pour cette raison, il était nécessaire, comme nous l'avons dit, qu'on interrogeât la bouche même de Dieu], en leurs affaires, ils n'interrogeaient pas sa bouche, pour qu'il leur répondît, par quoi il eût tracé, à travers les événements et affaires qui étaient

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

eux. Et si ce sont mes œuvres que tu attends pour m'accorder, par ce moyen, l'objet de ma prière, donne-les moi, toi-même, et fais-les moi, et donne-moi les peines que tu voudrais accepter, et que cela se fasse ! Et si tu n'attends pas mes œuvres, qu'attends-tu, mon Seigneur très clément ? Car enfin, si ce doit être grâce et miséricorde ce qu'en ton Fils je te demande, prends ma piécette¹⁵, puisque tu veux que je te la donne, et donne-moi ce bien, puisque toi-même, aussi bien, veux me le donner. » (PA 26)

Le désir de l'union avec le Verbe-Époux naît de l'amour avec lequel le Père attire l'âme à son Fils. Celle-ci est travaillée par une question douloureuse inscrite au cœur de son désir insatisfait : pourquoi, par quoi l'« attraction » exercée sur elle par le Père est-elle comme freinée ? Pourquoi la main du Père se retient-elle de combler un désir qu'elle-même allume ? S'adressant au Père, la prière parcourt un chemin lumineux qui va de l'humilité du pécheur, moins soucieux de la paix du pardon que de la manifestation de la miséricorde de Dieu, à la demande paisiblement hardie, expression du « franc-parler » d'un enfant¹⁶, ouverture au désir même d'un Seigneur très clément.

C'est un pécheur déjà pardonné, il est vrai, qui ose demander la grâce de l'union avec le Fils bien-aimé. Peut-être que quelque chose des péchés passés fait encore tache aux yeux de Dieu. La prière de Jean de la Croix est si parfaitement théologique qu'elle peut ne pas être demande formelle de pardon ; elle n'est plus, pour ainsi dire, qu'« exposition » de soi aux rayons du Soleil de justice¹⁷, désir que, dans les péchés (« en eux »), Dieu fasse sa volonté et que, faisant usage de sa bonté et miséricorde, il ne trouve en ces péchés que l'occasion d'être « connu ». Ainsi, selon Ézéchiel le prophète, Dieu sanctifie son nom, manifeste

que son nom est saint, quand il dissipe les ténèbres dont son peuple le voilait aux yeux des nations (Ez 36,20-23).

Le pardon de Dieu qui fait de nous des créatures nouvelles en Christ, ou nous renouvelle en cette grâce baptismale, a préparé des œuvres bonnes que nous avons à accomplir, nous donne de faire des pas sur le chemin qui voit le déploiement en nous de la grâce de justification en sainteté (Ep 2,10 ; 3,20-21). Il nous faut faire la vérité pour venir à la lumière (Jn 3,21). Et le péché, même pardonné, ne laisse-t-il pas en nous le « dû » de peines auxquelles il faut satisfaire ? Ainsi s'exprimait-on encore du temps de saint Jean de la Croix. Au sujet des œuvres, le docteur mystique, qui n'ignore pas la part active et le consentement que la grâce réserve à l'homme, fait cette demande aussi peu pélagienne que possible : « Donne-les-moi, toi-même, et fais-les-moi (très littéralement : œuvre-les-moi, opère-les-moi) ». Quant aux peines que Dieu voudrait accepter, Jean de la Croix a la délicatesse de ne pas mettre le Seigneur très clément en position de « sujet » qui exige ou impose ; il se contente de dire son entière disponibilité pour tout ce qui serait disposé par Dieu : « Et que cela se fasse ! »

Entre nos œuvres, insignifiantes, et le bien ineffable de l'union avec le Fils bien-aimé, aucune continuité, aussi distendue fût-elle, n'est pensable. Saint Jean de la Croix prend Dieu « au mot » de sa double et unique volonté : « Prends ma piécette, puisque tu veux que je te la donne, et donne-moi ce bien, puisque toi-même, aussi bien, veux me le donner ». Le bien de l'union avec le Fils ne peut être que « grâce et miséricorde ». C'est un amour purement prévenant, sans raison assignable, qui veut que nous soyons « trouvés » en Christ et qui ne veut plus trouver que le Christ en nous. Péchés, peines, œuvres n'ont fait que fournir l'occasion de laisser apparaître en pleine lumière

l'humble et pur désir que la volonté de Dieu se fasse. Ce désir devient le désir brûlant, humblement et paisiblement impatient, de voir s'accomplir le désir, encore différé, que nourrit le Père, de donner à sa créature le bien de l'union avec le Fils bien-aimé. Merveilleux mouvement d'une prière qui, suivant jusqu'au bout le fil du désir que s'accomplisse la volonté de Dieu, avoue d'abord n'être que d'un pécheur, « lieu » où Dieu, exerçant sa volonté et miséricorde, fait connaître son nom, puis demande au très clément Seigneur de donner lui-même les œuvres dont il voudrait, d'aventure, avoir besoin pour accorder la grâce demandée, pour libérer enfin la confiance des fils qui, mus par le Saint-Esprit, savent qu'ils ne demandent, dans le Fils, que ce dont le Père veut les combler, précisément en les unissant à ce Fils bien-aimé.

PRIÈRE À L'ÉPOUX QUI « S'ÉVEILLE » AU CENTRE DE L'ÂME

Cette brève prière, en laquelle se nouent les fils d'une très profonde expérience mystique, parfaite de forme, d'un éclat sobre et discret, n'a subi aucune retouche dans la seconde rédaction¹⁸. Nous en proposons cette traduction :

« Éveille-nous et nous illumine, toi-même, mon Seigneur, pour que nous connaissions et aimions les biens qui, sans cesse, par toi nous sont offerts, et nous connaissons¹⁹ que tu t'es mû pour nous faire don de tes grâces²⁰ et que tu t'es souvenu de nous. »

Voici la strophe dont le commentaire, là où il traite du deuxième vers, nous sera précieux pour l'intelligence de la prière traduite ci-dessus :

« Comme tu es doux et amoureux,
T'éveillant en mon sein,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

*¡ Oh cristalina fuente,
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados !*

*¡ Apártalos, Amado,
que voy de vuelo !
¡ Vuélvete, paloma,
que el ciervo vulnerado
por el otero asoma
al aire de tu vuelo, y fresco toma !*

13 [14]

*Mi Amado las montañas
los valles solitarios nemorosos
las ínsulas extrañas
los ríos sonoros
el silbo de los aires amorosos*

*la noche sosegada
en par de los levantes del aurora
la música callada
la soledad sonora
la cena que recrea y enamora.*

*Nuestro lecho florido
de cuevas de leones enlazado

en púrpura tendido
de paz edificado
de mil escudos de oro coronado.*

*Azaga de tu huella
las jóvenes discurren al camino*

11 [12]

*Ô Source cristalline,
Si tes reflets d'argent
Donnaient forme soudain
Aux yeux tant désirés
En mon cœur esquissés !*

12 [13]

*Détourne-les, Aimé,
Je suis près de l'envol !
Reviens-t-en, ma colombe,
Déjà, le cerf blessé
Paraît sur la colline,
De ton vol sent la brise, y prend douce
fraîcheur.*

*Mon Aimé... les montagnes,
Forêts, vals solitaires,
Les îles étrangères,
Les fleuves aux eaux bruissantes,
Le sifflement des souffles de l'amour,*

14 [15]

*La nuit rassérénée,
Quand se lève l'aurore,
Musique de silence,
Solitude sonore,
La cène qui recrée et fait naître l'amour.*

15 [24]

*Notre lit tout en fleurs
Repaires de lions, comme tresse, le
ceignent.
De pourpre, il est tendu,
La paix l'a édifié
Et mille écus d'or le couronnent.*

16 [25]

*À te suivre à la trace,
Sur le chemin courent les jeunes filles,*

*al toque de centella
al adobado vino,
emisiones de bálsamo divino.*

*En la interior bodega
de mi Amado bebí, y cuando salía
por toda aquesta vega
ya cosa no sabía
y el ganado perdí que antes seguía.*

*Allí me dio su pecho
allí me enseñó ciencia muy sabrosa

y yo le di de hecho
a mí, sin dejar cosa ;
allí le prometí de ser su esposa.*

*Mi alma se ha empleado
y todo mi caudal en su servicio ;
ya no guardo ganado,
ni ya tengo otro oficio,
que ya sólo en amar es mi ejercicio.*

*Pues ya si en el ejido
de hoy más no fuere vista ni hallada
diréis que me he perdido ;
que, andando enamorada,
me hice perdidiza, y fui ganada.*

*De flores y esmeraldas
en las frescas mañanas escogidas
haremos las guirnaldas
en tu amor florecidas
y en un cabello mío entretejidas.*

Touchées par l'étincelle ;
Vin généreux les réjouit,
Aux parfums exhalés par un baume divin.

17 [26]

En l'intime cellier
De mon Aimé, j'ai bu, et lorsque je sortis
Par cette vaste plaine,
Plus rien je ne savais,
Je perdis le troupeau que, jadis, je suivais.

18 [27]

Là, il donna son cœur,
Là, science il m'enseigna de très haute
saveur.
À lui, je me donnai
Sans pour moi rien garder,
Là, je lui promis d'être son Épouse.

19 [28]

Mon âme à le servir
Use de tous ses biens.
Plus de troupeau ne garde,
Plus d'autre office n'ai
Que celui d'exercer l'emploi d'aimer.

20 [29]

Que si, au pré public,
On ne me voit, ni ne me trouve,
Qu'on me sache perdue
Sur les voies de l'amour ;
Perdante me suis faite, et fus gagnée.

21 [30]

De fleurs et d'émeraudes
Choisies aux frais matins,
Nous ferons des guirlandes
En ton amour fleuries,
D'un mien cheveu entrelacées.

22 [31]

*En solo aquel cabello
que en mi cuello volar consideraste
mirástele en mi cuello
y en él preso quedaste
y en uno de mis ojos te llagaste.*

*Cuando tú me mirabas
su gracia en mí tus ojos imprimían ;

por eso me adamabas
y en eso merecían
los míos adorar lo que en ti vían.*

*No quieras despreciarme,
que, si color moreno en mí hallaste,
ya bien puedes mirarme
después que me miraste,
que gracia y hermosura en mí dejaste.*

*Cazadnos [Cogednos] las raposas,
que está ya florecida nuestra viña,
en tanto que de rosas
hacemos una piña,
y no parezca nadie en la montiña.*

*Detente, cierzo muerto ;
ven, austro, que recuerdas los amores,
aspira por mi huerto
y corran sus olores
y pacerá el Amado entre las flores.*

*Entrado se ha la esposa
en el ameno huerto deseado
y a su sabor reposa*

Et de ce seul cheveu
Le vol dessus mon cou ton regard attira.
Sur mon cou, tu le vis,
En lui, tu restas pris,
D'un seul de mes regards tu fus blessé.

23 [32]

Quand tu me regardais,
De tes yeux en mon cœur la grâce
s'imprimait.
Ainsi, plus tu m'aimais,
Ainsi, se méritait
Pour les miens d'adorer ce qu'en toi ils
voyaient.

24 [33]

Ne me méprise plus !
Si brune de couleur tu m'as trouvée,
Ose me regarder !
C'est de me regarder
Que tu laissas en moi grâce et beauté.

25 [16]

Qu'on nous chasse les renardeaux,
Notre vigne déjà n'est-elle pas en fleurs,
Cependant que de roses
Nous ferons une pigne
Et que nul ne paraisse au flanc de la
montagne !

26 [17]

Tombe enfin, vent de mort !
Viens, auster, réveiller l'amour,
Souffle par mon jardin !
Que courent ses odeurs !
Viendra se restaurer l' Aimé parmi les
fleurs.

27 [22]

L'Épouse a pénétré
Dans le charmant jardin de ses désirs ;
Savourant le repos,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

QU'ENTEND-ON PAR SPIRITUALITÉ ?¹

Nous ne traiterons que de la spiritualité chrétienne. Avant même d'essayer de la définir, arrêtons-nous à son objet, la vie spirituelle, pour le caractériser. La vie spirituelle peut être caractérisée comme le déploiement en nous de la nouveauté de vie que nous recevons de Dieu en Jésus-Christ, notre Seigneur et Sauveur. Définition dont les termes demandent à être expliqués :

– Le terme de « déploiement » permet d'éviter une conception purement pointilliste ou répétitive et marque l'unité de la vie spirituelle. Mais il ne faut pas se laisser prendre au mirage de ce qu'évoque ce terme pour nous, de processus logique ou de croissance biologique : la vie spirituelle n'est pas l'actuation immanente de virtualités inscrites en nous. Le déploiement est ici tout aussi bien déroulement d'un drame. De l'idée de drame, nous retenons simplement pour notre usage que la vie spirituelle est faite de l'histoire de la rencontre entre la liberté souveraine du Créateur et la liberté de la créature, et que cette histoire entraîne pour la créature conversions et arrachements.

– « déploiement en nous », précisons en termes augustinien : non sans nous. Les deux libertés qui se rencontrent sont celles d'un Dieu souverainement gracieux et celle d'une créature pardonnée, renouvelée par l'Esprit Saint en Christ. Ce « non sans nous » veut faire place à la « détermination très déterminée » [C 21,2] d'une Thérèse de Jésus, à ce que la tradition appelle le combat spirituel, un combat qui, à travers étapes et mutations, se poursuit jusqu'au terme.

Usant d'une comparaison classique, nous dirons que la vie spirituelle est le parcours d'un itinéraire, d'un chemin que

l'Esprit Saint nous demande et nous donne de suivre pour parvenir à l'union à Dieu.

L'usage que nous faisons de nos jours des termes et expressions de spiritualité et écoles de spiritualités relativement récent, répond à un besoin de classement et de systématisation, et n'échappe pas au danger de durcir et d'opposer là où les données de la tradition connaissent la souplesse et les échanges de la vie. Nous proposons la définition suivante : une spiritualité est un ensemble d'enseignements et de témoignages concernant les voies de la vie spirituelle et la manière de les suivre. Cet ensemble est noué par une perception ou par une expérience spirituelle privilégiée qui forme comme la matrice de la doctrine et lui assure une sorte de puissance intégrative. Par puissance intégrative, nous entendons la capacité de rayonner dans le tout de la grâce baptismale. Faute d'une telle puissance, une spiritualité ne serait qu'une doctrine mutilée, exposée à la tentation du sectarisme. Précisons qu'une spiritualité n'est reconnaissable et n'est reconnue comme telle que si elle a été transmise et communiquée, manifestant sa fécondité et faisant l'objet d'une sorte de *receptio* dans et par la grande tradition vivante de l'Église.

Les quelques rides dont le temps a marqué les pages suivantes du père de Guibert ne font que permettre de mieux saisir leur justesse profonde : « Chacune d'elles (= des écoles spirituelles) représente une formule de vie spirituelle, un type de combinaison organique, équilibrée, solide, des éléments nécessaires de cette vie, formule et type dont l'expérience a montré à l'épreuve l'efficacité pour atteindre le but poursuivi, la sanctification des âmes. Chacune de ces spiritualités aura ses avantages et ses inconvénients, chacune aura les dangers propres dont elle devra se garder et les secours propres qu'elle mettra en

œuvre, chacune sera adaptable, à telles circonstances extérieures ou intérieures, à telle forme de vie ou tel caractère, et non à tel autre [...]. Mais toutes ces écoles ne réaliseront leur fin essentielle, ne sanctifieront effectivement les âmes, que dans la mesure où elles leur offriront un ensemble organique dans lequel ne manquera aucun des éléments indispensables au progrès spirituel et dans lequel ces éléments seront combinés dans un équilibre stable et résistant. Chacune forme un tout dont on ne peut supprimer, déplacer ou changer aucune pièce importante sans compromettre la stabilité de l'ensemble [...]. Ceci n'empêchera évidemment pas le fait constaté plus haut des emprunts d'une école à une autre, des influences réciproques d'une spiritualité sur une autre ; mais emprunts et influences supposeront toujours que les éléments ainsi reçus du dehors ne seront pas irréductibles aux lignes essentielles du type de vie spirituelle dans lequel ils viennent se fondre et qu'il y aura, par conséquent, un minimum d'assimilation sans lequel seraient précisément compromis et l'équilibre et l'efficacité de ce type de vie² ».

À la lumière des positions ainsi définies, il nous est possible de dissiper quelques équivoques ou méprises tenaces. Nous en distinguerons trois.

– Une spiritualité serait centrée sur une « idée ». On n'a pas hésité, par exemple, à faire de la bienheureuse Élisabeth de la Trinité³ la sainte d'une idée : la grâce de la présence de la Trinité au cœur du baptisé. Il n'est pas nécessaire de dénoncer longuement le caractère fallacieux de ce jugement. Il est donné aux saints et aux spirituels de mettre en lumière une voie de sainteté ; c'est bien un don de l'Esprit Saint, non pas une conception ou construction de l'homme, ni même une vérité de vie contenue dans les Écritures et la Tradition et dont on

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

même et lui permet de commencer à dire : « ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » [Ga 2,20] ; le décentrement se poursuit dans un temps de désirs véhéments que Dieu allume au cœur qu'il attire à lui, et s'achève par une sorte d'apaisement du désir, l'unique désir qui demeure dans la parfaite conformité à la volonté de Dieu, étant le consentement au désir même qu'a Dieu de mener le salut du monde à son parfait accomplissement ; ce sont là les trois dernières Demeures, reliées entre elles par un mouvement ternaire, reprise radicale du mouvement qui relie les trois premières Demeures selon un même schéma ternaire. Entre la première conversion et la deuxième prend place une sorte de transition, celle des Quatrièmes Demeures, où l'âme fait l'expérience que Dieu peut souverainement dilater le cœur. Cette expérience prépare quelque peu aux plus forts traitements dont Dieu usera pour tirer l'âme hors d'elle-même et lui donner de dire en vérité : « pour moi vivre, c'est le Christ » [Ph 1,21].

Il manquerait quelque chose d'essentiel à cette rapide présentation du charisme de sainte Thérèse, maître spirituel, si nous ne soulignons pas, d'un trait trop bref, que la communion à l'amour sauveur est inscrite au cœur même de l'union à Dieu. La parole qui introduit Thérèse dans la grâce d'union dite de « mariage spirituel », fait d'elle l'épouse du Christ par la marque même de la suprême confiance qui la charge des intérêts et de l'« honneur » de son Époux [R 36], c'est-à-dire, du salut du monde. Le Christ ne veut pas communiquer la grâce surabondante du salut sans libérer au cœur des saints le propre désir infini qu'il a de cette communication ; c'est le mystère de l'intercession qui n'ajoute rien au salut de Dieu en Christ, mais qui est comme le gémissement qu'éveille le salut même dans une prière solidaire du monde à sauver.

SAINT JEAN DE LA CROIX

Saint Jean de la Croix présente aussi la vie spirituelle comme ramassée dans le rapport à Dieu qui s'établit dans la prière et comme dérivant de ce rapport, en ce sens que le cheminement spirituel du chrétien est, pour lui, nuit ténébreuse et ténèbre lumineuse de contemplation, sortie à la poursuite du Bien-aimé qui s'est caché, entrée dans l'épaisseur des trésors de la science et de la sagesse qui sont cachés en lui. Mais la doctrine spirituelle de Jean de la Croix diffère de celle de Thérèse de Jésus, non seulement par la membrure théologique, mais aussi et surtout par l'anthropologie mystique qu'elle élabore et qui est si fortement articulée que les matériaux utilisés, philosophiques et théologiques, apparaissent, soit comme totalement intégrés, soit comme de simples supports empruntés à des fins de pédagogie, ou encore comme les traces d'une appartenance culturelle.

Dans une première évocation, nous dirons, que saint Jean de la Croix décrit et analyse le passage de l'usage humain que nous faisons des dons de Dieu à l'usage divin de ces mêmes dons. L'intuition très profonde de Jean de la Croix est que la créature ne peut, dans un premier temps, qu'imposer sa mesure aux dons qu'elle reçoit de Dieu. L'Esprit Saint a besoin de temps pour se rendre libre de nous mener par les chemins de Dieu, qui ne sont pas les nôtres, surtout quand ceux-ci prétendent mener à Dieu. Au lieu d'aller à Dieu avec l'aide de la grâce, il nous faut nous laisser attirer par Dieu, ce qui ne va pas sans que nous soyons arrachés à nous-mêmes. Voici un texte de Jean de la Croix qui dit avec force cet arrachement : « Entendant maintenant ce cantique [= de la *Nuit Obscure*] à propos de la purgation, contemplation, nudité ou pauvreté d'esprit – parce que tout cela n'est presque ici qu'une même chose – nous le pouvons expliquer en cette façon, comme si l'âme disait ceci : en

pauvreté, abandon et sans aucun appui de toutes les appréhensions de mon âme, c'est-à-dire en l'obéissance de mon entendement et pression de ma volonté, dans l'affliction et l'angoisse de ma mémoire, me laissant à l'obscur, en pure foi – laquelle est nuit obscure pour les dites puissances naturelles – la volonté seule touchée de douleur, d'afflictions et d'angoisses d'amour de Dieu, je sortis de moi-même, c'est-à-dire de ma basse manière d'entendre et de ma faible façon d'aimer, de ma pauvre et avare manière de goûter Dieu, sans que la sensualité ni le diable m'en empêchassent. Ce qui fut pour moi une grande félicité et une heureuse aventure ; car les puissances, les passions, les appétits et les affections de mon âme avec lesquels je sentais et goûtais Dieu bassement, achevant de s'anéantir et de s'apaiser, je sortis et passai de la mienne communication et opération humaine à l'opération et communication divine » (2NO 4,1-2).

Suivant une conception anthropologique qui n'est pas de l'ordre du simple support, mais qui sert à articuler deux temps de la vie spirituelle et à intégrer l'unité du sujet spirituel, Jean de la Croix distingue en l'homme le sens et l'esprit, l'homme en tant que fait de relations au monde qu'il perçoit, qui l'attire, le fascine, se fait objet de désir, le soumet à des besoins, et l'homme en tant que sujet riche d'un passé, capable de maîtrise et d'intelligence du monde, doué de liberté, et d'une liberté de créature faite pour Dieu. Ces deux « parties » de notre être, entre lesquelles ne règne pas l'harmonie qui permettrait d'atteindre notre fin de créature dans la paix, doivent subir chacune une purification, même si la radicale et décisive purification du sens s'accomplit dans et par la purification de l'esprit, saint Jean de la Croix précise ce point avec insistance, marquant ainsi avec force l'unité foncière de l'homme. Celui-ci doit passer par une sorte de refonte de lui-même, pour que se fasse en lui la vérité

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

c'est-à-dire, de la contemplation, saint Jean de la Croix donne une merveilleuse définition, car il s'agit bien d'une définition, munie de son introduction, simple, mais formelle : « la contemplation n'est pas autre chose qu'une infusion secrète, pacifique et amoureuse de Dieu, qui, si on lui donne lieu (*si la dan lugar*), enflamme l'âme en esprit d'amour » [2MC 10,6]. Ce qu'avec la souveraine aisance du Créateur présent à et dans sa créature, Dieu verse en l'âme, est secret, c'est-à-dire mystique, caché aux yeux de la créature. Seule la créature touchée par Dieu perçoit la venue en elle de son Créateur, comprenant sans comprendre, éveillée à ce qui est lumière et ténèbres, puissamment attirée et sans prise aucune sur Qui l'attire. Quand Dieu vient ainsi secrètement au cœur de sa créature, il se fait, qu'on veuille bien m'accorder l'expression, il se fait la paix de l'âme, Bien au-delà de tout bien qui, tout à la fois, dépouille et comble. Et ce don de la paix est marqué par ce qui en est la source : l'Amour.

Il convient de préciser ce qui n'est pas explicité dans cette définition et que Jean de la Croix développe ailleurs avec toute la clarté souhaitable : il est essentiel à l'expérience mystique d'être sentie, perçue, savourée, goûtée, ce dernier terme étant le plus fréquemment employé par le docteur mystique pour marquer que le don de Dieu est objet de fruition. Contrairement à ce que prétend une opinion courante, saint Jean de la Croix n'est pas le chantre d'une foi pure, nue, sèche, exclusive de toute fruition de ce qu'il faut bien appeler lourdement son objet. Selon la doctrine du Saint, la foi n'est dépouillée de toute attache aux connaissances distinctes que par le travail en elle de l'Esprit Saint, qui, par là même, l'avive, le cœur étant mû tout entier par la lumière qui brûle en lui. Purification de la foi, c'est identiquement, pour Jean de la Croix, affinement du goût spirituel. Voici un texte majeur, difficile en castillan, fort mal

rendu par les traductions, qui, parfois, en deviennent inintelligibles, comme celle du Père Cyprien, que je cite :

« Pour l'ordinaire, quand l'âme reçoit quelque bien spirituel, elle le reçoit en le goûtant au moins en l'esprit dans le moyen par où elle le reçoit et qui lui profite » [2MC 14,1]. Cherchons à coller assez à la lettre pour avoir la liberté de la rendre intelligible : « Ordinairement, toutes les fois que l'âme reçoit quelque bien spirituel, elle le reçoit en le goûtant, au moins en l'esprit, c'est-à-dire en cela même qui lui permet de le recevoir avec profit ; sinon, ce serait merveille qu'il y eût profit pour elle et qu'elle trouvât dans la cause de ce bien cet appui et ce suc qu'elle trouve quand elle reçoit le bien lui-même [...]. Telle est la raison pour laquelle on ne peut ni méditer ni discourir : le peu de saveur que l'esprit trouve et le peu de profit » [2MC 14,1]. Le principe d'or que contiennent ces lignes peut se formuler ainsi : Dieu ne se communique spirituellement à sa créature qu'à la faveur d'une fruition ; il ne se donne pas sans donner de le connaître en son don même. Jouir, sentir, goûter ne sont pas des impuretés de la foi ; c'est, précisément, la foi pure, et elle seule, qui sent que Dieu tourne le cœur vers lui et l'éveille à sa venue.

S'il était important de souligner que le goût spirituel est immanent à la contemplation mystique, la raison en est que la doctrine des trois signes qui permettent de reconnaître s'il y a ou non véritable entrée en la lumière de celle-ci, cette doctrine met en jeu une théologie de ce goût et a pour axe le passage d'un goût spirituel à un autre. L'élaboration des trois signes¹⁰ permet de répondre à ces questions : en quoi l'âme trouve-t-elle un goût spirituel ? En quoi n'en trouve-t-elle plus ? On schématise couramment les trois signes de la manière suivante : ne plus pouvoir méditer, ne plus avoir envie de méditer, être positivement occupée par l'attention à Dieu. Or une telle

présentation méconnaît le fil qui court d'un signe à l'autre : la référence au goût. Saint Jean de la Croix précise formellement :

« L'âme ne peut plus méditer, ni trouver de goût en la méditation ; elle n'a plus envie de méditer, parce qu'elle ne trouve plus de goût à user de son imagination comme elle avait coutume de le faire ; elle prend plaisir à (littéralement : elle « goûte » de...) à se tenir dans la solitude, jouissant d'une attention amoureuse à Dieu, sans considération particulière, dans la paix intérieure, la quiétude et le repos » [2MC 13,2.4]. Dans les débuts, l'épreuve consiste en le sentiment d'une pure et simple perte et privation. Décontenancée par le changement, par le « troc » (*trueque*) [1NO 9,4], l'âme ne se fait pas sans peine à cette nouvelle fruition de Dieu qui lui est donnée ; il lui faut se tenir en paix tout le temps que Dieu prend pour l'éduquer au nouveau goût spirituel auquel il l'élève. C'est du point de vue de ce goût que l'on peut distinguer les différents degrés d'intensité de la lumière de contemplation. Quand celle-ci investit l'âme très fortement, le contemplatif « sent » la ténèbre. Quand l'investissement est moins fort, mais que l'âme est abstraite de l'exercice de toutes les puissances naturelles et spirituelles de connaissance, celle-ci tombe dans un grand et profond oubli, aucun point de repère du temps n'étant plus saisissable. Après coup, l'âme sait et sent qu'elle a été occupée par une secrète attention à Dieu. Quand la lumière n'abstrait que de toute connaissance particulière, l'âme sent en elle une saveur d'amour, sans savoir ni entendre particulièrement ce qu'elle aime ; la connaissance amoureuse lui communique « saveur et amour ».

Les trois mêmes signes se retrouvent dans la nuit passive du sens. L'identité de ces signes s'explique par le fait qu'il s'agit toujours de la même lumière de contemplation, mais en tant que plongeant l'âme dans la vue affligeante de sa misère. Le goût

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qu'on puisse inclure tous les degrés dans l'échelle d'intensité d'une même espèce ? Ou bien peut-on envisager que, selon saint Jean de la Croix, entre tel et tel degrés, se creuse le passage d'une espèce à une autre, et qu'une solution de continuité fait faille entre l'une et l'autre ?

Il nous semble que, dans le texte qui retient notre attention, le terme de degré est susceptible de cette plus ample signification et que, dans la doctrine du docteur mystique, tout demande cet élargissement sémantique : il n'y a pas de continuité spécifique entre les premiers efforts vertueux de l'âme, prévenue et aidée par la grâce, et la nuit passive du sens, ni entre celle-ci, qui n'est qu'un « accommodement du sens à l'esprit », et la sorte de refonte radicale qu'est la nuit passive de l'esprit, ni même entre les fiançailles spirituelles et le mariage spirituel. Dans la *Vive Flamme d'Amour*, qu'elle cite en renvoyant sans autre aux deux rédactions, alors que, sans agressivité aucune, mais sur le ton pondéré qui est le sien, elle rejette l'authenticité du *Cantique Spirituel* B, Edith Stein lisait ce passage : « Au sujet de cette question [Pourquoi le désir qu'ont les âmes de la possession de Dieu connaît-il douleur et peine, « *dolor y pena* », tandis que le désir qu'éprouvent les anges de voir le Fils de Dieu n'est grevé, ni de peine, ni d'angoisse, « *no hay pena o ansia* » ?] il faut bien remarquer la différence qu'il y a entre posséder Dieu en soi seulement par grâce et le posséder aussi par union : cela consiste à s'aimer réciproquement de bel et bon amour, ceci, à se communiquer aussi l'un à l'autre ; la différence [qui joue entre ces deux « possessions »] est aussi grande que celle qu'il y a entre les fiançailles et le mariage [Jean de la Croix évoque évidemment ici les fiançailles spirituelles et le mariage spirituel] (VF B 3,24) ».

Edith Stein estime qu'ici le terme de « fiançailles » n'a pas le

sens strict de « fiançailles mystiques ». Le texte demande probablement une interprétation différente : au lieu d'appeler fiançailles spirituelles, en un sens vraiment très large, le simple état de grâce antérieur à toute maturation spirituelle, Jean de la Croix établirait entre ce « simple état de grâce » et l'union une différence aussi grande qu'entre les fiançailles spirituelles et le mariage spirituel, union pouvant recouvrir aussi bien les fiançailles que le mariage malgré le changement de niveau ou de profondeur qui exclut le passage d'une grâce à l'autre par simple intensification de degré (K 144-145 ; SC 294). Nous aurions sous les yeux l'un de ces passages où, plutôt que d'user d'ellipse, Jean de la Croix nous prive, au courant de la plume, d'une explicitation nécessaire, absence en laquelle peuvent s'engouffrer des interprétations, sinon contraires ou contradictoires, du moins peu homogènes.

À supposer qu'Edith Stein ait aussi bien surinterprété que sous-interprété le chapitre 5 de la *Montée du Mont-Carmel*, qu'importe en fin de compte, si le désir d'expliquer, autant que faire se peut, la nature de l'union mystique sur un point précis dont Jean de la Croix ne traite jamais formellement, l'a poussée à demander audience auprès de sainte Thérèse de Jésus pour obtenir de celle-ci une lumière décisive. C'est le chapitre premier des Cinquièmes Demeures qui apporte cette lumière à la bienheureuse Thérèse-Bénédictine. En ce passage du *Château intérieur*, après avoir décrit l'oraison d'union en tant qu'expérience, Thérèse de Jésus prévient les questions qu'elles pressent que ses filles et sœurs – c'est à elles qu'elle s'adresse – ne manqueraient pas de lui poser : « Il vous paraîtra que vous pouvez vous tromper ; ces choses intérieures sont difficiles à soumettre à l'examen » (5D 1,7). La réponse essentielle tient en une seule et simple affirmation : il existe « un signe clair qui vous permettra de ne pas vous tromper et de ne pas douter que

[l'oraison, ajouté par le traducteur] ait été de Dieu » (5D 1,7). Ce signe est « une certitude qui demeure en l'âme et telle qu'il n'y a que Dieu à pouvoir la donner » (5D 1,10) – le verbe « donner » ne rend pas la force du castillan « *poner* » : il n'y a que Dieu qui puisse « mettre » une telle certitude en sa créature.

Il peut sembler paralogique d'affirmer que le signe de la véracité d'une expérience intérieure et de la relation qui s'y est inscrite avec Dieu est la certitude que le sujet possède de cette relation expérimentale avec son Créateur. Mais Thérèse n'a pas du tout présente à l'esprit une certitude que le sujet formerait de lui-même après expérience ; elle ne songe pas davantage à un effet psychologique qui consisterait en une sorte de rémanence de l'expérience. La certitude dont témoigne Thérèse est l'œuvre de Dieu même ; elle est partie intégrante de l'oraison d'union : « Dieu s'établit lui-même en l'intérieur de cette âme, de manière que, lorsqu'elle revient à elle-même, elle ne peut d'aucune façon douter qu'elle ait été en Dieu, ni que Dieu ait été en elle. Cette vérité demeure en elle avec tant de force, que, se passerait-il des années sans que Dieu lui fît de nouveau cette faveur, elle ne l'oublie pas, ni ne peut douter qu'elle ait eu lieu. Comment ce que nous ne voyons pas nous laisse enrichis de cette certitude ? Je ne sais qu'en dire ; ce sont là ses œuvres à Lui. Mais je sais que je dis la vérité, et de celui qui ne conserverait pas cette certitude, je ne dirais pas qu'il a joui de l'union de toute son âme avec Dieu, mais seulement de l'union de quelque puissance, ou bien qu'il a reçu d'autres faveurs parmi celles, nombreuses, que Dieu fait à l'âme. En toutes ces choses, il nous faut renoncer à chercher des raisons qui nous permettraient de voir comment ce fut. Puisque notre intelligence ne parvient pas à le comprendre, pourquoi vouloir nous y perdre ? Il nous suffit de reconnaître que celui qui fait cela est Tout-Puissant ; puisque, avec toutes les diligences dont nous pourrions faire preuve, nous

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

La jouissance de Dieu chez les mystiques

1. Les sens éveillés, laissés, marqués

Comme dans les théophanies

Libido, amour, mystique

2. La beauté de dieu et la joie des pauvres

« *Les eaux spirituelles* » [CSB 40,5]

Usage émerveillé

L'aspiration de l'Esprit Saint au cœur de l'homme selon Jean de la Croix

La table des créatures, la table de l'Esprit incréé du Père

La patience cachée de l'Esprit Saint

La bûche livrée au feu

L'Esprit de l'Époux

Les jeux et fêtes joyeuses de l'Esprit Saint

L'union mystique, vrai accomplissement de l'homme ?

Jean de la Croix, une parole sans résonance aujourd'hui ?

L'homme en la création de Dieu

Accomplissement de l'homme et prévenance de Dieu

Le gémissement du monde

Expérience mystique et poésie

Solitude et Union avec Dieu chez saint Jean de la Croix

Introduction

Clarifications préalables sur les circonstances dans lesquelles le sujet est traité

Qui est Jean de la Croix pour les Carmélites et pour les Carmes ?

1. Positions philosophiques et théologiques pouvant éclairer le sujet

2. Premières précisions sur les usages du terme de solitude chez

Jean de la Croix

3. De l'union avec Dieu selon Saint Jean de la Croix

4. Le chemin de solitude qui mène à l'union

5. La solitude de l'épreuve

6. Le *desamparo* (l'abandon) du Christ en croix

7. La solitude proprement mystique

*Essai d'interprétation de l'expression « solitude infinie »,
employée par la bienheureuse Élisabeth de la Trinité dans sa
prière à la Sainte Trinité*

*Une définition de la contemplation chez saint Jean de la Croix
envisagée à la lumière de la solitude mystique*

8. Deux compléments

Sur la « solitude sonore »

*Sur ce que le cœur de l'homme ne peut pressentir de l'union
avec Dieu. L'union avec Dieu accompli, non pas le désir de
l'homme, mais bien le désir souverainement libre de Dieu*

9. Du lien entre solitude intérieure et solitude extérieure

Conclusion

L'interprétation d'un mystique : Jean de la Croix

Esquisse d'une interprétation

Un choix de Dieu

La « réception » des pèlerinages dans la vie de l'Église

La mémoire incarnée. Lieux saints ou lieux de mémoire sainte ?

ÉTUDES DE TEXTES

La montée du Mont-Carmel II, 22

Une question d'importance

La réponse de Saint Jean de la Croix

Deux rebondissements

Conclusion de la première partie

Deuxième partie : théologie de la direction spirituelle
Deux exemples de l'écriture
Fruits de l'accompagnement spirituel
Jean de la Croix directeur spirituel

Sur trois prières de Saint Jean de la Croix

Prière de l'âme énamourée
Prière à l'Époux qui « s'éveille » au centre de l'âme
Confession lyrique de foi au Christ et renouvellement de
l'assurance en la prière

TRADUCTIONS

Le *Cantique Spirituel* de saint Jean de la Croix
Chant de l'âme qui se réjouit de connaître Dieu par la foi
Une définition de l'oraison contemplative : 1NO 10,6
Un texte christologique : 2MC 22,5

THÉRÈSE DE JÉSUS ET JEAN DE LA CROIX

Qu'entend-on par spiritualité ?

Brèves considérations sur la diversité des spiritualités

Sainte Thérèse de Jésus, Saint Jean de la Croix et la spiritualité du Carmel

Sainte Thérèse de Jésus

Saint Jean de la Croix

Note sur l'intériorité

Réponses aux questions

**Une théologie du discernement spirituel de l'expérience
mystique chez Thérèse de Jésus et Jean de la Croix**

ANNEXES

Edith Stein interprète un point « obscur » de la doctrine de saint Jean de la Croix

Table chronologique des articles