

Carmel Vivant

JEAN DE LA CROIX

LA MONTÉE DU MONT CARMEL

*Avec un guide de lecture
par Marie-Joseph Huguenin*



JEAN DE LA CROIX

LA MONTÉE DU MONT CARMEL

**Avec un guide de lecture
par Marie-Joseph Huguenin**

La Montée du Mont Carmel est l'œuvre d'un génie et d'un maître qui nous montre comment rejoindre le lieu du cœur, en s'ouvrant à l'action de Dieu dans le dynamisme de la foi. Jean de la Croix a écrit une œuvre novatrice en traitant de la vie spirituelle de façon pédagogique et en l'enracinant dans l'Écriture. Le discernement rationnel est ici la pierre de touche qui clarifie l'expérience spirituelle.

Cependant, le lecteur contemporain est confronté à quelques difficultés : le vocabulaire et le style de Jean de la Croix, à la fois de son temps et très personnels. Cette traduction et son guide de lecture offrent une approche pédagogique à même de l'éclairer pas à pas. Ainsi, cette œuvre majeure de la spiritualité qu'est *La Montée du Mont Carmel* est rendue accessible au grand public.

Le P. Marie-Joseph Huguenin est docteur agrégé en théologie de la spiritualité. Il a publié L'oraison selon Thérèse d'Avila et Jean de la Croix et L'expérience de la miséricorde divine chez Thérèse d'Avila. Il anime des écoles de prière.

collection Carmel Vivant

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

Jean de la Croix et son temps*

- 1492 Prise de Grenade par les Rois Catholiques. Christophe Colomb découvre l'Amérique.
- 1511 Érasme écrit *L'Éloge de la folie*.
- 1517 Mort du Cardinal Jiménez de Cisneros, promoteur de la réforme de l'Église du Royaume d'Espagne. Publication des « 95 thèses » de Luther.
- 1534 Henry VIII se proclame chef de l'Église d'Angleterre.
- 1536 Calvin publie les *Institutions Chrétiennes* en latin, puis en français en 1541. L'œuvre sera achevée en 1559.
- 1542 Naissance de Jean à Fontiveros (Castille).
Création de l'Inquisition à Rome. Charles Quint édicte les *Nuevos Leyes (Nouvelles Lois)* en faveur des Indiens.
- 1543 Copernic publie *De revolutionibus orbium coelestium*.
- 1545 Mort du père de Jean, Gonzalo de Yepes.
Concile de Trente (1545-1563).
- 1548 Première édition latine des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola.
- 1551 Jean entre au *Collège de la Doctrine* (Œuvre de bienfaisance pour l'éducation des enfants pauvres). Il reçoit une formation intellectuelle de base. En même temps, il est apprenti, tour à tour comme menuisier, tailleur, sculpteur et peintre, sans succès. Il s'essaie aussi comme tisserand chez sa mère. Il est acolyte à l'église de la Madeleine.
- 1552 Au service de l'hôpital de *las Bubas* à Medina del Campo.
- 1556 Abdication de Charles Quint. Philippe II roi d'Espagne.
- 1557 Banqueroutes en Espagne et en France.
- 1559 Jean est au Collège des jésuites à Medina del Campo. Il étudie la littérature latine, la rhétorique, la philosophie, jusqu'en 1563.
Index de l'archevêque de Séville Don Fernando de Valdès, Inquisiteur Général, proscrivant presque tous les livres de spiritualité.
- 1562 Sainte Thérèse fonde Saint Joseph d'Avila. En réaction à l'Index, Thérèse se met à écrire des livres de spiritualité pour la formation de ses Sœurs.
- 1563 Jean entre chez les carmes à Medina del Campo.
- 1564 Profession solennelle. À l'automne, Jean se rend à Salamanque pour 3 ans d'études (philosophie et théologie).
- 1567 Ordination presbytérale. Préfet des étudiants au Collège Saint-André à Salamanque. Première rencontre avec S. Thérèse de Jésus à Medina del Campo.
- 1568 Fondation de Duruelo le 28 novembre, premier couvent des carmes de la réforme thérésienne. Édition du Bréviaire romain.
- 1569 Prieur et Maître des novices à Duruelo.
- 1570 La communauté est déplacée à Mancera de Abajo (Salamanque).

- 1571 Recteur du Collège des carmes à Alcalá de Henares. Bataille de Lépante.
- 1572 Jean quitte Alcalá pour s'établir avec un confrère près du Monastère de l'Incarnation, où Thérèse, en qualité de Prieure, l'a appelé comme confesseur de sa communauté.
- 1576 Jean est emprisonné en mai par les carmes de l'antique observance à Medina del Campo et libéré quelques jours plus tard sur l'ordre du Nonce Ormaneto.
- 1577 Le 29 novembre, Thérèse achève son chef-d'œuvre, *Le Château Intérieur*. Dans la nuit du 2 au 3 décembre, Jean, son confesseur, est enlevé par les carmes de l'antique observance et emprisonné au couvent de Tolède. Il y rédige les *Romances*, les 31 premières strophes du *Cantique Spirituel* et le poème *La Source*.
- 1578 Jean s'évade durant l'octave de l'Assomption (entre le 16 et le 18 août) et se réfugie chez les carmélites de Tolède, puis à l'Hôpital Santa Cruz. À la fin du mois de septembre, Jean part en Andalousie. En novembre, il s'établit au Calvario.
- 1579 Pour sa communauté et les carmélites de Beas, Jean dessine le *Mont de perfection*, compose le poème *La Nuit Obscure* et quelques avis spirituels. Il commente les strophes du *Cantique Spirituel*. Il est nommé Recteur du Collège des carmes à Baeza en juin. Il commence alors la rédaction de *La Montée du Mont Carmel*, souvent interrompue par son ministère. Certains chapitres condensent ses instructions spirituelles (par exemple MC 1,13 ; 2,7 ; 2,22 ; 3,15 ; etc.).
- 1580 Mort de sa mère Catalina Alvarez.
- 1581 Jean commence une intense activité apostolique en Andalousie.
- 1582 Il quitte Baeza et prend possession de sa charge de Prieur des carmes de *Los Mártires* à Grenade. Le 4 octobre, mort de Thérèse d'Avila.
- 1584 Jean achève la première rédaction du *Cantique Spirituel*. Il termine la rédaction de *La Montée* au plus tard en 1585 et rédige ensuite *La Nuit Obscure* (achevée durant l'hiver 1585-1586).
- 1586 Deuxième rédaction du *Cantique Spirituel* et rédaction de *La Vive Flamme d'Amour* (qui sera retouchée à La Peñuela en 1591).
- 1588 Prieur des carmes à Ségovie.
Désastre de « l'Invincible Armada ».
- 1591 Chapitre général des carmes déchaux en juin à Madrid. Jean refuse la proposition d'être à nouveau Prieur à Ségovie. Il s'offre pour aller au Mexique et sa requête est acceptée par le Père Général. Il se rend au mois d'août en Andalousie dans l'espoir de partir pour le Mexique, mais il se retire au désert de La Peñuela où il tombe malade. En septembre, il va au couvent d'Ubeda pour y recevoir des soins. Il y meurt dans la nuit du 13 au 14 décembre à l'âge de 49 ans.
- 1598 Mort de Philippe II.
- 1605 Cervantès publie *Don Quichotte* (première partie) ; deuxième partie en 1615.
- 1618 Première édition des *Œuvres* de Jean de la Croix à Alcalá de Henares, sans le *Cantique Spirituel*.

- 1622 Publication à Paris du *Cantique Spirituel* en français.
1675 Béatification par le Pape Clément X.
1726 Canonisation par le Pape Benoît XIII.
1926 Proclamé Docteur de l'Église par Pie XI.
-

*. Voir aussi, HUGUENIN M.-J., « Le contexte historique de l'expérience spirituelle chez Jean de la Croix », dans *Teresianum* 56/1 [2005] 117-159.

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

par Dieu.

Parce que quelques confesseurs et pères spirituels, n'ayant pas la lumière et l'expérience de ces chemins, ont coutume de nuire et d'empêcher plutôt ces âmes que de les aider en ce chemin : ressemblant aux ouvriers de la tour de Babel qui, devant fournir une matière convenable, donnaient et appliquaient une autre fort différente, faute de s'entendre, et ainsi rien ne se faisait (cf. Gn 11,7-9). C'est pourquoi, c'est une chose si rude et pénible quand une âme ne se comprend pas et ne trouve personne qui la comprenne en de tels moments ! Car il arrivera que Dieu la mène par un très haut chemin de contemplation obscure et d'aridité, où il lui semble être perdue, et qu'étant ainsi pleine d'obscurité, d'épreuves, de détresses et de tentations elle rencontrera de ces consolateurs de Job (cf. Jb 4-5 ; 8 ; 11) qui lui diront que c'est mélancolie, désolation ou quelque humeur, et que ce pourra être quelque malice cachée et que pour cela Dieu l'a ainsi délaissée. Et aussitôt, ils jugent que cette âme doit avoir été très méchante, puisqu'elle souffre de telles choses⁹.

5. Quelque autre encore lui dira qu'elle retourne en arrière, puisqu'elle ne trouve point de goût ni de consolation, comme auparavant, dans les choses de Dieu. Et ainsi ils redoublent la peine et l'angoisse de cette pauvre âme ; parce qu'il arrivera que la plus grande peine qu'elle sente provienne de la connaissance^c de sa propre misère, où elle voit plus clair que le jour qu'elle est pleine de maux et de péchés – car Dieu lui donne cette lumière de connaissance^c en cette nuit de contemplation, comme nous dirons ci-après – et comme elle trouve quelqu'un conforme à son avis, qui lui dit que cela est par sa faute, la peine et détresse de l'âme croissent sans mesure et ont coutume d'en venir à tel point que la mort est un moindre tourment. Ces confesseurs, non contents de ceci, pensant que cela procède des péchés, font que

de telles âmes épluchent leurs vies passées et leur font faire plusieurs confessions générales et les crucifient à nouveau – ne comprenant pas que ce n'est peut-être le temps de ceci ni de cela, mais de les laisser ainsi en la purification où Dieu les tient, les consolant et encourageant à vouloir cela tant qu'il plaira à Dieu. Car jusqu'alors, quoi qu'elles fassent et quoi qu'ils disent, il n'y a point de remède.

6. Nous en traiterons après, Dieu aidant, et nous dirons comment l'âme doit alors se gouverner, et aussi le confesseur envers elle, et par quels indices on pourra connaître si c'est une purification de l'âme, et dans ce cas, si c'est du sens ou de l'esprit (ce qui est la nuit obscure dont nous parlons), et comment on pourra connaître si c'est mélancolie ou autre imperfection concernant le sens ou l'esprit.

Car il pourra y avoir quelques âmes qui penseront – ou bien leurs confesseurs – que Dieu les conduit par ce chemin de la nuit obscure de la purification spirituelle et ce ne sera peut-être qu'une imperfection de ces âmes. Et aussi parce qu'il y a plusieurs âmes qui pensent n'avoir point d'oraison et néanmoins en ont beaucoup, et d'autres, au contraire, qui pensent en avoir beaucoup et n'en ont que fort peu.

7. Il y en a d'autres qui font compassion, tant elles se fatiguent et travaillent, et néanmoins elles retournent en arrière parce qu'elles mettent le fruit de leur avancement en ce qui ne profite pas mais au contraire en ce qui nuit et qui empêche ; et d'autres qui avec repos et quiétude, profitent beaucoup.

Il y en a d'autres, lesquelles, avec les grâces mêmes et les faveurs que Dieu leur fait pour s'avancer, s'embarrassent et se mettent de l'empêchement et n'avancent pas dans ce chemin. Dans lequel il arrive à ceux qui le suivent plusieurs choses, de joies et de peines, d'espérances et de douleurs : les unes qui

procèdent de l'esprit de perfection, les autres d'imperfection – de quoi nous tâcherons, avec l'aide de Dieu, de dire quelque chose, afin que ceux qui liront ceci voient en quelque manière le chemin qu'ils tiennent et celui qu'il leur faut tenir, s'ils prétendent parvenir au haut de cette montagne¹⁰.

8. Or comme cette doctrine concerne la nuit obscure par où l'âme doit aller à Dieu, que le lecteur ne s'étonne point si elle lui semble un peu obscure – j'entends quand il commencera à la lire. Mais, passant outre, il comprendra mieux le commencement, parce qu'avec l'un on explique et éclaire l'autre. Et le lisant une autre fois, j'estime que cela lui semblera plus clair et la doctrine plus saine. Que si quelques personnes ne sont pas satisfaites de cette doctrine, cela proviendra de mon peu de savoir et de mon style bas et grossier, parce que la matière, de soi, est bonne et fort nécessaire. Mais il semble qu'encore qu'on écrivît sur ce sujet d'une manière plus achevée et parfaite qu'on ne le fait ici, cela néanmoins ne serait goûté que du petit nombre ; vu qu'on ne traite pas ici de choses très conventionnelles¹¹ et savoureuses pour tous les spirituels qui veulent aller à Dieu par les douceurs et les saveurs, mais d'une doctrine substantielle et solide tant pour les uns que pour les autres, s'ils veulent passer à la nudité d'esprit de laquelle nous parlons ici¹².

9. Ni non plus mon principal dessein n'est de parler à tous, mais seulement à quelques personnes de notre sainte religion de la Règle primitive du Mont Carmel, tant les Frères que les moniales – lesquels m'en ont requis – et à qui Dieu fait la grâce de les mettre sur le sentier de cette montagne ; lesquels, étant déjà bien retirés des choses temporelles de ce siècle, comprendront mieux cette doctrine de la nudité d'esprit¹³.

1. Le *titre* complet du livre nous avertit de l'intention de l'auteur. Le but est

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

choses.

3. La cause de ceci consiste en ce que, comme disent les philosophes, quand Dieu infuse l'âme dans le corps, elle est comme une table rase et lisse où il n'y a rien d'écrit : et, sauf ce qu'elle connaît par les sens, rien ne lui est naturellement communiqué d'ailleurs²⁶. Et ainsi, pendant qu'elle est dans le corps, elle est comme celui qui est en une obscure prison, lequel ne sait rien hormis ce qu'il peut voir par les fenêtres de cette prison ; et s'il ne voyait par là, il ne verrait rien. Ainsi l'âme, naturellement, ne peut atteindre aucune chose, si ce n'est par ce qui lui est communiqué par l'entremise des sens, qui sont les fenêtres de sa prison.

4. D'où vient que si elle nie et chasse ce qu'elle peut percevoir par les sens, nous pouvons bien dire qu'elle demeure en obscurité et vide ; puisque, suivant ce que nous avons dit, elle ne peut naturellement recevoir de lumière par d'autres lucarnes que celles que nous avons dites. Car encore que véritablement elle ne puisse manquer d'entendre, de voir, de sentir, de goûter et de toucher, néanmoins elle n'en tient pas plus compte et elle n'en est pas plus embarrassée si elle nie l'objet et le chasse, que si elle ne le voyait, ni ne l'entendait, etc. De même que celui qui ferme les yeux demeure dans l'obscurité comme l'aveugle qui n'est pas capable de voir. À ce propos le psalmiste disait : *Je suis pauvre et en travaux dès ma jeunesse* (Ps 87,16). Il s'appelle pauvre (bien qu'il fût évidemment riche) parce que n'ayant point mis sa volonté dans les richesses, c'était comme si, en effet, il eût été pauvre. Mais, au contraire, s'il eût été effectivement pauvre et qu'il ne l'eût pas été de volonté, il n'eût pas été véritablement pauvre, puisque l'âme était riche et remplie en l'appétit. C'est pourquoi nous appelons cette nudité nuit pour l'âme vu que nous ne traitons pas ici de la privation des

choses – car cela ne dépouille point l'âme si elle en a l'appétit – mais de la nudité du goût et de l'appétit qu'on y prend : c'est ce qui laisse l'âme libre et vide, quoiqu'elle les possède, parce que les choses de ce monde n'occupent point l'âme et ne lui sont d'aucun dommage, puisqu'elles ne pénètrent point en elle, mais seulement la volonté et l'appétit qui demeurent en elle.

5. Cette première espèce de nuit, comme nous le dirons après, appartient à l'âme selon la partie sensitive, et c'est l'une des deux par lesquelles nous avons dit plus haut que l'âme doit passer pour arriver à l'union.

Disons maintenant combien il convient à l'âme de sortir de sa maison en cette nuit obscure du sens, pour s'unir à Dieu.

Chapitre 4

Où il est dit combien il est nécessaire à l'âme de passer vraiment par cette nuit obscure du sens, qui est la mortification de l'appétit, pour s'acheminer à l'union avec Dieu.

1. La cause pour laquelle il est nécessaire à l'âme (pour arriver à la divine union avec Dieu) de passer par cette nuit obscure de la mortification des appétits et de l'abnégation des goûts en toutes choses, c'est que toutes les affections qu'elle a pour les créatures sont devant Dieu comme de pures ténèbres, dont l'âme étant couverte, elle n'est pas capable d'être illuminée et possédée par la pure et simple lumière de Dieu, si auparavant elle ne les chasse d'elle. Vu que la lumière ne peut convenir avec les ténèbres, puisque, comme dit saint Jean, *les ténèbres ne purent recevoir la lumière* (Jn 1,5)²⁷.

2. La raison en est que deux contraires, selon ce que nous enseigne la philosophie, ne peuvent demeurer ensemble en un

même sujet. Puisque les ténèbres, qui sont les affections des créatures, et la lumière, qui est Dieu, sont contraires et n'ont aucune ressemblance ni convenance entre elles – selon ce que saint Paul enseigne aux Corinthiens en disant : *Quelle convenance peut-il y avoir entre la lumière et les ténèbres ?* (2Co 6,14) – de là vient que la lumière de l'union divine ne peut s'établir en l'âme si auparavant on n'en bannit les affections²⁸.

3. Et pour mieux prouver ce qui a été dit, il faut savoir que l'affection et l'attachement de l'âme à la créature égalent l'âme à la créature ; plus l'affection est grande, plus elle la rend égale et la fait semblable ; car l'amour engendre une ressemblance entre l'amant et la chose aimée. C'est pourquoi David disait, parlant de ceux qui mettaient leur cœur dans les idoles : *Que ceux qui les font leur soient semblables, et tous ceux qui s'y confient* (Ps 115,8). Et ainsi, celui qui aime la créature demeure aussi vil que cette créature et en quelque façon davantage ; parce que l'amour n'égale pas seulement, mais de plus assujettit l'amant à ce qu'il aime. D'où vient que, du fait que l'âme aime quelque chose, elle se rend incapable de sa transformation et de la pure union avec Dieu. Car la bassesse de la créature est beaucoup moins capable de la hauteur du Créateur que les ténèbres de la lumière, parce que toutes les choses de la terre et du ciel comparées à Dieu ne sont rien, comme dit Jérémie : *J'ai regardé la terre et elle était vide et n'était rien, comme aussi les cieux et ils n'avaient point de lumière* (Jr 4,23). En disant qu'il vit la terre vide, il donne à entendre que toutes les créatures qu'elle contient n'étaient rien, ni la terre non plus ; et de dire qu'il regarda les cieux et ne vit point de lumière, cela signifie que toutes les lumières du ciel comparées à Dieu sont de pures ténèbres. De sorte que sous ce rapport toutes les créatures ne sont rien, et nous pouvons dire que les affections que l'on a pour elles sont moins que rien, puisqu'elles empêchent et privent de la transformation en Dieu,

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

chose. Isaïe parle ainsi de ces âmes : *Le cœur du méchant ressemble à une mer agitée* (Is 57,20). Or, celui-là est méchant qui ne dompte pas ses appétits.

L'âme se lasse et se fatigue qui désire satisfaire ses appétits. Parce que c'est comme celui qui ayant faim ouvre la bouche pour l'emplir de vent : au lieu de se rassasier, il se dessèche davantage, parce que ce n'est pas là son aliment. Et Jérémie dit de cette âme que *dans le désir de sa volonté elle a attiré à soi le vent de son affection* (Jr 2,24). Et après, pour expliquer l'aridité en laquelle cette âme demeure, il dit par forme d'avis : *Retire ton pied, c'est-à-dire ta pensée, de la nudité, et ta gorge de la soif* (Jr 2,25), c'est-à-dire ta volonté de l'assouvissement de l'appétit, vu que cela cause une plus grande sécheresse. Et ainsi, comme se lasse et se fatigue celui qui est énamouré quand, au jour de son espérance, il a manqué sa touche, ainsi l'âme se lasse et se fatigue avec tous ses appétits et leur assouvissement, puisque tous lui causent un plus grand vide et une plus grande faim. Car, comme on dit communément, l'appétit ressemble au feu qui croît si l'on y met du bois, lequel étant tout consumé, il faut qu'il s'éteigne de force⁴⁷.

7. L'appétit est même en ceci encore pire : car le feu, à mesure que le bois se consume, s'éteint peu à peu ; mais l'appétit augmente par son assouvissement, ne diminue pas par le défaut de matière ; au lieu de s'éteindre, comme le feu auquel la matière manque, il défaille en sa peine, parce que la faim est accrue et la nourriture diminuée. De quoi parle Isaïe lorsqu'il dit : *Il déclinera à droite et il aura faim, et mangera à gauche sans se rassasier* (Is 9,19) ; parce que ceux qui ne mortifient leurs appétits restent justement affamés quand ils déclinent au chemin de Dieu (qui est la droite), parce qu'ils ne méritent pas le rassasiement du doux esprit⁴⁸. Et quand ils mangent vers la

gauche (ce qu'ils font assouvissant leurs appétits en quelque créature), ils ne se rassasient justement pas, vu que, laissant tout ce qui peut seul satisfaire, ils se repaissent de ce qui les affame davantage.

Ainsi, il est clair que les appétits lassent et fatiguent l'âme.

Chapitre 7

Comment les appétits tourmentent l'âme : ce qui est prouvé par des comparaisons et autorités.

1. La seconde manière de mal positif que les appétits causent en l'âme, c'est qu'ils la tourmentent et l'affligent, comme celui, qui, étant lié à quelque chose, est serré étroitement par des cordes et n'a point de repos jusqu'à ce qu'il soit délivré de ce tourment. David dit de ceux-là : *Les cordeaux de mes péchés* (qui sont les appétits) *m'ont enserré tout autour* (Ps 118,61). Et, comme celui qui se couche nu sur des épines et des pointes se tourmente et s'afflige, ainsi l'âme se tourmente et s'afflige quand elle se vautre dans ses appétits. Parce qu'ainsi que des épines, ils blessent, affligent, attachent et laissent de la douleur. David dit qu'*ils l'ont entouré comme des abeilles le piquant de leurs aiguillons et s'enflammant contre lui, comme un feu parmi les épines* (Ps 117,12), parce que dans les appétits, qui sont les épines, le feu de l'angoisse et du tourment augmente. Et comme le laboureur tourmente et pique le bœuf attaché à la charrue, avec le désir de la moisson qu'il espère, ainsi la concupiscence afflige l'âme par l'appétit pour obtenir ce qu'elle veut. Ce qui se voit bien dans le désir qu'avait Dalila de savoir où gisait la force de Samson, qui le fatiguait et tourmentait tant que *son âme défaillit jusqu'à mourir* (comme dit l'Écriture Sainte ; cf. Jg 16,16)⁴⁹.

2. L'appétit est un tourment d'autant plus grand à l'âme qu'il est plus fort ; de sorte qu'il y a autant de tourment que d'appétit ; et plus elle est possédée par des appétits, plus elle a de tourments, pour que s'accomplisse en cette âme, même dès cette vie, ce qui est dit de Babylone, en l'Apocalypse : *Autant qu'elle a voulu s'exalter et assouvir ses appétits, autant tourmentez-la d'angoisse* (Ap 18,7). Et de la manière qu'est tourmenté et affligé celui qui tombe entre les mains de ses ennemis, ainsi est tourmentée et affligée l'âme qui se laisse conduire par ses appétits. Nous en voyons un exemple dans le livre des Juges, dans lequel on lit que ce fort Samson, qui était auparavant fort, libre et juge d'Israël, étant tombé au pouvoir de ses ennemis ils lui ôtèrent la force, lui arrachèrent les yeux et, l'ayant lié, lui firent tourner une meule de moulin, où ils le tourmentèrent et affligèrent beaucoup (cf. Jg 16,21). La même chose arrive à l'âme où ces ennemis, les appétits, vivent et dominant ; car la première chose qu'ils lui font, c'est de l'affaiblir et l'aveugler, comme nous dirons ci-après, et aussitôt ils l'affligent et la tourmentent, l'attachant à la meule de la concupiscence, et les cordes dont elle est captive sont ses propres appétits.

3. C'est pourquoi, Dieu ayant compassion de ceux qui, avec tant de peine et à si grands frais, procurent d'étancher la soif et d'assouvir la faim de l'appétit dans les créatures, il leur dit par Isaïe : *Vous tous qui avez soif d'appétits, venez aux eaux et vous tous qui n'avez point d'argent de volonté propre et appétits, hâtez-vous, achetez de moi et mangez. Venez et achetez de mon vin et de mon lait, qui est paix et douceur spirituelle, sans argent de volonté propre et sans me donner en échange aucun travail, comme vous en donnez pour vos appétits. Pourquoi donnez-vous l'argent de votre volonté propre pour ce qui n'est pas du pain, c'est-à-dire qui n'est pas esprit divin, et mettez-*

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

la volonté de Dieu soit aussi la volonté de l'âme. Or, si cette âme voulait quelque imperfection, laquelle déplaît à Dieu, elle ne serait pas transformée en la volonté de Dieu puisque l'âme voudrait ce que Dieu ne veut pas. Il est donc évident que l'âme, pour s'unir parfaitement avec Dieu par amour et volonté, doit auparavant être privée de tout appétit de la volonté, même des plus petits. C'est-à-dire que sciemment et volontairement, elle ne consente avec la volonté à aucune imperfection et qu'elle ait le pouvoir et la liberté d'y résister aussitôt qu'elle s'en apercevra.

Je dis : sciemment, car sans y prendre garde ou sans le savoir, ou sans être en son pouvoir, elle tombera bien en des imperfections ou des péchés véniels et dans les appétits naturels dont nous avons parlé. Car il est écrit, de tels péchés qui ne sont pas tant volontaires et qui arrivent par méprise, *que le juste tombera sept fois le jour, et qu'il se relèvera* (Pr 24,16). Mais le moindre des appétits volontaires – qui sont des péchés véniels délibérés – si on ne le surmonte, suffit (comme je l'ai dit) pour empêcher⁶⁴.

Je dis cela de l'habitus qui n'est pas mortifié. Parce qu'il y a parfois des actes de différents appétits qui ne nuisent pas tant quand les habitus sont mortifiés. Encore qu'il faille aussi parvenir à ne pas les avoir, parce qu'ils procèdent aussi d'une imperfection habituelle. Mais quant à certains habitus d'imperfections volontaires qu'on ne surmonte jamais, il est vrai que non seulement ils empêchent l'union divine, mais encore l'avancement en la perfection.

4. Ces imperfections habituelles sont, par exemple, d'être grand parleur, d'avoir un petit attachement à quelque chose dont on ne se défait jamais : une personne⁶⁵, un habit, un livre, une cellule, telle sorte de nourriture, telles petites conversations, tels

petits goûts à vouloir goûter des choses, à savoir, à entendre et autres choses semblables.

La moindre de ces imperfections à laquelle l'âme s'attachera ou s'habituerait apporte un tel préjudice pour pouvoir croître et s'avancer en la vertu, que, si l'on tombait tous les jours en plusieurs autres imperfections et péchés véniels isolés – qui ne viennent d'une habitude mauvaise et d'un esprit propriétaire – cela n'empêcherait pas autant que l'affection de l'âme attachée à quelque chose. Car tant qu'elle s'y attachera, quoique ce soit une bagatelle, elle ne saurait avancer en la perfection. Qu'importe qu'un oiseau soit attaché à un fil mince ou à une corde ? Car, pour fin que soit le fil, l'oiseau y demeurera attaché comme à la corde, tant qu'il ne le brisera pas pour voler. Il est vrai que le fil est plus facile à rompre ; mais, pour facile que ce soit, s'il ne le rompt, il ne pourra prendre l'essor. Ainsi en est-il de l'âme qui s'est liée à quelque chose, laquelle, avec toutes ses vertus, ne parviendra jamais à la liberté de l'union divine.

Car l'appétit et l'attachement de l'âme ont une propriété semblable à celle qu'on attribue pour le navire au rémora qui est un poisson fort petit et, néanmoins, s'étant attaché à un navire il l'arrête tellement qu'il ne peut passer au port ni naviguer. Véritablement, c'est une chose déplorable de voir des âmes chargées, comme de grands navires, de richesses, d'œuvres et d'exercices spirituels, de vertus et faveurs que Dieu leur fait, et qui, pour n'avoir le courage d'en finir avec un petit goût, un attachement ou une affection (car c'est tout un) ne vont jamais de l'avant ni n'arrivent au port de la perfection, alors qu'il ne fallait plus qu'un tire-d'aile, et achever de rompre ce fil d'attachement, ou ôter cet adhérent rémora de l'appétit.

5. Certes, on doit grandement déplorer que, Dieu leur ayant fait rompre d'autres plus grosses cordes d'affections de péchés

et de vanités, faute de quitter une puérilité que Dieu leur a dit de combattre pour l'amour de lui – laquelle n'est pas davantage qu'un petit fil ou cheveu – cela les empêche de parvenir à un si grand bien. Et le pis est qu'à cause de cet attachement, non seulement ils n'avancent pas, mais encore ils retournent en arrière, perdant ce qu'ils avaient cheminé et gagné en un temps si long et avec tant de travail. Car on sait bien qu'en cette voie, ne pas avancer c'est retourner en arrière, et ne pas gagner c'est perdre. Ce que Notre Seigneur a voulu nous expliquer par ces paroles : *Celui qui n'est pas avec moi est contre moi ; et celui qui n'amasse pas avec moi disperse* (Mt 12,30).

Celui qui néglige de boucher un petit trou d'un vase est en danger de perdre toute la liqueur qui est dedans, comme l'Ecclésiastique nous l'enseigne, disant : *Celui qui méprise les petites choses tombera peu à peu* (Si 19,1). Car comme, selon cet auteur, *d'une seule étincelle le feu augmente* (Si 11,34), ainsi une imperfection suffit pour en attirer une autre et celle-là encore d'autres ; de sorte que presque jamais on ne verra une âme qui néglige de vaincre un appétit, n'en avoir beaucoup d'autres qui naissent de la même faiblesse et de la même imperfection qu'elle a en celui-ci. Et ainsi elle va toujours tombant ; et nous avons vu de nombreuses personnes auxquelles Dieu faisait la grâce de les conduire très loin dans un grand détachement et une signalée liberté, mais, pour seulement commencer à s'attacher un petit peu à quelque affection, sous couleur de bien, de conversation et d'amitié, l'esprit s'écoulait par là, et le goût de Dieu, comme aussi la sainte solitude ; de sorte qu'on les voyait déchoir de cette allégresse et intégrité des exercices spirituels ; bref, qu'elles venaient à perdre le tout, faute d'avoir retranché ce commencement de goût et d'appétit sensitif, se gardant en solitude pour Dieu⁶⁶.

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

perception sensible. Jean de la Croix, en fin psychologue, tire toutes les conséquences de cet état de fait. L'homme risque de réduire sa perception de la réalité à l'univers sensible. Sa volonté risque de se limiter à cette dimension. Il n'a, dès lors, d'autre attachement que les biens sensibles. Il est ainsi incapable d'une vie spirituelle, centrée sur le Dieu invisible, qui transcende toute expérience sensible. Lorsque Dieu intervient personnellement dans la vie d'une personne, celle-ci découvre qu'elle est appelée à dépasser l'univers sensible. Cependant, elle conserve encore toute une série d'habitudes et une conduite qu'elle doit réformer. En ce premier livre, Jean de la Croix propose au commençant une véritable cure spirituelle, qui a pour but de le libérer de tous ses attachements sensibles et égocentriques. En 15 vigoureux chapitres (une quarantaine de pages), il veut transformer « l'appétit » de son disciple, qui, d'égocentrique, deviendra « un appétit ordinaire d'imiter le Christ en toute chose » (MC 1,13,3). Les sens ne sont pas niés ; au terme de la purification – au livre troisième – le spirituel acquiert la sensibilité du Christ lui-même qui perçoit toute la création comme l'œuvre du Créateur faite pour élever l'homme à Dieu (cf. MC 3,24,4 ; 3,26,5). L'exemple de saint François d'Assise est particulièrement lumineux et ce traité nous fait souvent penser à lui : cet homme mondain, qui embrassa la pauvreté et une immense charité, louait Dieu continuellement par l'intermédiaire des créatures. Cette purification du jugement qui amène la personne à se diriger selon la raison et l'Évangile (cf. note 16), n'est que la *première étape* nécessaire à la purification de l'homme. La « *partie supérieure* » ou « *partie spirituelle* » (§ 2) est constituée principalement de l'intelligence, de la mémoire et de la volonté, en relation avec la foi, l'espérance et la charité, qui caractérisent l'homme spirituel. L'*esprit* se définit adéquatement par ces trois facultés spirituelles en rapport avec l'Esprit Saint, auxquelles il faut associer « le sens de l'âme » par lequel elle expérimente, « sent et goûte la sagesse, l'amour et la communication de Dieu » (VFB 3,69). Ce sens se divise en cinq sens spirituels, qui permettent à l'esprit de sentir, goûter, toucher, entendre et voir, à leur manière, la réalité divine, pour la discerner et la choisir (cf. note 294). Le chapitre premier annonce les différentes étapes de la purification et leurs articulations (cf. note 17 et les schémas en fin de volume).

16. Le « *désordre de la raison* » est expliqué ainsi en MC 1,8, 3 : « L'appétit obscurcit et aveugle l'âme, parce qu'en tant qu'appétit il est aveugle, n'ayant de soi aucun entendement en lui, car c'est la raison qui est toujours son guide d'aveugle. D'où vient que toutes les fois que l'âme se guide par son appétit, elle s'aveugle. » Jean de la Croix tient en haute estime la raison et se

propose de rétablir en l'homme l'ordre de la raison. Comme saint Thomas d'Aquin, Jean perçoit bien la finalité de la raison : la rationalité cherche le vrai et le bien réels et trouve donc sa plénitude dans le Christ. Philosophie et théologie sont distinctes et autonomes, mais complémentaires. Il veut que l'homme discerne et se conduise rationnellement, ce qui l'ouvre à la lumière de l'Évangile (cf. MC 2,22). Jean affirme par là son opposition à l'illuminisme, au volontarisme et au fidéisme (l'illuminisme est une doctrine qui absolutise l'illumination intérieure au détriment du discernement rationnel ; le volontarisme soumet l'intelligence à la volonté ; le fidéisme récuse la raison au nom de la foi). La nuit du sens construit l'homme rationnel, première étape de la purification (cf. Tt 2,12). La nuit de l'esprit édifie l'homme théologal qui voit la réalité à la manière du Christ, dans l'Esprit et la lumière de l'Évangile (cf. MC 2,6). Il accède alors à la sagesse (cf. MC 2,22,4-6).

17. Jean annonce quatre parties de son ouvrage. En réalité, *La Montée* restera inachevée. Cependant, il apparaît assez clairement que la quatrième partie sera le sujet de l'œuvre que les éditeurs intituleront *La Nuit Obscure*. En effet, le premier livre de *La Montée* concerne la nuit active du sens, c'est-à-dire la purification de l'appétit, en vue d'édifier l'homme rationnel. La nuit active de l'esprit, c'est-à-dire la purification des facultés spirituelles par l'engagement personnel dans la pratique des vertus théologales, correspond effectivement au deuxième et au troisième livre de *La Montée*. *La Nuit Obscure* traite de la purification passive du sens et de l'esprit, c'est-à-dire de la purification dans laquelle l'action de Dieu prédomine. L'âme qui s'est adonnée généreusement à l'oraison et à la purification active s'est ouverte à l'initiative divine. Seule la nuit passive permet d'accéder à l'union. Dieu seul en a l'initiative, mais celui-ci n'attend que la bonne disposition de l'âme, acquise par la nuit active, première réponse à l'initiative divine (cf. MC 1,13,1). Pour le commentaire des strophes, voir la note 20. Concernant « *la seconde strophe* », voir le chapitre premier du second livre.

18. La « *contemplation* » est un terme-clef du langage sanjuaniste. C'est la vie théologale en acte : Dieu se donne à l'âme qui l'accueille par la foi et l'amour. L'impulsion de la nuit active provient de cet accueil, qui inaugure une conversion à Dieu, un renoncement à l'égoïsme, pour mener une vie désormais théocentrique. « Contempler c'est recevoir », écrit Jean de la Croix (VFB 3,36). En s'intensifiant, la vie théologale caractérisera un état d'oraison : la contemplation infuse, propre à la nuit passive. Jean veut y conduire le spirituel, car c'est l'état de l'ouverture maximale à l'action de Dieu.

19. Dans cette « *explication de la strophe* », Jean nous donne le présupposé fondamental de sa pensée : « *L'âme sortit (d'elle-même) – Dieu la tirant – seulement pour l'amour de lui, embrasée de son amour, en une nuit obscure, qui est la privation et purification de tous ses appétits sensitifs* ». C'est *l'amour divin* qui est la cause de la nuit active (c'est-à-dire l'amour infus dans l'âme par l'Esprit Saint). Jean est un chantre de l'amour. La « *privation* » – ou la « *négation* » (MC 1,2, 1) – ne s'entend que comme une conséquence des choix de l'amour théologal. Essentiellement, il s'agit de la négation radicale de l'égoïsme, comme conséquence d'un amour de plus en plus ardent et généreux. Nuit par conséquent bienheureuse et libératrice « *des cachots des appétits* ». Pour leur « *purification* », voir la note 15. « *L'amour* » chez Jean de la Croix s'entend de celui qui unit Dieu et l'âme dans un don réciproque. L'amour nuptial est l'image biblique que Jean de la Croix saura merveilleusement utiliser pour parler de cette union progressive. Son corollaire est l'amour du prochain, l'âme s'unissant au Christ qui a donné sa vie pour le prochain. Ainsi, l'amour pour Dieu et l'amour pour le prochain croissent parallèlement (cf. MC 3,23,1).

20. Jean annonce son intention de faire un commentaire verset par verset du poème. Il ne suivra que partiellement cette idée, car il sera rapidement confronté à une impasse : il n'est pas possible de commenter un poème par une approche doctrinale (annoncée dans l'« *Argument* »). Il s'agit de deux manières inconciliables – mais complémentaires – d'aborder la même réalité. Jean écrit un poème épique qui chante « *l'heureuse fortune* » de l'épouse parvenue à l'union avec son Bien-Aimé. Le poème communique l'atmosphère (« *la nuit* »), l'émotion, le mystère et la profondeur de l'amour divin, qui pénètre le lecteur jusque dans son inconscient. Le traité, en revanche, s'adresse à la raison, à la liberté du choix, pour lui apporter la lumière du discernement.

21. Sur le sens du terme « *négation* » : voir la note 19.

22. La « *foi* » est une nuit pour l'intelligence, non pas en ce qu'elle s'oppose à elle, mais parce qu'elle lui propose une nouvelle vision transcendante de Dieu, du monde et de l'homme, non plus sensible et égoïste, mais ordonnée à la charité et au don de soi. La foi est une lumière plus intense pour l'intelligence, un accomplissement de la vérité ; cependant, cette lumière transcendante semble des ténèbres pour celui qui doit renoncer à sa conduite passée fondée sur la connaissance sensible.

23. « *Dieu* » est comme une nuit obscure en cette vie, car l'âme doit apprendre à renoncer dans l'itinéraire spirituel à ses projets, pour entrer dans

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

pour aller à Dieu, il faut aller nécessairement par là où Il se trouve : par où l'on ne goûte pas, l'on ne sait pas, l'on ne possède pas, l'on n'est pas, par soi-même. En effet, Dieu transcende tout goût, tout savoir, toute possession. C'est Dieu qui se donne librement à l'âme et la fait exister ; bien plus, il ne peut se donner qu'à celle qui a renoncé à toute convoitise et qui attend tout de son Dieu. En fait, c'est l'amour authentique qui est ici en jeu : celui qui cherche pour soi-même un ami, n'en trouvera jamais, parce qu'il s'oppose à l'essence même de l'amitié. Aimer Dieu pour Dieu et par Dieu, est la seule condition que Dieu attende pour se donner.

86. Ce paragraphe met en lumière ce qu'implique l'amour pur : la volonté ne peut s'attacher égoïstement à quelque chose. L'amour implique le renoncement total à soi-même, sachant qu'aimer c'est sortir de soi, pour véritablement se trouver dans l'amour de l'autre. Une fois unie à Dieu, l'âme ne peut jouir de cette possession que dans un don libre et réciproque, portée par l'amour de Dieu.

87. Le renoncement à toute convoitise apporte avec soi quiétude et repos. Il est en même temps la disposition requise de l'union à Dieu dans l'amour divin (cf. notes 85 et 86) ; cet amour vient enflammer le cœur qui attend tout de Dieu et l'unit à son propre dynamisme. Son amour – celui de l'âme – n'est plus le sien, mais celui de l'Esprit Saint. La lassitude – voire le découragement dans la quête de Dieu – provient donc de n'avoir pas compris la nécessité du renoncement à toute possessivité, disposition essentielle de l'amour.

88. Avant de conclure brièvement l'analyse de la nuit du sens, saint Jean souligne l'importance primordiale et décisive de l'amour théologal (c'est-à-dire l'amour infus dans l'âme par l'Esprit Saint). C'est le sujet de ce chapitre, tandis que dans le suivant, il parlera des « effets » de la nuit du sens. Le renoncement n'a de sens qu'en fonction de l'amour. Il dispose l'âme à se faire tout accueil au don de l'Esprit Saint. Et seul *l'amour enflammé* donnera à l'âme assez de force pour renoncer à tous ses appétits (§ 2). La conquête sera donc progressive, chaque victoire sur la « volonté propre » (§ 3) disposant davantage l'âme à l'union à Dieu.

89. Nous avons ajouté le mot entre crochets « [libérée] » pour clarifier le segment elliptique « sosegada de ellos ». La « *maison pacifiée* » signifie la libération de toute convoitise, qui faisait la guerre à l'âme. Saint Jean précisera que la totale pacification ne surviendra qu'au terme de la nuit de l'esprit, qui seule peut purifier totalement l'âme de tout égocentrisme (cf. NO 2,2, 1). Cette harmonie, qui s'oppose au « désordre » qui régnait en l'âme

(cf. MC 1,1, 1), est le fruit de l'action de l'Esprit Saint, la paix et la joie accompagnant la communion dans l'amour (cf. Ga 5,22).

LIVRE SECOND

DE LA MONTÉE DU MONT CARMEL

Où il est traité du moyen prochain pour monter à l'union avec Dieu, qui est la foi, et de la seconde partie de cette nuit que nous avons dit appartenir à l'esprit, contenue en la seconde strophe qui est celle qui suit⁹⁰.

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

la lumière, suivant ce que le Sauveur dit en l'Évangile : *Je suis venu en ce monde pour un jugement, afin que ceux qui ne voient pas voient ; et que ceux qui voient deviennent aveugles* (Jn 9,39). Ce qui doit s'entendre à la lettre, concernant ce chemin spirituel¹⁰⁸, à savoir que l'âme qui sera en obscurité et s'aveuglera en toutes ses lumières propres et naturelles, verra surnaturellement, et celle qui voudra s'arrêter à quelque sienne lumière sera d'autant plus aveugle et arrêtée en la voie de l'union.

8. Or, afin de procéder avec moins de confusion, il me semble qu'il sera nécessaire d'expliquer au chapitre suivant ce que nous appelons union de l'âme avec Dieu ; parce que cela, étant compris, éclairera beaucoup ce que nous dirons après ; et ainsi je trouve que c'est ici le vrai lieu d'en parler. Car, encore que nous interrompions le fil de notre discours, ce ne sera pas hors de propos ; puisque en ce lieu cela servira pour éclairer à ce qu'on traite ; et ainsi ce chapitre sera comme une parenthèse – placé dans un même enthymême¹⁰⁹ – après laquelle nous en viendrons à traiter en particulier des trois puissances de l'âme à l'égard des trois vertus théologiques, concernant cette seconde nuit.

Chapitre 5

Où il est expliqué ce que c'est que l'union de l'âme avec Dieu, et ceci avec une comparaison.

1. Par ce qui a été dit, le lecteur a déjà pu saisir en quelque manière ce que nous appelons ici union de l'âme avec Dieu ; il lui sera donc plus facile de comprendre maintenant ce que nous allons en dire. Ce n'est pas mon intention de faire des classifications, car je n'en finirais pas si je me mettais

maintenant à expliquer quelle est l'union de l'entendement, quelle est celle de la volonté, et aussi celle de la mémoire ; quelle est l'union passagère et quelle est l'union permanente en ces puissances ; et enfin quelle est l'union totale passagère et permanente en ces puissances ensemble. De cela nous irons traitant à chaque pas de notre exposé, tantôt de l'un, tantôt de l'autre. D'ailleurs cela ne convient pas maintenant d'expliquer ce que nous avons ici à dire d'elles, et cela se comprendra beaucoup mieux en son lieu, lorsque, traitant de la matière même, nous aurons devant les yeux l'exemple approprié joint à l'intelligence du sujet. Alors, on examinera et on comprendra chaque chose et on pourra mieux en juger.

2. Je parle ici seulement de cette union totale et permanente selon la substance de l'âme et selon ses puissances quant à l'habitus obscur d'union ; parce que, quant à l'acte, nous en parlerons après et dirons, avec l'aide de Dieu, comment nous n'avons et ne pouvons avoir d'union permanente en cette vie dans les puissances, mais seulement passagère¹¹⁰.

3. Donc, pour comprendre quelle est cette union dont nous traitons, il faut savoir que Dieu demeure en toutes les âmes, fût-ce celle du plus grand pécheur du monde, et qu'il y est présent en substance. Et cette manière d'union est toujours faite entre Dieu et toutes les créatures, selon laquelle il les conserve en leur être ; de sorte que si elle venait à leur manquer, elles s'anéantiraient aussitôt et ne seraient plus.

Ainsi, quand nous parlerons de l'union de l'âme avec Dieu, ce ne sera pas de cette présence substantielle de Dieu qui est toujours faite en toutes les créatures, mais de l'union et de la transformation de l'âme en Dieu qui n'est pas toujours faite, mais qui se fait seulement lorsqu'il y a une ressemblance d'amour. Et, ainsi, celle-ci se nommera union de ressemblance,

comme l'autre s'appelle union essentielle ou substantielle. Celle-là est naturelle ; celle-ci surnaturelle. Elle est quand les deux volontés, à savoir celle de l'âme et celle de Dieu, sont unies, n'y ayant aucune chose en l'une qui répugne à l'autre. Ainsi, quand l'âme ôtera entièrement de soi ce qui répugne et n'est pas conforme à la volonté divine, elle demeurera transformée en Dieu par amour.

4. Ce qui ne s'entend pas seulement de ce qui répugne selon l'acte, mais aussi selon l'habitus : de manière que non seulement les actes volontaires d'imperfection doivent être bannis, mais aussi les habitus de toutes ces imperfections doivent être anéantis. Et parce que toute créature et toutes ses actions et habiletés ne conviennent ni n'arrivent à ce qui est Dieu, pour cette raison, l'âme doit se dépouiller de toute créature et de toutes ses actions et habiletés – à savoir de son comprendre, de son goûter et sentir – afin que, chassant tout ce qui est dissemblable et non conforme à Dieu, elle vienne à recevoir la ressemblance de Dieu ne demeurant en elle aucune chose qui ne soit volonté de Dieu, et qu'ainsi elle se transforme en lui.

D'où vient qu'encore que la vérité soit (comme nous avons dit) que Dieu est toujours en l'âme, lui donnant et conservant l'être naturel avec sa présence, néanmoins il ne lui communique pas toujours le surnaturel. Car celui-ci ne se communique pas, si ce n'est par amour et par grâce, en laquelle toutes les âmes ne sont pas ; et celles qui y sont, ce n'est pas en pareil degré ; parce que les unes sont en un plus haut, les autres en un moindre degré d'amour. D'où vient que Dieu se communique plus à l'âme qui est plus riche en amour, ce qui consiste à avoir sa volonté plus conforme à celle de Dieu. Et celle qui l'a totalement conforme et semblable est totalement unie et transformée en Dieu surnaturellement.

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

qui appartient à l'esprit, je veux expliquer comment cela peut se faire à l'exemple du Christ. Car il est notre exemple et notre lumière¹⁴¹.

10. Quant au premier, il est certain qu'il mourut spirituellement à ce qui est du sensuel en sa vie, et naturellement en sa mort, parce que, comme il dit, *il n'eut pas en sa vie où reposer sa tête* (Mt 8,20), et encore moins en mourant¹⁴².

11. Quant au second, il est tout manifeste qu'à l'instant de sa mort il fut aussi anéanti en l'âme, sans aucune consolation ni soulagement, son Père le laissant ainsi en une intime aridité, selon la partie inférieure. Ce qui le fit s'écrier sur la croix : *Mon Dieu ! Mon Dieu ! pourquoi m'as-tu abandonné ?* (Mt 27,46). Cet abandon sensible fut le plus grand qu'il souffrît durant sa vie. Aussi fit-il en cet abandon le plus grand œuvre qu'il n'avait pas opéré en toute sa vie par ses miracles et ses merveilles, ni sur la terre ni dans le ciel, qui fut de réconcilier et unir le genre humain par grâce avec Dieu. Ce qui fut au moment et à l'instant que ce Seigneur se trouva le plus anéanti en tout ; à savoir : quant à l'estime des hommes, car, le voyant mourir, ils s'en moquaient plutôt que d'en faire aucun cas ; et quant à la nature, puisque, mourant, il s'anéantissait en elle ; et quant à la protection et consolation spirituelle du Père, puisqu'en ce temps Il l'abandonna afin qu'étant ainsi anéanti et réduit comme à rien, il payât purement la dette¹⁴³ et unît l'homme à Dieu¹⁴⁴. D'où vient que David dit de lui : *J'ai été réduit à néant et je ne m'en suis aperçu* (Ps 72,22). Afin que l'homme vraiment spirituel entende le mystère de la porte et du chemin du Christ pour s'unir à Dieu ; et qu'il sache que plus il s'anéantira pour Dieu selon ces deux parties – la sensible et la spirituelle – plus il s'unit à Dieu et fait une œuvre meilleure. Et lorsqu'il sera réduit à rien – ce qui sera dans l'extrême humilité – alors l'union

spirituelle sera faite entre l'âme et Dieu, ce qui est le plus grand et plus haut état où l'on puisse parvenir en cette vie¹⁴⁵.

Il ne consiste donc pas en récréations, ni en goûts, ni en sentiments spirituels, mais en une vive mort de croix sensible et spirituelle, c'est-à-dire intérieure et extérieure.

12. Je ne veux point m'étendre davantage sur cela, encore que d'autre part je voudrais bien ne pas trancher si court, voyant le Christ si peu connu de ceux qui s'estiment ses amis ; puisque nous les voyons chercher leurs goûts et consolations en lui, s'aimant par trop eux-mêmes – et non pas ses amertumes et ses morts, l'aimant beaucoup, lui. Je parle de ceux qui (comme j'ai dit) se tiennent pour ses amis. Car, quant à ceux qui vivent si éloignés de lui, séparés de lui – quoique grands docteurs et hommes puissants – et tous les autres de ce monde, plongés dans les soins de leurs prétentions et de leurs grandeurs – desquels nous pouvons dire qu'ils ne connaissent pas le Christ et dont la fin, tant bonne soit-elle, ne sera que trop amère – on ne fait pas ici mention d'eux ; mais il en sera fait au jour du jugement. Parce que c'est à eux qu'il appartenait principalement d'annoncer cette parole de Dieu, comme gens qu'il a mis en évidence pour leur doctrine et pour leur dignité¹⁴⁶.

13. Mais parlons à présent à l'entendement de l'homme spirituel, particulièrement de celui à qui Dieu a fait la grâce de le mettre en état de contemplation – car, comme j'ai dit, je m'adresse particulièrement à ceux-là – et disons comment on doit s'élever à Dieu par la foi et se purifier des choses contraires, en se resserrant pour entrer par ce sentier étroit de la contemplation obscure¹⁴⁷.

Chapitre 8

Où il est traité en général comment nulle créature

*ni aucune connaissance qui puisse survenir en l'entendement ne peut lui servir de prochain moyen pour s'unir à Dieu*¹⁴⁸.

1. Avant que nous traitions du moyen approprié et proportionné pour s'unir à Dieu – qui est la foi – il est à propos que nous prouvions comment il n'y a chose créée, ni pensée, qui puisse servir à l'entendement de moyen approprié pour s'unir à Dieu et comment tout ce que l'entendement peut acquérir lui sert plutôt d'empêchement que de moyen, s'il voulait s'attacher à cela¹⁴⁹.

Nous le prouverons maintenant, en ce chapitre, en général ; et puis nous en parlerons en particulier, descendant par toutes les connaissances que l'entendement peut recevoir de la part de quelque sens que ce soit, intérieur ou extérieur, et en même temps nous déduirons les inconvénients et dommages qu'il peut recevoir par le moyen de ces connaissances intérieures et extérieures qui l'empêchent d'avancer, faute de s'être attaché au moyen approprié qui est la foi.

2. Il faut donc savoir que, selon une règle de philosophie, tous les moyens doivent être proportionnés à la fin, c'est-à-dire : ils doivent avoir quelque convenance et ressemblance avec la fin, suffisamment pour arriver par eux à la fin qu'on prétend. Par exemple, celui qui veut aller à la ville doit nécessairement suivre le chemin, qui est le moyen qui relie et permet de rejoindre la ville même. Semblablement, si on doit joindre et unir le feu avec le bois, il faut que la chaleur – qui est le moyen – dispose d'abord le bois avec tant de degrés de chaleur qu'il ait une grande ressemblance et proportion avec le feu. D'où vient que si on voulait disposer le bois par un autre moyen que celui approprié, qui est la chaleur, se servant par exemple de l'air, de

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

que le Seigneur dit à ses disciples, pour laquelle il fallait qu'il s'en allât afin que le Saint-Esprit vînt, c'était cela (cf. Jn 16,7). Comme aussi il ne laissa pas Marie-Madeleine toucher ses pieds après sa résurrection, afin qu'elle s'établît en la foi (cf. Jn 20,17).

Le troisième est que l'âme devient propriétaire en ces choses, et ne chemine pas à la vraie résignation et nudité d'esprit.

Le quatrième, qu'elle perd l'effet et l'esprit qu'elles causent en l'intérieur, parce qu'elle met les yeux dans le sensible qui y est, qui est le moins important ; et ainsi elle ne reçoit pas si amplement l'esprit qu'elles causent – lequel s'imprime et se conserve davantage en niant tout le sensible, qui est fort différent du pur esprit.

Le cinquième, qu'elle va perdant les bienfaits de Dieu, parce qu'elle s'en rend propriétaire et n'en tire profit comme il faut. Et les prendre avec propriété c'est ne pas en profiter, car c'est la même chose que vouloir les prendre et Dieu ne les lui donne pas pour que l'âme veuille les prendre ; donc l'âme ne doit jamais se déterminer à croire qu'elles sont de Dieu.

Le sixième est que, voulant les admettre, elle ouvre la porte au démon pour la tromper en d'autres semblables, qu'il sait fort bien dissimuler et déguiser en sorte qu'elles paraissent bonnes, puisqu'il peut, comme dit l'Apôtre, *se transfigurer en ange de lumière* (2Co 11,14). Ce dont nous traiterons, avec l'aide de Dieu, au livre troisième, au chapitre de la gourmandise spirituelle¹⁷⁵.

8. Par conséquent, il est toujours expédient à l'âme de les rejeter les yeux clos, de quelque part qu'elles viennent ; autrement, elle donnerait tellement lieu à celles qui sont du démon, et au démon un tel accès, que non seulement elle recevrait les unes au lieu des autres, mais aussi que celles du

démon se multiplieraient et que celles de Dieu cesseraient, tellement que tout se réduirait à être du démon et qu'il n'y aurait plus rien de Dieu. Comme il est arrivé à plusieurs âmes imprudentes et ignorantes, qui s'étaient tellement assurées là-dessus qu'elles eurent ensuite beaucoup à faire pour retourner à Dieu en pureté de foi ; et plusieurs ne purent retourner, tant le démon était déjà enraciné en elles. C'est pourquoi il vaut mieux se fermer à elles et les nier toutes. Parce que, dans les mauvaises on évitera les tromperies du démon, et dans les bonnes l'empêchement de la foi – et l'esprit recueillera leur fruit. Et comme Dieu les ôte quand on les admet – parce que, pour l'ordinaire, on y a de la propriété sans aucun fruit – et que le démon s'y entremet et augmente les siennes – parce qu'il trouve lieu et libre accès pour elles – ainsi, quand l'âme est résignée et contraire à elles, le démon cesse, voyant qu'il ne nuit point par là, et Dieu, au contraire, augmente et parfait les faveurs en cette âme humble et désappropriée, la traitant *dans les grandes choses* comme le serviteur qui *a été fidèle en peu de choses* (Mt 25,21.23).

9. Si l'âme se montre fidèle et détachée, le Seigneur ne s'arrêtera pas en ces faveurs qu'il ne l'ait élevée de degré en degré à l'union et transformation divine. Car Notre Seigneur éprouve et élève l'âme de telle façon que, premièrement, il lui donne des choses très extérieures et basses selon le sens, suivant sa petite capacité, afin que, se gouvernant comme elle doit et usant sobrement de ces premiers morceaux pour se nourrir et se fortifier, il lui donne ensuite une plus abondante, plus solide et meilleure nourriture. De manière que si elle surmonte le démon au premier degré, elle passera au second et du second au troisième, et de là par toutes les sept demeures, jusqu'à ce que son Époux la mette dans le *cellier à vin* (Ct 2,4) de sa parfaite charité – ce sont là les sept degrés d'amour¹⁷⁶.

10. Heureuse l'âme qui pourra combattre cette bête de l'Apocalypse (cf. Ap 13,1), qui a sept têtes contraires aux sept degrés d'amour, avec lesquelles elle guerroye contre chacun et, avec chacune, bataille contre l'âme en chacune de ces demeures, dans lesquelles l'âme s'exerce, gagnant chaque degré d'amour de Dieu. Sans doute, si elle combat fidèlement en chacun et si elle est victorieuse, elle méritera de passer de degré en degré et de demeure en demeure, jusqu'à ce qu'elle arrive à la dernière, après avoir tranché les sept têtes de la bête, avec lesquelles celle-ci lui faisait une guerre sanglante ; tellement que saint Jean dit en ce lieu *qu'il lui fut permis d'attaquer les saints, et de pouvoir les vaincre* (Ap 13,7), mettant en œuvre contre chacun de ces degrés d'amour suffisamment d'armes et de machinations.

Ainsi, l'on ne saurait assez déplorer que plusieurs, qui entrent au combat spirituel contre la bête, n'aient même pas le courage de lui couper la première tête – renonçant aux choses sensibles du monde. Que si quelques-uns en viennent à bout et la tranchent, ils ne tranchent pas la seconde, qui sont les visions du sens dont nous parlons. Mais ce qui est le plus triste est que quelques-uns, ayant tranché la seconde et la première tête et même la troisième – qui regarde les sens sensitifs intérieurs – dépassant l'état de la méditation et encore plus avant, cette bête spirituelle les surmonte lorsqu'ils sont sur le point d'entrer au pur de l'esprit : où de nouveau elle se dresse contre ces infortunés et ressuscitant jusqu'à la première tête, elle fait qu'ils sont pires – dans leur rechute – à la fin qu'au commencement, prenant avec soi sept autres esprits pires qu'elle (cf. Lc 11,26).

11. Le spirituel doit donc nier toutes les appréhensions et délectations temporelles qui se perçoivent par les sens extérieurs, s'il veut couper la première et la seconde tête de cette bête – entrant en la première demeure d'amour et par une foi

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

que nous avons dit), elle ne goûte point pour les causes qui ont été dites. Seulement, comme il a été remarqué plus haut, en ce recueillement l'imaginative a coutume d'aller, de venir et de varier ; mais non avec goût et avec volonté de l'âme ; au contraire, cela lui fait de la peine, parce qu'elle trouble sa paix et son goût²⁰³.

6. Je n'estime plus nécessaire de prouver ici que le troisième signe – à savoir, la connaissance ou le regard général et amoureux en Dieu – soit convenable et nécessaire pour pouvoir quitter la méditation, vu que nous en avons déjà donné quelque chose à comprendre dans le premier signe, et nous en traiterons expressément après, parlant de cette connaissance générale et confuse en son lieu – qui sera après toutes les appréhensions particulières de l'entendement²⁰⁴.

Nous n'en dirons qu'une seule raison qui montrera clairement comment, lorsque le contemplatif doit laisser la voie de la méditation discursive, cette connaissance ou ce regard amoureux et général de Dieu lui est nécessaire. C'est que, si l'âme n'avait alors cette connaissance ou assistance en Dieu, il s'ensuivrait qu'elle ne ferait rien et n'aurait rien ; parce que, en laissant la méditation – par le moyen de laquelle l'âme opère, méditant avec les puissances sensibles – et lui manquant aussi la contemplation – qui est la connaissance générale dont nous parlons, en laquelle l'âme tient ses puissances spirituelles actuellement appliquées, à savoir, la mémoire, l'entendement et la volonté, alors unies en cette connaissance qui est opérée et reçue en elles – elle manquerait infailliblement de tout exercice envers Dieu : vu que l'âme ne peut opérer ni recevoir ce qui est opéré en elle, si ce n'est par la voie de ces deux sortes de puissances, les sensibles et les spirituelles. Car, par les puissances sensibles (comme nous avons dit) elle peut méditer,

chercher et réaliser les connaissances des objets ; et par le moyen des puissances spirituelles, elle peut jouir des connaissances déjà reçues en ces puissances, sans qu'elles n'opèrent plus²⁰⁵.

7. Ainsi la différence qu'il y a en l'exercice que l'âme fait à l'égard des unes et des autres puissances, c'est celle qu'il y a entre agir et jouir de l'action faite ; ou celle qu'il y a entre le travail du chemin et le repos et la quiétude qu'on possède au terme ; ou aussi celle qui se trouve entre apprêter la nourriture ou la goûter quand elle est apprêtée et mâchée, sans aucune manière d'exercice d'action ; et celle qu'il y a entre recevoir et profiter désormais de ce que l'on a reçu. Que si l'âme n'était employée soit à opérer avec les puissances sensibles – ce qui est la méditation discursive – soit en ce qui est déjà reçu et opéré en les puissances spirituelles – ce qui est la contemplation et la connaissance que nous avons dites – demeurant oisive en les unes et en les autres, on ne pourrait dire d'où ni comment l'âme est occupée. Donc cette connaissance est nécessaire pour quitter la voie de la méditation discursive²⁰⁶.

8. Mais il faut savoir ici que cette connaissance générale dont nous parlons est parfois si subtile et délicate – principalement quand elle est plus pure, plus simple, plus parfaite, plus spirituelle et plus intérieure – que l'âme, encore qu'elle y soit employée, ne la voit ni ne la sent. Ce qui arrive principalement (comme nous avons dit) lorsqu'elle est en soi plus claire, plus parfaite et plus simple : et elle l'est lorsqu'elle rencontre une âme plus nette et plus éloignée d'autres intelligences et connaissances particulières en lesquelles l'entendement ou bien le sens pourrait s'attacher²⁰⁷. Et parce que l'âme manque de ces connaissances particulières – où l'entendement et le sens ont pouvoir et coutume de s'exercer – elle ne les sent point, puisque

ses [objets] sensibles accoutumés lui manquent²⁰⁸.

C'est la cause pour laquelle plus cette connaissance est pure, parfaite et simple, moins l'entendement la sent et plus elle lui paraît obscure ; et, au contraire, quand cette connaissance est en soi moins pure et moins simple en l'entendement, l'entendement la trouve plus claire et plus solide : parce qu'elle est vêtue, ou mêlée ou enveloppée en quelques formes intelligibles que l'entendement ou le sens peut mieux percevoir.

9. Cela se comprendra mieux par cette comparaison. Si nous considérons le rayon du soleil qui entre par la fenêtre, nous voyons que plus l'air est rempli d'atomes et de poussières plus ce rayon paraît palpable, sensible et clair à la vue du sens ; il est néanmoins évident qu'alors le rayon est en soi moins pur, moins simple, moins clair et moins parfait, étant environné de tant de poussières et d'atomes. Et nous voyons aussi que quand il est plus pur et plus net de ces poussières et atomes, il semble moins palpable et plus obscur à l'œil matériel ; et plus il est net, plus il lui semble obscur et moins appréhensible. Que si le rayon était totalement pur et net de tous les grains et atomes jusqu'à la moindre poussière, il semblerait entièrement obscur et incompréhensible à l'œil – pour autant que les choses visibles y manqueraient, qui sont objets de la vue. Et ainsi l'œil ne trouverait rien à fixer. Car la lumière n'est pas proprement l'objet de la vue, mais le moyen pour voir ce qui est visible ; si bien que s'il n'y avait point d'objets visibles en lesquels le rayon ou la lumière fissent réflexion, on n'apercevrait rien. De façon que si le rayon entrait par une fenêtre et sortait par l'autre sans rencontrer aucune chose corporelle, on ne verrait rien, et néanmoins le rayon serait plus pur et plus net en soi que lorsque, étant chargé de choses visibles, on le voyait et percevait plus clair²⁰⁹.

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

librement ; parce qu'il est évident que, occupé par cette écorce, l'entendement n'a pas la liberté de recevoir la substance. D'où vient que si l'âme voulait les admettre et en faire état, ce serait s'empêtrer et se contenter de ce qu'il y a de moins en elles – qui est tout ce qu'elle peut appréhender et connaître d'elles, à savoir cette forme, cette image et cette intelligence particulière. Car, quant au principal – qui est le spirituel qui lui est infus – elle ne saurait l'appréhender ni le comprendre : elle ne sait comme il est, et ne saurait le dire, parce qu'il est purement spirituel. Ce qu'elle en sait seulement, c'est (comme nous avons dit) le moins qui est en elles selon sa manière de comprendre, à savoir : les formes acquises par la voie des sens. C'est pourquoi je dis que passivement, et sans qu'elle peine à comprendre, ni qu'elle sût le faire, on lui communique de ces visions ce qu'elle n'eût su comprendre ni imaginer.

12. Il faut donc toujours détourner les yeux de l'âme de toutes ces appréhensions qu'elle peut voir et comprendre distinctement – lesquelles, perçues avec le sens, n'établissent le fondement et l'assurance de la foi – et les mettre en ce qu'elle ne voit et qui n'appartient au sens mais à l'esprit, qui ne se présente point sous les figures des sens, et c'est ce qui la conduit à l'union en foi, laquelle est le moyen approprié (comme il a été dit). Et ainsi, les visions profiteront à l'âme par ce qui est de substantiel en elles, pour imprimer la foi, quand elle saura bien nier ce qu'elles ont de sensible et d'intelligible, et user bien de la fin pour laquelle Dieu les donne à l'âme, les rejetant. Car (comme nous avons dit des corporelles) Dieu ne les donne pas afin que l'âme les veuille prendre et s'y attacher²²⁸.

13. Mais il naît ici un doute : s'il est vrai que Dieu donne à l'âme les visions surnaturelles, non afin qu'elle les accepte et s'y appuie et en fasse cas, pourquoi les lui donne-t-il ? Vu que

l'âme peut tomber par là en plusieurs erreurs et périls ou pour le moins en les inconvénients déclarés ici concernant son avancement ? Vu principalement que Dieu peut donner à l'âme et lui communiquer spirituellement et en substance ce qu'il lui communique par le sens, moyennant lesdites visions et formes sensibles ?

14. Nous répondrons à ce doute au chapitre suivant et c'est une doctrine riche et – à mon avis – très nécessaire, tant aux spirituels qu'à ceux qui les instruisent. Parce qu'elle enseigne le style de Dieu et la fin qu'il prétend en elles ; ce qu'étant ignoré de beaucoup, ils ne peuvent se gouverner ni s'acheminer par elles, ni eux, ni les autres, à l'union. Ils pensent que par le fait même qu'ils connaissent qu'elles sont vraies et de Dieu, il fait bon les admettre et s'assurer en elles, ne regardant pas que l'âme trouvera aussi bien en elles sa manière de propriété, d'attachement et d'embaras qu'en les choses du monde, si elle ne sait y renoncer aussi bien qu'à ce qui est du monde. Et ainsi, il leur semble à propos d'admettre les unes et de réprover les autres se réduisant, eux et les âmes, en grand travail et péril pour discerner si elles sont vraies ou fausses. Or, Dieu ne leur commande pas de prendre cette peine, ni de mettre des âmes simples et crédules en ce danger et en cette lutte, puisqu'ils ont la saine et sûre doctrine de la foi, en laquelle ils doivent cheminer et s'avancer.

15. Ce qui ne peut être sans fermer les yeux à tout ce qui est du sens et de claire et particulière intelligence. Car, encore que saint Pierre fût si certain de la vision de gloire qu'il vit en la transfiguration du Christ, après l'avoir racontée aux fidèles en sa deuxième Épître canonique, il ne voulut pas qu'ils la prissent comme principal appui, mais les acheminant à la foi, il dit : *Nous avons un témoignage plus assuré* (que cette vision du

Thabor) *en les dire et paroles des prophètes qui témoignent du Christ, auxquels vous faites bien de vous arrêter comme à la lampe qui éclaire en un lieu obscur* (2P 1,19). Si nous considérons cette comparaison, nous y trouverons la doctrine que nous enseignons. Car, de dire que nous regardions la foi annoncée par les prophètes comme la chandelle qui luit dans les ténèbres, c'est nous avertir de demeurer en obscurité, les yeux clos à toutes ces autres lumières, et, qu'en ces ténèbres, seule la foi, laquelle aussi est obscure, soit la lumière où nous nous appuyons. Parce que si nous nous appuyons sur d'autres claires lumières d'intelligences distinctes, nous cessons de nous appuyer à l'obscur, qui est la foi, et elle cesse de nous éclairer au lieu obscur dont parle saint Pierre ; lequel lieu signifie l'entendement, qui est le chandelier où la chandelle de la foi est posée, et ainsi il doit être obscur, *jusqu'à ce que le jour* de la claire vision de Dieu *l'éclaire* en l'autre vie et, en celle-ci, celui de la transformation et union avec Dieu où l'âme s'achemine (cf. 2P 1,19)²²⁹.

Chapitre 17

Où il est traité de la fin et du style que Dieu a, communiquant les biens spirituels à l'âme par la voie du sens, et l'on répond au doute qui a été énoncé.

1. Il y a beaucoup à dire concernant la fin que Dieu prétend et le style dont il use en donnant ces visions pour élever une âme de sa bassesse à sa divine union. Tous les livres spirituels en traitent, et en notre traité aussi le but que nous poursuivons est de l'expliquer. Et pour cela, je dirai seulement en ce chapitre ce qui suffira pour satisfaire à notre doute, qui était de savoir

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

Abraham comprit enfin la promesse, qui était très véritable en soi : parce que Dieu la donnant à ses enfants pour l'amour de lui, c'était la donner à lui-même. Ainsi Abraham s'était trompé en la manière de comprendre ; et s'il eût agi alors selon qu'il comprenait la prophétie, il eût pu errer beaucoup, vu qu'elle n'était pas pour ce temps-là ; et ceux qui l'eussent vu mourir sans l'avoir, ayant entendu que Dieu la lui donnerait, fussent demeurés confus et eussent cru qu'elle eût été fausse²⁵⁴.

3. Comme il arriva aussi à Jacob, son petit-fils, lorsque son fils Joseph l'attira en Égypte, à cause de la famine de Canaan. Car, étant sur le chemin, Dieu lui apparut et lui dit : *Ne crains point, Jacob, et descends en Égypte : j'y descendrai avec toi, et quand tu en sortiras, je t'en tirerai, te conduisant* (Gn 46, 3-4). Ce qui néanmoins n'advint pas comme on le prendrait à notre manière de comprendre : parce que nous savons que le saint vieillard Jacob mourut en Égypte et n'en sortit pas en vie. Et c'était que cela devait s'accomplir en sa postérité qui n'en sortit que longtemps après, Lui-même leur servant de guide pour le chemin. Où l'on voit clairement que, qui eût su cette promesse de Dieu à Jacob, pouvait croire assurément qu'étant entré vivant et en personne en Égypte par l'ordre et la faveur divine, il en devait aussi sortir plein de vie et en personne en la même forme et manière, puisque Dieu lui avait promis la sortie et sa protection ; et ainsi on se fût trompé et étonné, le voyant mourir en Égypte et que la chose ne s'accomplissait comme on espérait. De sorte que le dire de Dieu étant très véritable en soi, on peut cependant beaucoup se tromper.

4. Nous lisons aussi dans les Juges (cf. Jg 20,11-48) que toutes les tribus d'Israël s'étant assemblées pour combattre celle de Benjamin et pour punir un forfait auquel ils avaient consenti, parce que Dieu leur désigna un chef de guerre, ils s'assurèrent

tellement de la victoire, qu'ayant été vaincus, avec perte de vingt-deux mille des leurs, ils demeurèrent fort étonnés et pleurèrent devant Dieu jusqu'à la nuit, ignorant le sujet de leur déroute, eux qui avaient cru comprendre que la victoire ne leur pouvait manquer. Et s'enquérant de Dieu s'ils retourneraient au combat ou non, il leur répondit d'y aller et de batailler contre eux. Tenant cette seconde fois la victoire pour certaine, ils sortirent avec grande audace et ils furent déconfits encore une fois, avec perte de dix-huit mille hommes. Dont ils furent si éperdus qu'ils ne savaient plus que faire, voyant que, Dieu leur commandant de combattre, ils demeuraient toujours vaincus, surtout qu'ils surpassaient leurs ennemis et en nombre et en force – n'ayant que vingt-cinq mille six cents soldats en la tribu de Benjamin, et eux étant quatre cent mille. Ils se trompaient ainsi en leur manière de comprendre, car le dire de Dieu n'était pas trompeur : il n'avait pas dit qu'ils vaincraient, mais qu'ils combattissent ; et, en ces déroutes, Dieu voulut les châtier d'une certaine inadvertance et présomption, et les humilier par ce moyen. Mais quand il leur répondit à la dernière fois qu'ils vaincraient, ils furent victorieux – quoiqu'ils vainquirent avec bien de la ruse et beaucoup de travail.

5. De cette sorte et de plusieurs autres, il arrive que les âmes se trompent en les paroles et révélations qui sont de la part de Dieu, en prenant l'intelligence à la lettre et à l'écorce. Car (comme j'ai expliqué) la principale intention de Dieu en ces choses est de dire et de donner l'esprit qui est enclos en de telles paroles, lequel est difficile à saisir. Et il est bien plus ample que la lettre et fort extraordinaire et hors des limites de la lettre. De façon que celui qui s'attachera à la lettre ou à la parole, ou à la forme, ou à la figure appréhensible de la vision ne pourra si bien faire qu'il n'erre beaucoup et qu'après il ne se trouve court et confus, pour s'être conduit en elles selon le sens et n'avoir

donné lieu à l'esprit en nudité du sens. *La lettre tue*, dit saint Paul, *mais l'esprit vivifie* (2Co 3,6). C'est pourquoi il faut renoncer à la lettre – qui en ce cas est le sens – et demeurer à l'obscurité en la foi – qui est l'esprit – que le sens ne peut comprendre²⁵⁵.

6. C'est pour cela que les paroles et les prophéties des prophètes, pour beaucoup d'enfants d'Israël ne se réalisaient pas comme ils espéraient, parce qu'ils les prenaient trop à la lettre ; et par suite, ils les méprisaient et n'y ajoutaient point foi : au point qu'il y avait entre eux un quolibet public tenu quasi comme proverbe, se moquant des prophètes. Ce dont Isaïe se plaint, le disant et rapportant ainsi : *À qui Dieu enseignera-t-il la science ? À qui fera-t-il comprendre la prophétie et sa parole ? À ceux-là seulement qui sont déjà sevrés et qui ont quitté le sein. Car tous disent* (cela se comprend des prophéties) : *promets et promets encore ; attends et attends derechef ; un peu là et un peu là : parce qu'il parlera à ce peuple en la parole de ses lèvres et en un autre langage* (Is 28,9-11). Où Isaïe donne clairement à comprendre qu'ils se moquaient des prophéties et disaient par risée ce proverbe : *Attends et attends derechef*, nous enseignant qu'elles ne s'accomplissaient jamais parce qu'ils s'attachaient à la lettre – qui est le lait des enfants – et au sens – qui sont les mamelles – qui contredisent à la grandeur de la science de l'esprit. C'est pour cela qu'il dit : *À qui enseignera-t-il la sagesse de ses prophètes ? Et à qui fera-t-il comprendre sa doctrine, sinon à ceux qui sont séparés du lait – de la lettre – et des mamelles – de leurs sens ? C'est pourquoi ils ne les comprennent pas, sinon selon ce lait de l'écorce et de la lettre et ce sein de leurs sens, puisqu'ils disent : Promets et repromets ; attends et attends derechef*, etc. Parce que Dieu leur doit parler en la doctrine de sa bouche et non pas en la leur, et en une autre langue que celle

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

peuple et octroie-leur le roi qu'ils te demandent ; car ils ne t'ont pas rejeté, mais moi, de peur que je ne règne sur eux (1Sm 8,7). Ainsi Dieu condescend à quelques âmes, leur octroyant ce qui n'est pas le meilleur, parce qu'elles ne veulent ou ne savent aller que par là. Et de même aussi quelques-unes sont tendres et ont des suavités d'esprit ou du sens, et Dieu les leur donne parce qu'elles ne sauraient manger la nourriture plus forte et solide des travaux de la croix de son Fils, à quoi il voudrait qu'elles fussent plus affectionnées qu'à aucune autre chose²⁷⁰.

4. Encore que j'estime bien pire de vouloir savoir des choses par voie surnaturelle que de souhaiter des goûts spirituels au sens. Car je ne vois pas comment l'âme qui les désire peut être exempte de péché au moins véniel, quoiqu'elle ait tant de bonnes intentions et qu'elle soit parvenue à une grande perfection. Je le dis aussi pour celui qui le lui commanderait et qui y consentirait. Car il n'y a point de nécessité de cela, puisque nous avons la raison naturelle, la loi et la doctrine évangélique qui peuvent bien suffisamment nous conduire, et il n'y a difficulté ni nécessité qui ne puisse être résolue et remédiée par ces moyens, tout à fait selon le bon plaisir de Dieu et au profit des âmes²⁷¹. Et nous devons tellement nous servir de la raison et de la doctrine évangélique qu'encore que maintenant – le voulant ou non – on nous dise quelque chose surnaturellement, nous n'en devons recevoir que ce qui est bien conforme à la raison et à la loi évangélique. Et en ce cas nous devons le recevoir, non parce que c'est une révélation, mais parce que c'est conforme à la raison – laissant à part tout sens appartenant à la révélation²⁷². Et il faut alors encore bien regarder et examiner cette raison bien davantage que s'il n'y avait point eu de révélation à son sujet²⁷³ : parce que le démon, pour tromper, dit beaucoup de choses véritables et à venir et qui sont conformes à la raison.

5. D'où vient qu'en toutes nos nécessités, épreuves et difficultés, nous n'avons point de meilleur ni de plus assuré recours que l'oraison et l'espérance que Dieu pourvoira par les moyens qu'il lui plaira. C'est le conseil de l'Écriture, où nous lisons que le roi Josaphat étant fort affligé, entouré d'ennemis, se mit en prière, le saint roi disant à Dieu : *Quand les moyens nous manquent et que la raison ne peut pourvoir aux nécessités, il ne nous reste qu'à lever les yeux vers Toi, afin que Tu y remédies selon ce qu'il te plaira le plus* (2Ch 20,12)²⁷⁴.

6. Or, encore que nous ayons fait comprendre que Dieu aussi se fâche, quoiqu'il réponde parfois à de telles prétentions, il sera bon néanmoins de le prouver ici par quelques autorités de la Sainte Écriture. Nous lisons dans le premier livre de Samuel que, Saul demandant que le prophète Samuel – qui était déjà mort – lui parlât, le prophète lui apparut, et néanmoins Dieu se courrouça. Car aussitôt Samuel le reprit de ce qu'il avait fait cela, disant : *Pourquoi m'as-tu inquiété, me faisant ressusciter ?* (1Sm 28,15). Nous savons aussi que Dieu ayant donné aux enfants d'Israël les viandes qu'ils lui avaient demandées, il ne se priva pas de s'irriter beaucoup contre eux, envoyant aussitôt le feu du ciel en punition, comme il est écrit au Pentateuque (cf. Nb 11,33) et selon ce que David raconte, disant : *Ils avaient encore le morceau dans la bouche, que l'ire de Dieu descendit sur eux* (Ps 77,30-31). Nous lisons aussi, dans les Nombres, que Dieu se courrouça beaucoup contre le prophète Balaam parce qu'il avait été vers les Madianites, appelé par leur roi Balac ; bien que Dieu lui eût dit d'y aller parce qu'il en avait envie et l'avait demandé à Dieu. Et ainsi, étant déjà en chemin, l'ange lui apparut avec une épée, voulant le tuer, et lui dit : *Tu tiens un mauvais chemin, et qui m'est contraire* (Nb 22,32). Et pour cela il voulait le tuer.

7. De cette manière et de bien d'autres, Dieu courroucé descend aux appétits des âmes. Il y a de nombreux témoignages de cela dans l'Écriture, sans compter de nombreux exemples ; mais il n'en est pas besoin en une chose si claire. Seulement, je dis qu'il est très dangereux – et plus que je ne saurais le faire comprendre – de vouloir traiter avec Dieu par de telles voies, et celui qui s'y affectionnera s'égarera beaucoup et se trouvera souvent confus. Et celui qui en aura fait cas, connaîtra par expérience ce que je dis. Car outre la difficulté qu'il y a de savoir ne point faillir en les paroles et en les visions qui sont de Dieu, il y en a d'ordinaire entre elles beaucoup qui sont du démon. Parce qu'ordinairement il se comporte envers l'âme comme fait Dieu, lui proposant des choses si semblables à celles que Dieu lui communique – pour s'ingérer en rôdant comme le loup dans le troupeau déguisé en brebis (cf. Mt 7,15) – qu'à peine peut-on les discerner. Comme il dit beaucoup de choses véritables et conformes à la raison et dont on voit la réalisation exacte, on peut facilement se tromper, pensant que, puisqu'elles se réalisent vraiment et qu'il prédit bien l'avenir, ce ne peut être que Dieu. Parce qu'ils ignorent que c'est une chose très aisée à celui qui a la lumière naturelle bien claire de connaître les choses, ou nombre d'entre elles, qui ont été ou qui seront, en leurs causes. Et comme le démon a cette lumière si vive, il peut très facilement déduire tel effet de telle cause – encore qu'il n'arrive pas toujours de la sorte, vu que toutes les causes dépendent de la volonté de Dieu.

8. Par exemple, le démon connaît que la terre et l'air et l'état du soleil sont en telle manière et ont une telle disposition que, tel temps étant venu, la disposition de ces éléments nécessairement – selon l'état où ils sont – s'infectera, et ainsi infectera le monde de peste ; et il connaît en quels endroits ce sera plus, et en quels, moins. Voici la peste connue en sa cause.

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

(puisqu'il avait déjà commencé à le prêcher), encore que la révélation soit de Dieu, néanmoins l'homme peut errer à son sujet ou en ce qui la concerne. Et quoique Dieu dise l'un, il ne dit pas toujours l'autre ; et souvent il dit une chose, et non le moyen de l'exécuter. Parce que, d'ordinaire, tout ce qui peut se faire par l'industrie et par le conseil humain, il ne le fait ni ne le dit, encore qu'il traite longtemps très familièrement avec l'âme. Saint Paul savait fort bien cela, puisque (comme nous avons dit) étant assuré que Dieu lui avait révélé l'Évangile, il en alla toutefois conférer.

Cela est clair dans l'Exode où, Dieu traitant si familièrement avec Moïse, il ne lui avait jamais donné ce conseil très utile que son beau-père Jéthro lui donna, à savoir, de choisir d'autres juges pour l'aider et pour que le peuple ne demeurât dans l'attente depuis le matin jusqu'à la nuit (Ex 18,14-23). Ce que Dieu approuva, quoiqu'il ne lui en eût rien dit ; parce que c'était chose qui pouvait se comprendre par la raison et le jugement humain. Concernant les visions et les paroles de Dieu, Dieu n'a pas coutume de les révéler, parce qu'il veut toujours que l'on se serve d'eux autant qu'on pourra, et toutes doivent être réglées par eux, sauf en ce qui est de la foi, qui surpasse tout jugement et raison – encore que ses mystères n'y soient nullement contraires²⁸⁵.

14. D'où vient que personne ne doit penser qu'encre qu'il soit certain que Dieu et les saints traitent familièrement avec lui de beaucoup de choses, on ne doit pour cette raison lui déclarer toutes les fautes qu'on fait, alors qu'on peut le savoir par une autre voie. Il ne faut pas s'assurer ainsi. Nous lisons en effet, dans les Actes des Apôtres, que saint Pierre – quoique Prince de l'Église et qui avait été instruit immédiatement par Dieu – étant en quelque erreur concernant une cérémonie dont il usait parmi

les Gentils, Dieu néanmoins se taisait – tellement que saint Paul le reprit, selon ce qu’il affirme, disant : *Mais comme je vis que les disciples ne marchaient droitement selon la vérité de l’Évangile, je dis à Pierre en présence de tous : si, étant juif, comme tu l’es, tu vis à la façon des Gentils, comment peux-tu forcer les Gentils à judaïser ?* (Ga 2,14). Dieu n’avertissait pas lui-même saint Pierre de cette faute, parce que cette simulation était saisissable par la raison naturelle et qu’il pouvait la savoir par voie rationnelle²⁸⁶.

15. D’où vient que Dieu punira au jour du jugement maintes fautes et péchés de beaucoup de ceux avec lesquels il aura ici-bas familièrement conversé et auxquels il aura donné beaucoup de lumière et de vertu, parce qu’en ce qu’ils savaient devoir faire par ailleurs, ils se négligeaient, se confiant en cette communication et vertu de Dieu qu’ils avaient. Et ainsi, comme dit le Christ en l’Évangile, ils s’étonneront alors, disant : *Seigneur, Seigneur, n’avons-nous pas prophétisé en ton nom les prophéties que tu nous disais ? Et n’avons-nous pas chassé les démons en ton Nom et fait maints miracles et vertus en ton nom ?* Et le Seigneur dit qu’il leur répondra : *Retirez-vous de moi, ouvriers d’iniquité, parce que je ne vous ai jamais connus* (Mt 7,22-23). De ceux-ci était le prophète Balaam et d’autres semblables, qui étaient pécheurs, bien que Dieu leur parlât et leur donnât des grâces. Le Seigneur reprendra aussi, pour leur compte, les élus ses amis – auxquels il s’est ici-bas communiqué familièrement – de leurs fautes et imprudences, dont il ne devait pas les avertir lui-même, puisque par la loi et la raison naturelle qu’il leur avait données, il les avertissait assez²⁸⁷.

16. Pour conclusion, je dis et je déduis de ce qui a été dit, que tout ce que l’âme recevra, de quelque façon que ce soit, par voie surnaturelle, elle doit aussitôt le dire à son maître spirituel,

clairement, sincèrement, entièrement et simplement. Car, encore qu'il semble n'y avoir sujet d'en rendre compte et d'employer du temps à cela, puisque (comme nous avons dit) en le rejetant et n'en tenant compte et sans le vouloir, l'âme demeure assurée – principalement quand ce sont visions ou révélations ou autres communications surnaturelles, lesquelles ou sont claires ou peu importe qu'elles soient ou non – toutefois, il est très nécessaire (quoiqu'il semble à l'âme n'en avoir point de sujet) de le dire entièrement et ceci pour trois raisons²⁸⁸.

La première, parce que (comme nous avons dit) Dieu communique maintes choses dont il ne confirme pas totalement l'effet, la force, la lumière et l'assurance en l'âme jusqu'à ce que (comme il a été dit) on en confère avec celui que Dieu a placé comme juge spirituel de cette âme – qui est celui qui a le pouvoir de la lier et délier, d'approuver et de réprouver en elle – comme nous l'avons montré par les autorités alléguées ci-dessus et l'expérimentons tous les jours, voyant en les âmes humbles où cela se passe, qu'après en avoir conféré avec qui de droit, elles demeurent avec une nouvelle satisfaction, force, lumière et sûreté. Tellement qu'il semble à quelques-unes que, jusqu'à ce qu'elles l'aient communiqué, cela ne leur demeure ni ne leur appartient, et qu'alors on le leur donne de nouveau.

17. La seconde raison est parce qu'ordinairement l'âme a besoin de doctrine en ce qui lui arrive, pour l'acheminer par cette voie à la nudité et à la pauvreté spirituelle, qui est la nuit obscure²⁸⁹. Car, si cette doctrine lui manque, bien que l'âme ne veuille de telles choses, sans y penser elle deviendra grossière en la voie spirituelle et se façonnera à celle du sens – par lequel, en partie, se passent ces choses distinctes.

18. La troisième cause est parce qu'il convient à l'humilité et sujétion et mortification de l'âme de rendre compte de tout,

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

clairement qu'on ne sait comment exprimer par paroles aucune chose de ce qu'elle sent, si ce n'est par quelques termes généraux que l'abondance du plaisir et du bien fait dire à ces âmes par qui elle passe – mais toutefois sans qu'on puisse comprendre par là ce que l'âme y aura ressenti et goûté³²⁰.

4. Ainsi David, ayant un peu expérimenté cela, en parle seulement en termes communs et généraux, disant : *Les jugements de Dieu – c'est-à-dire, les vertus et attributs que nous concevons de lui – sont véritables, justifiés en eux-mêmes, plus désirables que l'or et beaucoup plus que la pierre précieuse et plus doux que le rayon de miel (Ps 18,10-11)*³²¹. Et nous lisons de Moïse qu'en une très haute connaissance que Dieu lui donna de lui-même, passant devant lui, il dit seulement ce qui se peut dire par les termes susdits généraux et communs. Car, le Seigneur passant en lui par cette connaissance, il se prosterna hâtivement, disant : *Empereur, Seigneur Dieu, miséricordieux et clément, patient, et qui as grande compassion, qui es véritable et qui gardes la miséricorde que tu promets à des milliers (Ex 34,6-7)*. Où l'on voit que Moïse ne pouvant expliquer ce qu'il connut de Dieu par une seule connaissance, il le dit et manifesta par toutes ces paroles. Et quoique parfois, en ces connaissances, on dise des paroles, l'âme voit bien toutefois qu'elle n'a rien dit de ce qu'elle a senti ; car elle voit qu'il n'y a point de nom propre pour exprimer cela. Aussi, quand saint Paul eut cette haute connaissance de Dieu, il ne se soucia pas de dire autre chose, sinon qu'il n'était pas permis à l'homme d'en parler (2Co 12,4)³²².

5. Ces connaissances divines qui concernent Dieu ne sont jamais de choses particulières – vu qu'elles sont en rapport avec le Souverain Principe ; c'est pourquoi on ne peut les dire en particulier, à moins que, d'une certaine manière, cette

connaissance puisse s'étendre à une autre vérité de quelque chose qui serait moins que Dieu et qu'on apercevrait en même temps ; mais non pas ces connaissances générales. Il n'y a que l'âme qui arrive à l'union à Dieu qui puisse avoir ces hautes connaissances, parce qu'elles sont l'union même, vu que les avoir consiste en un certain attouchement de l'âme qui se produit en la Divinité, et donc Dieu même est celui qu'on y sent et qu'on y goûte³²³. Et encore que ce ne soit pas clairement et manifestement comme dans la gloire, néanmoins c'est une si haute et si sublime touche de connaissance et de saveur, qu'elle pénètre la substance de l'âme. Et le démon ne peut s'y entremettre ni produire chose semblable – car il n'y a rien de semblable à cela, ni chose comparable – ni verser saveur ou délices semblables. Parce que ces connaissances ont un certain goût de l'être divin et de la vie éternelle et le démon ne saurait contrefaire chose si haute³²⁴.

6. Il pourrait bien néanmoins singer quelque apparence, représentant à l'âme quelques grandeurs et satiétés fort sensibles (tâchant de persuader l'âme que cela est Dieu), mais non en sorte qu'elles entrent dans la substance de l'âme, la renouvelant et énamourant soudainement comme font celles de Dieu³²⁵. Parce qu'il y a des connaissances et des attouchements que Dieu fait en la substance de l'âme qui l'enrichissent tellement qu'une seule peut non seulement arracher de l'âme tout d'un coup toutes les imperfections dont elle n'avait pu se défaire en toute sa vie, mais en outre la combler de vertus et de biens de Dieu³²⁶.

7. Et ces attouchements sont si savoureux et d'une délectation si intime à l'âme qu'un seul la satisfera amplement de toutes les épreuves qu'elle aura souffertes durant sa vie, quoiqu'elles soient innombrables ; et elle devient si vigoureuse et si animée à souffrir de nombreuses choses pour Dieu, que ce lui est un

particulier tourment de voir qu'elle n'endure beaucoup³²⁷.

8. L'âme ne saurait arriver à ces hautes connaissances par aucune comparaison ni par son imagination, parce qu'elles sont par-dessus tout cela ; aussi Dieu les opère dans l'âme sans son habileté. D'où vient que parfois, quand elle y pense le moins et y prétend le moins, Dieu a coutume de lui donner ces divins attouchements qui lui remémorent certains souvenirs de Dieu. Et parfois ces attouchements se font subitement en elle, uniquement par la mémoire de certaines choses, et quelquefois assez petites. Ils sont si sensibles qu'ils font parfois frémir non seulement l'âme mais aussi le corps. D'autres fois ils se glissent dans l'esprit lorsqu'il est fort paisible, sans aucun frémissement, avec un sentiment subit de délice et de rafraîchissement³²⁸.

9. D'autres fois, ils arrivent par un mot qu'on dit ou entend, soit de l'Écriture, soit d'autre chose. Mais ils ne sont pas toujours d'une même efficacité et d'un pareil sentiment. Car souvent ils sont fort ténus ; néanmoins, si ténus qu'ils soient, un de ces souvenirs et attouchements de Dieu vaut mieux à l'âme que maintes autres connaissances et considérations des créatures et des œuvres de Dieu. Comme ces connaissances sont données tout à coup à l'âme, et sans son choix, elle n'a que faire de les vouloir ou de ne pas les vouloir, mais seulement d'être humble et résignée en elles : car Dieu opérera quand il voudra et comme il lui plaira³²⁹.

10. Et je ne dis pas qu'il faille se comporter en celles-ci négativement comme en les autres appréhensions, parce que (comme nous avons dit) elles font partie de l'union où nous acheminons l'âme. C'est pourquoi nous lui apprenons à se dénuer et détacher de toutes les autres. Et le moyen afin que Dieu les donne doit être l'humilité et de souffrir pour l'amour de lui avec abandon de toute rétribution, parce que ces faveurs ne

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

comprenant ces vérités, va formant de lui-même, conjointement, ces paroles sur les vérités qui lui sont communiquées d'autre part. De manière qu'on peut dire que la voix est de Jacob et les mains sont d'Ésaü (Gn 27,22). Et celui en qui cela se passe ne peut croire autrement, sinon que ces paroles et ces propos sont d'une tierce personne ; car il ignore que l'entendement puisse si facilement former pour lui-même des paroles comme venant d'une tierce personne, sur des conceptions et des vérités qui lui sont aussi communiquées d'une tierce personne³⁵⁴.

3. Et quoiqu'il soit vrai qu'en cette communication et intuition de l'entendement, de soi il n'y ait point de tromperie, néanmoins il peut y en avoir et il y en a souvent en les paroles formelles et raisons que l'entendement conçoit. Vu que cette lumière qui lui est donnée est parfois si subtile et si spirituelle que l'entendement n'arrive pas à bien s'en informer, et c'est lui, toutefois, qui (comme nous avons dit) forme les raisons de soi-même ; de là vient que souvent il les forme fausses, d'autres fois vraisemblables ou défectueuses. Parce que, comme il a déjà commencé à prendre le fil de la vérité dès le commencement, et comme il raisonne par lui-même avec l'habileté ou la stupidité de son petit entendement, il est facile de modifier conformément à sa capacité – et le tout en cette manière : c'est-à-dire comme si une tierce personne parlait³⁵⁵.

4. J'ai connu une personne qui, ayant ces paroles successives, parmi lesquelles de très vraies et substantielles qu'elle formait du très saint Sacrement de l'Eucharistie, en mêlait de bien hérétiques. Et je m'étonne fort de ce qui se passe ici en ce temps, qui est qu'une âme, quelle qu'elle soit, avec quatre grains de considération, si elle sent quelques-uns de ces propos en son recueillement, baptise aussitôt le tout comme venant de Dieu, et suppose qu'il en est ainsi, disant : « Dieu m'a dit, Dieu m'a

répondu. » Et il n'en va pas de la sorte, mais c'est que les âmes mêmes se le disent le plus souvent³⁵⁶.

5. Et de plus, l'envie qu'elles ont de cela, et l'affection qu'elles en ont dans leur esprit, est la cause qu'elles-mêmes se répondent, et elles pensent que c'est Dieu qui leur répond et leur parle. Ce qui les fait tomber en de grands écarts de jugement, si elles ne tiennent la bride haute et que celui qui les gouverne ne leur défende très expressément ces manières de discours. Car elles ont coutume d'en tirer plus de babil et d'impureté d'âme que d'humilité et de mortification d'esprit – pensant déjà que c'est quelque grande chose, et que Dieu leur a parlé ; et ce sera un peu plus que rien, ou rien du tout, ou moins que rien. Parce que ce qui n'engendre point humilité et charité, mortification, sainte simplicité et silence, que peut-ce être ? Or, je dis que cela peut détourner beaucoup du chemin de l'union divine³⁵⁷. Vu que, si l'âme en fait cas, cela l'écarte fort de l'abîme de la foi, dans lequel l'entendement doit être obscur et doit marcher avec obscurité par amour en foi, et non avec beaucoup de raisons³⁵⁸.

6. Que si vous me demandez pourquoi l'entendement doit se priver de ces vérités, puisque là l'Esprit de Dieu l'illumine, donc que cela ne peut être mauvais, je réponds que le Saint-Esprit illumine l'entendement recueilli et qu'il l'illumine selon son recueillement. Et parce que l'entendement ne peut trouver un plus grand recueillement qu'en la foi, le Saint-Esprit ne l'illuminera pas en autre chose davantage qu'en la foi. Parce que, plus l'âme est pure et éminente en la foi, plus elle a de charité de Dieu infuse, et plus elle a de charité, plus il l'éclaire et lui communique les dons du Saint-Esprit, parce que la charité est la cause et le moyen par où ils se communiquent à elle. Et quoiqu'il communique à l'âme quelque lumière en cette intuition de vérités, néanmoins, elle est aussi différente – quant

à la qualité – de celle qui est en la foi, sans comprendre clairement, qu’il y en a à dire de l’or fin au plus vil métal ; et quant à la quantité, il y a autant à dire que d’une goutte d’eau comparée à toute la mer. Parce qu’en l’une on lui communique la sagesse d’une ou deux ou trois vérités, etc., et en l’autre, toute la Sagesse de Dieu généralement, qui est le Fils de Dieu qui se communique à l’âme dans la foi³⁵⁹.

7. Si vous me dites que tout est bon, et que l’un n’empêche pas l’autre, je réponds qu’il l’empêche beaucoup, quand l’âme en fait cas ; parce que c’est déjà s’occuper en des choses claires et de peu d’importance, qui suffisent à empêcher la communication de l’abîme de la foi en laquelle Dieu enseigne surnaturellement et secrètement l’âme et l’élève en vertus et en dons sans qu’elle sache la manière. Et le profit de cette communication successive ne doit s’obtenir en y appliquant l’entendement exprès, parce que, ce faisant, ce serait plutôt la détourner de lui – selon ce que la Sagesse dit à l’âme dans le *Cantique des cantiques* : Détourne tes yeux de moi, parce qu’ils m’ont fait envoler (Ct 6,4), à savoir, loin de toi et m’ont fait me tenir plus haut ; mais que simplement et purement, sans mettre l’entendement en ce qui se communique surnaturellement, elle applique la volonté avec amour à Dieu, puisque ces biens sont conférés par l’amour et ils se communiqueront en cette façon plus abondamment qu’auparavant. Car, si en ces choses qui se communiquent surnaturellement et passivement, on fait agir activement l’habileté de l’entendement naturel, ou d’autres puissances, leur manière trop grossière ne peut arriver jusque-là, et aussi, forcément, elle les modifiera à sa manière, et par conséquent elle les fera varier ; et, ainsi, nécessairement, elle errera et formera les raisons de soi-même. Ce qui ne sera plus surnaturel, voire même n’en aura aucune ressemblance, mais sera très naturel et très erroné et très bas³⁶⁰.

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

le don de la foi comme la capacité (et l'invitation) donnée à l'homme par l'Esprit Saint de s'unir à Dieu et la voie immédiate pour accéder à l'union. Le « *moyen prochain* » ou immédiat de la foi se distingue des « moyens éloignés » (MC 2,12,5), qui sont les médiations créées naturelles ou surnaturelles – notamment les grâces particulières, dont il sera longuement question – qui n'unissent l'âme à Dieu que dans la mesure où elles sont animées par les vertus théologales : la foi, l'espérance et la charité constituent ensemble « *le moyen prochain* » de l'union à Dieu qui donne aux « moyens éloignés » d'atteindre leur but. Le second et le troisième livre – tous deux inséparables – traiteront de la nuit active de l'esprit (cf. note 17).

91. Ce chapitre constitue une introduction au livre 2. Il commente la strophe en fonction de la foi qui est le sujet du livre 2. Cependant, la strophe vise une réalité plus large, celle de l'apaisement de « la maison de l'esprit » (§ 2), ce qui annonce déjà les compléments du livre 3. La foi contient dans son exercice l'espérance et l'amour traités au livre 3.

92. La foi libère « *de toutes les imperfections spirituelles et de tous les appétits de propriété au niveau spirituel* » parce qu'elle est adhésion de l'intelligence et du cœur à la personne du Christ, qui est « sagesse venant de Dieu, justice, sanctification et rédemption » (1Co 1,30). La foi est sortie de soi et union à Dieu. La foi, pour saint Jean, inclut l'amour et l'espérance (d'où l'unité doctrinale des livres 2 et 3 ; cf. MC 2,24,8) : elle est une expression de l'amitié avec le Christ. Ce sont les vertus théologales qui parachèveront et motiveront plus profondément la purification des appétits contraire à l'amour.

93. « *L'échelle* » fait ici référence aux « *articles* » de la foi catholique (qui forment autant d'échelons). La foi vécue dans les premières communautés chrétiennes, fondée sur celle des Apôtres, fut progressivement codifiée dans les articles de la foi. Mais l'acte de foi dépasse « *tout sens et tout entendement* », parce qu'il est union à l'Esprit Saint (cf. 1Co 12,3). La foi ne s'oppose pas à la raison – dont saint Jean de la Croix se fait un vibrant défenseur (cf. MC 2,21,1) –, mais la transcende, car elle contient le Christ, Vérité suprême, à laquelle l'intelligence adhère pleinement dans la lumière de l'Esprit Saint. Ce dépassement par la foi de la manière naturelle de juger et, par conséquent, de se conduire, est le présupposé fondamental de tout le traité. La nuit du sens construit l'homme rationnel, première étape de la purification. La nuit de la foi édifie l'homme théologal qui voit la réalité à la manière du Christ, par l'Esprit et selon l'Évangile. La foi illumine la raison humaine et lui donne d'accéder à la sagesse (cf. MC 2,22,4-6).

94. C'est la foi qui sera désormais le « *guide* » de l'âme, sa vraie motivation. La raison se mettra à son service, comme toutes les puissances de l'âme. Cela implique une « *négation* », celle de voir et de se conduire à la manière naturelle et selon notre façon de juger, qui procède de la perception sensible. Nos sens et nos puissances ne peuvent saisir la réalité comme le Christ. C'est pourquoi Jean dira que l'âme est naturellement « *aveugle* ». La foi est sa vraie lumière, à partir de laquelle elle jugera et se conduira. Par la foi, elle passera d'un « *amour sensible* » à un amour spirituel.

95. La foi est un tel dépassement de la manière humaine de voir, qu'elle apparaît comme une obscurité totale pour la raison. Cependant, l'âme marche désormais en « *assurance* », car elle expérimente que la foi est une lumière plus sûre. En fait, la raison y donne pleinement son consentement, comme l'acquiescement à une sagesse plus élevée, dans laquelle elle trouve davantage de vérité et de plénitude, bien qu'elle contredise l'expérience sensible. Par exemple, lorsque Jésus dit : « Aimez vos ennemis », l'intelligence est provoquée à un dépassement de l'expérience sensible.

96. Jean de la Croix reprend la distinction des trois nuits qu'il avait exposée au chapitre 2 du premier Livre (cf. note 24). Quant à la troisième partie de la nuit, il précise qu'elle est moins obscure à cause de la « *lumière divine* » qui investit l'âme unie à Dieu. « *L'information* » de la lumière divine signifie son action créatrice qui transforme dans le Christ et qui donne ainsi une connaissance nouvelle (du latin *in formatio*, former dedans) ; pour « *le resplendissement* » (litt. « *ilustración* ») de la lumière divine qui la « *glorifie* » (litt. « *ilustrando* ») : voir la note 27. Cette « *nuit* » est pascale, elle conduit à la lumière de la résurrection dans le Christ.

97. La nuit de la foi est plus profonde que la nuit du sens, car elle implique un dépassement de la lumière rationnelle. Elle n'est pas une aliénation de la raison, mais bien un perfectionnement de celle-ci par la sagesse de l'Esprit, dont témoigne l'Évangile, suprême vérité sur Dieu, l'homme et l'univers.

98. Ce deuxième livre traitera de la disposition active de l'intelligence pour atteindre ce dépassement. La foi conduit à l'union avec Dieu, mais l'âme rencontrera trois « *ennemis* » (« *los contrarios* »), le monde, le démon et la chair (cf. NO 1Expl. 2), symbolisés par les sept bêtes de l'Apocalypse s'opposant aux sept degrés d'union à Dieu (cf. MC 2,11,10). Le « *troisième livre* » sera, en fait, *La Nuit Obscure* qui traite du « *moyen passif* », c'est-à-dire de Dieu purifiant l'âme, celle-ci étant transformée par l'action de Dieu. Ce troisième livre est appelé ailleurs le quatrième (cf. MC 1,1, 2 ; 1,13,1), mais, ici, suivant le cours de sa pensée en ce paragraphe, Jean de la Croix

divise le livre en trois parties (il évoque la « *seconde partie* » de la nuit, qu'il assimile à la seconde partie du livre, puis la « *première* », ce qui l'amène à annoncer un « *troisième livre* », qui correspond à *La Nuit Obscure*) : nuit active du sens (MC 1) et de l'esprit (« *la foi* » inclut ici l'espérance et la charité : MC 2 et 3), et nuit passive (NO).

99. La foi est un « *habitus de l'âme* », c'est-à-dire une qualité stable, qui rend l'âme capable d'adhérer par l'intelligence et la volonté à la vérité révélée. Elle est *certitude* parce que l'intelligence est immédiatement unie à Dieu par la lumière de l'Esprit Saint. Elle est pourtant « *obscure* », parce qu'elle lui fait quitter sa manière humaine de voir pour entrer dans la vue d'un autre qui est Dieu transcendant. Mais elle est aussi perçue comme une lumière sublime, comparable à celle du « *soleil qui éclipse toutes les autres lumières* ». Elle élève l'entendement « *en un acte surnaturel* » jusque dans la sagesse divine (cf. note 305).

100. *Définition fondamentale* à la base de la théorie de la connaissance chez Jean de la Croix. Cette définition de la « *connaissance* » (« *noticia* », du latin « *notitia* ») permet à Jean de la Croix de l'appliquer à tous les types de connaissances liés aux facultés de l'âme, avec ou sans l'intermédiaire des sens, par exemple la connaissance de la volonté qui connaît la bonté de l'objet, ou la connaissance mystique appelée « *noticia amorosa* » (« *connaissance amoureuse* »), etc. Ainsi, Jean de la Croix peut développer une théorie de la connaissance extrêmement riche et pas seulement intellectuelle (cf. Note 393). Les « *images* » traduisent « *fantasmas* » c'est-à-dire les images perçues par le sens interne de la « *fantaisie* » (suivant le sens étym. : vision ; cf. note 167). La « *forme* » (« *forma* ») s'oppose à « *matière* » perçue par les sens, de laquelle l'intelligence forme le concept de la chose. Les « *figures* » (« *figuras* ») sont les représentations plus concrètes dans la « *fantaisie* » ou symboliques, existentielles, tirées des images perçues (cf. note 160 ; HUGUENIN M.-J., « Le thème de la connaissance chez Jean de la Croix », *Teresianum* 54/1 [2003] 79-116).

101. Toutes les réalités de l'au-delà sont invisibles. La foi est « *ténébreuse* », bien qu'elle soit une divine lumière, car elle est inaccessible à la lumière naturelle. Elle est un don de Dieu à l'homme dans sa condition terrestre, ce qui fait dire à Jean de la Croix que le maître, qui est Dieu, se fait semblable au disciple (il faut suivre la version de l'édition princeps, suivie par Cyprien, qui seule correspond au contexte), c'est-à-dire qu'il s'adapte à la condition humaine : Dieu lui donne la foi et non la lumière de gloire que le disciple ne peut supporter en cette vie sans mourir. Jean de la Croix fait ainsi allusion à

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

un effort, au contraire, cela lui serait nuisible. Il est le fruit d'une réelle amitié vécue avec Dieu. C'est l'exercice de l'amour théologal qui conduit à la contemplation infuse. L'âme accueille l'Esprit Saint, qui se donne et communique sa lumière et son amour, qui unissent l'âme à Dieu (cf. Rm 5,5). Denys l'Aréopagite : c'est le pseudonyme d'un auteur syrien du v^e siècle qui lui a valu une autorité incontestée au Moyen Âge. Ses œuvres conservent encore aujourd'hui une grande valeur théologique, notamment « Les Noms divins ». Jean de la Croix le cite à bon escient comme un des maîtres de la théologie négative.

155. « *Il n'y a point d'échelle* », car la contemplation est substantiellement différente de toute activité humaine : elle vient de Dieu et elle est immédiate. Néanmoins, c'est la méditation aimante de la Parole de Dieu qui dispose le mieux l'âme à cette écoute, à cette contemplation de l'Ami (cf. MC 2,15 ; notes 1 et 75). Le passage de la méditation à la contemplation est celui de la représentation à la réalité elle-même (cf. note 182). « *Moyen prochain* » : voir note 90.

156. Jean de la Croix parle ici de l'union immédiate de l'intelligence avec Dieu dans la contemplation : elle doit être vide de représentation et de concept qui la détourneraient de l'union dans la lumière divine (cf. note 155). Dieu est connu par la foi, qui est une adhésion de l'intelligence et du cœur engendrée par la lumière et l'amour de l'Esprit Saint. Dans ce contexte, Jean emploie le mot « *foi* » dans le sens de révélation objective de Dieu, à laquelle l'homme est appelé à croire, car elle dépasse la connaissance sensible. Cette auto-révélation de Dieu par l'Esprit Saint culmine en Jésus-Christ (cf. MC 2,22,4). Elle fait connaître Dieu si parfaitement, « *qu'il n'y a d'autre différence sinon que Dieu soit vu ou qu'il soit cru* ». Cette connaissance immédiate qui inclut l'amour fait de la foi le seul « *moyen prochain* » pour s'unir à Dieu (cf. note 90).

157. Ici apparaît l'originalité de l'approche sanjuaniste. L'adhésion de l'intelligence à la foi l'élève par-dessus toute connaissance humaine et la dispose ainsi à recevoir la lumière divine qui lui est communiquée. En effet, la foi en Jésus-Christ est surnaturelle, elle est le fruit de l'action de l'Esprit Saint en l'intelligence, qui l'ouvre à la vérité transcendante de la révélation divine. Par l'adhésion de la foi, l'intelligence pénètre par l'Esprit au profond de Dieu (cf. 1Co 2,10-11).

158. Dans ce contexte, Jean de la Croix parle de la foi vivante, qui établit une relation interpersonnelle entre Dieu et l'âme : elle est une adhésion de l'intelligence et du cœur aux trois Personnes divines. Cette adhésion est en

réalité une union de l'âme avec Dieu par l'Esprit Saint. « *C'est pourquoi, plus l'âme a de foi, plus elle est unie à Dieu* ». Remarquez la formulation au passif, qui souligne que cette union est réalisée par Dieu, qui a fait à l'âme le don de la foi.

159. Cette « *lumière divine* » est aussi « *ténèbres* », car elle est inaccessible à la compréhension humaine. Cependant, elle deviendra progressivement de plus en plus lumineuse, à mesure que l'âme est investie de la sagesse divine. Peu à peu, elle verra tout, pour ainsi dire, avec les yeux de Jésus-Christ (cf. MC 2,2, 1).

160. Cf. note 148. Nous voyons dans ce paragraphe et le suivant ce que Jean de la Croix appelle « *figures de la Sainte Écriture* » (titre) : ce sont des images bibliques qui sont susceptibles d'une interprétation allégorique et spirituelle. En revanche, aux chapitres 7 et 9 du livre premier, il donnait des « *comparaisons* » tirées de l'Écriture.

161. « *La foi contient en soi la lumière divine* » : c'est sous la forme de la foi que la lumière divine peut se communiquer ici-bas. Dans l'au-delà, elle produira la vision claire et glorieuse de Dieu.

162. Cette lumière est « *l'union d'amour* » : cf. note 158. Cette affirmation montre bien que, pour Jean, la foi appartient au domaine de l'amour : elle exprime le don de sa vie que l'Épouse fait à l'Époux par une foi sans détour.

163. Jean annonce ici le plan qu'il suivra tout au long de ce livre (sauf les chap. 17-22). Il en donne aussi la *clé de lecture*. Faute de la connaître, l'interprétation courante de ce livre contredit la pensée de Jean de la Croix. Jean ne s'opposera jamais aux grâces mystiques, mais il enseigne « *comment se comporter* » pour que tout ce que l'intelligence puisse concevoir et appréhender, naturellement et surnaturellement, « *lui soit plus utile que nuisible* ».

164. Ce chapitre annonce les divisions analytiques du livre 2, qui s'établiront selon la classification des appréhensions intellectuelles. Même s'il faudra rejoindre la complexité du cas concret à partir de l'abstraction et des divisions inhérentes à l'analyse, le traité a une visée pratique.

165. Jean de la Croix va traiter du « *profit et du dommage* » que peuvent causer les appréhensions de l'entendement, selon que l'âme s'attache à celles-ci ou s'élève par elles à Dieu grâce à la foi. Nous avons vu qu'il se préoccupera surtout d'orienter l'âme dans une vie de foi, de manière à ce que prenant appui sur celle-ci, elle ne demeure point prisonnière de ces appréhensions. La foi lui permettra de rejoindre le Créateur et de s'unir à lui à partir de l'expérience des réalités créées naturelles et surnaturelles. C'est ce

qu'il appelle « *élever par* » (« *enderezando en* ») ces perceptions « *l'entendement en l'obscurité de la foi* ». Il s'agit d'accéder par elles à Dieu, au moyen de la foi, conformément à leur finalité. C'est ainsi que l'on tire « *profit* » de ces appréhensions et c'est pourquoi il va les analyser en détail : toutes ces appréhensions, même naturelles, sont des grâces, car « tout est de Lui et par Lui et pour Lui » (Rm 11,36). La finalité est de mettre l'entendement en « *la nuit et obscurité de la foi* », c'est-à-dire en la contemplation de Dieu dans la lumière de l'Esprit Saint, qui est une « *nuit* » pour l'entendement, car elle dépasse toutes les perceptions sensibles, toutes les représentations. Mais la foi deviendra vive par la charité et, en particulier, lorsque l'âme expérimentera la réalité créée (c'est-à-dire Dieu) par les grâces d'union (cf. chap. 26). Elle est alors davantage unie à la lumière divine, totalement ineffable, inhérente à la foi.

166. Ici (contrairement à MC 2,5, 3), la distinction *naturel-surnaturel* se fonde sur le mode de la communication : par la « *voie* », soit « *naturelle* », qui procède de la perception sensible et de l'intelligence humaine, soit « *surnaturelle* », c'est-à-dire l'expérience mystique. C'est pourquoi il dit aussi que le démon peut « *surnaturellement* » présenter à l'âme de fausses connaissances (cf. MC 2,16,3). La voie naturelle inclut la connaissance sensible et rationnelle, moyennant la grâce, de la Révélation, par l'Écriture, la vie ecclésiale, liturgique, sacramentelle. Ces deux genres de connaissances seront analysés en détail. Thérèse d'Avila utilise le mot « *surnaturel* » dans le même sens.

167. Les « *connaissances surnaturelles corporelles* » sont celles qui produisent une image, Dieu (ou le démon) agissant par la voie des « *sens corporels extérieurs* » ou « *intérieurs* ». Les sens corporels intérieurs sont « *l'imaginative* » et la « *fantaisie* » (cf. MC 2,12,1) : « *l'imaginative* » est la faculté qui permet de créer une représentation imagée ; la « *fantaisie* » est la capacité de se représenter naturellement ou surnaturellement des réalités sensibles (cf. MC 2,12,3 ; nous réfutons ainsi l'interprétation du P. Lucien qu'il donne en note à cet endroit, en nous fondant sur l'emploi de ce mot : cf. note 179 ; MC 2,23,3 ; 2,24,5 ; 3,7, 1 ; 3,10,1 ; etc.). « *Imaginative* » et « *fantaisie* » correspondent au sens donné par la philosophie scolastique et l'étymologie du latin et du grec. L'« *imagination* » signifie l'utilisation concomitante de la « *fantaisie* » et de « *l'imaginative* ».

168. Les « *connaissances surnaturelles spirituelles* » sont celles qui sont formées dans l'intelligence sans l'intermédiaire des sens : elles sont produites par Dieu (ou, dans certains cas, par le démon) qui communique une

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

que cette infusion est naturelle à l'âme (créée pour cela) et à Dieu (qui veut se donner entièrement), et surnaturelle, parce que l'âme est divinisée par cette disposition. Au sein même de l'activité, la contemplation est aussi possible, en conjuguant présence à Dieu, écoute et décision, en qualité de serviteur du Maître intérieur qui lui enseigne l'Évangile (cf. MC 3,2, 9-10).

219. Synthèse finale. Le chapitre suivant reprend le fil du traité après la parenthèse des chapitres 13 à 15. Pour la citation du Ps 45,11 voir la note 608.

220. Cf. note 167 (« *imagination* » et « *fantaisie* »). Le saint définit ici ce qu'il appelle « *visions imaginaires* » (surnaturelles). « Elles appartiennent à ce sens » (§ 1) c'est-à-dire à la « *fantaisie* », qui est comme « *un réceptacle des formes et images intelligibles* ». Dans le contexte de l'imagination, la « *forme* » est prise dans le sens de la représentation imagée d'une réalité. Les « *espèces* » regroupent dans un même ensemble les réalités qui ont les mêmes caractéristiques (terme de philosophie scolastique). Il s'agit ici des réalités perçues par les sens. De même au paragraphe suivant, au sujet des « *espèces* » des objets perçus par les sens : c'est-à-dire les caractéristiques semblables de ces objets.

221. Deux auteurs possibles des visions imaginaires : « *Dieu et le démon* ». Retenons ici spécialement que, par ce moyen, Dieu enseigne à l'âme « *une grande sagesse* ». Elles ont habituellement « *plus d'effet* » que les visions surnaturelles corporelles. Ces dernières sont des visions manifestées à l'âme par les sens corporels extérieurs (par exemple les apparitions du Ressuscité aux apôtres ; voir notamment Lc 24,39). Pour « *l'imaginative* », voir note 167.

222. C'est par l'imagination et la fantaisie que le démon agit « *d'ordinaire* ». Le démon ne pouvant entrer en l'âme sans son accord (cf. MC 2,31,2), il se manifeste à elle de l'extérieur, spécialement par la fantaisie, qui est un sens purement réceptif. L'imagination présuppose déjà une participation de l'âme. La voie « *naturelle* », c'est donc l'imagination : l'âme, dans sa faiblesse, prend le mal pour le bien et se fourvoie en imaginant, sous l'influence du Tentateur. La voie « *surnaturelle* », ce sont ici les images que le démon imprime en la fantaisie (cf. note 179).

223. *Paragraphe capital* où le saint explique son propos, souvent méconnu : il se propose moins de faire un discernement des grâces mystiques que de disposer l'âme à l'union à laquelle conduisent les grâces qui ont cette finalité (toutes celles qui augmentent l'amour de Dieu en l'âme, comme nous le verrons surtout à partir du chapitre 26 ; cf. note 332). Celles-ci sont analysées

dans l'intention d'apprendre à l'entendement comment se comporter à leur égard, de manière à *tirer profit* de ces grâces ordonnées à l'union. Il ne les nie pas, il enseigne au contraire comment en tirer le plus grand profit. Autrement dit, Jean de la Croix apprend au lecteur à saisir la finalité des grâces mystiques (ce qui motive son analyse détaillée qui distingue principalement les grâces d'union des autres) et à s'attacher à Dieu par la foi et l'amour, plutôt qu'aux grâces particulières. Le risque à éviter est de s'attacher aux moyens (les grâces) plutôt qu'à la fin à laquelle ils conduisent, l'union. De cette manière, il n'y a pas (ou peu) de risque d'être trompé par le démon. Jean développera longuement sa pensée sur la manière de tirer profit des grâces particulières, jusqu'à la fin de *La Montée*.

224. Jean de la Croix prétend ici que l'âme ne doit « *admettre* » ni « *garder* » en mémoire ces grâces mystiques (« *qui s'offrent sous forme et image ou quelque intelligence particulière* »). La raison est donnée au paragraphe suivant : la Sagesse de Dieu dépasse toute intelligence distincte. Surgit alors une objection : pourquoi Dieu donne-t-il ces grâces (cf. § 13) ? Jean répondra au chapitre suivant : elles sont un moyen adapté à la bassesse de l'âme pour l'élever progressivement à l'union à Dieu, qui transcende toute grâce particulière. En outre, elles font leur effet par elles-mêmes sans qu'il y ait besoin de s'en préoccuper. Mais l'effet de ces grâces sera toujours, quant à l'entendement, de lui révéler un aspect de l'Évangile pour la personne qui les a reçues, et quant à la volonté, de lui donner la grâce de l'accomplir (cf. note 229). C'est pourquoi ces grâces restent parfois imprimées en la mémoire de façon indélébile (cf. MC 3,13,6). Il sera donc particulièrement utile à l'âme d'analyser le contenu évangélique de la grâce mystique, ne retenant que ce qui met en lumière l'Évangile : « Et nous devons tellement nous servir de la raison et de la doctrine évangélique qu'encore que maintenant – le voulant ou non – on nous dise quelque chose surnaturellement, nous n'en devons recevoir que ce qui est bien conforme à la raison et à la loi évangélique. Et en ce cas nous **devons le recevoir** (nous soulignons), non parce que c'est une révélation, mais parce que c'est conforme à la raison » (MC 2,21,4). De cette manière-là, l'âme demeure appuyée seulement sur la Révélation évangélique (et non sur les grâces reçues), mettant sa foi en Dieu seul, révélé en Jésus-Christ. Pour tirer ainsi parti des grâces mystiques, le maître spirituel est nécessaire, l'Évangile n'étant bien compris qu'en Église (cf. MC 2,22,11.16-19). L'insistance du saint portera sur le détachement affectif de ces grâces, sans lequel l'âme pourrait beaucoup s'égarer, soit par l'orgueil spirituel, soit par manque de discernement, soit par le démon. Mais si l'on enseignait de rejeter purement

et simplement ces grâces, on risquerait d'inhiber la grâce reçue, ou d'entraîner un conflit irrésolu entre le for interne (touché et interrogé par la grâce) et le maître spirituel (cf. notes 288 et 290). Une attitude anti-mystique serait nuisible aux personnes que Dieu conduit par cette voie. Or, cette voie est assez commune, car elle est l'expression de la miséricorde et de la condescendance divines (cf. MC 2,17). Trop souvent, le saint est cité à l'appui de tendances anti-mystiques en tronquant son enseignement.

225. Tout ce que l'âme perçoit surnaturellement de particulier est essentiellement différent de Dieu, qui est sans limite. Elle doit donc en être détachée, préférant s'adonner à la contemplation infuse où Dieu se communique entièrement, sans forme ni figure particulière. Ces grâces particulières ont cependant leur raison d'être et doivent être accueillies pour ce qu'elles sont, comme des grâces particulières, adaptées au sujet qui les reçoit, pour mieux vivre l'Évangile (cf. note 224). Il faut donc distinguer d'une part, la supériorité essentielle de la contemplation infuse sur les grâces particulières et, d'autre part, reconnaître la valeur relative de celles-ci pour la personne qui les reçoit.

226. Jean de la Croix cite très à propos Nb 12,6-8 où est mise en évidence la supériorité de Moïse sur les prophètes : ces derniers reçoivent des visions, tandis que Yahvé parle à Moïse « face à face dans l'évidence, non en énigmes, et il voit la forme de Yahvé » (trad. Bible de Jérusalem ; Jean de la Croix suit la Vulgate). Ce face-à-face correspond précisément à la contemplation infuse, à la communication immédiate de Dieu à l'âme dans le Saint-Esprit. Jean de la Croix, dans son contexte culturel très différent, dirait plutôt que Yahvé se communique à l'âme sans forme ni figure, sans intermédiaire, mais le sens est exactement le même. La contemplation infuse a des degrés ; Moïse semble atteindre le plus haut degré, qui est « la vision spirituelle », où Dieu se fait connaître dans l'évidence (cf. MC 2,24,3). La contemplation infuse est donc supérieure à toutes les visions et révélations. Elle communique ici-bas, dans la lumière de l'Esprit Saint, la contemplation de l'essence divine jusqu'au degré où est parvenu Moïse, comme au seuil de la vision béatifique (cf. VFB 1,29-32). Elle dispose aussi éventuellement à des grâces mystiques plus élevées que les précédentes.

227. Un des grands dangers des grâces mystiques est le risque de s'appuyer sur celles-ci et non sur la foi. La foi enracine l'âme en Dieu et l'unit à lui, tandis que les grâces sont passagères, même si « les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance » (Rm 9,29), toujours prêts à produire leur effet. L'élection et les privilèges dont se targuaient les pharisiens ne servaient plus

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

raison humaine (cf. note 283). En ce chapitre, Jean de la Croix se fait le fervent défenseur d'un humanisme qui se fonde sur l'Incarnation : désormais la volonté de Dieu s'établit conformément à la raison et au conseil humain, l'Évangile conférant à l'homme toute sa dignité, l'invitant à vivre avec Dieu dans une communion partagée, fondée sur un assentiment intérieur et libre. Jean de la Croix s'oppose ainsi à une conception de l'autorité et de l'obéissance qui ne seraient pas au service d'une communion libre, rationnelle et responsable.

287. À quoi bon se fier aux communications surnaturelles si, par là, on s'enorgueillit, l'on s'éloigne de la charité – qui résume l'Évangile –, de la loi naturelle et de la raison. La « *loi naturelle* » se réfère à ce qui est rationnel, conforme à la raison droite, dans sa quête du vrai et du bien. En ce qui concerne l'agir moral, la loi naturelle se réfère aux droits et aux devoirs de la personne et des communautés. La raison, pour Jean de la Croix, est éclairée par le Saint-Esprit et la Révélation évangélique pour mieux discerner le vrai et le bien. Les dix commandements sont une expression de la « *loi naturelle* » et éclairent la raison. Le mot « *vertu* » peut se prendre tantôt dans le sens de « vertu morale », tantôt dans celui de « pouvoir » (du latin « *virtus* »).

288. De ces développements doctrinaux, Jean de la Croix déduit que l'âme doit s'ouvrir au maître spirituel (concernant les communications surnaturelles qu'elle reçoit), pour les raisons suivantes. 1) Dieu ne confirme « totalement » la grâce qu'à l'aide du conseil humain (§ 16). 2) L'âme a généralement besoin de « doctrine » pour ne s'attacher à rien sinon à l'Évangile, auquel toute grâce conduit, et pour parvenir à la « nudité et la pauvreté spirituelle » de la contemplation, qui décentre l'âme des grâces particulières pour la centrer en Dieu (§ 17). 3) L'âme doit dévoiler ces grâces et « rendre compte de tout » pour demeurer humble et recevoir conseil (§ 18). 4) Dieu se sert de ces grâces pour guider les âmes qui les reçoivent : il ne faut pas les mépriser, mais les considérer comme des causes instrumentales dont la finalité est la charité et la mise en pratique de l'Évangile (§ 19).

289. La « *nuit obscure* » est ici la foi et plus spécialement la contemplation infuse (cf. note 169).

290. Cf. notes 282 et 288. Ces conclusions soulèvent habituellement deux questions : Que faire lorsque le spirituel ne trouve pas de maître spirituel compétent ? Est-il si nécessaire d'avoir un maître spirituel, sainte Thérèse de Lisieux ne s'en est-elle pas passée ? Dès l'introduction de son traité, Jean de

la Croix reconnaît la difficulté de trouver des guides compétents. Il écrit non seulement pour les instruire, mais aussi pour que les spirituels sachent « *se laisser conduire par Dieu* », s'ils ne trouvent personne pour les y aider (Prol. 4). Dans *La Vive Flamme d'Amour*, il s'étendra sur ce sujet (cf. VFB 3,27-67). Le maître spirituel ne doit être qu'un médiateur pour que l'âme apprenne à ne prendre pour guide que l'Esprit Saint (cf. VFB 3,46.67). Cette affirmation n'infirme pas la doctrine de ce chapitre, elle met en lumière la difficulté pratique du cheminement spirituel (cf. note 334 ; MC 2,30,5-6). L'âme, en dernier ressort, est seule devant Dieu : elle doit faire preuve de grande rectitude spirituelle pour ne se laisser tromper ni par elle-même, ni par le guide spirituel. Il est certain que si l'âme demeure dans la droiture, elle saura trouver l'aide concrète dont elle a besoin (cf. note 281). La grâce divine n'agit pas seulement dans le cœur de l'homme, mais aussi dans les événements, sachant agencer des rencontres providentielles. Sainte Thérèse d'Avila fait beaucoup de cas des amitiés spirituelles, qui constituent pratiquement pour elle la clé de l'ascension spirituelle (cf. *Vida* 7,20 ; 16,7 ; 39,19). Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus tira grand parti de sa lecture des *Œuvres* du saint, de quelques rencontres providentielles et de l'amitié spirituelle avec ses propres sœurs.

291. Les développements précédents nous permettent de préciser ce que le saint entend par « *désemparrasser l'entendement et l'acheminer à la nuit de la foi* » : ne trouver d'autre appui que la foi, vécue en Église, et la raison éclairée par l'Évangile. L'illumination de l'Esprit Saint a précisément cet effet de mettre l'entendement en acte de raison et de lui donner accès à l'intelligence de l'Évangile (cf. MC 3,2, 8-9). Plus radicalement, il s'agit d'entrer dans la contemplation infuse où se réalise l'union à Dieu (cf. § 4).

292. Jean de la Croix aborde maintenant les appréhensions de l'entendement purement spirituelles, c'est-à-dire reçues sans l'intermédiaire des sens corporels intérieurs ou extérieurs. Elles se divisent en quatre catégories : les « *visions* », qui offrent à l'intelligence une connaissance immédiate et essentielle des réalités spirituelles (chap. 24) ; les « *révélations* », qui font connaître surnaturellement des vérités particulières concernant des événements, des personnes humaines, angéliques ou divines (cf. chap. 25-27) ; les « *paroles* », entendues surnaturellement (cf. chap. 28-31) ; les « *sentiments spirituels* », qui procèdent de l'expérience de l'union immédiate avec Dieu et le font connaître en lui-même (cf. chap. 32).

293. « *L'entendement s'appelle aussi vue de l'âme* » : cette définition est fondamentale, car elle justifie l'emploi des termes « *vision* » et

« contemplation ». Cette vue exprime une réceptivité en l'intelligence, nommée habituellement « intuition » (latin : « intellectus »). C'est dans l'intuition que l'intelligence reçoit la lumière de l'Esprit Saint, qui peut la porter soit à la contemplation infuse, soit à des intuitions particulières, qui sont ces quatre appréhensions purement spirituelles, appelées ici « *visions intellectuelles* » ou « *spirituelles* ». Ici donc, l'expression « *visions intellectuelles* » n'est pas prise dans un sens technique comme chez S. Thérèse d'Avila, qui la réserve à ce que Jean de la Croix appellera « *visions spirituelles* » au chapitre suivant : elles correspondent à une intelligence, une compréhension particulière, une vue de l'âme, qui apporte une connaissance plus profonde et évangélique (cf. note 292 et § 3). « *Comprendre, c'est voir* », d'où l'expression : « je vois », prise dans le sens de : « je comprends ». La dernière phrase du paragraphe, un peu obscure, signifie que seule l'analogie de la vision s'applique aux quatre appréhensions spirituelles (« les visions, les révélations, les paroles et les sentiments spirituels » : § 1), car elles se rapportent toutes à l'intelligence. Pourtant, on pourrait dire aussi 'entendre, goûter, sentir ou être touché par une parole' ; la frontière entre les sens spirituels n'est pas aussi nette qu'il le dit ici, car il s'agit d'analogie, de nuance, d'expériences connexes, ce qui est confirmé au paragraphe suivant, bien qu'il rattache avec pertinence chacune des quatre appréhensions plus spécifiquement à un ou des sens spirituels (voir aussi la note correspondante). On dira, en effet, plus volontiers 'j'ai entendu une parole'.

294. De la même manière que l'âme perçoit la réalité sensible avec les cinq sens corporels, elle a une connaissance expérimentale des réalités spirituelles par les cinq sens spirituels dont parle déjà l'Écriture Sainte. Ces sens spirituels ne se distinguent pas de l'intelligence et de la volonté, mais ils permettent de rendre compte de l'expérience spirituelle, qui présente une analogie avec l'expérience sensible. Les « *paroles* » (« locución ») et les « *révélations* » sont perçues par l'ouïe spirituelle qui les entend ; l'odorat spirituel se rapporte à ce qui est connu et perçu comme une suave odeur. Saint Paul parle ainsi de la « bonne odeur du Christ » (2Co 2,14-15) ; on utilise aussi parfois l'expression « le parfum des vertus », qui embaume comme « les fleurs des lis » (strophe 7 du poème de *La Montée*). L'âme peut aussi goûter surnaturellement ce qui est bon spirituellement. Jean de la Croix rattache ici l'odorat et le goût aux « *sentiments spirituels* », qu'il met aussi en rapport avec le toucher (les « *touches* » ou « *attouchements spirituels* », expériences de l'union mystique) au chapitre 32. Ces trois sens précisent donc ce que le saint entend par « *sentiments spirituels* », qui sont une

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

345. Cette nouvelle division en deux genres de révélations surprend le lecteur : le premier, touchant ce que « *Dieu est en soi* », ne devrait-il pas se rapporter aux « connaissances intellectuelles » (cf. MC 2,25,2 et MC 2,26,3), qui donnent une connaissance des réalités en elles-mêmes ? Jean de la Croix semble bien rattacher en fait ce premier genre à ce qui a été dit des connaissances intellectuelles sur Dieu (cf. MC 2,26,3-10), puisqu'il n'ajoute rien en ce chapitre sur ce premier genre. Tout le chapitre aura trait au second genre de révélations, qui correspond exactement au sens donné au chapitre 25, à savoir les œuvres de Dieu. Ce chapitre s'accorde donc bien à ce qui avait été annoncé au chapitre 25 (§ 3) : il traite des révélations sur ce que Dieu « fit, fait ou pense faire » (ch. 25,1). L'*Apocalypse* est l'exemple type. Ces révélations sont en relation avec les articles de la foi qui révèlent « l'économie divine », c'est-à-dire l'œuvre du salut.

346. Ce genre de révélations peut apporter une connaissance plus éclairée de la réalité révélée par la foi, une plus grande pénétration de l'Évangile, une manière plus évangélique d'aborder des circonstances concrètes, ni plus ni moins (cf. Ap 22,18-19 ; note 348).

347. La foi « *entre par l'ouïe* » (cf. Rm 10,17) : une fois de plus Jean de la Croix fait référence au conseil humain, à la transmission de la foi en Église. C'est ainsi que le spirituel peut saisir le contenu évangélique de la révélation (cf. MC 2,21,4).

348. Sur cette interprétation de 2P 1,16-19, voir la note 229. Jean de la Croix insiste ici sur la pureté de la foi : toute révélation n'a d'autre finalité que l'acquisition d'une foi plus pure et entière en la Révélation biblique : il ne faudra donc retenir que ce qui entraîne une plus forte adhésion de l'intelligence et du cœur à l'Évangile. La foi étant infuse par l'Esprit Saint, elle introduit l'intelligence dans « *la divine lumière de l'union divine* », qui est une nuit pour l'entendement en ce sens qu'elle dépasse tout concept. Une révélation peut limiter la foi, si on la rattache aux particularités de cette révélation. En les niant, on ne retiendra que son effet, qui est de renforcer la foi en l'Évangile, en particulier de donner une intelligence plus profonde de tel ou tel passage de l'Écriture. Cette négation procède de la façon suivante : l'analyse de la révélation ne retiendra que sa finalité, qui est la référence évangélique, laissant ensuite de côté la révélation elle-même (cf. notes 228, 229 et 347).

349. Toutes ces révélations (par exemple sur l'avenir) doivent être soigneusement rejetées en tant que telle, l'âme étant plus en sécurité et préparée à affronter les événements par la foi, l'espérance et la charité ; ce

qui serait le contraire si l'âme voulait s'appuyer sur une révélation, parce qu'alors elle ne s'appuierait plus sur Dieu, mais sur une interprétation personnelle. À partir de ce paragraphe, dans les manuscrits, Jean de la Croix ne cite plus la Bible d'abord en latin (sauf à de rares exceptions).

350. Les chapitres 19 et 20 correspondent aux chapitres 21 et 22 de nos éditions. C'est précisément en nous référant à ces chapitres, ainsi qu'au chapitre 26, que nous avons expliqué celui-ci. Nous renvoyons le lecteur spécialement aux notes 272, 273 et 288 pour comprendre ce que le saint entend par se « *garder de ces révélations* » et « *cheminer purement (...) en la nuit de la foi* ». Voir aussi le paragraphe suivant qui résume la démarche de l'auteur.

351. La première phrase du paragraphe est *capitale* : elle donne avec précision l'idée directrice du livre, son principe herméneutique : « *Toutes les appréhensions naturelles et surnaturelles* » sont des moyens donnés par Dieu pour parvenir à l'union divine ; Jean de la Croix enseigne comment tirer parti de celles-ci sans s'y tromper ou s'y embarrasser, de manière à demeurer dans la pureté de la foi : ces appréhensions ne se substituent pas à la foi, mais elles sont données à l'âme pour l'unir à Dieu dans une foi toujours plus vive et illuminée ; elles ne servent qu'à augmenter la foi, l'espérance et l'amour, qui seuls unissent l'âme à Dieu. C'est pourquoi, le contenu intelligible de ces grâces particulières sera toujours une lumière pour cheminer selon l'Évangile. On perçoit ici la haute estime du saint pour tous les dons naturels et surnaturels que Dieu fait à l'âme : ils sont des moyens pour l'union à Dieu, parce qu'ils sont ordonnés à l'amour théologal (cf. note 90). C'est pour cette raison, dit-il ensuite, qu'il « *n'a pas été court en cette part* », analysant les uns après les autres les dons et les grâces que Dieu peut faire à l'âme, les classant selon leur genre pour les embrasser tous.

352. Jean va aborder la troisième sorte d'appréhension que le spirituel peut recevoir « *sans l'entremise d'aucun sens corporel* », selon le classement établi précédemment (cf. MC 2,23,1) : les paroles surnaturelles. Il les classe en trois genres : 1) Les « *successives* », qui se produisent lorsque l'âme médite avec la raison, comme dans la *lectio divina*, qui joint la méditation à la prière, se disposant à l'illumination de l'Esprit Saint (mais la perspective du saint est plus large, elle englobe toute recherche rationnelle de la vérité). Le prochain chapitre abordera ce sujet, complétant de cette manière ce qui avait été dit des appréhensions imaginaires naturelles en MC 2,12 (ce qui avait conduit aux développements successifs des chapitres 13, 14 et 15). 2) « *Les paroles formelles* » sont des paroles distinctes que l'esprit perçoit en

lui venant d'un autre (ch. 30). 3) « *Les paroles substantielles* » sont comme les précédentes, mais elles réalisent au même moment en l'âme ce qu'elles disent (ch. 31). « *Vertu* » signifie ici qualité, force, dons spirituels (cf. la note 539).

353. Ce paragraphe, très médiéval dans sa conception, met en étroite relation la recherche rationnelle de la vérité et l'illumination de l'Esprit Saint. En effet, l'Esprit Saint est toujours uni à toute vérité, étant celui qui connaît toute chose, comme la Sagesse créatrice (cf. ci-dessus l'exemple de Salomon tiré de Sg 7,17-21 dans MC 2,26,12) : c'est donc dans sa lumière que l'esprit humain atteint la vérité. Prier l'Esprit Saint pour trouver la vérité avec l'effort de la raison est donc cohérent. L'Esprit Saint enseigne l'esprit en l'orientant dans une recherche rationnelle : il est la cause première de celle-ci. Nous avons traduit « *distinción* » par « *clarté* » (début du paragraphe) en suivant Covarrubias : « *Division, clarté, partition de la doctrine en parties distinctes, pour qu'elle se comprenne mieux.* »

354. Souvent, la vérité supposée, découverte par un effort rationnel, est perçue comme un don transcendant. Mais cette impression peut être trompeuse, comme il l'explique dans le paragraphe suivant.

355. L'esprit de l'homme comprend à sa mesure, de là vient que même si l'Esprit Saint l'illumine (et, de fait, il l'illumine toujours, puisqu'il lui donne l'existence), il comprendra à sa manière, subjective et limitée, risquant ainsi de bien se tromper en ses raisonnements.

356. Rarement Jean de la Croix livre un exemple personnel. Celui-ci est assez polémique, puisqu'en son temps se répandaient d'autres conceptions de l'eucharistie tenues par les « *hérétiques* ». Mais cet exemple montre une fois de plus l'opposition du saint à toute forme d'illuminisme, à toute inspiration si elle n'est discernée en Église : « *'Dieu m'a dit, Dieu m'a répondu'. Et il n'en va pas de la sorte* », déclare-t-il. En effet, conformément à la tradition chrétienne de l'inspiration des textes sacrés, quand Dieu s'adresse au prophète, celui-ci ne peut dire que ce qu'il en a perçu, Dieu s'adaptant aussi à la mentalité du prophète. Son rôle d'intermédiaire implique sa probité, sa formation intellectuelle (« *quatre grains de considération* » : litt. « *quatre maravedis de considération* »), sa communion avec le Peuple de Dieu, même si elle est mise à l'épreuve, comme dans le cas du prophète Jérémie. L'expression courante dans l'Écriture, « *Ainsi parle le Seigneur* », suppose la compréhension de l'inspiration dans le cadre intelligible de la tradition religieuse du Peuple de Dieu, même si elle l'a fait progresser. Au sens plus littéral de « *paroles de Dieu* », on peut rattacher les « *paroles*

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

3. Et comme il est vrai que l'âme doit plutôt connaître Dieu par ce qu'il n'est que par ce qu'il est, par nécessité elle doit aller à lui en niant et en n'admettant, jusqu'au dernier effort possible, ses appréhensions, tant naturelles que surnaturelles. C'est ainsi que nous allons procéder maintenant pour la mémoire, la tirant hors de ses limites et de ses gonds naturels, et l'élevant par-dessus elle-même, c'est-à-dire par-dessus toute connaissance distincte et possession appréhensible, en la souveraine espérance de Dieu incompréhensible³⁹⁹.

4. Commenant donc par les connaissances naturelles, je dis que les connaissances naturelles en la mémoire sont toutes celles qu'elle peut former des objets perçus par les cinq sens corporels, qui sont : entendre, voir, sentir, goûter et toucher, et toutes celles qu'elle pourra fabriquer et former de cette façon. Et de toutes ces connaissances et formes, elle doit se dénuer et évacuer, et tâcher d'en perdre l'appréhension imaginaire ; en sorte qu'elles ne laissent aucune connaissance imprimée en elle, ni trace de chose aucune, mais qu'elle demeure chauve et rase comme si rien de cela n'était passé par elle, étant dans l'oubli et suspension de toute chose. Il est nécessaire que la mémoire s'anéantisse par rapport à toutes les formes, si elle veut s'unir avec Dieu. Car cela ne peut être si elle ne se désunit entièrement de toutes les formes qui ne sont pas Dieu, puisque Dieu n'est point dans une forme ni aucune connaissance distincte, comme nous l'avons dit en la nuit de l'entendement. Et puisque *personne ne peut servir deux maîtres*, comme dit le Christ (Mt 6,24), la mémoire ne peut être conjointement unie à Dieu et aux formes et connaissances distinctes. Comme Dieu n'a point de forme ni d'image qui puisse être comprise par la mémoire, de là vient que quand l'âme est unie avec Dieu (comme on voit tous les jours par expérience) elle demeure sans forme et sans figure, l'imagination perdue et la mémoire plongée dans un souverain

bien, en grand oubli, sans se souvenir de rien. Car cette union divine lui vide la fantaisie, la nettoie de toutes les formes et connaissances, et l'élève au surnaturel⁴⁰⁰.

5. Et ainsi, c'est chose notable ce qui se passe ici : parce que parfois, quand Dieu fait ces touches d'union dans la mémoire, subitement il se produit dans le cerveau – qui est le lieu où elle a son siège – un chavirement si sensible qu'il semble que toute la tête s'évanouisse et que le jugement et le sens se perdent ; et ceci, tantôt plus, tantôt moins, selon que la touche est plus ou moins forte. Et alors, à cause de cette union, la mémoire se vide et se purifie (comme je le dis) de toutes les connaissances, et elle demeure dans un oubli parfois si grand qu'elle a besoin de faire beaucoup d'effort et de travail pour se souvenir de quelque chose⁴⁰¹.

6. Cet oubli de la mémoire et cette suspension de l'imagination sont parfois de telle sorte, puisque la mémoire est unie avec Dieu, qu'il se passe un long temps sans le sentir, ni savoir ce qui s'est fait pendant ce temps-là. Et comme l'imagination est suspendue, quoiqu'alors on lui fasse des choses douloureuses, elle ne les sent pas, car sans imagination, il n'y a pas de sentiment – ni par pensée, vu qu'il n'y en a point. Afin que Dieu vienne faire ces touches d'union, il convient à l'âme de désunir la mémoire de toutes les connaissances appréhensibles. Et il faut noter que ces suspensions ne sont plus de même chez les parfaits, car il y a déjà en eux une parfaite union, et parce qu'elles sont du commencement de l'union⁴⁰².

7. Vous me direz peut-être que cela semble bon, mais que de là s'ensuit la destruction de l'usage naturel et du cours des puissances, et que l'homme demeure oublieux comme une bête, et encore pire, sans discourir ni se souvenir des nécessités ni des opérations naturelles ; que Dieu ne détruit pas la nature mais

qu'il la perfectionne : et d'ici s'ensuit nécessairement sa destruction, puisqu'elle oublie le bien moral et raisonnable, pour le pratiquer, et pareillement ce qui est naturel, pour l'exercer. Vu qu'elle ne peut se souvenir aucunement de cela, puisqu'elle se prive des connaissances et des formes qui sont le moyen de la réminiscence⁴⁰³.

8. À quoi je réponds que plus la mémoire s'unit à Dieu, plus elle perd les connaissances distinctes, jusqu'à les perdre totalement lorsque l'âme arrive dans la perfection de l'état de l'union. Et donc, au commencement, lorsque cela se produit, l'âme ne peut s'empêcher d'avoir un grand oubli des choses, puisqu'elle va perdant les formes et connaissances, et ainsi elle fait maintes fautes dans l'usage des choses et les relations extérieures, ne se souvenant de boire ni de manger, ni si elle a fait ou non telle chose, ni si elle a vu ou non telle autre, si on a dit ou si on n'a pas dit telle parole, et ceci parce que la mémoire est absorbée en Dieu. Mais lorsqu'elle est déjà parvenue à l'habitus d'union, qui est un bien souverain, elle n'a plus ces oublis de cette façon, en ce qui est de la raison morale et naturelle ; au contraire dans les opérations convenables et nécessaires elle est bien plus parfaite, encore qu'elle ne les opère pas par le moyen des formes et des connaissances de la mémoire ; parce qu'en ayant l'habitus d'union, qui est déjà un état surnaturel, la mémoire et aussi les autres puissances défont en leurs opérations naturelles et passent de leur terme naturel à celui de Dieu, qui est surnaturel. Et ainsi, la mémoire étant transformée en Dieu, il ne peut s'y imprimer de formes ni de connaissances des choses. C'est pourquoi les opérations de la mémoire et des autres puissances, en cet état, sont toutes divines ; parce que 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

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

révélations, les paroles et les sentiments par voie surnaturelle. Quand celles-ci sont passées par l'âme, il en reste habituellement une image, une forme, une figure ou une connaissance imprimée, soit dans l'âme, soit dans la mémoire ou la fantaisie, parfois fort vive et fort pénétrante. Concernant cela, il faut encore donner quelque avis, afin que la mémoire ne s'embrouille pas avec ces appréhensions et qu'elles ne lui empêchent pas l'union avec Dieu en pure et entière espérance⁴³⁴.

2. Et je dis que l'âme, pour obtenir ce bien, ne doit jamais faire de réflexion sur les choses claires et distinctes qui ont passé par elle surnaturellement pour conserver en soi les formes, figures et connaissances de ces choses⁴³⁵. Car il faut toujours présupposer que plus l'âme retient quelque appréhension naturelle ou surnaturelle distincte et claire, moins elle a en soi de disposition et de capacité pour entrer dans l'abîme de la foi, où s'abîme tout le reste. Parce que (comme nous avons expliqué) nulles formes ni connaissances surnaturelles qui puissent tomber dans la mémoire ne sont Dieu – et l'âme, pour aller à Dieu, doit se vider de tout ce qui n'est point Dieu. Il faut donc aussi que la mémoire se défasse de toutes ces formes et connaissances pour s'unir avec Dieu en espérance. Car toute possession est contraire à l'espérance, laquelle, comme dit saint Paul, *est ce qu'on ne possède pas* (He 11,1). D'où vient que plus la mémoire se dépossède, plus elle a d'espérance, et plus elle a d'espérance, plus elle s'unit à Dieu. Parce qu'à l'égard de Dieu, plus l'âme espère, plus elle obtient. Et alors elle espère le plus quand elle se dépossède le plus ; et quand elle sera parfaitement dépossédée, elle demeurera parfaitement avec la possession de Dieu, en union divine. Mais il y en a beaucoup qui ne veulent pas se priver de la douceur et du goût de la mémoire en les connaissances et, à cause de cela, ne parviennent

à la souveraine possession et tout entière douceur. Car *celui qui ne renonce à tout ce qu'il possède, ne peut être son disciple* (Lc 14,33)⁴³⁶.

Chapitre 8

*Des dommages que les connaissances des choses surnaturelles peuvent faire en l'âme, si elle y fait réflexion. – On dit combien il y en a*⁴³⁷.

1. Le spirituel se hasarde en cinq sortes de dommages, s'il s'applique et fait réflexion sur ces connaissances et formes qui s'impriment en lui des choses qui passent en son âme par voie surnaturelle⁴³⁸.

2. Le premier est qu'il se trompe souvent, prenant l'un pour l'autre. Le second, c'est qu'il risque de tomber en quelque présomption ou vanité. Le troisième, c'est que le démon a grand pouvoir de le tromper par le moyen de ces appréhensions. Le quatrième empêche l'union en espérance avec Dieu. Le cinquième, c'est que, pour la plupart du temps, il juge basement de Dieu⁴³⁹.

3. Quant au premier genre, il est évident que si le spirituel retient les dites connaissances et formes et fait réflexion sur elles, il s'abusera souvent en son jugement. Car, comme pas un ne peut entièrement savoir les choses qui passent naturellement par son imagination, ni en avoir un jugement parfait et assuré, il en aura encore bien moins concernant les choses surnaturelles qui excèdent notre capacité et qui arrivent rarement. D'où vient qu'il pensera souvent que ce sont choses de Dieu et elles ne seront que de sa fantaisie ; et souvent que ce qui est de Dieu est du démon, et que ce qui est du démon est de Dieu. Et très souvent lui demeureront fort imprimées les formes et

connaissances des biens ou des maux d'autrui, ou des siens propres, et d'autres figures qui lui ont été représentées, lesquelles il tiendra pour très certaines et très véritables, qui toutefois ne le seront pas, mais très fausses. D'autres seront vraies et il les jugera fausses ; encore que je tiens cela pour plus assuré, d'autant que cela procède ordinairement d'humilité.

4. Et quoiqu'il ne se trompe pas en la vérité, il pourra se méprendre en la quantité ou en la qualité, pensant que ce qui est peu soit beaucoup et que ce qui est beaucoup soit peu. Et en la qualité, estimant ce qui est en son imagination pour telle ou telle chose, qui ne sera toutefois que ceci ou cela, *mettant*, comme dit Isaïe, *les ténèbres pour lumière et la lumière pour ténèbres, l'amer pour le doux et le doux pour l'amer* (Is 5,20). Bref, s'il réussit en l'un, ce sera merveille s'il ne manque en l'autre ; car encore qu'il ne veuille appliquer son jugement pour juger, il suffit qu'il l'emploie à en faire cas pour qu'au moins passivement il reçoive quelque dommage, sinon en ce genre, au moins en l'un des quatre suivants⁴⁴⁰.

5. Ce qui convient au spirituel, de peur de s'abuser en son jugement, c'est de ne vouloir appliquer son jugement pour savoir ce que c'est qu'il a ou qu'il ressent en soi ; ce que c'est telle ou telle vision, connaissance ou sentiment ; et qu'il n'ait envie de le savoir ni s'en soucie, sinon pour le rapporter au père spirituel, afin qu'il lui apprenne à vider sa mémoire de ces appréhensions. Puisque tout ce qu'elles sont en soi ne peut autant l'aider à l'amour de Dieu que le moindre acte de foi vive et d'espérance, qui se fait en vide et renonciation de tout cela⁴⁴¹.

Chapitre 9

Du second genre de dommages, qui est le danger

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

d'elles, n'opèrent aucun bon effet ni renouvellement d'esprit en l'âme, mais elle les regarde seulement avec aridité. Tandis que, lorsqu'on se souvient de celles qui sont bonnes, elles opèrent quelque bon effet, semblable à celui qu'elles firent la première fois en l'âme. Mais les formelles qui s'impriment en l'âme, quand on les regarde, presque toujours produisent quelque effet⁴⁵⁸.

9. Celui qui en a l'expérience distinguera facilement les unes des autres, parce que leur grande différence est évidente pour lui. Je dis seulement que celles qui s'impriment formellement dans l'âme avec durée, sont plus rares. Mais soit les unes, soit les autres, il est toujours expédient à l'âme de ne rien vouloir saisir, sinon Dieu par la foi en l'espérance.

Quant à cette autre chose que dit l'objection – qu'il y a de l'orgueil à les rejeter si elles sont bonnes – je réponds que c'est au contraire une prudente humilité d'en tirer son profit en la meilleure manière, comme il a été dit, et de cheminer par la voie la plus sûre⁴⁵⁹.

Chapitre 14

*Où il est traité des connaissances spirituelles qui peuvent se présenter à la mémoire*⁴⁶⁰.

1. Nous avons mis pour troisième genre d'appréhensions de la mémoire les connaissances spirituelles, non parce qu'elles appartiennent au sens corporel de la fantaisie comme les autres – vu qu'elles n'ont ni image ni forme corporelle – mais parce qu'elles relèvent aussi de la réminiscence et mémoire spirituelle. Car depuis que l'âme en a reçu quelque-une, elle peut s'en souvenir quand elle voudra ; et ce, non par l'effigie et image que cette appréhension aura laissée au sens corporel – vu que, étant

corporel, comme nous avons dit, il est incapable de formes spirituelles – mais elle se souvient intellectuellement et spirituellement d'elle par la forme qu'elle a imprimée de soi en l'âme – qui est aussi une forme, connaissance ou image spirituelle ou formelle par le moyen de laquelle l'âme se souvient – ou à cause de l'effet qu'elle fit. Parce que c'est pour cela que je mets ces appréhensions parmi celles de la mémoire – bien qu'elles n'appartiennent pas à la fantaisie⁴⁶¹.

2. Or, pour savoir quelles sont ces connaissances, et comment l'âme doit se comporter à leur égard pour parvenir à l'union divine, nous en avons assez dit au vingt-quatrième chapitre du second livre, où nous en avons traité comme des appréhensions de l'entendement⁴⁶². On peut donc y recourir, parce que nous avons dit là comment il y en a de deux sortes, les unes créées, et les autres des créatures⁴⁶³.

Seulement, en ce qui concerne notre propos – à savoir comment la mémoire doit s'y gouverner pour parvenir à l'union – je dis, comme j'ai fait au chapitre précédent pour les formelles (celles des choses créées se rattachent au même genre), que lorsqu'elles opéreront un bon effet, on peut s'en souvenir, non pour vouloir les retenir, mais pour vivifier l'amour et la connaissance de Dieu. Que si leur souvenir ne cause un bon effet, il faut que l'âme ne s'en souviennne plus⁴⁶⁴.

Quant aux créées, je dis qu'on s'en souviennne le plus qu'on pourra, parce qu'elles feront un grand effet ; vu que (comme nous l'avons dit là) ce sont des touches et sentiments de l'union avec Dieu, où nous acheminons l'âme. Et de ceux-ci la mémoire ne s'en souvient point par aucune forme, image ou figure qu'ils impriment en l'âme – parce que ces touches et sentiments de l'union du Créateur n'en ont point – mais par l'effet qu'ils ont opéré en elle, de lumière, d'amour, de plaisir, et de

renouvellement spirituel, etc. ; et, à chaque fois qu'elle s'en souvient, quelque chose de cet effet est renouvelé en elle⁴⁶⁵.

Chapitre 15

Où l'on expose à l'homme spirituel la manière générale de se conduire concernant ce sens⁴⁶⁶.

1. Pour conclure ce point de la mémoire, il sera bon de donner ici au lecteur spirituel, en une raison, la manière dont il doit universellement user pour s'unir avec Dieu selon ce sens⁴⁶⁷. Car, encore qu'il ait pu bien la saisir par ce qui a été dit, néanmoins, en la résumant ici, il la comprendra plus facilement⁴⁶⁸. Ce que nous prétendons, c'est que l'âme s'unisse avec Dieu selon la mémoire par l'espérance. Et puisque ce que l'on espère, c'est ce qu'on ne possède, et que moins on possède d'autres choses, plus il y a de capacité et d'habileté pour espérer ce qu'on espère et par conséquent plus il y a d'espérance ; et que plus on possède de choses, moins on est capable et habile pour espérer et conséquemment moins il y a d'espérance, et que, suivant cela, plus l'âme dépossédera la mémoire des formes et choses mémorables qui ne sont point Dieu, plus elle mettra la mémoire en Dieu et la tiendra plus vide pour espérer de lui qu'il la remplira⁴⁶⁹. À cette fin, qu'il prenne garde que ce qu'il doit faire pour vivre en entière et pure espérance de Dieu, c'est que, autant de fois qu'il se présentera à lui des connaissances, formes et images distinctes, sans s'y arrêter qu'il tourne soudain l'âme à Dieu en vide de tout cela avec une affection amoureuse, ne pensant ni regardant ces choses, sinon autant qu'il sera nécessaire pour en retenir la mémoire afin de comprendre et de faire ce qu'il est obligé, si elles sont de choses qui obligent. Et encore, que ce soit sans y loger son affection ni y mettre son

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

1. La première des passions de l'âme et des affections de la volonté est la joie ; laquelle – quant à ce que nous pensons en dire – n'est autre chose qu'un contentement de la volonté avec estime de quelque chose qui lui semble convenable. Car jamais la volonté ne se réjouit, sinon quand elle apprécie quelque chose et que celle-ci lui donne contentement. C'est-à-dire : quant à la joie active, qui est quand l'âme comprend distinctement et clairement de quoi elle se réjouit et qu'il est en son pouvoir d'avoir ou non cette joie. Car il y a une autre joie, passive, où la volonté peut se trouver, se réjouissant sans comprendre aucune chose claire et distincte et parfois aussi comprenant d'où vient une telle joie, sans qu'il soit en son pouvoir de l'avoir ou de ne l'avoir pas. Or de ceci nous parlerons après. Maintenant, nous traiterons de la joie en tant qu'elle est active et volontaire, de choses distinctes et claires⁴⁹⁰.

2. La joie peut naître de six sortes de biens, à savoir : les biens temporels, naturels, sensibles, moraux, surnaturels et spirituels⁴⁹¹ ; pour les traiter nous procéderons par ordre, accordant la volonté à la raison, afin que n'étant pas embarrassée par eux, elle mette la force de sa joie en Dieu⁴⁹². Pour tout cela, il convient de présupposer un fondement qui sera comme un bâton sur lequel nous nous appuierons toujours ; et il faut bien le saisir, car c'est la lumière par laquelle nous devons nous conduire et comprendre cette doctrine, et élever par tous ces biens la joie à Dieu⁴⁹³. Le voici : la volonté ne doit se réjouir sinon de ce qui est à l'honneur et à la gloire de Dieu, et que le plus grand honneur que nous saurions lui rendre, c'est de le servir suivant la perfection évangélique – et ce qui est hors de cela n'est d'aucune valeur ni profit à l'homme⁴⁹⁴.

Chapitre 18

*Où il est traité de la joie des biens temporels. – Comment il faut l'élever par eux à Dieu*⁴⁹⁵.

1. Le premier genre de biens que nous avons dits concerne les biens temporels. Et par ces biens nous comprenons ici les richesses, la classe sociale, la profession et autres prétentions, les enfants, les parents et les mariages, etc., qui sont choses dont la volonté peut se réjouir⁴⁹⁶.

Mais il est évident que c'est une chose bien vaine que de se réjouir des richesses, des titres, de la classe sociale, de la profession et des autres choses semblables, auxquels les hommes ont coutume de prétendre. Car si, pour être plus riche, on était meilleur serviteur de Dieu, il faudrait se réjouir des richesses ; mais tant s'en faut ! elles sont cause de l'offenser, selon que le Sage enseigne, disant : *Mon fils, si tu es riche, tu ne seras pas exempt de péché* (Si 11,10). Parce que, bien qu'il soit vrai que les biens temporels, de soi, ne font pas nécessairement pécher, néanmoins, parce que d'ordinaire le cœur de l'homme – à cause de sa faiblesse – s'y attache et laisse Dieu (ce qui est pécher car le péché c'est laisser Dieu), pour cela le Sage dit qu'il ne sera pas exempt de péché⁴⁹⁷.

C'est pourquoi, dans l'Évangile, le Seigneur appelle les richesses des *épines* (Mt 13,22), pour faire comprendre que celui qui les maniera avec la volonté sera piqué de quelque péché. Et cette exclamation dans l'Évangile de saint Luc par laquelle il nous invite tant à les craindre : *Comme il est difficile à ceux qui ont des richesses – c'est-à-dire qui y mettent la joie – d'entrer dans le Royaume des cieux* (Lc 8,24), donne assez à comprendre que l'homme ne doit pas se réjouir dans les richesses, qui le mettent en si grand danger. David disait également pour nous en détourner : *Si les richesses abondent, n'y mettez pas votre cœur* (Ps 61,11).

2. Je ne désire pas apporter ici davantage de preuves en une chose si claire. Et quand aurai-je achevé d'alléguer l'Écriture et de dire les maux des richesses que Salomon rapporte en l'Ecclésiaste ? Lequel ayant été très riche et très sage, sachant bien ce qui en était, dit que *tout ce qui était sous le soleil était vanité des vanités, affliction d'esprit et vaine sollicitude de l'âme* (Qo 1,14). Et que *celui qui aime les richesses n'en tirera aucun fruit* (Qo 5,9). Et que *les richesses se gardent pour le malheur de leur possesseur* (*ibid.*, 12), selon qu'il est rapporté dans l'Évangile, où celui qui se réjouissait d'avoir amassé quantité de fruits pour de nombreuses années, entendit du ciel : *Fou que tu es, cette nuit même, on te demandera ton âme pour que tu en rendes compte. À qui sera tout ce que tu as amassé ?* (Lc 12,20). Enfin, David nous enseigne la même chose, à savoir *de ne porter envie aux richesses de notre voisin, puisqu'elles ne lui serviront à rien pour l'autre vie* (Ps 48,17-18), donnant à comprendre par là qu'il devrait plutôt nous faire pitié.

3. Il s'ensuit que l'homme ne doit se réjouir ni d'avoir des richesses ni que son frère en ait, si elles ne les aident à servir Dieu. Car s'il est permis de s'en réjouir pour quelque chose – et seulement de cette façon – c'est quand elles sont dépensées et employées au service de Dieu, vu qu'autrement on ne peut en tirer profit. Il faut en dire autant des titres, des professions, etc. : c'est vanité de s'en réjouir, si l'on voit qu'on n'y sert pas Dieu davantage et qu'on ne chemine pas plus sûrement à la vie éternelle. Et comme on ne peut savoir clairement s'il en est ainsi – qu'on serve mieux Dieu, etc. – ce serait chose vaine de s'en réjouir résolument, vu qu'une telle joie ne peut être raisonnable. Car, comme dit le Seigneur, *l'homme pourrait gagner le monde entier, il peut perdre son âme* (Mt 16,26). Il ne faut donc se réjouir sauf si l'on sert davantage Dieu⁴⁹⁸.

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

Dieu en cela. Mais, au contraire, il doit craindre et se défier que ses dons et grâces naturelles ne soient peut-être la cause que Dieu soit offensé par elles, pour sa vaine présomption, ou pour son affection désordonnée, jetant les yeux sur elles.

C'est pourquoi celui qui aura part à cela doit vivre avec tant de soin et de retenue qu'il ne donne sujet à personne par sa vaine ostentation d'éloigner un moment Dieu de son cœur. Car ces grâces et dons de la nature provoquent tellement et occasionnent tant le mal, soit à celui qui les possède, soit à l'autre qui les regarde, qu'il s'en échappe bien peu qui n'y attachent leur cœur par quelque lacet ou lien. D'où vient que cette crainte – comme nous avons vu par expérience – a été la cause que bien des personnes spirituelles douées de certaines de ces qualités ont obtenue de Dieu par leurs prières qu'il les enlaidît, de peur d'être cause et occasion à elles ou à d'autres de quelque vaine affection ou joie.

2. Le spirituel doit donc purifier et obscurcir sa volonté en cette vaine joie, considérant que la beauté et tous les autres dons naturels sont terre, qu'ils viennent de la terre et s'en retourneront à la terre ; que la grâce et la gentillesse ne sont que fumées et un air de cette terre ; et que, pour ne tomber en vanité, il doit les tenir pour telles et les estimer comme telles, et en cela élever le cœur à Dieu en liesse et réjouissance de ce qu'il est en soi toutes ces grâces et beautés très éminemment, dans un degré infini par-dessus toutes les créatures. Et, comme dit David, *qu'elles vieilliront toutes et passeront comme les vêtements, mais que lui seul demeure immuable pour toujours* (Ps 101,27-28). C'est pourquoi, s'il n'élève sa joie à Dieu en toutes ces choses, il sera toujours trompeur et trompé. Car c'est ainsi qu'il faut comprendre ce que dit Salomon, parlant à la joie qui vient des créatures : *J'ai dit à la joie : pourquoi te laisses-tu tromper*

*en vain ? (Qo 2,2), c'est-à-dire, quand le cœur se laisse attirer par les créatures*⁵²⁶.

Chapitre 22

Des dommages qui s'ensuivent pour l'âme de mettre la joie de la volonté en les biens naturels.

1. Encore qu'un bon nombre de ces dommages et de ces profits que je rapporte en ces genres de joies soient communs à tous, néanmoins, parce qu'ils suivent directement la joie d'un bien et sa désappropriation (quel que soit le genre de joie de ces six divisions dont je traite maintenant), pour cette raison, j'indique en chacune de ces divisions quelques dommages et profits, qui se trouvent pourtant aussi dans les autres, car ils sont liés à la joie qui est commune à tous.

Mais ma principale intention est de dire les dommages et les profits particuliers qui s'ensuivent pour l'âme par rapport à chaque chose, pour la joie ou non-joie qui y est. Je les nomme particuliers, parce qu'ils sont tellement causés premièrement et immédiatement par tel genre de joie, qu'ils ne sont causés de l'autre que secondairement et médiatement. Par exemple, le dommage de la tiédeur d'esprit est causé directement par toute et chaque sorte de joie, et ainsi ce dommage est général à tous les six genres ; néanmoins celui de la fornication est un dommage particulier qui, seul, concerne directement la joie en ces biens naturels dont nous parlons⁵²⁷.

2. Donc, les dommages spirituels et corporels qui s'ensuivent directement et effectivement pour l'âme, quand elle met sa joie en les biens naturels⁵²⁸, sont réduits à six principaux.

Le premier, c'est une vaine gloire, présomption, orgueil et mésestime du prochain ; parce qu'on ne peut jeter les yeux de

l'estime sur quelque chose sans les retirer des autres. D'où s'ensuit au moins un mépris réel des autres choses ; parce que, naturellement, faisant cas d'une chose le cœur se retire des autres et se ramasse en celle qu'il prise ; et de ce mépris réel il est très facile de tomber dans l'intentionnel et volontaire de quelques autres choses, en particulier ou en général, non seulement dans le cœur mais aussi le déclarant avec la langue, disant : telle ou telle chose, telle ou telle personne, n'est pas comme telle ou telle⁵²⁹.

Le second dommage est qu'il émeut le sens à la complaisance, à la délectation sensuelle et à la luxure⁵³⁰.

Le troisième est de porter à l'adulation et aux vaines louanges, où il y a de la tromperie et de la vanité, comme dit Isaïe : *Mon peuple, celui qui te loue te trompe* (Is 3,12). La raison c'est que, si parfois ils disent la vérité, quand ils louent les grâces et la beauté, toutefois c'est merveille s'ils ne cachent par là quelque dommage ; ou bien ils font tomber l'autre dans une vaine complaisance et une vaine joie ; ou bien ils y mettent leurs affections et leurs intentions imparfaites⁵³¹.

Le quatrième dommage est général, car la raison et le jugement de l'esprit s'émoussent fort, comme il arrive quand on se réjouit des biens temporels, et même d'une certaine manière bien davantage. Parce que, comme les biens naturels sont plus conjoints à l'homme que les temporels, la joie qu'on ressent laisse une marque dans le sens avec plus d'effet et plus promptement, et le séduit plus puissamment. De sorte que la raison et le jugement ne demeurent pas libres, mais ils sont obscurcis par cette affection de joie très conjointe à la nature humaine⁵³².

Et de là procède le cinquième dommage, qui est la distraction d'esprit en les créatures⁵³³.

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

5. Mais le troisième profit c'est qu'augmentent excessivement les goûts et la joie de la volonté temporellement. Puisque, comme dit le Sauveur, *dès cette vie on lui rend cent pour un* (Mt 19,29). De manière que si vous refusez une joie, le Seigneur vous en donnera cent en cette vie, spirituellement et temporellement ; comme aussi pour un plaisir que vous recevrez de ces choses sensibles, vous aurez cent dégoûts et cent déplaisirs. Parce que, de la part de l'œil déjà purifié en les joies de la vue, l'âme reçoit une joie spirituelle, s'élevant à Dieu en tout ce qu'elle voit – que ce qu'elle voit soit divin ou soit profane. De la part de l'ouïe purifiée en la joie d'entendre, l'âme a cent fois autant de joie fort spirituelle et élevée en Dieu, en tout ce qu'elle entend – que ce qu'elle entend soit divin ou soit profane ; et ainsi en les autres sens déjà purifiés. Parce que, comme en l'état d'innocence, tout ce que nos premiers parents voyaient, disaient, mangeaient, etc., dans le paradis, leur servait pour un plus grand goût de contemplation – parce qu'ils avaient la partie sensible bien sujette et ordonnée à la raison – de même celui qui a le sens purifié et assujetti à l'esprit, de toutes les choses sensibles, dès le premier mouvement, il tire la délectation d'une savoureuse attention à Dieu et contemplation de Dieu⁵⁶⁴.

6. D'où vient que pour celui qui est pur, toutes les choses hautes et toutes les basses lui causent plus de bien et lui servent pour une plus grande pureté ; comme l'âme impure tire du mal tant des unes que des autres par son impureté. Mais celui qui ne surmonte la joie de l'appétit, ne jouira pas de la sérénité de joie ordinaire en Dieu par le moyen de ses créatures et de ses œuvres. Celui qui ne vit plus selon le sens, toutes les opérations de ses sens et puissances sont élevées à la contemplation divine. Parce que, étant véritable en bonne philosophie que l'opération de chaque chose est conforme à son être ou à la vie dont elle vit, il est évident que l'âme qui vit une vie spirituelle – la vie animale

étant déjà mortifiée – doit sans aucune répugnance aller à Dieu avec tout, vu que déjà toutes ses actions et mouvements sont spirituels, procédant d'une vie spirituelle. D'où il suit que cette personne, ayant désormais le cœur net, trouve en toutes choses une connaissance de Dieu joyeuse, savoureuse, chaste, pure, spirituelle, allègre et amoureuse⁵⁶⁵.

7. De ce qui a été dit, je déduis cette doctrine qui est que, jusqu'à ce que l'homme ait tellement habitué le sens en la purification de la joie sensible que, dès le premier mouvement, il tire le profit que j'ai dit – à savoir que les choses l'envoient aussitôt à Dieu – il a besoin de nier la joie et le goût qui s'y trouvent, pour tirer l'âme de la vie sensitive ; craignant que, puisqu'il n'est spirituel, il ne tire peut-être de l'usage de ces choses plus de suc et plus de force pour le sens que pour l'esprit – la force sensible prédominant en son opération, laquelle accroît la sensualité, l'entretient et l'engendre. Parce que, comme dit Notre Sauveur, *ce qui naît de la chair est chair, et ce qui naît de l'esprit est esprit* (Jn 3,6). Prenez bien garde à ceci, car c'est la vérité. Et que celui qui n'a pas encore mortifié le goût en les choses sensibles, n'entreprenne de se servir beaucoup de la force et de l'opération du sens en vue d'un profit pour l'esprit, parce que les forces de l'âme croîtront davantage sans ce sensible – c'est-à-dire, éteignant plutôt la joie et l'appétit de ces choses que voulant en user⁵⁶⁶.

8. Il n'est pas nécessaire de dire ici les biens de la gloire réservés en l'autre vie à ceux qui se privent de cette joie. Car non seulement chaque qualité des corps glorieux – comme sont l'agilité et la clarté – sera beaucoup plus excellente en eux qu'en ceux qui ont usé des qualités corporelles, mais l'augmentation aussi de la gloire essentielle de l'âme – relative à l'amour de Dieu, pour lequel ils ont nié ces choses sensibles – pour chaque

joie momentanée et caduque qu'ils auront refusée, *opérera en eux éternellement*, comme dit saint Paul, *un poids de gloire immense* (2Co 4,17)⁵⁶⁷.

Je ne déduirai point les autres profits moraux, temporels et aussi spirituels, qui suivent cette nuit de la joie, puisque ce sont toutes celles qui ont été dites en les autres joies, et en un degré plus éminent parce que ces joies qu'on rejette sont plus conjointes au naturel ; c'est pourquoi on acquiert une plus intime pureté en leur négation⁵⁶⁸.

Chapitre 27

Où l'on commence à traiter de la quatrième sorte de biens, qui sont les moraux. – On dit ce qu'ils sont et comment la joie de la volonté y est licite.

1. La quatrième sorte de biens en lesquels la volonté peut se réjouir concerne les biens moraux. Nous comprenons par là les vertus et leurs habitus en tant que moraux ; et aussi l'exercice de quelque vertu que ce soit, l'exercice des œuvres de miséricorde, l'observation de la loi de Dieu, la politique et tout exercice de bon naturel et de bonne inclination⁵⁶⁹.

2. Or, quand on possède et exerce ces biens moraux, ils méritent peut-être mieux la joie de la volonté qu'aucun des trois autres genres susdits ; parce que l'homme peut se réjouir de ces biens, pour l'une des causes suivantes ou pour les deux ensemble : à savoir, pour ce qu'elles sont en elles-mêmes, ou pour le bien qu'elles comportent et apportent comme moyen ou instrument. Et ainsi, nous découvrirons que la possession des trois genres de biens dont nous avons déjà parlé ne mérite aucune joie de la volonté. Vu que (comme il a été dit) d'eux-mêmes ils ne font aucun bien à l'homme et n'en ont point en soi,

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

pour connaître en ces œuvres les vraies des fausses, comment et en quel temps il faut les pratiquer, il faut bien y aviser et beaucoup de lumière de Dieu, car la joie et l'estime de ces œuvres empêchent fort l'un et l'autre. Et ceci pour deux raisons : l'une, parce que la joie émousse et obscurcit le jugement ; l'autre, parce qu'avec la joie de cette œuvre, non seulement l'homme a envie d'y croire plus promptement, mais encore il est davantage poussé à ce qu'elle se fasse sans délai. En admettant que les vertus et les œuvres qu'on pratique soient vraies, néanmoins ces deux défauts suffisent pour s'y tromper souvent : soit en ne les comprenant pas comme il faut, soit n'en profitant pas et ne s'en servant comme et quand il est le plus à propos. Car, encore qu'à la vérité, quand Dieu donne ces dons et ces grâces, il leur donne la lumière et l'impulsion pour les exercer quand et comme il le faut, néanmoins, à cause de l'appropriation et de l'imperfection qu'ils peuvent y joindre, ils peuvent beaucoup faillir, n'en usant pas avec la perfection que Dieu désire, comme et quand il veut⁵⁹⁶. Ainsi Balaam, lorsqu'il voulut entreprendre d'aller maudire le peuple d'Israël contre la volonté de Dieu (cf. Nb 22,20-22). Dieu en fut tellement irrité qu'il voulait le tuer (*ibid.*, 33). Et saint Jacques et saint Jean voulaient faire descendre le feu du ciel sur les Samaritains, parce qu'ils refusaient de loger Notre Sauveur, et il les reprit pour cela (cf. Lc 9,54-55).

3. Où l'on voit clairement comment ceux-là étaient portés à ces œuvres, par quelque passion d'imperfection enveloppée en la joie et l'estime de celles-ci, puisque ce n'était pas convenable. Parce que, quand il n'y a pas de semblable imperfection, ils se meuvent et se déterminent à opérer ces vertus seulement quand et comme Dieu les pousse à cela – sinon cela ne convient pas⁵⁹⁷. C'est pourquoi Dieu se plaignait par Jérémie de certains prophètes, disant : *Je n'envoyais pas les prophètes, et ils*

couraient ; je ne leur parlais pas, et ils prophétisaient (Jr 23,21). Et ailleurs : Ils ont trompé mon peuple par leur mensonge et leurs miracles, alors que je ne leur avais rien commandé et que je ne les avais pas envoyés (ibid., 32). Il dit encore en ce lieu, parlant d'eux, qu'ils voyaient la vision de leur cœur et qu'ils la disaient (ibid., 26) – ce qui ne serait pas arrivé s'ils n'avaient pas eu cette abominable appropriation en ces œuvres⁵⁹⁸.

4. Par ces autorités, nous apprenons que le dommage de cette joie n'aboutit pas seulement à user de façon inique et perverse de ces grâces que Dieu donne – comme firent Balaam et ceux dont Il parle ici, qui faisaient des miracles par lesquels ils trompaient le peuple – mais encore jusqu'à s'en servir sans que Dieu les leur eût données – comme ceux-là qui faisaient de leurs caprices une prophétie et publiaient les visions qu'ils composaient, ou celles que le démon leur représentait. Car le démon qui les voit affectionnés à ces choses, leur donne un beau champ d'action et une ample matière, s'entremettant là de maintes manières ; et avec cela, ils déploient les voiles et s'étendent en ces œuvres prodigieuses avec une hardiesse effrontée⁵⁹⁹.

5. Ils n'en demeurent pas là. Mais la joie et la convoitise de ces œuvres les portent à de telles fins que, s'ils n'avaient auparavant qu'un pacte occulte avec le démon (car beaucoup d'entre eux opèrent ces choses par cette convention secrète), ils osent bien faire avec lui un pacte exprès et manifeste, s'assujettissant et se rendant par accord disciples et partisans du démon. De là viennent les ensorceleurs, enchanteurs, magiciens, devins et sorciers. La joie de ces œuvres vient à un tel excès de mal, que non seulement ils veulent acheter par argent les dons et les grâces divines pour servir le démon, comme voulait faire

Simon le Magicien (cf. Ac 8,19), mais aussi ils tâchent d'avoir les choses sacrées, et même – ce qui ne peut se dire sans frémir – les choses divines, comme on a déjà vu que le redoutable Corps de Notre Seigneur Jésus-Christ a été usurpé pour l'usage de leurs méchancetés et abominations. Dieu veuille montrer et étendre ici sa grande miséricorde⁶⁰⁰ !

6. Et chacun sait combien ces gens-là sont pernicieux à eux-mêmes et préjudiciables à la Chrétienté. Il faut noter ici que tous ces magiciens et devins qui étaient parmi les enfants d'Israël – que Saül extermina – s'étaient jetés en ces abominations et illusions pour vouloir imiter les vrais prophètes de Dieu (cf. 1Sm 28,3)⁶⁰¹.

7. Celui donc qui aura la grâce et le don surnaturel, doit en écarter la convoitise et la joie de l'exercice, et ne pas se soucier de le mettre en œuvre ; car Dieu, qui l'en favorise surnaturellement pour l'utilité de son Église ou de ses membres, le poussera surnaturellement aussi à l'exercer comme et quand il devra le faire (cf. Mt 10,19). Car, puisqu'Il défendait à ses fidèles de se soucier de ce qu'ils annonceraient, ou comme ils le diraient, parce que c'était une affaire surnaturelle de foi, Il voudra aussi (vu que la chose n'est pas moins importante) que l'homme attende que Dieu soit l'ouvrier mouvant le cœur, puisque toute vertu doit s'opérer par lui (cf. Ps 59,14 Vulg.). C'est pourquoi les disciples, dans les Actes des Apôtres, encore qu'Il leur eût infus ces grâces et ces dons, firent oraison à Dieu, le priant qu'il lui plût d'étendre sa main pour faire des signes et des guérisons par eux, pour introduire la foi de Notre Seigneur Jésus-Christ dans les cœurs (cf. Ac 4,29-30)⁶⁰².

8. Le second dommage peut naître de ce premier, à savoir, un détriment de foi. Ce qui peut arriver de deux manières.

L'une, à l'égard des autres ; parce que, entreprenant de faire

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

l'une, afin que par le mouvement de l'aller voir, l'affection s'accroisse davantage et l'acte soit plus intense ; l'autre, afin qu'on s'éloigne du bruit et du monde pour prier, de même que faisait le Seigneur. C'est pourquoi le pèlerin fait bien de choisir le temps quand ne va point de monde, même en dehors de la période liturgique⁶³⁶. Et je ne conseillerais jamais d'aller quand il y a foule ; car, d'ordinaire, on en revient plus distrait que quand on y est allé. Et plusieurs prennent part à de tels pèlerinages plutôt par récréation que par dévotion. De manière que, si la foi et la dévotion y sont, n'importe quelle image suffira ; mais si elles manquent, aucune ne suffira. Considérons que Notre Sauveur dans le monde était une image très vive ; et avec tout cela, ceux qui n'avaient point de foi, bien qu'ils fussent toujours avec lui et vissent ses merveilles, ne profitaient point. C'est pourquoi il ne faisait pas beaucoup de miracles en son pays, comme dit l'Évangéliste (cf. Lc 4,24).

4. Je rapporterai aussi en ce lieu quelques effets surnaturels que quelques images causent parfois chez des personnes particulières. C'est que Dieu donne un esprit spécial en quelques-unes, de manière que la figure de l'image et la dévotion qu'elle a causée s'impriment dans l'esprit, l'ayant comme si elle était présente et quand soudain on s'en souvient, elle donne le même esprit que quand on la voit, quelquefois plus, quelquefois moins ; et on ne trouvera cet esprit en une autre image, quoiqu'elle soit mieux travaillée⁶³⁷.

5. Il y en a aussi beaucoup qui ont plus de dévotion à des ouvrages faits de telle façon qu'à d'autres ; en quelques-uns cela procède du goût et de l'affection naturelle – comme on trouvera le visage d'une personne plus beau que d'une autre, et on s'y affectionnera davantage d'une manière naturelle, et on l'aura plus présent en l'imagination, encore qu'il ne soit pas si beau

que les autres, parce qu'on est naturellement plus enclin à telle sorte de forme et de figure. Et ainsi, certains pensent que l'affection qu'ils portent à telle ou telle image est dévotion, mais ce n'est peut-être que goût et affection naturelle.

D'autres fois, il advient que regardant une image, ils la verront remuer, manifester une expression, donner des signes, faire comprendre quelque chose, ou parler. Cette manière et ces effets surnaturels que nous disons ici en relation avec des images, encore que ce soient souvent de vrais et bons effets – Dieu causant cela pour augmenter la dévotion ou pour donner à l'âme quelque appui pour s'y attacher, parce qu'elle est faible et de peur qu'elle ne se distraie – souvent le démon les fait pour tromper et pour nuire. Pour cette raison, au chapitre suivant, nous enseignerons la doctrine requise pour tout cela⁶³⁸.

Chapitre 37

Comment il faut élever à Dieu la joie de la volonté par les images, de sorte que la volonté ne s'y égare et ne s'y arrête.

1. Comme les images servent grandement pour se souvenir de Dieu et des saints et pour mouvoir la volonté à dévotion, en usant d'elles comme il faut par la voie ordinaire, de même elles peuvent faire tomber en grande erreur, si, lorsqu'il arrive des choses surnaturelles à leur propos, l'âme ignore ce qu'il convient de faire pour s'approcher de Dieu. Parce qu'un des moyens par où le démon attrape facilement des âmes peu fines et leur empêche le chemin de la vérité de l'esprit, c'est par des choses surnaturelles et extraordinaires, qu'il manifeste par les images, soit matérielles et corporelles dont use l'Église, soit par celles qu'il imprime en la fantaisie sous le couvert de tel ou tel

saint ou de son image – *se transformant en ange de lumière* pour les séduire (2Co 11,14). Car le démon artificieux, par les mêmes moyens que nous employons pour nous porter remède et nous aider, s’y fourre pour nous surprendre au dépourvu. C’est pourquoi la bonne âme doit craindre toujours davantage dans le bien, parce que le mal porte avec lui témoignage de lui-même⁶³⁹.

2. Donc, pour éviter tous les dommages qui peuvent arriver à l’âme en ce cas – qui sont d’être empêchée de voler à Dieu, d’user bassement et avec ignorance des images, ou d’être trompée par elles naturellement ou surnaturellement (ce dont nous avons traité ci-dessus) – et pour aussi purifier la joie de la volonté en elles et élever par elles l’âme à Dieu – ce qui est ce que l’Église prétend en leur usage – je dirai seulement ce mot qui suffira pour tout, à savoir que, puisque les images nous servent de mobile pour les choses invisibles nous cherchions seulement en elles le mobile, l’affection et la joie de la volonté dans la réalité vivante qu’elles représentent⁶⁴⁰.

Ainsi, que le fidèle ait ce soin, voyant l’image, de n’y plonger les sens, qu’elle soit corporelle ou imaginaire, qu’elle soit bien travaillée ou parée richement, qu’elle lui donne une dévotion sensible ou spirituelle, ou qu’elle lui fasse surnaturellement des signes. Mais, ne faisant aucun cas de ces accidents, qu’il ne s’y arrête point, mais qu’il élève aussitôt son esprit à ce qu’elle représente, mettant le suc et la joie de la volonté en Dieu avec l’oraison et la dévotion de son esprit, ou au saint qu’il invoque afin que ce qui doit porter à la réalité vivante et à l’esprit n’attire pas à la peinture et aux sens. De cette manière, il ne sera pas trompé, puisqu’il ne fera cas de ce que l’image lui aura dit, et ni l’esprit ni le sens ne seront empêchés d’aller librement à Dieu. Ainsi, il ne mettra pas plus de confiance en une image qu’en une autre. Et l’image qui lui avait donné surnaturellement de la

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

nettoyer entièrement leurs consciences et entendre effectivement les choses de leur salut, laissant bien en arrière toutes les autres demandes qui ne concernent pas cela. Ainsi, obtenant cela qui leur importe plus, ils obtiendront aussi tout ce qui leur conviendra, sans le demander, et beaucoup mieux et plus tôt que s'ils y avaient mis tous leurs efforts⁶⁶⁵.

2. Car le Seigneur l'a ainsi promis par l'Évangéliste : *Cherchez, dit-il, premièrement et principalement le Royaume de Dieu et sa justice, et tout le reste vous sera donné par surcroît* (Mt 6,33). Parce que c'est la prétention et la demande qui est le plus selon son goût, et il n'y a point de meilleur moyen pour obtenir les désirs de notre cœur, que de mettre la force de notre oraison en la chose qui est la plus agréable à Dieu ; parce qu'alors il ne nous donnera pas seulement ce que nous lui demandons – qui est le salut – mais aussi ce qu'il voit nous être convenable et bon, encore que nous ne l'en priions pas, comme David nous l'enseigne dans un psaume : *Le Seigneur est près de ceux qui l'invoquent en vérité* (Ps 144,18), qui lui demandent les choses vraies et les plus élevées, comme sont celles de leur salut. Car il ajoute aussitôt : *Il fera la volonté de ceux qui le craignent, et il exaucera leurs prières et les sauvera, parce que Dieu protège tous ceux qui l'aiment* (ibid., 19-20). Et ainsi, cette proximité dont parle David n'est autre chose que de les satisfaire et leur octroyer ce qu'ils n'oseraient même pas penser à demander. Car nous lisons en l'Écriture que parce que Salomon avait demandé une chose qui plut à Dieu – à savoir la sagesse pour gouverner justement son peuple – Il lui répondit : *Parce que la sagesse t'a plu de préférence à toute autre chose et que tu ne m'as point demandé la victoire avec la mort de tes ennemis, ni les richesses, ni la longue vie, je t'octroie non seulement la sagesse que tu demandes pour gouverner mon peuple dans la justice, mais je te donnerai même ce que tu ne*

m'as pas demandé : les richesses, les biens et la gloire, de manière que ni avant toi ni après toi il n'y ait roi semblable à toi (2Ch 1,11-12). Ce qu'Il accomplit, pacifiant aussi tous ses ennemis, de telle sorte que tous ceux qui l'entouraient lui payaient tribut, sans le troubler. Nous lisons de même en la Genèse, où Dieu promettant à Abraham de multiplier la descendance de son fils légitime comme les étoiles du ciel, selon qu'il l'en avait prié, il lui dit : *Je donnerai aussi au fils de l'esclave une grande postérité, parce que c'est ton fils (Gn 21,13).*

3. C'est donc ainsi qu'il faut élever à Dieu les forces et la joie de la volonté dans les prières de demande, sans se soucier de s'appuyer sur des inventions de cérémonies qui ne sont ni usitées ni approuvées de l'Église catholique, laissant au prêtre le soin de célébrer la messe selon le mode et la manière que l'Église, qui l'a mandaté pour cela, tient en cette région⁶⁶⁶. Et qu'ils n'innovent rien, comme s'ils savaient mieux que le Saint-Esprit et son Église. Que si Dieu ne les exauce point, priant avec cette simplicité, qu'ils croient qu'ils ne seront pas plus exaucés avec leurs inventions. Car Dieu est de telle sorte que si on le prend bien et à sa manière, on fera de lui tout ce qu'on veut ; que si on est intéressé, il n'y a pas à lui parler.

4. Quant aux autres cérémonies composées de prières et de dévotions, qu'ils n'attachent point la volonté à d'autres cérémonies et manières de prières que celles que le Christ nous a enseignées. Étant bien certain que quand ses disciples lui demandèrent de leur enseigner à prier, il leur apprit tout ce qui est requis pour être exaucé du Père éternel, comme Celui qui savait bien sa volonté ; et il ne leur enseigna que les sept demandes du *Pater noster*, qui comprennent toutes nos nécessités spirituelles et temporelles, et il ne leur indiqua pas

beaucoup d'autres manières de paroles ni de cérémonies (cf. Lc 11,1-4). Tant s'en faut ! Il leur dit ailleurs qu'en priant ils usent de peu de paroles, parce que notre Père céleste sait bien ce qui nous est convenable (cf. Mt 6,7-8). Il recommanda seulement, en renchérissant beaucoup, de persévérer en l'oraison – à savoir celle du *Pater noster* – disant autre part qu'*il faut toujours prier, sans jamais cesser* (Lc 18,1). Mais il ne nous a point enseigné un grand nombre de demandes, mais de réitérer souvent celles-là avec ferveur et soin. Car (comme je dis) elles comprennent tout ce qui est conforme à la volonté de Dieu et tout ce qui nous est convenable. C'est pourquoi quand Sa Majesté eut recours par trois fois au Père éternel, il ne redit toutes les trois fois que les mêmes paroles du *Pater noster*, comme le rapportent les Évangélistes : *Mon Père, s'il est nécessaire que je boive ce calice, que ta volonté soit faite* (Mt 26,39).

Et quant aux cérémonies qu'il nous a montrées pour prier, il n'y en a que deux : soit de prier en cachette dans notre chambre, où sans bruit et sans rendre compte à personne nous pouvons nous en acquitter avec un cœur plus entier et plus pur, selon qu'il nous le dit : *Quand tu pries, entre en ta chambre, et, la porte fermée, prie* (Mt 6,6). Soit d'aller aux déserts solitaires, comme il faisait, au temps le meilleur et le plus calme de la nuit. Il ne faut donc point désigner de temps⁶⁶⁷ ni de jours, ni fixer plutôt ceux-ci que ceux-là pour nos dévotions, ni il n'y a lieu d'user d'autres moyens, ni de jeux de mots, ni d'oraisons, en dehors de celles dont use l'Église et de la manière dont elle s'en sert – qui se réduisent toutes à celles que nous avons dites du *Pater noster*⁶⁶⁸.

5. Je ne condamne pas, pour autant, au contraire j'approuve les jours que certaines personnes proposent pour faire leurs

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

qu'elle « *se délivre, obscurcissant la mémoire en toute sorte de discours et de connaissances* », s'appuyant sur Dieu et mettant sa mémoire au service de la présence de Dieu (cf. note 411). C'est par les vertus théologiques qu'elle y parvient, car elles la mettent en présence de Dieu et l'unissent à l'Esprit de l'Évangile (cf. note 423).

418. Il est possible, en effet, que « *la mémoire nie tout* », si l'on s'applique à vivre en présence de Dieu dans l'instant présent (cf. note 423). Elle se délivre ainsi de toute captivité, en une seule fois, et s'unit à Dieu. Ainsi disposée, l'âme tire au mieux parti de sa mémoire, dont elle s'est désappropriée, la grâce perfectionnant la nature (cf. MC 3,2, 9 ; notes 405 et 411). Elle la met au service de l'instant présent (cf. note 412 et 419). Cet enseignement sera complété surtout en MC 3,15 (cf. notes 469 et 470).

419. Ce passage qui invite à fermer « la porte aux considérations des choses d'en haut et d'en bas » (§ 5) est bien caractéristique de la pensée de saint Jean de la Croix. De cette manière seulement, l'âme peut se mettre à l'écoute de Dieu qui l'enseigne et la guide, et non se conduire selon ses « considérations » à elle. Elle s'exerce à vivre dans l'instant présent, en étant accueillante aux événements et aux inspirations de l'Esprit, les facultés se mettant ainsi au service de la raison, qui discerne ce qui est selon l'Évangile. Au lieu de s'enfermer sur elle-même et ses considérations, l'âme devient accueillante et exerce un discernement évangélique. Plus radicalement, l'âme peut se fermer à toute appréhension pour être davantage présente à Dieu. Mais il est évident que l'âme ne peut rester toujours ainsi. Tantôt l'âme se retire de tout pour être toute à Dieu et remplie de lui, tantôt elle accueille l'instant, où Dieu la met et lui demande d'être présente et accueillante pour témoigner de l'Évangile. En se retirant de tout, l'âme peut plus facilement se retrouver avec Dieu et se libérer des épreuves qui tendaient à la submerger. D'où le dernier conseil : « *Qu'elle ne perde point le soin de prier* ». Mais il serait gravement erroné d'interpréter cette manière de se conduire de façon volontariste, non désappropriée (cf. note 418), car cela équivaldrait à refouler la réalité, à refuser de s'y confronter pour l'assumer. On perçoit ainsi la difficulté d'interprétation de ce chapitre à laquelle il faut être attentif : tantôt le saint se réfère aux conditions de la prière, tantôt à une perspective plus large, celle de l'instant présent en rapport avec la mémoire.

420. L'existence du « *démon* », être spirituel, est mise en évidence par l'Évangile : Jésus chasse les démons. Il est à l'origine du mal dans le monde (cf. Gn 3). C'est pourquoi Jean de la Croix met ici le démon à la source des sept péchés capitaux, ainsi appelés parce qu'ils président à toutes les formes

du mal dont l'homme est à la fois responsable et victime. L'homme responsable, créé à l'image de Dieu, tend normalement vers le bien. S'il fait le mal, c'est qu'il est trompé par le démon et se laisse entraîner au mal. Aujourd'hui, la connaissance des causes psychologiques de la déviation morale permet de mieux préciser la responsabilité morale. Mais il faut souligner qu'un terrain psychologique déficient est d'autant plus favorable à l'aliénation et donc à l'emprise du démon, si l'on admet son existence, sans pour autant nier la liberté au niveau de la volonté.

421. Le démon, qui est esprit, peut « *ajouter* » en l'âme « *des formes, connaissances et discours* ». L'esprit du mal qui pénètre l'âme, tend à actualiser les souvenirs les plus fâcheux, les déforme et conduit à mal les interpréter. Le démon ne peut commander à l'âme (sauf dans les cas de possession ; cf. MC 2,31,2), mais il peut la tenter en lui représentant ce qui pourrait l'attirer au mal (cf. Mt 4,1-11). Ainsi, conclut magistralement le saint : « *Toutes les plus grandes tromperies du démon et les plus grands maux qu'il fait à l'âme entrent par les connaissances et les discours de la mémoire.* » Le démon détourne ainsi l'âme de l'amour de Dieu et du prochain (cf. note 222).

422. La conclusion est facile à tirer : en renonçant à s'appuyer sur ses souvenirs (de la mémoire sensible), l'âme se libère de l'emprise du démon. Comme les puissances de l'âme sont presque toujours gouvernées par l'entendement, il est expédient de renoncer à appuyer ses raisonnements sur les « *connaissances* » distinctes mémorisées (cf. chapitre suivant). En ne prenant pas appui sur elles, mais sur la foi, l'âme retrouve la charité, car « la foi opère par la charité » (Ga 5,6 ; cf. MC 2,6, 1). La foi, en effet, éclaire fondamentalement l'entendement dans sa compréhension de la réalité en l'induisant à l'amour de Dieu et du prochain (cf. note suivante).

423. Jean de la Croix invite à un usage modéré de la mémoire (cf. note 427). En s'attachant trop aux souvenirs, l'âme s'attache à ce qui n'est pas Dieu, qui est le souverain bien, au-delà de tout. Ainsi, elle s'égare et s'attriste. Elle fait mieux de vivre l'instant présent, où Dieu se trouve. Elle se dispose ainsi au recueillement infus. Celui-ci n'est pas conséquent à ce « *vide* » (produit en évacuant les souvenirs et connaissances distinctes), mais il libère l'âme de beaucoup d'imperfections et de péchés, et dispose à accueillir l'Esprit Saint. De cette manière, la mémoire retrouve sa finalité, celle d'être au service de Dieu et mue par lui (cf. MC 3,2, 9). Que le spirituel ait assez de discernement pour ne se servir que des souvenirs dont la raison peut tirer profit pour mettre en pratique l'Évangile, et qu'il ait conscience des ruses du démon. En

étouffant la mémoire, le spirituel pourrait aussi empêcher l'Esprit de rappeler à l'âme tel ou tel service pour le prochain (cf. 1Th 5,19-22). Nous verrons que la mémoire est *purifiée* (et non pas annihilée) par la vertu d'espérance (cf. MC 3,15). Entreprendre une anamnèse à la lumière de la vertu d'espérance permet de découvrir la présence du Christ au cœur de notre vie, notamment dans les épreuves les plus crucifiantes.

424. En ce chapitre, Jean de la Croix met en lumière ce dont on se prive si l'on s'appuie sur les « *connaissances distinctes* » (cf. note 423).

425. Le « *bien moral* » s'entend de tout le bien que l'homme peut faire avec l'aide de la grâce envers Dieu et le prochain (cf. MC 3,27,1). Le « *bien spirituel* » consiste dans tout le bien que l'âme peut recevoir de la part de Dieu, spécialement la contemplation et l'infusion des vertus théologiques et des dons de l'Esprit.

426. Dans une perspective assez stoïcienne, Jean de la Croix affirme que le bien moral suppose de « brider les passions et de refréner les appétits déréglés » (§ 1) Allusion au cocher qui dirige les chevaux par la bride (« la rienda »). On retrouve le thème du premier livre de *La Montée*. Les passions qui affectent l'âme sont causées par tout ce qui provoque de la joie ou de la tristesse, de l'espoir ou de la crainte (cf. note 77). Les appétits déréglés sont tous les désirs égocentriques (cf. note 14). Ces passions et ces appétits troublent la paix de l'âme. Cette paix est nécessaire à l'âme pour délibérer selon la raison éclairée par l'Évangile en vue du bien moral. Mais, surtout, l'âme doit se déterminer par l'Esprit Saint qui engendre en elle la passion d'amour selon Dieu, en quoi réside le bien spirituel. Elle doit parfois mettre en oubli ou à distance ce qui l'affecte en sa mémoire, pour se disposer à être mue par l'Esprit. L'âme passera ainsi des passions sensibles, qui troublent l'âme, aux passions qui sont l'effet de l'Esprit : la joie ou les larmes du Christ, son espérance invincible et sa crainte changée en amour filial (cf. Lc 10,21 ; 12,49-50 ; 19,41 ; 22,42). *Le Cantique Spirituel* illustre bien cette conversion des passions (cf. CSB 1).

427. L'âme altérée et prisonnière des affections de choses particulières, entretenues par la mémoire, ne peut exercer le bien moral ni jouir du bien spirituel. C'est en « *l'âme modérée et pacifiée* » que l'Esprit Saint imprime son image et infuse son action. Il lui faut « *plutôt* » aller par ce qui est « *immuable et incompréhensible* », c'est-à-dire Dieu transcendant donné dans la contemplation silencieuse. Notez la précision du saint, concernant la « *modération* » (« *moderada* ») et la nuance « *plutôt* », (« *antes* ») qui corrige la radicalité du conseil (cf. note 423).

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

et 2, le premier sur l'instant présent, le second sur l'union à Dieu à laquelle l'âme est appelée. C'est dans l'espérance théologique que l'âme trouve son identité et non dans la mémoire sensible.

470. En un seul paragraphe, qui développe une logique implacable, bien caractéristique de sa pensée, Jean de la Croix explique comment l'âme s'unit à Dieu par la vertu d'espérance en la mémoire. « *Espérer, c'est ce qu'on ne possède* » (cf. Rm 8,24-25). Par conséquent, plus on possède, moins on a d'espérance et, inversement, moins on possède, plus on est capable d'espérance. Cette possession des choses créées, naturelles ou surnaturelles, s'entend dans le sens d'une appropriation des dons de Dieu. L'âme doit apprendre à se désapproprier de tout et d'elle-même, en particulier de la mémoire (cf. note 409). Sur le terme « *vider* », voir la note 411. Jean de la Croix présuppose que l'Esprit Saint infuse en l'âme les vertus théologiques, de façon à ce que la mémoire, se détachant de tout le créé, s'ouvre à la présence de Dieu et accueille l'espérance qu'il engendre et qu'il met en elle (cf. note 410). Jean de la Croix invite à l'exercice de la présence de Dieu en se détachant du créé. Mais alors une difficulté surgit : il ne s'agit pas d'oublier le devoir d'état ! mais « *sans y loger son affection* », ce qui s'entend comme il le précise ensuite : sans « *affections de propriété* », ce qui ne veut pas dire qu'il ne faille aimer son devoir ou les créatures, le tout venant de Dieu. Pour éviter le manque d'amour ou différents manquements, il faut apprendre à vivre l'instant présent dans une attitude d'accueil à la présence de Dieu et à tout ce qui advient, d'une manière désappropriée, faisant preuve de discernement, à la lumière de l'Évangile, et de pureté, en évitant les attachements désordonnés par les vertus théologiques (cf. notes 409, 412 et 413 ; Rm 11,36). Au sujet « *des vers ou sentences de la Montagne* », voir notre analyse aux notes 84 à 87.

471. Jean de la Croix fulmine contre les iconoclastes ! Peut-être d'autant plus violemment qu'on pourrait le suspecter d'un iconoclasme spirituel en interprétant mal sa doctrine (cf. notes 224 et 456). Le principe fondamental, au sujet des images naturelles ou surnaturelles, est ici fort bien énoncé : qu'« *on laisse voler l'âme de la peinture à Dieu vivant* ». Notez que le mot « *adoration* » ne se trouve qu'à cet endroit dans toutes ses œuvres. Il prend ainsi un sens particulier : la vénération des images saintes.

472. Le sujet de la purification de la mémoire étant achevé, le saint commence ici à traiter de la volonté selon les divisions que nous avons indiquées dans la note 395. Ce chapitre expose le principe directeur de la purification de la volonté : l'amour de Dieu. Le chapitre suivant expose de

manière synthétique le rapport entre l'amour de Dieu et l'amour des créatures, créées par Dieu. Les autres chapitres en seront comme une explicitation détaillée, qui résout, de façon pratique, ce rapport. Il est donc essentiel de les lire pour comprendre la pensée du saint (cf. HUGUENIN M.-J., « Volonté et Charité chez saint Jean de la Croix », dans *Teresianum* 55/1 [2004] 37-75).

473. La charité, qui est l'amour de Dieu et du prochain (cf. Mt 22,36-40), anime et perfectionne les autres vertus. Elle préside à la purification des facultés spirituelles et aussi du jugement, comme le saint l'a signalé (cf. MC 1,14,2-3). N'aurait-il donc pas fallu commencer par traiter de la charité ? *Le Cantique Spirituel* commencera d'emblée par la charité et centrera toute la purification de l'âme sur cette vertu. Cependant, il est aussi vrai que la volonté et la mémoire dépendent de l'entendement, qui leur présente l'objet à aimer et à se souvenir : « Ces puissances dépendent de l'entendement en leurs opérations » (MC 1,8, 2). L'amour de Dieu dépend en partie de la connaissance que l'on a de Dieu. Mais c'est toute la personne qui s'engage avec ardeur et détermination sous l'impulsion de « *la charité (...) par laquelle (...) les œuvres sont vives* », c'est-à-dire vivantes, intenses et dynamiques. « *Tout ce que l'homme (...) doit faire* » est contenu dans le premier commandement, auquel Jean de la Croix associe le verset du Psaume 58,10 : « *Je garderai ma force pour toi* » (voir spécialement CSA 19,7). De cette manière, Jean de la Croix veut unifier la personne (et non la disperser par ses « appétits » égocentriques) et lui donner de réaliser sa vocation, l'union à Dieu. Cette recherche constante de Dieu ne signifie pas ne plus aimer la création et, en particulier, le prochain. Le propre de l'amour étant d'unir ceux qui s'aiment, l'union de l'âme avec Jésus-Christ réalisera un seul cœur (cf. 1Co 6,17 ; Ga 2,20), pour aimer Dieu et le prochain avec le Cœur (ou les « entrailles » : Ph 1,8 grec) du Christ (cf. Ep 5,1-2). Seule l'union à Jésus-Christ peut ainsi réaliser la vocation de l'homme à la communion avec Dieu et le prochain. Cette union à Jésus-Christ présuppose une consécration à Dieu (ce que souligne ici Jean de la Croix), de façon à aimer le prochain avec le cœur et les sentiments de Jésus-Christ (cf. Ph 2,5). Tout le désir de l'âme est donc tourné vers Dieu, non pas pour l'accaparer, mais pour que Dieu prenne possession d'elle et la désapproprie d'elle-même. Cette conversion du cœur à Dieu du point de vue de la responsabilité personnelle correspond à « *la nuit et nudité active* » de la volonté (ce qui sera explicité en ce traité ; voir aussi MC 2,6 et 2,7).

474. Voir la note 473. « *Les affections désordonnées* » sont celles qui sont contraires à l'amour de Dieu, source de la sagesse. Sur la purification des

quatre affections ou passions, voir la note 77. En ce paragraphe apparaît deux fois le mot « enderezar » (diriger, redresser, s'élever, élever), que nous traduisons par « élever » ou « s'élever ». Ce terme est d'un emploi peu fréquent chez Jean de la Croix (42 fois dans ses œuvres), et pratiquement réservé pour désigner un acte de la volonté. Il apparaît surtout dans le traité de la purification de la volonté, comme un terme-clé (22 fois depuis 3,16). D'une manière générale, il signifie élever l'âme à Dieu, la diriger avec toutes ses puissances à Dieu et donc la redresser, lui donner sa rectitude morale. Ainsi, la volonté, « *mise en acte de raison* » (d'où le primat de la connaissance, cf. note 473), dirige toutes les « *puissances, passions et appétits* » vers Dieu. Et à son tour, l'énergie des passions « *élève (...) et garde la force de l'âme pour Dieu* » (cf. notes 493 et 547).

475. Contrairement à ce qu'il annonce ici, Jean de la Croix ne traitera que de la joie. La longueur et le caractère trop analytique du traité lui ont sans doute fait changer d'avis, d'autant plus que les quatre passions vont toujours ensemble (cf. paragraphe 5 suivant). « *Le nœud de l'affaire* » consiste à purifier la volonté de « *ses affections et appétits* », en sorte qu'elle n'ait d'autre désir que de s'unir à Dieu, et qu'ainsi elle soit unie et transformée en la volonté de Dieu.

476. Plus l'âme est dépendante affectivement des créatures, plus elle en est prisonnière. Le livre premier de *La Montée* a indiqué comment se libérer des affections dérégées. Il ne s'agit pas de n'être pas attaché aux créatures, mais de les aimer comme Jésus-Christ les a aimées. Jésus-Christ les a aimées librement, ce qui est la condition de l'amour authentique, parce qu'il était uni à son Père, Source de l'amour (cf. 2Co 3,17 ; Ga 5).

477. Les « *vices* » s'opposent aux « *vertus* » comme des habitudes stables et acquises qui inclinent l'âme au mal. Ils sont la conséquence d'un abandon dérégé aux quatre passions de l'âme (cf. MC 1,8, 3), alors qu'elles engendrent les vertus quand elles sont réglées par la charité. La notion d'ordre (ou, à l'inverse, de désordre) fait appel à l'ordre de la Création dans son degré de ressemblance à Dieu : Dieu est le Bien suprême à aimer par-dessus tout, puis, successivement, les êtres spirituels, psychiques et matériels. Par exemple, préférer les biens matériels aux personnes correspond à un désordre affectif. L'harmonie engendrée par la charité, qui porte l'âme à aimer selon Dieu, fait retrouver cet ordre de l'amour. Les quatre passions de l'âme ne sont pas supprimées, mais mises au service de la charité : Jésus-Christ a pleuré à la mort de Lazare, son ami, ce qui a fait dire à son entourage : « Voyez comme il l'aimait ! » (cf. Jn 11,35-36). Notez la

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

de Jean de la Croix), tandis que « *l'esprit* » (Ga 5,17), caractérise l'homme spirituel sous la mouvance de l'Esprit Saint, de ses dons et des vertus théologiques (cf. Ga 5 ; 1Co 13 ; Jc 3,13-18). Tant que « *la chair règne* », il y a un combat intérieur à l'homme entre la tendance de « *la chair* » et celle de « *l'esprit* ». « *La chair* » dépend de la « *faiblesse du sens* », qui limite l'homme à la connaissance sensible, tandis que « *la force de l'esprit* » procède de la lumière de la raison et de l'Esprit Saint. « *La chair* » affaiblit « *l'esprit* ».

535. « *Le second dommage* », qui est de s'attacher à des personnes par sensualité, conduit à une « *grande misère* », ici détaillée, capable d'abattre même les « *saints* ».

536. La « *femme* » symbolise les « *biens naturels* », « *la beauté et les grâces naturelles* ». Jean de la Croix insiste : personne qui ne soit « *quelque peu charmé et séduit* », pas « *même des plus saints* » (cf. notes 532 et 537). Cela s'entend relativement à l'amour possessif, qu'il est difficile de refréner par rapport à ces biens naturels, du corps et de l'âme, dont font aussi partie la santé et l'intelligence. Tous ces biens, il faudrait s'en réjouir pour « remercier Dieu qui les donne pour être mieux connu et plus aimé par ces qualités » (MC 3,21,1). Mais, le plus souvent, l'homme s'enorgueillit de ces biens et les convoite.

537. Le « *contrepoison* » est adapté à « *l'enivrement* » du « *cœur épris* ». Il faut agir aussitôt, parce que « *le vin de cette joie* » obscurcit la raison (cf. MC 1,8). L'exemple de Samson est bien à propos, puisqu'il fut séduit par une femme, malgré tous les dons exceptionnels dont Dieu l'avait doué. Cet argument tiré de l'Écriture vient appuyer l'affirmation qui peut surprendre le lecteur : pas même le plus saint n'est à l'abri des séductions de la femme (au sens propre comme au sens figuré ; cf. note 536). Jean de la Croix se réfère sûrement à son expérience personnelle pour témoigner d'une telle conviction.

538. L'antidote consiste à prendre conscience qu'en dehors du service de Dieu, tout est vanité, grands maux et danger de perdre son âme. Plus tôt sera pris le remède, plus il sera efficace. Pris sur le tard, il risque de ne pas l'être, comme dans une maladie. Plus le vice est enraciné, plus difficilement on pourra le combattre (cf. note 517). Pour parvenir à la chasteté, Jean de la Croix aurait pu ajouter ce qu'enseigne la tradition de l'Église, à savoir la contemplation de la Vierge Marie, qui par son exemple et sa maternité spirituelle, conduit les enfants de Dieu à la « *liberté de la gloire* » (Rm 8,21). Le « *Basilic* » (« *el regulo* ») est un animal mythologique : le Serpent aux

ails de coq est le plus redoutable par son venin et son empire ; il est représenté couronné d'un diadème. Il tue par un simple regard et l'on ne peut s'en protéger que par un miroir qui lui renvoie son propre regard. Il représente le pouvoir royal et la femme débauchée. La protection des anges permet de le dominer : « Sur leurs mains les anges te porteront (...), sur l'Aspic et le Basilic tu marcheras, tu fouleras le Lion et le Dragon. » (Ps 90,12-13 Vulg.). Le Christ a vaincu ces quatre animaux, symbolisant le mal, selon l'exégèse médiévale.

539. En renonçant à l'amour possessif, l'âme se dispose à aimer Dieu et le prochain et à pratiquer toutes les vertus (la charité étant à la source de toutes les vertus). Elle se libère de l'orgueil, consécutif à la possessivité, et découvre « *l'humilité* » spirituelle dans la désappropriation. Elle aime le prochain comme le Christ l'a aimé, d'un amour universel indépendamment des « *biens naturels apparents* » : c'est un amour gratuit qui ne trouve sa source qu'en Dieu. Le mot « *vertu* », très fréquent dans les œuvres du saint, est employé dans des sens divers selon le contexte : il peut signifier la qualité ou la propriété d'une chose ou d'une personne, la force d'âme, l'énergie spirituelle (cf. CSB 14,10), les vertus humaines ou théologiques ; il parlera du « *chemin de la vertu* » qu'emprunte l'âme à la suite du Christ (MC Prol. 3). Les vertus morales n'ont point de valeur si elles ne servent à l'amour de Dieu (cf. MC 3,27,4). Il faut en conclure que « *la vertu qui est en lui* » (le prochain) signifie fondamentalement la charité théologique (cf. notes 473 et 534) et par suite « *les autres vertus* » et qualités personnelles, qu'elle met en valeur. Cette vertu engendre pratiquement l'amitié spirituelle. Mais l'absence de cette « *vertu* » n'empêche pas d'aimer gratuitement comme le Christ. Thérèse d'Avila réunissait autour d'elle un groupe d'amis dont, plus tard, Jean de la Croix fera partie, « *pour mieux contenter Dieu* » (*Vida* 16,7). Thérèse attache une grande importance à l'amitié spirituelle dans le chemin de l'union à Dieu (cf. *Camino* 4,7). Jean de la Croix en donne ici la raison théologique : s'il y a de « *l'attachement* » (« *asimiento* ») entre les amis de Dieu, « *c'est encore avec un plus grand attachement à Dieu* », car l'amour de Dieu et l'amour du prochain ont une même cause – l'Esprit Saint –, si bien qu'ils sont liés et qu'ils croissent ou décroissent ensemble. Thérèse fait le même raisonnement dans le *Livre des Demeures* (D 5,3, 7-9). Ce passage est *capital* dans les œuvres du saint, car il précise que l'amour de Dieu et l'amour du prochain sont inséparables. « *L'attachement* » mutuel correspond à une expérience de communion, qui est source d'un plus grand amour de Dieu et du prochain. Ses *Lettres* nous sont précieuses, car elles témoignent de l'importance qu'il lui donnait [cf. L 1 (6.7.81) ; 2 (fin mars

1582) ; 31 / 30 (21.9.91) ; etc.].

540. Vouloir jouir des biens naturels pour la joie qu'ils donnent à l'âme est égocentrique. Or Jésus-Christ demande justement de renoncer à l'égocentrisme pour le suivre en s'attachant à lui (cf. Mt 16,24). Cela ne s'oppose pas à l'amour théologal de soi qui consiste à s'aimer comme un être reçu de Dieu, en vue du service de Dieu et du prochain.

541. Le recueillement est le fruit de l'unification de l'âme dans sa consécration à Jésus-Christ. Les biens naturels, par l'attrait sensible qu'ils suscitent, peuvent distraire l'âme. La garde des sens permet donc la maîtrise de soi (notamment la maîtrise de l'instinct sexuel). « *Les charmes de celui qui l'enchanter* » traduit « los encantadores ». En plusieurs endroits, le saint affirme que les biens créés peuvent « charmer » (« embelesar », toujours dans un sens péjoratif chez Jean de la Croix), et ainsi tromper et détourner l'âme de Dieu (voir spécialement VFB 3,18 ; le mot est employé 3 fois au chapitre 22, à propos des « *biens naturels* »).

542. Ces « *objets et connaissances impudiques* » (« feas ») se réfèrent aux « *biens naturels* », qui font l'objet de ce chapitre, c'est-à-dire ici ce qui est en rapport avec le corps et la sexualité, qui sont dégradés par une jouissance érotique égocentrique. La « *mortification* » de cette « *joie* » produit une « *pureté d'âme et de corps* » et engendre « *une convenance angélique* », dans ce sens précis que l'âme et le corps deviennent ainsi « *un digne temple du Saint-Esprit* » (cf. 1Co 6,17-19). Le seul fait de cette joie égocentrique s'oppose à Dieu et à la « *raison supérieure* » qui veut que tous les biens naturels, comme la beauté et la sexualité, soient ordonnés « à la communion et au don interpersonnel » (Jean Paul II, *Pastores dabo vobis*, n° 8) et non à la possessivité (cf. note 527). « *La raison supérieure* » est celle qui est éclairée par l'Évangile et les vertus théologiques, tandis que la « *raison inférieure* » est celle qui est informée par la perception sensible.

543. « *Les maux et dommages susdits* » : au chapitre précédent. Pour les « *vanités* » qu'on trouve dans la recherche des « *biens naturels* », se référer au chapitre 21 précédent. Cyprien traduit mal « la poca estima » (« *le peu d'estime* ») par « mépris » : il ne s'agit pas pour le saint de mépriser le prochain. Il veut dire par là que ces personnes ternissent par leurs actes leur dignité et ne donnent pas le bon exemple (cf. note 539).

544. Cette conclusion met en lumière le profit que l'âme peut obtenir en faisant de sa personne, corps et âme, un sacrement, signe de la présence de Dieu et moyen de communion avec Dieu et le prochain (cf. § 1 ; note 549 ; MC 3,26, notamment MC 3,26,3) « *Incomparable bien* » traduit « generoso

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

598. « *La vision de leur cœur* » : ce qui vient d'eux, de leur imagination, et non de Dieu (cf. § 4). Jean de la Croix souligne encore « *l'abominable appropriation en ces œuvres* », qui n'appartiennent qu'à Dieu (cf. note 596).

599. Ces faux prophètes « *publiaient les visions qu'ils composaient* » par leur imagination (cf. note 167), ou « *celles que le démon leur représentait* » dans leur « *fantaisie* » (cf. note 167 ; MC 2,16,2-3). Celui qui s'approprie ces charismes sera trompeur et trompé par le démon, qui peut agir efficacement de cette manière qui paraît « *prodigieuse* ». « *Un beau champ d'action* » traduit « *largo campo* » (litt. « *vaste champ* »). « *Ils déploient les voiles* » comme les marins quand le vent est propice, c'est-à-dire, explique Covarrubias, qu'ils font diligence, qu'ils s'empressent en leurs œuvres (sens figuré).

600. Éclairante la distinction entre un « *pacte occulte* », c'est-à-dire caché, implicite, et un « *pacte exprès et manifeste* » avec le démon. Il y a malheureusement des personnes qui font de tels pactes plus ou moins explicites et s'engagent dans les voies du mal, de la perversion. Ils vont parfois jusqu'à faire un acte sacrilège avec des hosties consacrées ('messe noire'). Sans pour autant mettre du même bord « *ensorceleurs, enchanteurs, magiciens, devins et sorciers* » (« *los hechiceros, los encantadores, los mágicos, ariolos y brujos* » ; « *ariolos* » ou « *agoreros* » : ceux qui pratiquent la divination, comme les diseuses de bonne aventure), car il faut distinguer leur intention. Nouvelle allusion à la simonie en citant « *Simon le Magicien* » (cf. note 513). Face à ces « *pactes exprès* » avec le démon, le prêtre mandaté doit intervenir avec le charisme de l'exorcisme pour manifester avec puissance la « *miséricorde* » divine.

601. Du temps de Jean de la Croix, ces gens-là étaient considérés « *comme pernicieux à eux-mêmes et préjudiciables à la Chrétienté* » et traités avec une extrême sévérité, en droite ligne avec l'Ancien Testament (cité justement ici : 1Sm 28,3). Jean de la Croix invoque la « *grande miséricorde de Dieu* » (§ 5) et s'engage aux côtés des spirituels et non du bras séculier pour éradiquer la misère spirituelle.

602. Jean de la Croix ne nie pas l'importance des charismes, comme le don de guérison, par exemple, mais il invite à bannir toute convoitise et gloire personnelle dans leur usage. Pour cela, il apporte une nouvelle et précieuse indication : comme les Apôtres, il faut associer à leur usage la prière à Jésus-Christ, pour qu'il soit manifeste que c'est lui qui agit. De cette manière, le charismatique se désapproprie aussi de ses dons (voir aussi la note 596). Il pourra ainsi s'en servir « *pour l'utilité de son Église* ». « *Toute vertu doit*

s'opérer par lui » (litt. « en sa vertu doit s'opérer toute vertu ») : ce passage se comprend bien par sa référence biblique (cf. Ps 59,14 Vulg.) que la Bible de Jérusalem traduit ainsi : « En Dieu nous ferons des prouesses ».

603. « *Le second dommage* », qui est d'affaiblir la foi, arrive de « *deux manières* » : 1) Le mauvais usage des charismes reçus aboutit à un contre-témoignage, qui risque d'affaiblir la foi de l'entourage. « *La sorcière de Saül* » : c'est-à-dire la nécromancienne qu'il consulta (cf. 1Sm 28,12). Il ne s'agit pas dans ce cas d'un charisme, mais d'un don et d'une pratique interdite par la Loi (cf. Lv 20,27) : l'exemple est donc mal choisi, mais Jean de la Croix ne retient que l'exemple de la transgression. 2) La foi est un « *habitus substantiel* » et « *obscur* », c'est-à-dire une capacité stable d'adhérer à la révélation évangélique, acquise par l'accueil de l'Esprit Saint ; la lumière de l'Esprit Saint transcende tout concept, elle est donc « *obscure* » à l'entendement qui lui donne d'adhérer intuitivement à la vérité transcendante, sans la comprendre. La foi, par conséquent, se fonde sur l'accueil de l'Esprit Saint et non sur les « *signes* » et les « *témoignages* » : ceux-ci ne servent qu'à éveiller l'homme à la foi, ils ne servent que d'intermédiaires, non de fondement. C'est ce que Jésus dit en l'Évangile, condamnant ceux qui réclamaient des signes au lieu de mettre leur foi en sa personne (cf. Mt 12,38-42). Il n'y a pas de foi quand la raison peut vérifier une vérité. C'est ce que dit saint Grégoire : « *nec fides habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum* », que Jean de la Croix traduit littéralement : « *la foi est sans mérite, quand la raison humaine l'expérimente* ». Jean de la Croix ne nie pas l'importance des signes et des témoignages, mais Dieu ne les donne que quand ils sont « *nécessaires purement pour croire* ». Il donne pour cela d'admirables exemples bibliques, qui mettent en lumière la pédagogie de Jésus pour élever ses disciples de l'expérience mystique à la foi, montrant ainsi la finalité de ces grâces : susciter la foi, c'est-à-dire l'adhésion de l'intelligence et du cœur à la personne de Jésus.

604. Se réjouir en ces œuvres surnaturelles s'entend au sens d'une joie égocentrique et non de la joie spirituelle qui glorifie la grandeur de Dieu.

605. Que l'homme ne se glorifie ni en lui-même, ni dans les dons qu'il a reçus, mais seulement en Dieu, source de tout bien (cf. 1Co 1,29-31). Se réjouir des œuvres que nous accomplissons, en pensant que nous y avons quelques mérites, c'est tomber en « *vaine gloire* » et « *vanité* ». Tout ce que l'homme peut faire de bien vient de Dieu par Jésus-Christ, qui seul, nous a mérité tout bien et le ciel (cf. Rm 3,23-24 ; He 10,11-14).

606. Après avoir traité des dommages de la joie égocentrique que l'on peut tirer des charismes, il achève cette section en exposant les profits que l'on obtient en rejetant cette joie. Mais d'emblée la perspective est plus large, celle de l'attachement à Dieu par-dessus toute grâce particulière.

607. L'âme tire deux admirables profits en renonçant à la joie égocentrique et en se tournant vers Dieu source de tout bien (pas seulement des charismes) : 1) elle glorifie Dieu ; 2) elle s'élève par la louange, la joie spirituelle et l'amour, à l'union à Dieu (cf. Ga 5,22 ; Ph 4,4-7). Pensons au Magnificat de la Vierge Marie : « Mon âme exalte le Seigneur et mon esprit exulte en Dieu, mon Sauveur » (Lc 1,46-47). Contrairement à ce qui est indiqué, ce verset du psaume n'est pas cité ailleurs dans *La Montée*. Dans ses *Œuvres*, on trouve une seule autre référence : dans une lettre aux carmélites de Beas datée du 18 novembre 1586, que l'on peut lire en complément à ce paragraphe. Plus littéralement, il faudrait traduire « se enzalza en el alma sobre todas ellas » par : « (Dieu) s'exalte en l'âme par-dessus toutes les choses », au lieu de « Dieu est exalté... ».

608. L'âme qui ne désire pas des signes et des témoignages visibles (cf. note 603), mais s'élever à Dieu aimé par-dessus tout, reçoit en échange bien plus qu'elle ne pouvait imaginer : « Dieu lui donne un témoignage de ce qu'il est ». Dieu se révèle à elle et lui communique une joie incomparablement plus élevée, car l'âme découvre le Bien-Aimé qu'elle cherchait. Dans la tradition spirituelle, le verbe « vaquer » (« vacare ») a pris un sens précis : celui d'aller à Dieu. D'où la traduction du psaume 46 (45), 11 : « Vaquez (à Dieu) et voyez que je suis Dieu ». La Bible de Jérusalem traduit : « Arrêtez, connaissez que je suis Dieu, exalté sur les peuples, exalté sur la terre ! ». « Celles-ci qui sont plus merveilleuses » désignent d'abord les charismes et plus largement toute grâce créée (cf. note 606). Notez la dernière phrase du paragraphe qui met en lumière le motif de cette glorification de Dieu : l'amour d'une personne est d'autant plus grand qu'on l'aura préférée à des biens plus élevés, comme sont les biens surnaturels.

609. S. Thérèse de l'Enfant-Jésus est la meilleure illustration de ce raisonnement : elle a montré que l'on pouvait mieux s'unir à Dieu à travers le quotidien que par des grâces particulières, l'âme ne s'unissant à Dieu que par la foi, l'espérance et la charité. Plus l'âme s'unit à Dieu de cette manière, plus elle le connaît mystiquement, c'est-à-dire sans intermédiaire (cf. Rm 8,15-16).

610. Voir la note précédente. Cette « satisfaction en la mémoire » consiste dans le souvenir habituel de Dieu et de ses promesses (cf. note 428 ; He 11,1)

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

probablement des petits groupes de protestants, qui avaient pénétré en Espagne, et qui critiquaient les célébrations de la messe, tant sur le fond que sur la forme.

667. « *Il ne faut donc désigner de temps* », en ce sens qu'il faut toujours prier (cf. Lc 18,1 cité). Voir paragraphe suivant.

668. La pensée de Jean de la Croix rejoint les mouvements de réforme de son temps centrés sur le retour à l'Évangile. Il faut s'en tenir à l'enseignement du Christ et le prendre en exemple : le paragraphe le résume fort bien. Pourtant, le Christ fréquentait la synagogue et le Temple de Jérusalem (cf. Mc 1,39 ; 14,49). Notons que la prière vocale apparaît ici clairement « comme une forme permanente de communion, et non seulement comme un degré initial » (Ruiz, p. 409, note 2).

669. Jean de la Croix approuve les temps liturgiques, qui rythment la prière et l'incarnent, mais il ne faudrait pas faire dépendre la prière de ces temps limités (cf. § 4 ; MC 2,7, 5). Selon les manuscrits, Jean de la Croix précise les dévotions dont il parle : « *les neuvaines* » (ms d'Albe), « *jeûner ou d'autres pratiques semblables* » (ms d'Alcaudete).

670. Le « *second genre de biens distincts* » (cf. MC 3,35,1) sera défini au premier paragraphe (cf. notes 618 et 671).

671. Les biens « *provocatifs* » sont ceux qui « *provoquent ou persuadent à servir Dieu* ». Dans ce chapitre, Jean de la Croix précisera sa pensée : ce sont tous les biens qui servent à l'évangélisation : le témoignage (« *la vie exemplaire* »), la doctrine et l'art oratoire du prédicateur (cf. § 4), et les dispositions dans le cœur des auditeurs. Le chapitre veut montrer comment la prédication doit être faite et reçue de manière qu'en cet exercice les uns comme les autres « *dirigent à Dieu la joie de leur volonté* ». Comparez avec S. Thomas, *Sum. Theol.* 2-2, q. 177, a. 1 : le charisme de la prédication. « Cette grâce du discours a un triple effet, écrit-il : 1) instruire l'intelligence des auditeurs ; 2) Plaire à leur cœur, afin qu'ils écoutent volontiers la parole divine ; 3) Toucher leur âme, pour qu'ils aiment la vérité et la mettent en pratique. Pour cela le Saint-Esprit se sert de la langue humaine comme d'un instrument ; mais c'est lui-même qui achève intérieurement le travail. Aussi S. Grégoire dit-il dans une homélie de la Pentecôte : 'Si le Saint-Esprit ne remplit pas le cœur des auditeurs, c'est en vain que la voix des prédicateurs résonne à leurs oreilles'. » (ad resp.)

672. « *Quant au premier – qui est le prédicateur* » : le chapitre traitera des prédicateurs, annonçant ainsi un prochain chapitre sur les « auditeurs ». Il faut que le prédicateur, par sa vie spirituelle, soit accordé à la Parole de Dieu

qu'il annonce : c'est cette cohérence qui portera du fruit, sinon, il risquerait d'apporter un contre-témoignage, malgré tout l'art oratoire qu'il pourrait posséder. Le « *feu* » de la Parole de Dieu doit d'abord enflammer le cœur du prédicateur pour pouvoir se transmettre. Sur le sens ici du mot « *vertu* », voir la note suivante.

673. La maxime, « *tel maître, tel disciple* » est chère à saint Jean de la Croix (cf. MC 2,3, 5 ; VFB 3,30). « *Celui qui aura fait quelque vertu en mon nom* » est tiré de la Vulgate qui traduit le terme grec « *δύναμιν* » (litt. « puissance », acte de puissance) par « *vertu* » (« *virtus* »). Cet « acte de puissance », réalisé en invoquant le nom de Jésus, se rapporte à l'expulsion des démons (Mc 9,38). Dieu ne donnera d'efficacité à la parole des prédicateurs que si leur vie s'accorde à l'Évangile qu'ils annoncent, afin qu'ils puissent convertir leurs auditeurs.

674. L'humanisme et la vie spirituelle de saint Jean de la Croix s'accordent pour affirmer que s'il est vrai qu'un saint prédicateur porte du fruit malgré un style « *vulgaire* » plus qu'un homme de « *science* » avec son « *beau parler* », l'art oratoire et la doctrine « *accompagnés du bon esprit* » feront encore plus d'effet. Il faudrait retrouver la puissance de la parole du Christ capable de « *ressusciter le mort de son sépulcre* » (cf. Jn 11,43-44), ce qui s'entend dans un sens allégorique : une parole qui provoque des conversions. « *La ferveur se communique par l'esprit vivifiant* », litt. : « la chaleur est attachée à l'esprit vivifiant ». Il s'agit de réchauffer les cœurs pour les faire brûler d'amour dans la communion de l'Esprit Saint.

675. Jean de la Croix désapprouve ceux qui ne mettent leur goût qu'en l'art oratoire, s'arrêtant ainsi à l'instrument au lieu de s'élever à Dieu. « *Manifestation de l'Esprit et de la vérité* » : Jean de la Croix traduit « *virtutis* » (tiré de la Vulgate, traduisant le grec « *δυνάμειως* » : litt. « puissance » ; cf. note 673) par « *vérité* ». Cette « puissance » ou efficacité de la prédication de saint Paul, lui venait de la vérité de l'Évangile, qui l'habitait tout entier.

676. Cette prise de position en faveur de la vie spirituelle alliée au « *bon style* », à la « *rhétorique* » et au « *bon langage* », car cela « *importe beaucoup au prédicateur ainsi qu'en toute autre affaire* », correspond à la conception que Thérèse d'Avila avait des bons prédicateurs et qu'elle voulait promouvoir dans sa réforme. C'est celle des humanistes chrétiens de cette époque.

677. Le livre de *La Montée* s'achève sur ces paroles. Le chapitre 45 est complet : Jean de la Croix a atteint le but qu'il s'était assigné au premier

paragraphe concernant les « *prédicateurs* ». Les biens « *provocatifs* », ceux qui concernent les prédicateurs, ont été traités de manière synthétique. Il manque le chapitre suivant concernant les « *auditeurs* » (cf. note 672). Il ne poursuit pas son projet de traiter des biens « *directifs* » et « *perfectifs* », sujets qu'il reprendra ailleurs (cf. notes 620 et 621). Il ne traitera pas non plus des autres « *passions* » de la volonté, « l'espoir, la crainte et la douleur », car ce qui a été dit de la joie s'applique de façon analogue à ces autres passions, parce qu'elles sont vitalemement liées entre elles (cf. MC 3,16,6 ; 3,46,1).

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

Plan de la Montée du Mont Carmel

Dessin de la Montée du Mont Carmel

Synthèse

Argument
Poème

Clé de lecture

Prologue

Introduction

LIVRE PREMIER

Chapitres 1 et 2 : définition de la Nuit

Chapitres 3 à 12 : l'appétit sensible

Chapitre 13 : le moyen de se libérer des appétits sensibles

Chapitre 14 : la nécessité de l'amour

Chapitre 15 : le fruit de la Nuit du sens

LIVRE SECOND

Chapitres 1 et 9 : synthèse de la Nuit active de l'esprit
par la foi

Chapitres 17 à 22 : la nouvelle économie de la foi en
Jésus-Christ

Chapitre 10 : classification des appréhensions
intellectuelles

Chapitres 11 à 16 :
les appréhensions par
la médiation des sens
corporels

Chapitres 23 à 32 :
les appréhensions sans
la médiation des sens
corporels

LIVRE TROISIÈME

Chapitres 1 : introduction

Chapitres 2 à 15 : Nuit de la mémoire

Chapitres 2 à 6 : les appréhensions naturelles
Chapitres 7 à 13 : les appréhensions surnaturelles imaginaires
Chapitre 14 : les appréhensions surnaturelles spirituelles
Chapitre 15 : synthèse

Chapitres 16 à 45 (46 et 47) : Nuit de la volonté

Chapitres 16 et 17 : synthèse
Chapitres 18 à 45 (46 et 47) : purification de la volonté
par rapport aux biens créés

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

Mt 27,19	198
Mt 27,46	143
Mc 8,34-35	138
Mc 9,39	513
Mc 10,30	418
Mc 16,14	469
Lc 4,24	488
Lc 6,12	497
Lc 8,12-13	458
Lc 8,24	403
Lc 9,54-55	465
Lc 10,20	463, 471
Lc 11,1-4	509
Lc 11,5	133
Lc 11,26	166
Lc 12,20	403, 418
Lc 12,35	83
Lc 14,33	61, 132, 358
Lc 16,8	411
Lc 16,10	415
Lc 16,19	439
Lc 18,1	509
Lc 18,11	452
Lc 18,11-12	362
Lc 18,12	452
Lc 18,19	57
Lc 19,41	493
Lc 22,26	58
Lc 24,4-8	469
Lc 24,9-12	469
Lc 24,21	229
Lc 24,25	229, 469
Jn 1,5	54
Jn 1,13	125
Jn 1,18	149, 368
Jn 3,5	125
Jn 3,6	444
Jn 4,23-24	496
Jn 4,24	498
Jn 4,34	96

Jn 4,48	470
Jn 9,39	121
Jn 10,9	142
Jn 11,50	229
Jn 12,16	235
Jn 12,25	141
Jn 14,6	142
Jn 14,21	285
Jn 14,26	235
Jn 16,7	164
Jn 19,30	252
Jn 20,1-10	469
Jn 20,11-18	469
Jn 20,17	164
Jn 20,17.29	167
Jn 20,19-20	346
Jn 20,29	469
Ac 1,6	229
Ac 4,29-30	468
Ac 7,32	149
Ac 8,18-19	413
Ac 8,19	467
Ac 13,27	229
Ac 17,29	172
Ac 19,15-16	512
Rm 1,22	57
Rm 1,28 Vulg.	414
Rm 2,21	513
Rm 8,14	342
Rm 8,24	131
Rm 10,17	114, 296, 469
Rm 12,3	310
Rm 13,1	209
1Co 1,18-25	151
1Co 2,1.4	514
1Co 2,2	252
1Co 2,6-9	151
1Co 2,9	119, 149
1Co 2,10	289, 442
1Co 2,14-15	230, 442

1Co 2,15	289
1Co 3,1-2	216
1Co 3,16	498
1Co 3,18-19	57
1Co 3,19	57
1Co 6,17	335
1Co 7,27	406
1Co 7,29-31	90, 406
1Co 7,33-34	406
1Co 10	289
1Co 12,7	461
1Co 12,8-10	460
1Co 12,8-11	287
1Co 12,10	286
1Co 13,1-2	463
1Co 13,10	155
1Co 13,11	213
2Co 3,6	226
2Co 4,17	445
2Co 6,10	120, 417
2Co 6,14	54
2Co 11,14	164, 364, 490
2Co 12,3-4	270
2Co 12,4	281
2Co 12,9	93
Ga 1,8	253, 296
Ga 1,12	256
Ga 2,2	256
Ga 2,14	258
Ga 5,17	425, 442
Ph 2,3-4	363
Col 2,3	252
Col 2,9	252
Col 3,5	412
1Th 5,19	370, 371
He 11,1	130, 358
He 1,1-2	250
He 11,6	119, 153
Jc 2,20	385
2P 1,16-19	297

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

DANS LA *MONTÉE DU MONT CARMEL*

BIBLIOGRAPHIE

Dans la même collection

Dans la même collection :

- *Anne de Jésus – Écrits et Documents*, FORTES Antonio, 2001
- *Appelés à la vie avec Thérèse d'Avila*, ALVAREZ Tomas, 2014
- *Aux sources du Carmel*, BAUDRY Joseph, 2012
- *Avec Edith Stein, découvrir le Carmel français*, Rastoin Cécile – GOLAY Didier, 2005
- *De fleurs et d'émeraudes. Commentaire littéraire du Cantique spirituel de Jean de la Croix*, BORDES Juliette, 2017
- *Dieu est joie infinie. Études sur sainte Thérèse des Andes*, de LASSUS Alain-Marie, 2014
- *Edith Stein, disciple et maîtresse de vie spirituelle*, DOBHAN Ulrich, PAYNE Steven, KÖRNER Richard, 2004
- *En chemin avec Thérèse d'Avila. Commentaire du Chemin de perfection*, PERRIER Luc-Marie, 2013
- *Entrer dans le Château intérieur*, ALVAREZ Tomas, 2004
- *Élisabeth de la Trinité. Fascinée par Dieu, proche de tous*, Collectif, 2007
- *Gaston de Renty*, CHIRON Yves, 2012
- *Histoire du Carmel thérésien*, ORTEGA Pedro, 2016
- *Jean d'Avila, le Saint Curé d'Espagne*, JIMENEZ DUQUE Baldomero, 2005
- *L'abandon à Dieu, un chemin de paix, à l'école de la Petite Thérèse*, GUIBERT Joël, 2010
- « *L'amour quand il est grand...* ». *Études sur sainte Thérèse d'Avila*, BAUDRY Joseph, 2009
- *L'Enfant-Jésus au Carmel. Histoire et spiritualité*, Giovanna della Croce, 2005
- *L'impact de Dieu. Itinéraire spirituel avec saint Jean de la Croix*, MATTHEW Iain, 2015
- *L'influence de Thérèse d'Avila sur Thérèse de Lisieux*, RENAULT Emmanuel, 2009
- *L'union d'amour à Dieu avec Jean de la Croix*, MARCHAND Jean-Yves, 2011

- *Élisabeth de la Trinité. La logique de la foi*, SICARI Antonio-Maria, 2016
- *La Règle du Carmel*, STERCKX Dominique, 2006
- *La sainte de la confiance. Neuf jours de méditation avec Thérèse de l'Enfant-Jésus*, BOLDIZSAR MARTON Marcel, 2009
- *Laïcs et Conseils évangéliques*, SICARI Antonio-Maria, 2010
- *Le visage et le voile. Les Poésies de Thérèse de Lisieux*, BORDES Juliette, 2009
- *Lettres de la Bse Marie de Jésus Crucifié*, Carmel du Saint Enfant-Jésus, 2011
- *Louange de gloire. Élisabeth de la Trinité*, FÉVOTTE Patrick-Marie, 2007
- *Marchons ensemble Seigneur. Femmes à la suite du Christ au Carmel*, Collectif, 2004
- *Mme Acarie, une petite voie à l'aube du grand siècle*, BONNICHON Philippe, 2002
- *Prier l'Esprit Saint et la Vierge Marie avec Mariam de Jésus-Crucifié*, SCHALL Marie-Edmée, 2012
- *Réflexions sur la miséricorde de Dieu*, Louise de la Miséricorde, 2011
- *Renaître à la vraie liberté avec le cardinal de Bérulle*, POULIQUEN Tanguy-Marie, 2012
- *Tenir haut l'Esprit. Père Jacques de Jésus*, Province de Paris des Carmes, 2007
- *Toucher le ciel. Itinéraire spirituel avec Thérèse d'Avila à travers le Livre des Demeures*, MAS ARRONDO Antonio, 2015
- *Traité de l'Oraison Mentale, d'après sainte Thérèse d'Avila*, Thomas de Jésus, 2010
- *Trouver le mystique qui est en vous. Le Carmel pour tous aujourd'hui*, WILKINSON Peggy, 2010
- *Tu es maison de Dieu. Une introduction à Élisabeth de la Trinité*, PERRIER Luc-Marie, 2018
- *Un temps supérieur à l'espace. La vie cloîtrée selon Thérèse d'Avila*, RIVIÈRE Lucie, 2018
- *Une famille sainte. Thérèse de Lisieux et ses parents*, SICARI Antonio-Maria, 2010

– *Vie mystique de Mère Maravillas de Jésus*, JIMÉNEZ DUQUE Baldomero, 2008