

LA MÉDITATION CHEZ SAINT JEAN DE LA CROIX

Le titre de cette note pourrait donner l'impression d'une gageure. En effet, jamais S. Jean de la Croix n'a traité le sujet *ex professo*. S'il le touche à plusieurs reprises, c'est toujours en passant ; on dirait qu'il ne veut pas s'y attarder, tellement il est pressé d'arriver à la contemplation. La méditation n'est qu'un stade initial et provisoire qu'il faut dépasser au plus tôt. Pourquoi donc s'y arrêter ? D'ailleurs le saint Docteur ne pense pas devoir rien apporter de nouveau en ce domaine. Il le laisse entendre assez clairement dans le prologue du *Cantique spirituel* : « Il y a beaucoup d'instructions écrites pour les commençants ».¹ Aussi, même dans l'ouvrage méthodique de la *Montée*, son regard sera-t-il concentré sur les âmes qui « commençant le chemin de la vertu, et Notre-Seigneur les voulant mettre en cette Nuit obscure, afin de passer par là à l'union divine »,² ont tellement besoin d'une direction sûre. C'est ici que font défaut les livres, les directeurs éclairés, et que le saint Docteur veut combler un vide. Dès lors, n'irons-nous pas contre l'intention de saint Jean de la Croix en cherchant à préciser davantage sa pensée sur la méditation, au risque de donner à cet exercice une importance qu'il ne peut avoir ? N'allons-nous pas, surtout, à défaut de textes, avancer des interprétations arbitraires ?

Ces raisons sont peut-être celles qui ont empêché les commentateurs de faire l'examen un peu plus approfondi de notre thème. Ils proclament à l'envi que saint Jean de la Croix était un directeur incomparable (à preuve, ses conseils tellement pratiques pour la nuit obscure), qu'il savait aussi guider les âmes faisant leurs premiers pas dans les voies de l'oraison, ce dont personne ne doutera. On apporte ici le témoignage

¹ C prol., 3. Nous citons selon la dernière édition espagnole des oeuvres de S. Jean de la Croix, celle du P. SIMEÓN DE LA SAGRADA FAMILIA, Burgos, 1959. Le texte du *Cantique spirituel* et de la *Vive Flamme* est pris de la seconde rédaction. La traduction est celle du P. CYPRIEN DE LA NATIVITÉ, éd. nouvelle du P. Lucien-Marie de S. Joseph, Desclée de Brouwer, 3ème éd., 1959 ; nous l'avons toutefois confrontée au texte espagnol, surtout pour le *Cantique*, dont le P. Lucien préfère la première rédaction. Voici nos abréviations : S = *Subida del Monte Carmelo* ; N = *Noche oscura* ; C = *Cántico espiritual* ; Ll = *Llama de amor viva*. Pour S et N le premier chiffre indique le livre, le second le chapitre, le troisième le numéro marginal apporté par l'éditeur. Pour C et Ll le premier chiffre indique la strophe, le second le numéro marginal. Notons que la division marginale du P. Siméon est la même que celle du P. Silverio.

² S prol., 3.

du P. José de Jésus-Marie (Quiroga), mort en 1629 et premier historien de la Réforme,³ et, quoique les explications doctrinales de cet apologiste fervent restent sujettes à caution,⁴ il n'y a pas de raison de récuser a priori son autorité.

Mais dès que l'on touche le point précis de la méditation, c'est-à-dire de son « mécanisme psychologique », comme on l'a si heureusement précisé, ou bien les affirmations restent plus vagues,⁵ ou bien on se contente d'indiquer la division de l'oraison en sept parties, telle que nous la retrouvons dans les premières instructions des novices, approuvées, note-t-on, par la Consulta, dont faisait partie saint Jean de la Croix.⁶ Cette observation n'est pas sans valeur, surtout si l'on admet que l'introduction de la contemplation dans le nombre septénaire est due à l'influence du saint.⁷ Nous aurions ainsi, en effet, une nouvelle confirmation de la direction toute contemplative qu'il voulait donner à l'oraison dès le début. Mais le fait nous instruit encore bien peu *quant à la manière pratique* d'arriver à la contemplation tant désirée. La division en sept parties est plutôt extérieure ; le mécanisme psychologique n'en apparaît pas pour autant, et peut-être celui-ci reste-t-il essentiellement le même, du début à la fin de l'oraison.⁸

Selon le P. Quiroga la méthode de S. Jean de la Croix comporte trois phases. Il y a d'abord la représentation imaginative du sujet, exercice à faire avec grande modération, tout juste le temps nécessaire pour donner matière à la réflexion intellectuelle. Puis celle-ci essaie de pénétrer l'objet présenté à la lumière que nous « donne la foi ». Ainsi l'âme se trouve-t-elle préparée à cueillir les fruits de la méditation et à rester amoureusement dans un « repos attentif à Dieu, où la porte s'ouvre à l'illumination divine, et où l'âme se dispose à être

³ Cf. éd. P. Lucien, introduction, p. II ; l'ouvrage auquel le R. P. Lucien fait allusion est celui édité par le P. GERARDO DE SAN JUAN DE LA CRUZ, Toledo, 1912-1914, t. III, pp. 503-570 : *Don que tuvo San Juan de la Cruz para guiar las almas a Dios*.

⁴ Cf. P. GABRIEL DE STE M.-MADELEINE, *Carmes Déchaussés*, in Dict. Spir., t. II, col. 175.

⁵ Le R. P. Lucien donne toutefois, pp. II-12 une description qui, malgré sa brièveté, fait preuve d'une rare pénétration.

⁶ P. GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, *Mistica Teresiana*, Florence, s. d. (1935), p. 56.

⁷ *Ibid.*, p. 58, 61.

⁸ Nous disons « essentiellement », n'excluant pas des différences secondaires. On a dit beaucoup de mal de cette division septénaire, peut-être parce qu'on n'a pas assez remarqué sa signification ni l'explication qu'en donnaient les auteurs : les deux premières parties (la préparation, la lecture) ne sont pas encore l'oraison proprement dite ; les trois dernières (action de grâces, demande, épilogue) sont plutôt facultatives et se confondent beaucoup de fois avec le mouvement contemplatif. Restent donc les deux parties essentielles : la méditation et la contemplation, qui est un colloque amoureux avec Dieu. Quoi de plus naturel ? Ceci dit, nous pouvons concéder sans peine que la proposition d'une oraison « à sept parties » pourrait, de nos jours, rebuter plus d'un débutant. Mais c'est là une question *pédagogique*, qui ne touche en rien la valeur *intrinsèque* de la division donnée.

mue par Dieu vers le surnaturel ». ⁹ Ces phases se déroulent-elles successivement, comme semble l'indiquer le commentateur, ou bien se compénètrent-elles mutuellement, de façon qu'à la fin l'image soit encore présente, au moins d'une manière confuse? Comment devons-nous concevoir cette technique de la méditation? C'est ce que nous voudrions examiner ici. Nous nous y sentons encouragés par une autorité compétente : « Contrairement à ce que l'on pense d'ordinaire, il y a dans saint Jean de la Croix tous les éléments requis pour une étude profonde de la méditation ». ¹⁰ Peut-être la solution proposée pourra-t-elle avoir aussi quelque utilité pour la conduite des âmes et jeter, de plus, une lumière discrète sur la doctrine générale de saint Jean de la Croix. Si le terme, qui est l'union divine, éclaire d'une traînée lumineuse tout notre chemin, le point de départ, lui aussi, n'est pas sans importance. S'il est essentiel d'arriver au but, il n'en est pas moins indispensable de bien commencer. Or, c'est précisément cet humble début que nous voudrions analyser de plus près.

L'interprétation de Jean Baruzi.

J. Baruzi s'est occupé de notre question dans son remarquable ouvrage, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* ; ¹¹ livre discuté il est vrai, tant par les théologiens que par les philosophes, mais unanimement loué pour le travail acharné qu'il représente et pour quelques conclusions valables, qui ont été bien mises en lumière. ¹² Le P. F. Cavallera n'hésite pas devant ce verdict sévère : « M. Baruzi a manqué son oeuvre », ¹³ mais il concède lui-même en passant, que dans la « reconstruction subjective sont encastrés des morceaux excellents ». La conception que se fait Baruzi de la méditation, contient

⁹ « La primera es, representación de los misterios sobre que se ha de meditar por semejanzas materiales en la imaginación. La segunda, ponderación intelectual sobre los misterios representados. La tercera, quietud atenta y amorosa a Dios, donde se coge el fruto de las otras dos primeras, y se abre la puerta del entendimiento a la iluminación divina para los efectos sobrenaturales que en la oración se pretenden para la perfección del alma [...] En esta tercera parte de quietud atenta a Dios, con que se perfecciona la meditación provechosa y se logran los frutos de ella, enseñaba a sus discípulos a detenerse más que en las dos primeras, donde se abre la puerta a la fluminación divina y se dispone el alma para ser movida de Dios a lo sobrenatural, para efectos también sobrenaturales ». Ed. citée du P. GERARDO, pp. 515-517.

¹⁰ P. LUCIEN, *Introduction*, p. 10. Notre étude était déjà sur le chantier quand apparurent les articles du P. A. MARYSSE, qui traite un peu du même sujet, quoique dans une perspective plus générale, celle de la place de l'humanité du Christ dans l'oraison chez le saint Docteur : *Christus' Mensheid als voorwerp van het beschouwend gebed volgens Sint-Jan van het Kruis*, in *Studia Catholica*, 34 (1959) pp. 1-27, 81-115, tiré à part chez Leuvense Universitaire Uitgaven, 1959. Nous avons remarqué avec satisfaction que nous sommes arrivés aux mêmes conclusions.

¹¹ Nous citons la seconde édition, Paris, 1931.

¹² Cf. p. ex. J. MARÉCHAL, in *Nouv. Rev. Théol.*, 61 (1934) pp. 1090-1091.

¹³ *Rev. Asc. Myst.*, 6 (1925) p. 319.

peut-être un de ces « morceaux excellents », et nous pourrions en faire notre profit, tout en nous gardant bien d'opérer ici « un déplacement de valeurs, sensible aux yeux de croyants catholiques ».¹⁴

Laissons de côté les considérations de J. Baruzi sur l'évolution historique de la méditation et voyons brièvement comment il voit celle-ci chez saint Jean de la Croix. La méditation serait pour le Docteur la « fonction grossière, qu'est pour lui l'imagination ».¹⁵ Il a de la méditation des « notions... sommaires » ; elle a pour objet des « thèmes parfois si pauvres », comme « imaginer le Christ en croix ou devant la colonne », imaginer « Dieu avec grande majesté sur un trône ».¹⁶ La vraie méditation, c'est-à-dire la seule qui soit digne de ce nom, est, selon M. Baruzi, « un exercice intellectuel, impliquant certes une tendance affective, mais se proposant des thèmes de recherche ».¹⁷ C'est une méditation théorique, précisera-t-il plus loin, conçue comme un moment de la pensée, « un effort métaphysique appliqué dans la phase prémystique, à des problèmes spirituels ».¹⁸ Cette méditation vraie, saint Jean de la Croix ne l'a pas connue, du moins pas dans son sens plénier : il était déformé par ses maîtres salmantins selon une philosophie qui devait nécessairement conduire à la sécheresse.¹⁹ Jamais il n'a été en contact avec une « philosophie, qui est une vie, et fut toujours une vie chez les philosophes créateurs, au fond du moins de leur intuition inaccessible ».²⁰ Il est aussi grandement dommage que saint Jean de la Croix ait accepté servilement la méditation religieuse, telle qu'elle était pratiquée dans son milieu. Cache-t-il une certaine ironie sous son exemple du Dieu représenté « avec grande majesté et sur un trône » ? Nous ne le savons pas ; mais « que ce soit ironie ou paresse, c'est en tout cas banalité. Ce grand poète part souvent de données prosaïques et plates ».²¹ Rien d'étonnant donc qu'il se détourne le plus vite possible d'une telle méditation : elle a de quoi « irriter les âmes hautaines ».²² Mais nous nous trouvons alors devant un problème important qui met en cause une grande partie de la doctrine du Docteur de l'Eglise : qu'aurait fait saint Jean de la Croix s'il avait connu la méditation vraie ? « L'ineffabilité mystique elle-même ne vaut en effet que si elle parachève un effort d'expression, puissant et désespéré ».²³ On divine immédiatement l'objection grave que Baruzi va formuler à l'endroit de la critique que saint Jean de la Croix fait valoir contre les appréhensions distinctes : puisque le saint Docteur a toujours en vue une forme de pensée inférieure, que peuvent valoir les négations

¹⁴ *Nouv. Rev. Théol.*, 61 (1934) p. 1091.

¹⁵ p. 386.

¹⁶ p. 386.

¹⁷ p. 383.

¹⁸ p. 387.

¹⁹ p. 600.

²⁰ p. 601.

²¹ p. 386.

²² p. 389.

²³ p. 601.

qu'il impose? Ne devra-t-on pas dire que lui et tous les mystiques avec lui « se jugeront au-delà de l'intelligence discursive, alors qu'ils auront seulement brisé un exercice où le psychologue ne discerne aucune des données de la méditation proprement intellectuelle »? ²⁴ En d'autres termes, la critique de saint Jean de la Croix n'est-elle pas illusoire? Pas nécessairement, répond Baruzi, qui sauve ainsi l'essentiel : « Rien ne prouve, d'autre part, qu'il n'y a pourtant, à côté du rythme spirituel qui s'épanouit dans la recherche, un rythme spirituel qui s'épanouit dans le silence et dans la négation. Et, en ce sens, la mystique survivrait à l'attitude métaphysique, celle-ci fût-elle totale et fervente ». ²⁵ Bien que la critique du Docteur porte à faux, quant à son objet immédiat, elle s'appuie sur une vie théopathique tellement élevée que, de fait, elle peut porter aussi sur la méditation philosophique : « Si profondes seront pourtant son analyse de la contemplation et ses vues générales sur l'esprit, qu'elles impliqueront une véritable critique de la pensée discursive ». ²⁶ Il est « arrivé à faire une profonde critique de la méditation, sans pourtant avoir su ce qu'est la méditation véritable ». ²⁷

Les citations précédentes semblaient nécessaires pour situer le problème de la méditation dans la perspective générale de J. Baruzi ; elles en feront aussi, croyons-nous, remarquer l'importance. Baruzi semble avoir raison, lorsqu'il identifie la méditation sanjuaniste à un travail de l'imagination ; nous y reviendrons à l'instant. Le schéma que nous propose le P. Quiroga, cité plus haut, ne doit donc pas s'entendre comme la succession de trois étapes, nettement distinctes, dont la première ne servirait que d'introduction à des considérations purement intellectuelles et n'aurait alors plus qu'à disparaître. Il nous semble plutôt qu'on doit le comprendre comme la schématisation d'une activité psychologique continue, où l'imagination ne fait jamais complètement défaut, mais sert de base et de soutien à une activité plus spirituelle, qui, elle, devient plus consciente et plus riche. Est-il permis de tirer de cette constatation les conclusions que propose Baruzi, c'est une question ultérieure, à vrai dire, plus fondamentale, que nous n'examinerons qu'à la fin de notre étude. Notons seulement que pour Baruzi le sommet de la vie théopathique est caractérisé par une « joie noétique » dans une « connaissance de la Déité » et des choses ; ²⁸ nous croyons, au contraire, que pour saint Jean de la Croix, cette vie consiste avant tout dans une complète union d'amour avec le Christ et avec le Père.

Il nous faut maintenant classer les textes de saint Jean de la Croix, pouvant éclairer notre propos. Plusieurs nous indiquent les facultés qui

²⁴ p. 383.

²⁵ p. 601.

²⁶ p. 387.

²⁷ p. 471.

²⁸ p. 685.

sont à l'oeuvre dans la méditation, d'autres se réfèrent soit à l'objet à considérer, soit à la fin qu'on veut atteindre.

Le « travail » de la méditation.

La méditation, discours ou considération ²⁹ est pour le saint Docteur un « travail », ³⁰ un « exercice » ; ³¹ elle demande par conséquent un certain effort, une application active des puissances. C'est tout le contraire de la contemplation, laquelle est quiétude, où « les puissances se reposent et n'opèrent point activement, mais passivement, recevant ce que Dieu opère en elles ; et si parfois elles opèrent quelque peu, ce n'est pas avec effort, ni avec discours fort procuré, mais avec une douceur d'amour, étant plus mues de Dieu, que de l'habilité de l'âme ». ³²

Le travail de la méditation est appelé un travail du « sentido », du sens, ³³ des puissances sensibles intérieures, ³⁴ de la partie sensitive ou inférieure, ³⁵ tandis que la contemplation appartient à la vie de l'esprit. ³⁶

²⁹ Ces termes, pris dans leur sens religieux, sont équivalents pour saint Jean de la Croix et sont employés à peu près comme synonymes ainsi qu'on peut le voir dans les citations suivantes : S 2,14,1 : « vía de meditación y discurso » ; S 2,17,4 : « consideraciones, meditaciones y discursos santos » ; S 2,17,5 : « vías del sentido que son las del discurso y meditación imaginaria » ; S 2,17,7 : « meditación y discurso natural » ; N 1,9,9 : « los pechos de las consideraciones y discursos » ; N 1,12,6 : « el discurso de la consideración imaginaria ». Voir encore S. 2,13,2 ; 2,15,1 ; 2,15,5 ; N 1,9,8 ; 1,10,2 ; 1,10,4 ; 1,12,6.

³⁰ N 2,1,1 : « con gran facilidad halla luego en su espíritu muy serena y amorosa contemplación y sabor espiritual sin trabajo del discurso ». Voir aussi S 2,13,4 où l'activité de l'âme dans la méditation est opposée à sa passivité dans la contemplation ; S 2,14,4.

³¹ S 2,13,4 : « actos y ejercicios de las potencias » ; Cf. N 1,14,1 : « obra y movimiento natural ». Que le mot « ejercicio » a le sens d'un effort conscient ressort clairement de N 1,13,5.

³² S 2,12,8 : « A estos tales se les ha de decir que aprendan a estarse con atención y advertencia amorosa en Dios en aquella quietud, y que no se denada por la imaginación ni por la obra de ella, pues aquí, como decimos, descansan las potencias, y no obran activamente, sino pasivamente, recibiendo lo que Dios obra en ellas. Y si algunas veces obran, no es con fuerza ni muy procurado discurso, sino con suavidad de amor ; más movidas de Dios que de la misma habilidad del alma ».

³³ S 2,17,5 : « las vías del sentido, que son las del discurso y meditación imaginaria » ; N 1,8,3 : « queriendo Dios llevarlos adelante [...] y librarlos de bajo ejercicio del sentido y discurso » ; N 1,10,1 : « sacando el alma de la vida del sentido a la del espíritu, que es de la meditación a contemplación, donde no hay poder obrar ni discurrir ».

³⁴ S 2,11,10 : « [...] acerca de los sentidos sensitivos interiores pasando de meditación » ; S 2,14,6 : « la meditación, mediante la cual obra el alma discurrendo con las potencias sensitivas » ; N 1,12,5 : « los sabrosos discursos de las potencias sensitivas » ; N 1,13,15 : « los sentidos y potencias interiores, cesando sus operaciones discursivas ».

³⁵ N 1,14,4 : « La cual salida se entiende de la sujeción que tenía el alma a la parte sensitiva en buscar a Dios por operaciones tan flacas, tan limitadas y tan ocasionadas como las de esta parte inferior son ».

³⁶ N 1,10,1 ; cf. note 33.

Cette insistance pour associer la méditation aux puissances sensibles ne trouve pas son explication suffisante par référence à la doctrine aristotélicienne enseignant que l'intelligence humaine dépend toujours des images.³⁷ Cette doctrine est, il est vrai, connue de saint Jean de la Croix ; il en fait même mention explicite pour démontrer que l'entendement est incapable d'arriver par lui-même à connaître un objet surnaturel : « il ne peut savoir de soi aucune chose sinon par la voie naturelle, ce qui est seulement ce qu'il acquiert par les sens. Pour lequel effet, il doit avoir les phantasmes (*c'est-à-dire les images*) et les figures des objets présents à soi, ou en leurs ressemblances, autrement il ne pourra rien entendre ».³⁸ Pourtant il sait, lui aussi, que cette dépendance n'est pas toujours également étroite.³⁹ Si donc il appelle la méditation un travail des sens, la raison doit en être cherchée dans le rôle important que ceux-ci y jouent. C'est, en effet, ce que saint Jean de la Croix répète plusieurs fois : on médite avec l'imagination,⁴⁰ avec les images et les formes⁴¹ puisées dans les choses créées.⁴² Les expressions « *meditación imaginaria* »,⁴³ « *discurso imaginario* »,⁴⁴ « *consideración imaginaria* »,⁴⁵ expriment suffisamment sa pensée : c'est l'activité de celui qui marche encore dans la « voie de l'imagination ».⁴⁶ L'effet de la nuit passive des sens sera précisément de lier « l'*imaginación* de telle sorte qu'elle ne peut plus faire aucun discours ».⁴⁷

D'ailleurs, la place même où, dans la *Montée*, le problème de la méditation est touché montre clairement la conception de saint Jean de la Croix. Après avoir expliqué les signes qui indiquent le moment de

³⁷ C'est l'interprétation que semble donner J. MARITAIN, *Degrés du savoir*, Paris, 3e éd. 1939, p. 716. « Pour lui l'homme n'est pas un pur esprit usant d'un corps ; sa vie naturelle, même dans l'ordre de l'esprit, plonge ses racines dans les sens et ne s'exerce qu'en remuant des images ; c'est pourquoi, en pratiquant des choses de l'âme, il loge à la même enseigne les sens, le travail de la raison, la méditation discursive ».

³⁸ S 2,3,2 : « De donde ninguna cosa, de suyo, puede saber sino por vía natural ; lo cual es sólo lo que alcanza por los sentidos, para lo cual ha de tener las fantasmas y las figuras de los objetos presentes en sí o en sus semejantes, y de otra manera, no ».

³⁹ S 2,29,8.

⁴⁰ S 2,13,2 : « *discurrir en la imaginación* ».

⁴¹ S 2,14,4 : « *discurriendo y entendiendo particularidades por imágenes y formas* » ; S 2,12,3 après avoir parlé des deux puissances intérieures « *imaginativa y fantasía* », il continue : « a estas dos potencias pertenece la meditación, que es acto discursivo por medio de imágenes, formas y figuras, fabricadas por los dichos sentidos ».

⁴² S 2,17,3 : « *Pues, como quiera que el orden que tiene el alma de conocer, sea por las formas e imágenes de las cosas creadas, y el modo de su conocer y saber sea por los sentidos* ».

⁴³ S 2,13,1 ; 2,17,5.

⁴⁴ S 3,24,1.

⁴⁵ N 1,12,6.

⁴⁶ 2,14,1 : « *la vía imaginaria y de la meditación* ».

⁴⁷ N 1,9,8 : « *La tercera señal que hay... es el no poder ya meditar ni discurrir en el sentido de la imaginación (como antes solía), [...] de aquí es que la imaginativa y fantasía non pueden hacer arrimo en alguna consideración ni hallar en ella pie ya de ahí adelante* ».

dépasser le travail naturel du discours, c'est-à-dire la méditation, voici qu'il traite des visions que reçoit l'*imagination*, et pour la raison suivante : « Après avoir traité des appréhensions que l'âme peut naturellement recevoir en soi et dans lesquelles elle opère en discourant avec l'*imagination et la fantaisie*, il faut parler ici des surnaturelles qu'on appelle visions *imaginaires*, lesquelles se présentant sous des *images, formes et figures, appartiennent à ce sens, ni plus ni moins que les naturelles* ». ⁴⁸ Ce n'est que beaucoup plus tard qu'il commencera à développer sa doctrine sur « les quatre autres appréhensions de l'entendement que nous avons dit au chapitre 10 être purement spirituelles », ⁴⁹ c'est-à-dire, a-t-il expliqué au ch. indiqué, celles « qui se communiquent à l'esprit sans l'entremise d'un sens corporel ». ⁵⁰ Et c'est maintenant qu'il parlera des raisonnements que quelque fois l'intelligence peut faire « avec la lumière naturelle, étant un peu libre de l'opération des sens ». ⁵¹

Si la méditation est un travail de l'imagination, n'en concluons pas toutefois qu'elle n'est *que cela*. Déjà les mots « *discurso* », « *consideración* », ainsi que le texte de la *Montée* ch. 10, cité tout à l'heure, indiquent suffisamment une participation de l'intelligence. Mais n'anticipons pas nos conclusions et voyons maintenant quel objet nous occupera pendant ce premier stade de l'oraison.

L'objet de la méditation.

En prenant le seul texte de la *Montée* 2, 12, 3 on dirait que, pour saint Jean de la Croix, cette question n'a pas d'importance, puisqu'il énumère plusieurs objets, sans en mettre aucun en relief : « Imaginer le Christ crucifié, ou attaché à la colonne, ou en un autre épisode, ou Dieu sur un trône en grande majesté, ou imaginer et considérer la gloire, comme une très belle lumière, et telles autres choses semblables, tant divines qu'humaines, qui peuvent tomber en l'imaginative ». ⁵²

⁴⁸ S 2,16,1 : « Ya que habemos tratado de las aprehensiones que naturalmente pueden en sí recibir y en ellas obrar con discurso la fantasía e imaginativa, conviene aquí tratar de las sobrenaturales, que se llaman visiones imaginarias, que también, por estar ellas debajo de imagen, y forma, y figura, pertenecen a este sentido, ni más ni menos que las naturales ».

⁴⁹ S 2,23,1 : « Por tanto, comenzaremos ahora a tratar de aquellas otras cuatro aprehensiones del entendimiento, que en el capítulo 10 dijimos ser puramente espirituales ».

⁵⁰ S 2,10,4 : « que se comunican al espíritu, no mediante algún sentido corporal ».

⁵¹ S 2,29,8 : « el entendimiento, que con la lumbre natural, estando algo libre de la operación de los sentidos, sin otra alguna ayuda sobrenatural puede eso y más ».

⁵² S 2,12,3 : « [...] así como imaginar a Cristo crucificado, o en la columna, o en otro paso, o a Dios con grande majestad en un trono : o considerar e imaginar la gloria como una hermosísima luz, etc., y, por, el semejante, otras cualesquier cosas, ahora divinas, ahora humanas, que pueden caer en la imaginativa ».

L'explication de cette monotonie se trouve dans l'intention immédiate du saint Docteur : *toutes ces images* sans distinctions doivent être « évacuées » maintenant qu'on est arrivé à un contact plus intime avec Dieu ; car « ceux qui imaginent Dieu sous quelques-unes de ces figures — ou comme un grand feu, ou comme une lumière, ou autres formes quelconques — et pensent que quelque chose de cela Lui ressemble, sont bien loin du compte ». ⁵³ Toutefois, quand il s'adresse directement aux commençants, il laisse bien transparaître quel objet retient sa préférence : c'est le Christ qui soutiendra le commençant dans le rude travail de l'ascèse radicale : « Qu'il ait un appétit (*c'est-à-dire un désir*) ordinaire d'imiter le Christ en toutes choses, se conformant à sa vie, laquelle il doit considérer pour savoir l'imiter et se comporter en toutes choses comme Il ferait Lui-même ». ⁵⁴ « Considérer » la vie de Jésus, c'est, pour un commençant, la prendre comme objet de sa méditation, comme objet du « travail » dont le saint Docteur le détournera plus tard. ⁵⁵ Jésus-Christ, rendu présent par notre réflexion imaginaire, sera un modèle, et combien attrayant, qui nous aidera à faire les premiers pas décisifs dans la voie du renoncement. C'est bien à ce motif que saint Jean de la Croix fait appel, quand il formule sa seconde règle de conduite : « Pour bien faire cela (*c'est-à-dire imiter le Christ*), quelque goût qui s'offre aux sens, s'il n'est pas purement pour l'honneur et la gloire de Dieu, qu'il y renonce et s'en prive pour l'amour de Jésus-Christ, Lequel en cette vie n'eût et ne voulut avoir autre goût que de faire la volonté de son Père ». ⁵⁶

⁵³ S 2,12,5 : « De donde los que imaginan a Dios debajo de algunas figuras de éstas, o como un gran fuego o resplandor, u otras cualesquier formas, y piensan que algo de aquello será semejante a él, harto lejos van de él ».

⁵⁴ S 1,13,3 : « [...] traiga un ordinario apetito de imitar a Cristo en todas sus cosas, conformándose con su vida, la cual debe considerar para saberla imitar y haberse en todas las cosas como se hubiera él ».

Il est vrai que l'intention principale de saint Jean de la Croix est d'écrire pour ceux qui ont déjà passé en quelque sorte la phase des commençants. Cela ressort clairement de son prologue à la *Montée*. Remarquons toutefois que le premier livre peut être considéré comme une entrée en matière, où il veut condenser en quelques chapitres tout l'essentiel de sa doctrine pour les commençants. Notons encore que ceux-ci sont des âmes *généreuses*, décidées à payer le prix pour recevoir l'union désirée.

⁵⁵ S 2,12,5-7. Il n'est pas besoin de répéter après tant d'autres que saint Jean de la Croix ne nous demandera pas de nous détacher de la *personne* du Christ ; au contraire ce sera l'union au Christ qui fera le thème du *Cantique Spirituel*. Ce qu'il nous demandera pendant la nuit des sens, ce sera de ne plus nous *attacher* à son *image sensible*, puisque le rôle de l'image est dépassé. Pour toute cette question voir l'étude citée du P. A. MARYSSE, spécialement pp. 34-42.

⁵⁶ S 1,13,4 : « [...] para poder bien hacer esto, cualquiera gusto que se le ofreciere a los sentidos, como no sea puramente para honra y gloria de Dios, renúncielo y quédese vacío de él por amor de Jesucristo, el cual en esta vida no tuvo otro gusto, ni le quiso, que hacer la voluntad de su Padre, lo cual llamaba él su comida y manjar ». Cf. S 1,13,6.

La fin de la méditation.

Comment nous encourager à ce renoncement, « à désirer d'entrer en toute nudité, privation et pauvreté de tout ce qu'il y a au monde *pour le Christ* »? ⁵⁷ Pour y arriver il ne suffit pas d'une décision froide ; le Saint nous en prévient : « pour vaincre tous les appétits et pour renoncer aux goûts de toutes choses, par l'amour et l'affection desquelles la volonté a coutume de s'enflammer afin d'en jouir, il était besoin d'une autre plus grande inflammation, d'un autre meilleur amour, qui est celui de son Epoux, afin qu'ayant son goût et sa force en lui, elle eût de la vaillance et de la constance pour rejeter facilement tous les autres ». ⁵⁸ Mais comment faire naître cet amour intense et généreux, prêt à tous les sacrifices? C'est là le problème.

Dans ses commencements l'âme est encore « attachée au sens », ⁵⁹ c'est-à-dire qu'elle ne peut s'avancer qu'appuyée sur eux. Or, Dieu respecte sa faiblesse : c'est par sa sensibilité qu'elle sera attirée vers Lui. Voyons avec quelle compréhension le grand Docteur de l'Eglise, imitant l'amour de Dieu, se penche sur ces âmes commençantes : « Dieu, pour mouvoir l'âme et la relever de la fin et de l'extrémité de sa bassesse à l'autre fin et extrémité de sa grandeur en sa divine union, doit le faire avec ordre et suavité et à la manière de l'âme. Attendu donc que l'ordre que tient l'âme en sa connaissance est par les formes et par les images des choses créées, et que sa manière de connaître et de savoir est par les sens, de là vient que Dieu, pour élever l'âme à la souveraine connaissance et pour le faire suavement, doit commencer par le plus bas degré et par l'extrémité des sens de l'âme, afin de la conduire ainsi à sa façon jusqu'à l'autre fin de sa sagesse spirituelle, qui ne tombe point dans les sens. C'est pourquoi Il l'instruit premièrement dans les formes et les images et par les voies sensibles — selon sa manière d'entendre — tantôt naturelles, tantôt surnaturelles, et par le moyen des discours, Il la conduit à ce souverain esprit de Dieu ». ⁶⁰

⁵⁷ S 1,13,6 : « [...] y desear entrar en toda desnudez y vacío y pobreza por Cristo de todo cuanto hay en el mundo ».

⁵⁸ S 1,14,2 : « [...] para vencer todos los apetitos y negar los gustos de todas las cosas, con cuyo amor y afición se suele inflamar la voluntad para gozar de ellos, era menester otra inflamación mayor de otro amor mejor que es el de su Esposo, para que, teniendo su gusto y fuerza en éste, tuviese valor y constancia para fácilmente negar todos los otros ».

⁵⁹ S 2,17,5 : « [...] el sentido, a que siempre ha estado asida ».

⁶⁰ S 2,17,3 : « Según pues, estos fundamentos, está claro que para mover Dios al alma y levantarla del fin y extremo de su bajeza al otro fin y extremo de su alteza en su divina unión, halo de hacer ordenadamente y suavemente y al modo de la misma alma. Pues, como quiera que el orden que tiene el alma de conocer, sea por las formas e imágenes de las cosas criadas, y el modo de su conocer y saber sea por los sentidos, de aquí es que, para levantar Dios al alma al sumo conocimiento, para hacerlo suavemente ha de comenzar y tocar desde el bajo fin y extremo de los sentidos del alma, para así irla llevando al modo de ella hasta el otro fin de su sabiduría espiritual, que no cae en sentido. Por lo cual, la lleva primero instruyendo por formas y imágenes y vías sensibles

En tout cela donc « Dieu va perfectionnant l'homme à la manière de l'homme, du plus bas et extérieur jusqu'au plus haut et intérieur »,⁶¹ « Sous l'écorce de ces choses sensibles » l'esprit fait des actes particuliers et reçoit, lui-aussi, « autant de morceaux de communication spirituelle »,⁶² et il s'habitue lentement à traiter avec Dieu d'une manière plus dépouillée et plus parfaite, ayant « évacué tout ce qui pouvait tomber sous le sens touchant Dieu ». ⁶³ C'est donc par les sens que l'âme du commençant est « affectionnée et appâtée »⁶⁴ aux choses divines et qu'elle aura ses premiers mouvements d'amour généreux.

L'incapacité de l'âme à être nourrie d'une façon plus spirituelle serait-elle la *seule* raison pour laquelle saint Jean de la Croix affirme la nécessité de la méditation? Il est vrai que c'est surtout à celle-là qu'il fait appel. Mais il prend soin d'en indiquer une autre : après avoir affirmé que les méditations imaginaires « servent de moyens éloignés aux commençants, pour disposer et habituer l'esprit aux choses spirituelles par les sens », il continue : « et pour évacuer, en passant, du sens, toutes les autres formes et images basses, temporelles, séculières et naturelles ». ⁶⁵ En d'autres termes, les images de la méditation serviront à nous introduire dans une familiarité avec le Christ, que nous voulons imiter, avec Dieu et avec « d'autres choses semblables, tant divines qu'humaines, qui peuvent tomber dans l'imaginative ». ⁶⁶ De cette façon un lent travail de substitution s'opère : les images « profanes » seront remplacées par d'autres, « religieuses » celles-là, et l'affectivité, encore toute terrestre, sera dirigée vers son premier objet spirituel. Ascèse progressive et douce, qui ne s'accomplit pas par une intervention brutale de la volonté, mais par un redressement psychologique, adapté aux faibles forces du commençant. Nous pensons spontanément à un autre texte qui se réfère directement aux images extérieures, aux statues et oratoires, mais pourrait tout aussi bien trouver sa place ici : « Pour acheminer l'esprit à Dieu en ce genre, il faut remarquer qu'on permet bien à ceux qui commencent — *et même qu'il leur est expédient* — d'avoir quelque goût et suc sensible, touchant les images, oratoires et autres choses dévotes visibles, pour autant qu'ils ne sont pas encore sevrés ni n'ont le palais détaché des choses

a su modo de entender, ahora naturales, ahora sobrenaturales, y por discursos, a ese sumo espíritu de Dios ».

⁶¹ S 2,17,4 : « Y así va Dios perfeccionando al hombre al modo del hombre, por los más bajo y exterior, hasta lo más alto e interior ».

⁶² S 2,17,5 : « [...] para que mediante la corteza de aquellas cosas sensibles, que de suyo son buenas, vaya el espíritu haciendo actos particulares y recibiendo tantos bocados de comunicación espiritual ».

⁶³ *ibid.* : « cuando llegare perfectamente al trato con Dios de espíritu, necesariamente ha de haber evacuado todo lo que acerca de Dios podía caer en sentido ».

⁶⁴ S 2,12,5 : « [...] para ir enamorando y cebando el alma por el sentido ».

⁶⁵ S 2,13,1 : « [...] sirven de medio remoto a los principiantes para disponer y habituar el espíritu a lo espiritual por el sentido y para de camino vaciar del sentido todas las otras formas e imágenes bajas, temporales y seculares y naturales ».

⁶⁶ S 2,12,5 ; voir note 52.

du monde, *afin que ce goût leur fasse perdre l'autre* ». La ressemblance avec le but de la méditation imaginaire est frappante. La comparaison qui conclut le passage n'explique pas moins bien sa pensée et ne déplaira pas non plus, croyons-nous, aux psychologues modernes : « Comme quand on veut tirer quelque chose des mains d'un enfant, on lui en donne une autre, de peur qu'il ne pleure, se voyant les mains vides ». ⁶⁷

Double fin de la méditation avec images. La première : en « tirer quelque connaissance et amour de Dieu », afin que les différents actes « en notices particulières » tournent « en habitude et substance d'une notion amoureuse générale, non distincte ni particulière comme auparavant ». ⁶⁸ L'autre fin : habituer les sens intérieurs aux choses religieuses et ainsi « n'avoir envie ni appétit de penser à autres choses étrangères ». ⁶⁹ Ce n'est pas par un amour de volonté pure que le commençant sera attiré sur le voie du renoncement : il en serait incapable. C'est par un amour qui l'engagera complètement, sens et esprit, qu'il sera soutenu dans ses premières ascensions du Mont de la Perfection.

Le technique de la méditation.

Arrivés au terme de cette analyse des textes, nous pouvons nous demander comment concevoir concrètement le mécanisme psychologique de la méditation. Nous disions déjà que si, d'une part, la répé-

⁶⁷ S 3,39,1 : « Para encaminar a Dios el espíritu en este género, conviene advertir que a los principantes bien se les permite y aún les conviene tener algún gusto y jugo sensible acerca de las imágenes, oratorios y otras cosas devotas visibles, por cuanto aún no tienen destetado y desarrimado el paladar de las cosas del siglo, por que con este gusto dejen el otro ; como al niño que, por desembarazarle la mano de una cosa, se la ocupan con otra por que no lllore dejándole las manos vacías ».

A propos de ceci notons une pensée magnifique de Baruzi : « Saint Jean de la Croix n'attend pas que nous érasions au fond de nous-mêmes, par un effort brutal, l'être qu'il entreprend de transmuier » (p. 393). Mais pourquoi ne pas la comprendre selon toute l'étendue que lui donnerait le même Saint. Et pourquoi opposer « tension de la volonté » à « une négation métaphysique » que Baruzi cherche au dessous de tous les textes (p. 394). Ceci n'est qu'un exemple entre mille autres où le sens ultime de phrases splendides est travesti par une perspective erronée. C'est ce qui nous fait d'autant plus regretter l'échec d'un ouvrage d'une aussi grande envergure.

⁶⁸ S 2,14,2 : « Porque es de saber que el fin de la meditación y discurso en las cosas de Dios es sacar alguna noticia y amor de Dios. Y cada vez que por la meditación el alma la saca, es un acto. Y así como muchos actos en cualquiera cosa vienen a engendrar hábito en el alma, así muchos actos de estas noticias amorosas, que el alma ha sido sacando en veces particularmente, vienen por el uso a continuarse tanto, que se hace hábito en ella [...] Y así, lo que antes el alma iba sacando en veces por su trabajo de meditar en noticias particulares, ya, como decimos, por el uso se ha hecho y vuelto en ella hábito y sustancia de una noticia amorosa general, no distinta ni particular como antes ».

⁶⁹ S 2,13,6 : « no tener gana ni apetito de pensar en otras cosas extrañas ». Saint Jean de la Croix parle ici des trois signes qui marquent le passage de la méditation à la contemplation. Remarquons que ces signes s'expliquent très bien si nous les mettons comme résultant de la méditation, telle que nous la comprenons.

tition des mots « imaginación, imaginaria » etc. doit exclure des raisonnements purement intellectuels, les substantifs « consideración, discurso », indiquent suffisamment, d'autre part, qu'il ne s'agit pas non plus d'un simple jeu d'images. Si l'on tient présente l'image du Christ, c'est pour apprendre à « se comporter en toutes choses comme Il le ferait Lui-même ». ⁷⁰ Le P. Quiroga nous semble rendre exactement la pensée de saint Jean de la Croix, lorsqu'il témoigne que celui-ci enseignait à ses disciples « de perdre peu de temps pour se représenter les figures formées dans l'imagination et de ne pas faire trop d'efforts pour les former ou pour retenir celles qui sont déjà formées en représentant beaucoup de détails ». ⁷¹ Aussi remarquons-nous un grand dépouillement dans les exemples donnés par saint Jean de la Croix. Pas de détails superflus : le Christ à la colonne nous concrétise sa passion ; Dieu en sa majesté, assis sur un trône, nous suggère sa transcendance ; la gloire comme une lumière nous fait sentir sa plénitude. Il ne s'agit pas d'arriver à une représentation de Jésus-Christ aussi fidèle que possible, ni de même à celle d'une scène de sa passion etc. Cela aurait pour effet de nous fatiguer et causerait quelquefois des évanouissements, note par la suite le P. Quiroga.

Pourquoi donc l'image ? « Pour donner matière à la réflexion », répond Quiroga. Nous avons vu que l'intention du S. Docteur va beaucoup plus loin. Écoutons encore son apologiste à propos de ce qu'il appelle « la seconde partie de la méditation, c'est-à-dire la réflexion active, *sur ce qui a été représenté* ». « Il leur enseignait de s'arrêter d'avantage, considérant avec la lumière de l'intelligence le mystère des figures qui leur a été manifesté, p. ex. si c'était la passion de Notre-Seigneur, considérer l'éminence de la miséricorde du Fils de Dieu, qui voulait souffrir des choses tellement indignes et ceci pour celui-là même qui L'avait offensé ; *et les autres circonstances* à regarder : de la part de qui Il souffre, l'amour avec lequel Il souffre, comment Il souffre, etc., ainsi que l'explique Notre Mère sainte Thérèse ». ⁷²

Remarquons qu'ici la réflexion intellectuelle ne se détache pas de

⁷⁰ S 1,13,4 ; voir note 54.

⁷¹ Ed. citée, p. 516 : « Enseñables primero que gastasen poco tiempo en la representación de figuras formadas en la imaginación, y que no se pudiese demasiada fuerza en formarlas o retener las ya formadas con representar muchas particularidades, por los daños que esto causa ; [...] por razón de que la potencia o virtud de que pende, como usa de los órganos corporales, padece fatiga en su operación, y algunas veces, si se continúa mucho, también desfallecimiento. Y cuando algún pensamiento se forma profunda y eficazmente en la virtud imaginativa o estimativa, causa lesión al que así imagina ».

⁷² p. 517 : « En la segunda parte de la meditación, que es la ponderación activa sobre lo representado, les enseñaba detenerse más, ponderando con la luz intelectual el misterio de las figuras que les había dado noticia, como si era la Pasión de Cristo Nuestro Señor, considerar la grandeza de la misericordia del Hijo de Dios, que quiso padecer cosas tan indignas por el mismo que le había ofendido, con las demás circunstancias que se aconsejan : de quién padece ; el amor con que lo padece ; cómo padece, etc. ; como lo explica Nuestra Santa Madre Teresa en los últimos renglones del ya citado capítulo 13 de su vida ».

l'image, elle semble au contraire y chercher son point d'appui. Ne pourrait-on pas dire aussi qu'elle y trouve son point d'arrivée, en ce sens que les motifs intellectuels s'incarnent concrètement et progressivement dans l'image et la rendent plus attrayante? En effet, ce sera seulement de cette façon que la méditation pourra éduquer l'affectivité sensible et la diriger vers les choses spirituelles, ainsi que le voulait saint Jean de la Croix.

La mention de sainte Thérèse à la fin du texte de Quiroga ne doit pas nous étonner. Nous la trouvons déjà dans les premières Instructions des novices, dont saint Jean de la Croix lui-même semble avoir fait la revision.⁷³ D'ailleurs, sainte Thérèse ne fait pas ici preuve d'originalité, puisqu'elle reprend tout simplement le schéma de Louis de Grenade,⁷⁴ que les mêmes Instructions nomment immédiatement après la sainte Réformatrice. Notons encore que celles-ci détournent les novices avec insistance des « discours et spéculations de l'entendement ; parce que quelques uns passent toute l'oraison en formant des raisons délicates et des discours subtils ».⁷⁵ Ceci reste parfaitement dans la ligne de pensée de saint Jean de la Croix et confirme notre interprétation.⁷⁶ Le raisonnement ne succède pas purement et simplement au travail de l'imagination ; il le pénètre et le perfectionne. C'est ce que nous voudrions montrer avec plus de détails encore car c'est ici, nous semble-t-il, qu'une autre manière de voir pourrait fausser la perspective dans laquelle la méditation sanjuaniste doit être saisie.

⁷³ Voir note 6 et 7.

⁷⁴ P. GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, *Mistica Teresiana*, Florence s. d. (1935), p. 54.

⁷⁵ *Instrucción de Novicios Descalços de la Virgen del monte Carmelo*, première édition, Madrid 1591, ch. 3, § 4, f. 41^v : « El Primero pues sea, que procuren excusar en este exercicio de la Oracion, la demasiada especulacion tratando este negocio, mas con afectos, y sentimientos de la voluntad, que con discursos, y especulaciones del entendimiento. Porque algunos (por cierta agudeza que tienen de entendimiento) gastan toda la Oracion en formar delicadas razones, y subtiles discursos deleytandose tanto en este, que no dan vez a la voluntad, para que obre amando lo bueno, o aborresciendo lo malo, que es de mas importancia ».

⁷⁶ Quant à l'affinité entre les *Instructions* et notre Docteur, il est un fait significatif : quand elles recommandent d'employer peu de paroles pour exposer à Dieu nos besoins, elles apportent les exemples de Marie Madeleine et de la S. Vierge ; ce sont les mêmes exemples que nous trouvons dans C 2,8.

L'oraison, disent encore les *Instructions*, est plus affaire « d'affectivité et de volonté » que de « discours et spéculations » ; ce sont là des expressions reprises littéralement de LOUIS DE GRENADE (*Libro de la Oración y Meditación*, éd. Salamanque 1575, I Partie, ch. 10, f. 231^v : « y procure de tratar este negocio mas con afectos y sentimientos de la voluntad, que con discursos y especulaciones de entendimiento »). Cette dépendance des Instructions par rapport à Louis de Grenade nous fait penser que saint Jean de la Croix recommandait lui-même, comme maître des novices, un livre aussi répandu en Espagne. En cela il n'aurait fait que suivre l'exemple de sainte Thérèse qui, elle aussi, le recommande à ses filles et l'inscrit au catalogue des livres que les Prieures ont à se procurer.

Les exemples de méditation donnés par saint Jean de la Croix, sont-ils repris de Louis de Grenade? Ses indications restent ici trop vagues, nous semble-t-il, pour permettre une conclusion certaine.

Méditation à direction contemplative.

Nous savons que pour saint Jean de la Croix la méditation est une phase préliminaire qui doit disposer à la contemplation dès le début,⁷⁷ mais phase provisoire et de courte durée ordinairement.⁷⁸ Cette insistance sur ce caractère transitoire nous semble être un trait spécifique de la méthode sanjuaniste. Sa direction toute contemplative nous fait penser à une forme initiale de « l'application des sens », telle qu'elle a été proposée par saint Ignace et telle qu'elle est expliquée par un certain nombre de ses commentateurs. Il n'est pas de notre compétence de résoudre la question de l'application des sens chez saint Ignace ;⁷⁹ encore moins voudrions-nous affirmer une dépendance de saint Jean de la Croix par rapport à la méthode ignatienne. Ce qui nous intéresse ici, c'est de trouver un point de comparaison, qui pourrait éclairer notre interprétation de la méditation sanjuaniste.

Le P. J. Maréchal propose ainsi les deux courants d'interprétation : « Les uns, dans l'application des sens, mettent l'accent sur l'exercice relativement facile de l'*imagination* : aussi n'y voient-ils qu'un procédé inférieur à l'oraison discursive, et doivent-ils logiquement en justifier la place, à la fin de chaque journée de la retraite, par une sage condescendance de saint Ignace envers l'exercitant fatigué. Les autres, au contraire, tiennent l'application des sens, telle qu'elle est proposée dans les *Exercices*, pour un mode *intellectuel* d'oraison, à la fois plus parfait et plus difficile que la méditation discursive : l'application « imaginaire » des sens y demeure secondaire, n'ayant d'autre but que de provoquer à une vue plus simple et plus affective, on dirait presque intuitive, des vérités déjà élaborées dans les méditations précédentes ». ⁸⁰ Le même auteur insiste sur les inconvénients de la première méthode, *du moins si on la comprend* comme « une reconstitution imaginaire, aussi vive que possible, de la scène que l'on veut contempler », puisque « l'intérêt exagéré au détail sensible de l'image disperse l'esprit et empêche la contemplation vraiment recueillie », tandis que « l'amour contemplatif n'a que faire d'une multiplicité précise de détails ni d'un relief exagéré de la perception sensible ; au contraire l'amour s'immobilise volontiers dans l'unité d'une impression plus compréhensive ; à mesure qu'il s'affirme, la curiosité chercheuse de l'imagination se relâche, et un mode supérieur de contemplation tend à s'établir ». ⁸¹

Evidemment, saint Jean de la Croix n'encouragera jamais son disciple à se forger des détails, aussi précis que possible, lui qui, par principe et par nature, est plutôt un adversaire décidé des images et ne

⁷⁷ S 2,12,5.

⁷⁸ S 2,14, tout le chapitre ; N 1,8,4 ; L1 3,32.

⁷⁹ Voir J. MARÉCHAL, *Etudes sur la Psychologie des Mystiques*, Bruxelles-Paris 1937-1938, t. II, pp. 365-382 ; du même : *Application des sens*, in *Dict. Spir.*, t. I, col. 810-828.

⁸⁰ *Etudes...*, t. II, p. 373 ; c'est l'auteur qui souligne.

⁸¹ *Ibid.*, p. 374.

les concède que pour les commençants. D'autre part, les mots « trabajo », « discurso », et les descriptions qui supposent un certain effort excluent la supposition que la méditation serait un simple regard intuitif. Serons-nous loin de la réalité si nous supposons que la méditation sjuaniste comporte une continuelle pénétration mutuelle de l'image et du raisonnement ? En me demandant : qui souffre, avec quel amour souffre-t-il, etc., je ne perds pas de vue l'image du Christ, au contraire, j'y retourne sans cesse en y projetant mes idées. Ce contact continu me sauve du danger, qui n'est pas illusoire, de me perdre dans de pures spéculations abstraites ; les premières Instructions des novices nous disaient déjà de nous en méfier. Ainsi l'image, enrichie des considérations intellectuelles, me donnera ce que le P. Maréchal appelle le sentiment de présence :⁸² l'image ne fera pas écran mais me mettra en relation personnelle avec le Christ, dont elle « réalisera » la présence.

Notons immédiatement que l'image ne remplira parfaitement son rôle de « réalisateur » que si je possède déjà un certain degré d'amour. Mais, d'autre part, l'effort, le « travail » dirait saint Jean de la Croix, que je fais pour rendre l'image « vivante » par mes considérations (et, répétons-le, non par la multiplication des détails) est déjà par lui-même un excellent moyen pour enflammer mon amour. Il y a donc une influence réciproque : mon effort causera l'amour et celui-ci me mettra en contact avec la personne du Christ, dont je conserverai le souvenir et l'image. Est-ce que nos méditations ne restent pas quelquefois stériles parce que nous déprécions trop cette valeur réalisatrice de l'imagination et parce que nous nous attachons à des considérations, peut-être très savantes, mais trop abstraites ?

Si nous concevons la méditation telle que nous pensons la trouver chez saint Jean de la Croix, nous comprenons bien qu'elle puisse remplir son double rôle : nous donner un peu de connaissance et d'amour de Dieu, puis éduquer notre affectivité sensible. Et nous voyons mieux que, bien qu'il demande un effort, un tel travail est agréable au commençant : le saint Docteur peut parler du « premier lait de la *suavité* spirituelle » et des « *savoureux* discours des puissances sensibles ».⁸³

Le lecteur qui nous aura patiemment suivi jusqu'ici pourra toutefois se poser deux questions. A supposer qu'elle soit celle de saint Jean de la Croix, cette méthode est-elle adaptée à toutes les personnes ? Et puis, objection grave, cette méthode ne conduit-elle pas à un sentimentalisme vague, privé de toute influence sur la vie morale concrète ?

⁸² *Ibid.*, t. I, pp. 69-179 ; t. II, p. 374.

⁸³ N 1,12,5 : « [...] para esta divina influencia no es la disposición la leche primera de la suavidad espiritual, ni el arrimo del pecho de los sabrosos discursos de las potencias sensitivas que gustara el alma, sino el carecer de lo uno y desarrimo de lo otro ».

Méditation pour tous?

Remarquons, pour commencer, qu'en effet saint Jean de la Croix n'avait pas l'intention d'écrire pour tout le monde. Il le dit expressément dans son prologue à la *Montée du Mont Carmel*. Il s'ensuit que, *toutes choses égales d'ailleurs*, « les religieux et religieuses du Carmel ». ⁸⁴ seront les premiers à profiter pleinement de sa doctrine. Remarquons en outre que, pour le point particulier qui nous occupe maintenant, une certaine préparation semble nécessaire pour mettre à profit la méditation « imaginaire », telle qu'elle vient d'être expliquée. Le P. Maréchal note, lui aussi, qu'« il faut posséder à l'état habituel, ou avoir recueilli, dans les méditations préalables, une certaine somme de sentiments et de lumières relatifs aux objets que l'on contemple ». ⁸⁵ Maintenant il ne s'agit pas tellement de « découvrir » des aspects intellectuels, inconnus jusque là, mais plutôt de se les rappeler et de les « réaliser ». Son observation vaut directement pour la contemplation initiale, décrite par lui, mais elle nous semble avoir aussi sa valeur pour la forme plus basse de l'application des sens, telle que nous l'avons trouvée dans la méditation sanjuaniste. Celui qui n'est pas intellectuellement familiarisé avec les thèmes religieux, ne saura pas profiter pleinement de la méditation « imaginaire ». Cet enrichissement de l'intelligence, que le P. Maréchal semble considérer comme le fruit de la méditation antérieure, faite selon une manière plus raisonneuse, nous le ferions plutôt acquérir en dehors du temps de l'oraison, par l'étude ou par la lecture de livres de piété solides. Ne peut-on pas supposer cela pour les « religieux et les religieuses » auxquelles s'adresse saint Jean de la Croix? Mais on le voit du même coup, ceux qui se trouvent dans les mêmes conditions pourraient tous, eux-aussi, de ce point de vue, pratiquer le même genre de méditation.

En manifestant son intention dans le prologue de la *Montée*, saint Jean de la Croix a plutôt en vue une autre condition nécessaire pour profiter de son enseignement : « lesquels étant déjà bien dénués des choses temporelles de ce siècle, entendront mieux cette doctrine de la nudité de l'esprit ». Cette doctrine est avant tout celle de l'ascèse radicale, proposée dans la *Montée* et, très probablement aussi, tout le travail purificateur tel qu'il sera décrit dans la *Nuit obscure*. ⁸⁶ Pour s'engager dans cette voie qui va droit au but, un amour « enflammé »

⁸⁴ S prol., 9 : « Ni aun mi principal intento es hablar con todos, sino con algunas personas de nuestra sagrada Religión de los primitivos del Monte Carmelo, así frailes como monjas, por habérmelo ellos pedido, a quien Dios hace merced de meter en la senda de este monte ; los cuales como ya están bien desnudos de las cosas temporales de este siglo, entenderán mejor la doctrina de la desnudez del espíritu ».

⁸⁵ *Etudes...*, p. 376.

⁸⁶ Nous laissons de côté la question de l'unité littéraire de la *Montée* et la *Nuit Obscure*. Tout le monde semble bien d'accord pour dire au moins que la doctrine de la *Nuit* correspond partiellement à celle qui a été promise plusieurs fois dans la *Montée*.

est requis,⁸⁷ un amour généreux et prêt à tous les sacrifices. Les religieux de saint Jean de la Croix, ayant renoncé aux « choses temporelles », sont invités à monter plus haut. Mais pas eux seulement ; tous ceux qui sentent en eux-mêmes le désir de l'absolu, pourront se nourrir de la doctrine du Docteur de l'Eglise. Il ne les rebutera pas, mais leur indiquera précisément le moyen par lequel ils doivent commencer pour enflammer puis éduquer leur amour, l'humble moyen de la méditation « imaginaire ».

Méditation sentimentale?

Mais ne tomberont-ils pas dans le sentimentalisme pur et simple? Remarquons d'abord la sobriété des images chez le saint Docteur. Déjà les premières Instructions mettent les novices en garde contre le désir de chercher à détailler les images et Quiroga ne fait que le répéter. Il est vrai que tout danger n'est pas exclu pour autant. Mais le novice fidèle et généreux trouvera bien vite son équilibre. Les règles pratiques que saint Jean de la Croix propose immédiatement aux commençants, mettent à l'épreuve la sincérité de leur amour.⁸⁸ A ces règles-là aucun sentimentalisme superficiel ne résiste. C'est l'amour seul, l'amour vrai, et l'amour ardent, enflammé qui les mettra en pratique, nous ajouterions : un amour encouragé par la méditation imaginaire, dans laquelle on a pris contact avec Jésus-Christ et puisé la force et la générosité pour aller jusqu'au bout des renoncements nécessaires.

Un peu de sentimentalisme n'entrerait-il tout de même pas en cette méthode? Eh bien, oui ! Mais le commençant en a tellement besoin pour se soutenir sur le rude sentier de la Montée. Et saint Jean de la Croix ne le lui ôte pas.⁸⁹

Si notre interprétation est exacte, l'équilibre de la doctrine du saint Docteur apparaît encore plus admirable : le commençant est éduqué selon ses capacités et son mode imparfait « encore très attaché aux

⁸⁷ S 1,14,2. On pourrait trouver difficulté à identifier l'amour « enflammé » dont il est parlé ici au « peu d'amour » de S 2,14,2 qui est donné comme fruit de la méditation. Remarquons toutefois que par rapport à son état antérieur le commençant est réellement « enflammé » d'amour ; mais cette flamme donne encore beaucoup de fumée et c'est pourquoi, lorsqu'il pensera à la contemplation et à l'amour purifié, saint Jean pourra dire sans exagérer que la méditation donne « un peu de connaissance et d'amour de Dieu ».

⁸⁸ S 1,13,11 : « Para venir a gustarlo todo, no quieras tener gusto en nada », etc.

⁸⁹ Est-ce que la peur exagérée du sentimentalisme n'arrête pas beaucoup d'âmes dans le chemin de l'amour? Ou serait-ce aussi parce qu'elles ont peur de se laisser emporter par un amour qui, infailliblement, fait sentir ses exigences?

Pour éviter toute équivoque notons avec le P. MARÉCHAL (*Etudes...*, p. 376) que certaines personnes, religieuses ou non, sont psychologiquement incapables de pratiquer un certain genre de méditation. Et nous ajouterions avec sainte Thérèse de Jésus (*Moradas* 4, 3, 11-14) que d'autres ayant une constitution trop faible (et leurs sentiments, une répercussion trop violente), il faut leur conseiller une grande modération dans l'emploi de cette méthode.

sens ». L'éducation se fera progressivement : dans la méditation il aura encore de quoi satisfaire son « attachement aux sens » et il trouvera « saveur et consolation » dans la compagnie de Jésus-Christ. Mais il y nourrira aussi un amour généreux qui, après l'oraison, le poussera au renouvellement radical. Education et purification de l'amour !

Est-ce à dire que, même s'il s'applique à une ascèse radicale, l'amour du commençant, soit parfait et pur ? Non pas ; il s'y mêle encore, malgré tout, un peu de sentimentalisme et de recherche des consolations spirituelles, avec les imperfections qui en découlent. Ces défauts sont finement décrits dans le premier livre de la *Nuit Obscure*. Le saint Docteur y fait remarquer plusieurs fois il est vrai, que les commençants n'en sont pas tous affectés dans la même mesure,⁹⁰ et, certes, ceux qui suivent les règles de la *Montée* en seront délivrés pour une grande partie. Mais « quoique le commençant s'exerce à mortifier toutes ses actions et passions, il ne peut jamais s'en défaire totalement — tant s'en faut ! — jusqu'à ce que Dieu le fasse passivement en lui ». ⁹¹ Les défauts décrits sont le revers tout à fait normal de l'amour, tel qu'il a été nourri dans la méditation. Il suffit de lire ces chapitres de la *Nuit Obscure* pour entrer sans difficulté dans la psychologie de ce commençant, généreux, oui, mais encore attaché au sentiment. Nous pouvons difficilement penser que quelqu'un voulant régler sa conduite selon des principes purement intellectuels, tombe en de telles imperfections. Mais aurait-il, d'autre part, la même générosité que le commençant de saint Jean de la Croix ? Le Docteur veut aller vite et tout spontanément il a trouvé le moyen le plus adapté pour entraîner son disciple sur le sentier raide qui conduit droit au but. Dès le commencement il veut lui donner un élan conquérant, élan encore impur, élan généreux quand même et prêt à tous les sacrifices. Et il lui propose tout de suite ce en quoi il doit s'exercer : l'abnégation sensible. Ici tant de motifs intéressés joueront encore et saint Jean en parlera avec une douce ironie dans la *Nuit Obscure*. Mais il a confiance en la grâce de Dieu et en la générosité de son disciple. Bien vite — et c'est aussi tout à fait normal pour le sentiment sensible — celui-ci se trouvera rassasié dans l'oraison. Alors une longue période d'aridité commencera ; mais l'élan est donné, et, si l'âme reste fidèle à son amour, elle avancera malgré tout. Saint Jean de la Croix nous corrigerait en disant : *surtout maintenant* elle s'avance, parce qu'elle est délivrée de son attachement au sensible et attachée à l'amour que Dieu lui communique.⁹² Un texte nous semble clairement confirmer et résumer notre interprétation de la méditation. Il se trouve précisément dans la description du passage à la contemplation : « ... après qu'ils se sont exercés quelque temps au chemin de la vertu, persévérant en *médita-*

⁹⁰ N 1,2,6 et 8 ; 1,3,2 ; 1,6,1.

⁹¹ N. 1,7,5 : « Porque, por más que el principiante en mortificar en sí se ejercite todas sus acciones y pasiones, nunca del todo, ni con mucho, puede, hasta que Dios lo hace pasivamente por medio de la purgación de la dicha noche ».

⁹² N 1,10,6.

tion et oraison, où, par la saveur et le goût qu'ils y ont trouvés, ils ont retiré leurs affections des choses du monde et acquis des forces spirituelles en Dieu, avec lesquelles ils tiennent les appétits des créatures quelque peu réfrénés et pourront déjà souffrir pour l'amour de Dieu un peu de charge et d'aridité sans tourner en arrière. Au meilleur temps lorsqu'ils marchent en ces exercices spirituels avec le plus de goût et de saveur et lorsque le soleil des faveurs divines, à leur avis, les illumine le plus clairement, Dieu leur obscurcit toute cette clarté, leur ferme la porte et tarit la source de cette douce eau spirituelle qu'ils goûtaient en Dieu toutes les fois et tout le temps qu'ils voulaient — car, étant faibles et tendres, il n'y a avait point de porte fermée pour eux ».⁹³

Telle nous semble être la doctrine du saint Docteur. La méditation n'est pas un élément qui lui serait étranger ; bien qu'il l'ait acceptée de son milieu, il lui a donné une direction toute contemplative et il a su en tirer tout le profit possible pour celui qui doit encore apprendre à faire les premiers pas.

L'explication de J. Baruzi.

Retournons à l'explication de J. Baruzi. Nous sommes pleinement d'accord avec lui pour affirmer que la méditation est une fonction de l'imagination, bien que ceci ne doive pas s'entendre d'une manière exclusive. Concédons aussi que saint Jean de la Croix n'a pas connu l'effort métaphysique, tel que le conçoit Baruzi ; mais aurait-il été plus indulgent pour une philosophie « qui est une vie » ? Et surtout, l'aurait-il conseillé à ses disciples comme « phase pré-mystique » ? Nous ne pouvons pas le croire. Au contraire, nous pensons que le Docteur expérimenté aurait adressé aux philosophes modernes les mêmes avertissements qu'à ceux de son temps. Si hors de l'oraison la « méditation vraie » est louable, elle sera pour l'âme qui veut faire oraison, un empêchement, même dans la phase pré-mystique. Remarquons que le conseil vient en conclusion du chapitre, qui, précisément, a traité des raisonnements que l'intelligence se fait à elle-même : « Demeurons donc avec cette précaution nécessaire tant en les unes qu'en les autres, pour n'en être trompés ni embarrassés, à savoir de n'en faire le principal, mais seulement de savoir diriger la volonté vers Dieu avec force, accomplissant avec perfection sa loi et ses saints conseils, ce qui est la sagesse des Saints ; nous contentant de savoir les mystères et vé-

⁹³ N 1,8,3 : « [...] ya que se han ejercitado algún tiempo en el camino de la virtud, perseverando en meditación y oración, en que con el sabor y gusto que allí han hallado se han desaficionado de las cosas del mundo y cobrado algunas espirituales [fuerzas] en Dios, con que tienen algo refrenado[s] los apetitos de las criaturas, con que podrán sufrir por Dios un poco de carga y sequedad sin volver atrás ; al mejor tiempo, cuando más a sabor y gusto andan en estos ejercicios espirituales, y cuando más claro a su parecer les luce el sol de los divinos favores, oscuréceles Dios toda esta luz y ciérrales la puerta y manantial de la dulce agua espiritual que andaban gustando en Dios todas las veces y todo el tiempo que ellos querían (porque, como eran flacos y tiernos, no había puerta cerrada para éstos...) ».

rités avec simplicité et vérité comme l'Église nous les propose ; car *cela suffit pour enflammer beaucoup la volonté*, sans nous jeter dans d'autres abîmes de curiosités, où ce sera merveille qu'il n'y ait quelque danger». ⁹⁴ Dans ce passage nous touchons à la perspective fondamentale qui a influencé toute l'interprétation de J. Baruzi. Dans l'intention de saint Jean de la Croix, la méditation avec les thèmes que Baruzi qualifie de « pauvres », est bien adaptée au but proposé. Saint Jean de la Croix n'est pas une « âme hautaine » qui serait irritée de ces « données prosaïques ». Non, et la raison en est que la méditation imaginaire sert plus que l'effort métaphysique à « enflammer beaucoup la volonté » et à la pousser dans la voie de l'amour généreux et total. Il ne s'agit pas d'arriver avant tout à une « joie noétique », bien que celle-ci soit donnée par surcroît, mais de trouver le Bien-Aimé. Celui-ci n'est pas un « Être divin » sans plus, mais la *Personne du Christ*, vrai Dieu et vrai homme. ⁹⁵ Baruzi a très bien vu que la critique formulée par saint Jean de la Croix à l'endroit des appréhensions distinctes, est d'une portée beaucoup plus universelle que celle relative à la méditation. Il a insisté avec raison sur l'aspect noétique de la purification sanjuaniste et nous pouvons lui concéder, avec le P. J. Maréchal qu'il « voit mieux que certains de ses critiques, qu'en toute hypothèse une structure affective, esthétique, philosophique... soutient à la base les états mystiques les plus élevés ». ⁹⁶ Mais son insistance sur l'aspect noétique, en fonction d'une philosophie qui lui est propre, lui a fait oublier que pour saint Jean de la Croix ce n'est pas la connaissance mais l'amour qui est la fin de notre vie humaine. « Au soir de votre vie, vous serez jugé sur l'amour ». ⁹⁷ Pour éveiller et nourrir cet amour le commençant s'appliquera en toute humilité pendant l'oraison au « travail » de « la méditation imaginaire », puis, dans la vie quotidienne, à l'ascèse radicale. S'il est fidèle Dieu l'élèvera « très tôt » à une forme plus haute de connaissance et d'amour. Mais, en attendant, qu'on ne méprise pas ce modeste commencement ; c'est d'un bon départ que dépend en grande partie la réussite de l'aventure qu'est toujours la rencontre d'une âme et de Dieu.

FR. AMATUS VAN DE H. FAMILIE, O.C.D.

⁹⁴ S 2,29,12 : « Quedemos, pues, en esta necesaria cautela, así en las unas como en las otras, para no ser engañados ni embarazados con ellas : que no hagamos caudal de nada de ellas, sino sólo de saber enderezar la voluntad con fortaleza a Dios, obrando con perfección su ley y sus santos consejos, que es sabiduría de los Santos, contentándonos de saber los misterios y verdades con la sencillez y verdad que nos les propone la Iglesia. Que esto basta para inflamar mucho la voluntad, sin meternos en otras profundidades y curiosidades en que por maravilla falta peligro ».

⁹⁵ Comment Baruzi peut-il écrire, p. 436 : « Considération et imitation de la vie de Jésus-Christ, qui ne disent, ni la concentration de notre pensée sur des moments ou des lieux ressaisis selon le récit évangélique, ni même la tendresse de notre être pour un être ? ». Mais, sans l'amour du Christ que reste-t-il de l'oeuvre du saint Docteur ?

⁹⁶ *Nouv. Rev. Théol.*, 61 (1934) p. 1091.

⁹⁷ *Dichos de Luz y Amor*, n. 57, éd. P. Siméon, p. 127.