

FOI ET CONTEMPLATION CHEZ SAINT JEAN DE LA CROIX

SUMMARIUM. - Fides, ad quam S. Joannes a Cruce tam frequenter appellat ut unionis divinae rectam sine ambagibus viam delineet, nobis examinanda proponitur ut, quod nostra summopere interest, ejus perspectam habeamus naturam. Quod studium veluti triplici gressu ita evolvemus ut initio (*prima parte*) 'fidem' hanc a S. Joanne a Cruce ut a 'fide theologica' non prorsus diversam, ita magnopere sub specie quodammodo singulari, nempe obscuritatis, instanter describi ostendemus. Quam obscuritatis instantiam ne prudens lector meram privationem putet, statim adjungemus hujus non esse nisi desiderium unionis cum Deo qui, cum res omnes imagines sensus conceptusque transcendat, ab iis vix capitur qui his omnibus renuntiaverunt. Quare privatio haec, e cupiditate Infiniti procedens, amorem manifestat ardentem ac purum cui Deus ipse respondet cum contemplationis gratiam concedit. Ea deinde (*parte secunda*) contemplationis ratio potius est examinanda nobis quae ad intellectionem pertinet. Contemplatio enim sine dubio mysterio Dei ulterius penetrat neque tamen, per se, veritates antea ignotas contemplanti revelat; imo ipsa mysteriorum intellectio quadam obscuritatis specie manet obumbrata, ut fidei limites in his quoque non transgrediantur. Unde ad problema pervenimus quod postremo (*tertia parte*) dilucidandum nobis objicitur; quaeremus ergo quae ratio inter fidem et contemplationem intercedat. Alteram ab altera formaliter distinctam ex eo putamus quod per se 'contemplatio' luminis perceptionem, 'fides' autem obscuritatem dicat. Ambae quidem nos Deo conjungunt, utraque tamen suo modo suaque propria ratione: fides, cum naturali lumine nos privat, capaces nos reddit illustrationis divinae — quam illustrationem contemplatio percipit. Utrum autem contemplatio haec e mente Sancti Doctoris 'actus a virtute theologicae fidei elicitus' dicatur, non liquet.

Dès la première lecture des œuvres de saint Jean de la Croix, le mot « foi » nous poursuit avec insistance. Déjà la *Montée du Carmel* n'annonce-t-elle pas son poème comme un « cantique de l'âme, où elle chante l'heureuse aventure qu'elle a eue de passer par l'obscurité nuit de la foi, en nudité et en purgation, à l'union de son Bien-Aimé »?¹ Une fois passés les deux premiers chapitres, le premier livre, bref à vrai dire, semble l'avoir oublié, mais le fait

¹ Nous citons selon l'édition de R. P. SIMEÓN DE LA SAGRADA FAMILIA, Burgos, 1956. La traduction est celle de P. Cyprien de la Nativité, éd. nouvelle du R. P. Lucien-Marie de Saint-Joseph, Desclée de Brouwer, 3e éd., 1959; nous l'avons confrontée au texte espagnol, surtout pour le *Cantique spirituel*, dont le P. Lucien préfère la première rédaction. Rappelons les abréviations ordinaires: S = *Subida del Monte Carmelo*; N = *Noche Oscura*; C = *Cantico espiritual*, seconde rédaction; L = *Llama de amor viva*, seconde rédaction. Sauf indication contraire, c'est toujours nous qui soulignons dans toutes les citations, que celles-ci soient de saint Jean de la Croix ou d'autres auteurs.

s'explique très bien si nous considérons ce livre plutôt comme un préliminaire (nécessaire d'ailleurs) du traité que le Docteur a l'intention d'écrire.² A partir du second livre, la « foi » ne nous quitte plus; l'auteur y traitera, en effet, ex-professo, « du plus proche moyen de monter à l'union avec Dieu, qui est la foi. »³ Que le lecteur ne prenne pas le change en lisant le troisième livre « qui traite de la purgation et de la nuit active de la mémoire et de la volonté », et qui nous dit comment nous comporter « en parfaite espérance et charité ». ⁴ La « foi » n'en est pas absente. Bien qu'elle ne fasse plus dominer ses propres harmonies, elle reste, tel un leitmotiv de fond, le thème qui soutient la purification plus détaillée de la mémoire ⁵ et de la volonté. ⁶ Elle reprendra toute son ampleur dans la *Nuit Obscure*, nous accompagnera encore dans le *Cantique spirituel*, où les fiançailles seront conclues dans la foi ⁷ et ne nous quittera même pas dans la *Vive Flamme*, aux moments les plus sublimes du mariage spirituel. ⁸

La constance de ce thème littéraire révèle évidemment un fond doctrinal. Certes, le Docteur mystique n'a pas l'intention de nier la valeur de l'espérance ni celle de la charité; il suffit de lire le troisième livre de la *Montée* pour s'en convaincre. ⁹ De plus, quand il énumère ensemble les trois vertus théologiques, il a bien l'intention de se référer à la doctrine de l'Église, telle qu'elle était expliquée par les théologiens de son temps. ¹⁰ C'est en un sens

² Le R. P. FEDERICO DE SAN JUAN DE LA CRUZ note avec beaucoup d'à propos que, dans ce premier livre, le chapitre 13 seul parle *explicitement* de la nuit active des sens. « El resto se refiere a la necesidad de la noche sensitiva en general, incluida la pasiva »: *Vida teologal durante la purificación interior en los escritos de San Juan de la Cruz*, in *Revista de Espiritualidad* 18 (1959), p. 355. De son côté le R. P. JUAN DE JESÚS MARÍA avait déjà fait remarquer « que la mortificación de apetitos expuesta por el Santo en el primer libro de la Subida excede los límites de la noche activa del sentido, y se extiende a todo el camino de la unión », *El díptico Subida-Noche*, in *Sanjuanística*, Rome, 1943, p. 53. De fait, les normes qui sont données au ch. 13 trouvent leur pleine justification dans les livres suivants (cf. P. FEDERICO, l. c.).

³ Sous-titre du livre second.

⁴ Sous-titre du troisième livre.

⁵ S 3, 12, 3.

⁶ S 3, 31, 1; 3, 32, 4.

⁷ C 13, 1 à comparer avec C 12, 1.

⁸ L 3, 80.

⁹ Pour la charité, voir notamment S 3, 16, 1.

¹⁰ Cf. S, 2, 6, 1; 3, 1, 1; 3, 16, 1. En S 2, 24, 8 et 3, 32, 4, quoiqu'elle se trouve aux côtés de l'espérance et de la charité, la foi retient son accent prononcé d'obscurité.

courant qu'il parle des « vérités de la foi »¹¹ et qu'il emploie d'autres expressions analogues.¹² Ces vérités, nous devons les accepter en toute fidélité, telles qu'elles nous sont proposées par « notre Mère la sainte Église » en des « propositions de la foi ».¹³ Il aurait horreur d'une foi qui voudrait se passer de la révélation historique, lui qui, dans les introductions de ses grands ouvrages prend pour guide la sainte Écriture, et même là ne se fie pas encore à son jugement propre, mais se soumet « entièrement » au commandement de la « Sainte Mère l'Église catholique » et même « à tout meilleur avis et plus sain jugement ».¹⁴

Tout cela nous semble indiscutable et nous le supposons dans la suite de notre étude. Ce qui nous intéresse davantage en ce moment, c'est de savoir si la « foi » n'implique pas en beaucoup de cas, chez saint Jean de la Croix, un contenu non totalement différent, mais présenté sous des aspects particulièrement prononcés, qui lui donnent une physionomie personnelle. En examinant, en effet, les choses de plus près, nous nous rendons compte que la foi constitue un véritable thème *doctrinal*, auquel le Docteur mystique recourt volontiers pour baser ses règles pratiques et pour les donner en une synthèse profonde. Le mot ne pouvait pas ne pas évoquer la première vertu théologale, mais, tout en conservant son accent intellectuel, il pourrait bien exprimer aussi une attitude fondamentale engageant *toute* la personne humaine à l'égard du Dieu vivant, qui veut se communiquer. Des récits de conversion ont été publiés sous le titre *J'ai rencontré le Dieu vivant*.¹⁵ Saint Jean de la Croix dirait encore de manière plus fondée: « Allons à la rencontre du Dieu vivant ». Notre vie est un itinéraire, semé de clair-obscur, vers l'union fulgurante avec le Dieu vivant, mieux encore: avec les Personnes divines qui nous aiment et se donneront à nous dans une vision faciale et un amour transformant.

Notre pèlerinage terrestre vers l'Absolu s'expliquerait difficilement si, au commencement, nous n'avions pas déjà discerné et accepté, dans le fond de l'âme, l'appel des Personnes divines. Or, la foi pourrait très bien exprimer, au moins sous un certain aspect, cette acceptation initiale, puis cet élan intérieur vers la

¹¹ C 7, 7; même signification pour « misterios de la fe » en S 2, 22, 3; 2, 27, 2; C 7, 3, 5.

¹² es de fe: S 2, 19, 13; son de fe: S 2, 22, 13, etc.

¹³ S 2, 27, 6.

¹⁴ S Prol. 2; C Prol. 4; L Prol. 1.

¹⁵ Paris 1952, avec deux études sur la conversion par M. NÉDONCELLE et R. GIRAULT.

rencontre définitive, élan qui suit librement, mais inexorablement aussi, l'unique trajet possible qui conduise au but.

Mais n'anticipons pas sur nos conclusions. Pour procéder avec méthode, rappelons brièvement ce qu'est l'objet de la foi et en quelles conditions il se présente à nous. Nous comprendrons alors l'attitude de l'âme qui lui correspond et l'élan qu'il suscite.¹⁶ En effet, la foi est telle parce que tel est son objet. Au seuil de la première strophe du *Cantique spirituel*, saint Jean de la Croix a indiqué clairement cette relation mutuelle. Dieu est présent en l'âme, mais Il y est caché; pour que celle-ci puisse donc s'unir à Lui, elle doit, elle-aussi, se cacher. Or, ce Dieu caché, c'est la « substance de la foi »,¹⁷ c.-à-d. ce qui correspond à sa nature propre; c'est pourquoi « se cacher » s'exprimera, quelques lignes plus loin, « chercher Dieu *dans la foi* et dans l'amour ». ¹⁸

Dieu ne reste pas indifférent à cette recherche de l'âme: Il se communique, Il se laisse trouver. L'expérience de cette communication divine s'appelle contemplation. Après avoir donc établi la nature de la foi, il nous faudra examiner celle de la contemplation; ainsi seulement pourrons-nous déterminer ensuite plus exactement les rapports de la foi et de la contemplation, leurs interférences réciproques. A la fin de notre étude nous nous permettrons quelques remarques d'ordre général, nous référant à la doctrine théologique commune.

I - LA FOI

L'objet de la foi

Ne nous arrêtons pas superficiellement aux formules, quelquefois très simples, que nous rencontrons communément. Le Dieu, présent en tous les hommes, même dans le plus grand pécheur,¹⁹ c'est la Sainte Trinité: « Le Verbe Fils de Dieu, ensemble

¹⁶ Pour un plus long développement de certaines affirmations nous nous permettons de renvoyer à quelques études précédentes: *De betekenis van het geloof bij de H. Joannes van Kruis*, in *Bijdragen* 13 (1952), pp. 117-139; « *La fe ilustradisima* », in *Ephemerides Carmeliticae* 9 (1958), pp. 412-422. Dans notre présent article nous espérons pouvoir faire un pas de plus; c'est surtout la comparaison avec la contemplation sanjuaniste qui nous donnera l'occasion d'ajouter d'utiles précisions.

¹⁷ C 1, 10.

¹⁸ C 1, 11. Nous reviendrons ultérieurement sur ce texte où la foi et l'amour sont associés.

¹⁹ S 2, 5, 3; C, 1, 8; 11, 3; L 4, 14.

avec le Père et l'Esprit-Saint, est caché selon son essence et sa présence dans l'être intime de l'âme,²⁰ et c'est comme tel qu'Il veut se donner. L'Esprit d'amour²¹ préparera donc par ses aspirations la future épouse à l'union avec l'Époux, le Verbe de Dieu.²² Celui-ci, à son tour, est caché dans le sein du Père²³ et ce sera finalement le Père, qui, dans le Fils, emportera l'âme « puissamment et fortement dans l'embrassement savoureux de sa douceur ».²⁴

Si le Père veut nous attirer à Soi et nous embrasser dans le Verbe, si nous sommes appelés à L'aimer « avec grande saveur et joie par son Fils Jésus-Christ »,²⁵ Il réalisera ce dessein en se révélant par Lui. Notre chemin vers le Père est le Fils, c'est par Celui-ci que le Père se communiquera à nous.

L'objet de notre foi sera donc condensé en Jésus-Christ. En nous donnant son Fils, sa Parole unique, le Père a tout dit²⁶ et nous n'avons plus rien à Lui demander. Toutes les créatures sont « comme une trace du pas de Dieu, dans laquelle on devine sa grandeur, sa puissance et sa sagesse, et d'autres vertus divines ».²⁷ Mais n'oublions pas que c'est par le Verbe que le Père a bien fait toute créature et qu' « en cette élévation de l'Incarnation de son Fils et de la gloire de sa résurrection selon la chair, non seulement le Père embellit les créatures en partie, mais nous pouvons dire qu'Il les laisse entièrement revêtues de beauté et de dignité ».²⁸ Que nous sommes loin d'avoir un regard pessimiste sur le monde! Il est évident toutefois que l'Incarnation est elle-même l'œuvre principale du Père; tout le reste est fait en vue d'elle, « comme en passant ».²⁹ Adressons-nous donc au Christ, écoutons-Le³⁰ et pé-

²⁰ C 1, 6.

²¹ C 13, 11.

²² C 1, 5, 10; 17, 8, etc. Pour la place du Christ dans la mystique de saint Jean de la Croix, voir A. MARIJSSE, *Mystiek als Christusbeleving*, Hilversum, 1960; avec les remarques du R. P. OPTATUS in *Nederlandse Katholieke Stemmen* 58 (1962), pp. 93-94. Cf. A. M., in *Ons Geestelijk Leven* 37 (1960-1961), pp. 168-171, à propos de la première édition du même ouvrage qui a été notablement remanié dans la seconde, et qui avait pour titre: *Christus Mensheid als voorwerp van het beschouwend gebed volgens Sint-Jan van het Kruis*, Leuvense Universitaire Uitgaven, 1959.

²³ C 1, 11.

²⁴ L 1, 15.

²⁵ C 37, 6.

²⁶ S 2, 22, 3. 5.

²⁷ C 5, 3.

²⁸ C 5, 4.

²⁹ C 5, 3.

³⁰ S 2, 22, 8.

nétrons dans le grand mystère que contient sa Personne :³¹ Il est comme une mine abondante avec de nombreuses « concavités de trésors, qu'on fouille incessamment sans les pouvoir épuiser ». ³²

Mais le Christ ne peut pas être séparé de son Église. Elle aussi fait donc partie de l'objet de notre foi. Le Père a tout dit en son Fils et Celui-ci a communiqué à l'Église tout ce que nous devons savoir : « Il n'y a plus d'articles à révéler touchant la substance de notre foi, autres que ceux qui sont déjà révélés à l'Église ». ³³ Si le Docteur de l'absolu se montre tellement condescendant pour l'usage des images, le motif doit en être cherché, bien sûr, dans la condition de l'être humain, qui a besoin d'une représentation sensible pour s'élever aux Saints et nourrir sa dévotion; ³⁴ mais saint Jean de la Croix manifeste, en même temps, son respect profond pour la doctrine et la coutume de l'Église. On est frappé du recours fréquent qu'il fait en cette occasion à l'autorité de l'Église. ³⁵ C'est donc l'Église qui nous donnera tout ce qui touche à la doctrine de la foi et à la connaissance des œuvres de l'Incarnation du Verbe. ³⁶

D'autre part, il faut remarquer que l'âme est l'épouse du Christ et qu'elle l'est *dans* l'Église, celle-ci étant par excellence l'épouse du Christ. Il est vrai que dans celui qui Lui est le plus uni, Dieu « accumule les meilleurs et les plus importants biens de sa maison, c.-à-d. de son Église, soit militante, soit triomphante », ³⁷ mais cette grâce de prédilection est encore ordonnée à « tout son Corps mystique, qui est l'Église, laquelle participera à la beauté même de son Epoux, le jour de son triomphe, qui sera celui quand ella verra Dieu face à face ». ³⁸ Et c'est l'Église qui tressera des guirlandes, « entendant par les guirlandes toutes les

³¹ C 37, 1. 7.

³² C 37, 4. De nombreux textes scripturaires appuient les affirmations du Docteur de l'Église, qui semble y avoir puisé son expérience et jusqu'à ses expressions. Citons quelques exemples: En ceci consiste la vie éternelle, qu'ils te connaissent, seul vrai Dieu, et ton Fils Jésus-Christ que tu as envoyé (C 37, 1; cf. Jo. 17, 3); dans le Christ sont cachés tous les trésors et la sagesse (C 37, 4; cf. Col. 2, 3); dans le Christ habite corporellement toute la plénitude de la divinité (S 2, 22, 6; cf. Col. 2, 9); que la grâce et la paix soient accomplies en perfection en vous, dans la connaissance de Dieu et de Jésus-Christ, notre Seigneur (C 39, 6; cf. II Pet. 1, 2).

³³ S 2, 27, 4.

³⁴ S 3, 35, 3.

³⁵ S 3, 15, 2; 3, 35, 2. 3; 3, 37, 2.

³⁶ C 7, 7.

³⁷ C 33, 8.

³⁸ C 36, 5.

âmes saintes engendrées par le Christ dans l'Église », « pour la tête de l'Époux, le Christ ». ³⁹

Les dimensions ecclésiales de notre foi pouvaient-elles être mises plus en relief? Et ne ferait-on pas tort au Docteur de l'Église si l'on affirmait que toute sa doctrine se déroule en dehors de cette perspective sociale, horizontale, comme l'on dit, pour ne conserver que la ligne verticale qui a pour pôles extrêmes Dieu et l'âme seule? Cette interprétation serait trop unilatérale pour être vraie. La docilité du Saint à l'enseignement de l'Église ne sera donc pas une attitude accessoire, attitude qui aurait même pu avoir faussé l'élan profond de son âme; ⁴⁰ elle découlera au contraire, par logique interne, de l'objet qui l'a conditionné. Hors de l'Église, il n'y a pas d'espoir de rencontrer le Christ ni le Père.

Le Père se manifeste-t-Il *pleinement* dans le Christ? Bien que Celui-ci soit la splendeur de sa gloire et la figure de sa substance, ⁴¹ son miroir sans tache, ⁴² son apparition parmi nous ne va pas jusque là. La parfaite connaissance du Père dans le Fils est réservée pour la gloire, ⁴³ car, dans son humanité, le Christ ne nous révèle qu'imparfaitement le Père, et cela explique que l'on pouvait vivre avec Lui et voir ses « œuvres prodigieuses » sans en profiter. ⁴⁴ Ainsi en est-il de l'Église: elle ne sera transformée par la beauté de son Époux que « le jour de son triomphe ». ⁴⁵

Si important que ce soit, tout ce que nous communiquons l'Église ne pourra nous manifester parfaitement ni le Christ, ni le Père. Les articles de foi restent notamment bien en deçà de ce qu'on

³⁹ C 30, 7.

⁴⁰ C'est en ce sens que J. BARUZI écrit: « A vrai dire, pour tout grand mystique, ou le dogme deviendra vie ou il ne sera pas. La doctrine mystique de Jean de la Croix ne maintient, en définitive, du dogmatisme que ce que l'expérience a atteint et vécu », *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2e éd., Paris, 1931, pp. 658-659. Et encore: « Le « senti » échappe à toutes les prisons confessionnelles, à toutes les étroitures d'école », p. 644. Nous sommes d'accord pour dire que « La Foi mystique... va au delà de l'apparence », p. 511; mais ce n'est pas une raison pour l'opposer à la foi ordinaire, ni pour dire que: « Ni notre pensée moyenne, ni notre oraison moyenne, ni notre foi moyenne ne suffisent à nous diriger, *même d'une façon infinitésimale*, vers Dieu », p. 652. Cela dit, il faut rendre justice à J. Baruzi et reconnaître que, mise à part cette remarque — et elle est capitale — il a très bien souligné le dynamisme intérieur de la foi, dont nous parlerons plus loin, nous aussi.

⁴¹ C 5, 4; L 2, 16.

⁴² Lettre 11, p. 1550.

⁴³ C 10, 8.

⁴⁴ S 3, 36, 3.

⁴⁵ C 36, 5.

voudrait savoir. Il est vrai qu'ils ne contiennent pas d'erreurs; il est vrai aussi qu'ils nous disent bien quelque chose de très positif.⁴⁶ C'est en ce sens qu'ils peuvent être objet de méditation. Mais les vérités qu'ils communiquent, restent tellement « couvertes d'obscurité et de ténèbres » et nos connaissances qui y correspondent, sont si « informes et obscures »⁴⁷, qu'il serait plus simple de dire qu'ils cachent ces vérités plutôt qu'ils ne les découvrent. Il est certain qu'ils nous donnent Dieu lui-même, mais de la façon dont on donne un vase d'or, dont la vraie nature reste cachée sous des dehors argentés⁴⁸. Nous ne pourrions jouir pleinement de nos richesses que dans l'autre vie. Les articles sont nécessaires pour dessiner à grands traits les contours du Bien-Aimé sur la toile de notre intelligence, mais c'est dans la vision béatifique que nous aurons son chef-d'œuvre accompli⁴⁹.

Toute cette obscurité est donc inévitable du fait même que le Christ est Dieu et que nous ne jouissons pas encore de la vision faciale dans la gloire céleste. Le mystère du Christ fait partie du mystère de Dieu. Or, s'il est une vérité que saint Jean de la Croix met à la base de sa doctrine, c'est bien celui de la transcendance divine. Nous l'avons entendu dire que Dieu demeure en toute créature et que celle-ci est son vestige.⁵⁰ Mais il affirme encore davantage que Dieu est « incompréhensible et au-dessus de tout »⁵¹ car Celui-ci reste à une « distance infinie »⁵², et ce qui est en Dieu le plus lumière demeure totalement ténèbres pour nous⁵³. Après avoir dit que la foi nous propose Dieu Un et Trine, tel qu'Il est en Lui-même, saint Jean de la Croix s'empresse d'ajouter que « comme Dieu est ténèbres pour notre entendement, ainsi (la foi) aveugle-t-elle aussi et éblouit-elle notre entendement »⁵⁴.

Et pourtant, ce Dieu tellement transcendant et caché nous aime. N'aime-t-Il pas « tout ce qui est bon, même dans le barbare et le payen »?⁵⁵ Mais il y a plus: Dieu désire se communiquer à nous et nous introduire dans sa Vie Trinitaire. « Dieu est toujours en l'âme, lui donnant et conservant l'être naturel avec sa présence,

⁴⁶ S 2, 9, 1.

⁴⁷ C 12, 2.

⁴⁸ C 12, 4.

⁴⁹ C 12, 6.

⁵⁰ S 2, 8, 3; C 5, 3

⁵¹ S 2, 24, 9; S 3, 5, 3.

⁵² S 3, 12, 2.

⁵³ S 2, 8, 6.

⁵⁴ S 2, 9, 1.

⁵⁵ S 3, 27, 3.

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 grade »⁵⁶. Il « est comme le soleil sur les âmes pour se communiquer à elles »⁵⁷. C'est même pour aller mendier en quelque sorte leur amour que l'Époux est mort, ainsi que le chante d'une façon si émouvante le poème du Pastoureau⁵⁸.

Tout dépend donc de la réponse que l'âme donnera à l'invitation de Dieu. Ce devra être une réponse de foi, et plus pure sera celle-ci, plus intime sera l'union⁵⁹.

La réponse de l'âme

Au début de notre présente étude nous avons cité un texte du *Cantique Spirituel*, affirmant que nous devons chercher le Dieu caché, dans la foi et dans l'amour: « Car ces deux sont les guides d'aveugle qui te guideront par où tu ne sais pas, là-bas au secret de Dieu ». ⁶⁰ L'image ne nous éclaire pas encore beaucoup quant au rôle de la foi et de l'amour, ni quant à leur rapport mutuel. Le Saint ajoute, il est vrai: « Parce que la foi, qui est le secret que nous avons dit ce sont les pieds avec lesquels l'âme va vers Dieu, et l'amour est le guide qui la dirige »; mais toute la phrase est assez compliquée et l'imagerie peu consistante. Il faudra chercher ailleurs la pensée précise de notre Docteur.

L'on sait qu'il distingue deux modes de présence de Dieu, l'un naturel et l'autre surnaturel, ainsi qu'on a pu le voir dans le texte cité plus haut ⁶¹; dans le dernier mode, il admet en outre une présence par grâce et une présence spirituelle ⁶². Par grâce Dieu est présent en tout chrétien qui ne lui oppose pas un refus initial; pour cela il est évidemment nécessaire de s'appuyer « simplement à la doctrine de l'Église et de la foi qu'elle enseigne » ⁶³, puisque c'est par les « propositions de la foi » que nous avons en notre intelligence « une esquisse » de Dieu ⁶⁴. Ensuite il faut encore aimer,

⁵⁶ S 2, 5, 4.

⁵⁷ L 3, 47.

⁵⁸ p. 55.

⁵⁹ S 2, 9, 1.

⁶⁰ C 1, 11.

⁶¹ S 2, 5, 4.

⁶² C 11, 3.

⁶³ S 2, 27, 4.

⁶⁴ C 12, 4, 6. Par le fait même que les articles sont dits « de foi », il

car « les appétits volontaires, qui sont matière de péché mortel ... en cette vie privent l'âme de la grâce et en l'autre, de la gloire, qui est posséder Dieu », et ils « causent un entier aveuglement ». ⁶⁵ Ici le Saint ne fait que répéter la doctrine de l'Eglise. Pour ce qui regarde la présence spirituelle, celle-ci est concédée à « maintes âmes », que Dieu « récrée », « délecte », et « réjouit » ⁶⁶; elle deviendra toujours plus profonde et trouvera ici-bas sa réalisation suprême dans l'union transformante, union encore imparfaite toutefois, si on la compare à celle de la gloire.

Il est évident que si l'on veut recevoir cette présence spirituelle, on doit commencer par la désirer; le désir de Dieu est la disposition indispensable pour s'unir à Lui ⁶⁷. C'est donc le désir qui nous donnera l'élan initial, nécessaire pour soutenir notre montée. Ce désir, qui est aussi amour, est d'abord nourri dans la méditation sensible et tenu en équilibre par une mortification rigoureuse ⁶⁸; ensuite il devient douloureux et purifiant dans les différentes nuits passives. Mais cet amour, toujours en mouvement parce que toujours désir, a besoin d'un guide sûr pour ne pas dévier du droit chemin et ne pas se laisser séduire par des mirages attrayants. Ce guide — on l'aura déjà deviné — c'est la foi. L'âme doit donc « se laisser guider par la foi à ce terme sublime d'union ». ⁶⁹ Et même, la foi et l'amour sont impliqués dans le même mouvement, à tel point que s'appelant mutuellement, on pourrait dire que tous deux sont des guides vers l'union, comme l'affirmait le texte déjà cité du *Cantique*. ⁷⁰ C'est ce que nous verrons plus loin davantage.

est évident que nous devons les admettre, et cela « avec fermeté et certitude » (S 2, 6, 2). Aucune expérience, aucune connaissance ne peut rendre cette adhésion superflue, moins encore la contredire. La foi est un consentement donné à ce qui nous est enseigné, répète le saint Docteur, se référant à une parole de saint Paul (S 2, 3, 3; 2, 27, 4; 3, 31, 8).

⁶⁵ S 1, 12, 3. Ce texte nous permet de déterminer plus clairement une double communication surnaturelle. Celui de S 2, 5, 4 parle seulement de différents degrés de communication surnaturelle, sans distinguer ultérieurement. Voir aussi R. P. EMETERIO DEL SDO CORAZÓN, *La noche pasiva del espíritu en San Juan de la Cruz*, in *Revista de Espiritualidad* 18 (1959), p. 34.

⁶⁶ C 11, 3.

⁶⁷ L 3, 26.

⁶⁸ Voir notre étude précédente: *La méditation chez saint Jean de la Croix*, in *Ephemerides Carmeliticæ* 11 (1960), pp. 176-196.

⁶⁹ S 2, 4, 1; cf. S 2, 1, 2; 2, 3, 6; 2, 4, 2, 3.

⁷⁰ Ce texte obscur doit être interprété à la lumière des textes de la *Montée* qui ne posent pas de problème. Nous devons éviter, d'autre part, une séparation trop nette entre la foi et l'amour.

Reportons-nous un moment au second livre de la *Montée*, où le Docteur a manifestement l'intention de fonder sur le roc son affirmation que la foi « est le moyen prochain pour aller à Dieu »⁷¹ La foi est « un habitus certain et obscur »⁷². La première qualité — la certitude — n'est pas développée, mais elle n'en est pas moins d'une importance capitale. Elle est supposée partout et si la foi est un guide sûr, elle le doit en premier lieu à ce caractère fondamental. N'oublions pas, en effet, qu'elle s'appuie sur le témoignage du Christ et de l'Église. Nous pourrions comprendre le passage, il est vrai, en ce sens que la foi serait un habitus certain *parce qu'obscur*. Et nous pourrions confirmer cette interprétation par d'autres textes: plus l'âme est dans l'obscurité et plus aussi elle est en sûreté⁷³. Mais nous devons aussi nous rappeler que la foi nous livre avec certitude des vérités positives sur les réalités surnaturelles, ainsi que nous l'avons déjà vu. En ne tenant pas compte de cette observation, on risque d'opposer foi « dogmatique » et foi « mystique », la première acceptant les propositions de l'Église, la seconde les rejetant pour se lancer dans le mystère incompréhensible de Dieu⁷⁴; c'est au contraire en tant qu'elle accepte ces propositions que la foi est en continuité avec la vision⁷⁵.

La seconde propriété est longuement développée, parce qu'elle permet à saint Jean de la Croix de tracer d'une main ferme la ligne de conduite de l'âme qui veut arriver à l'union désirée. La foi est un habitus obscur, propriété essentielle, car si elle disparaît, la foi, elle-aussi, cessera d'exister⁷⁶. Nous avons vu que cette obscurité provient du manque de proportion entre « les vérités » et leurs formulations ou articles; mieux encore: entre la Personne recherchée et sa manifestation imparfaite. La strophe 12 du *Cantique Spirituel* n'est qu'une plainte continuelle de l'âme qui ne peut pas se contenter des pâles reflets de l'Époux dans les articles de foi.

De notre remarque précédente il faut conclure que, si, d'une part, il est absolument nécessaire d'accepter tout ce que l'Église nous propose en ses articles, « marcher dans la foi », signifiera, avant tout, d'autre part, « marcher dans l'obscurité »⁷⁷. Et saint Jean de la Croix veut que cette obscurité devienne complète, qu'elle

⁷¹ Sous-titre du livre deuxième.

⁷² S 2, 3, 1.

⁷³ S 2, 1, 2; N 2, 15, 1; 2, 16, 1. 3.

⁷⁴ Voir note 40

⁷⁵ S 2, 9, 1.

⁷⁶ S 2, 6, 2; 2, 16, 15; 2, 24, 4; C 12, 46.

⁷⁷ Cf. S 1, 2, 1.

englobe non seulement l'intelligence, mais aussi la mémoire et la volonté; à cette condition seulement on pourra n'attendre que de Dieu seul, Lui qui est lumière et amour, l'accomplissement de nos désirs. Marcher dans la « foi pure », ce n'est pas seulement accepter les propositions enseignées par l'Église et rejeter tout ce qui leur serait contraire — tout cela, répétons-le, est supposé — mais c'est plus directement *ne pas s'arrêter* à la médiocre clarté qu'elles peuvent nous donner. Ce n'est pas seulement ne pas nous souvenir de tout ce qui pourrait aller *contre* Lui, mais c'est encore et davantage écarter tout ce qui pourrait nous empêcher de nous enfoncer complètement dans l'obscurité divine. Ce n'est pas non plus aimer Dieu, sans plus, mais c'est L'aimer *au-dessus de tout*; et ceci avec une logique implacable. Rien qu'en examinant les passages où le saint Docteur parle de la « foi pure », on se rend compte qu'il ne pense pas *directement* à éliminer tout ce qui contredit l'enseignement de l'Église, de quelque façon que ce soit, mais toute attache à quoi que ce soit de créé, que ce soit une notion distincte, un objet ou un sentiment, enfin tout ce qui abaisserait la transcendance absolue de Dieu.⁷⁸ C'est pourquoi, tout en rattachant à chaque puissance une vertu théologale particulière, le Docteur peut encore appeler cette purification, prise globalement, une nuit de la foi⁷⁹, et introduire son exposé de la seconde nuit par ces mots: « Où on traitera du moyen prochain pour arriver à l'union avec Dieu et *qui est la foi* ». ⁸⁰ Rien de mieux qu'un texte du *Cantique Spirituel* pour nous mettre dans l'ambiance de cette foi avec laquelle nous devons chercher Dieu: « Tu fais très bien en le cherchant toujours caché, car tu honores beaucoup Dieu et tu t'approches beaucoup de Lui quand tu le tiens pour plus haut et plus profond que tout ce que tu peux atteindre. Et pour cela ne t'arrête ni en partie ni en entier à ce que tes puissances peuvent comprendre. Je veux dire: ne veuille jamais être satisfait avec ce que tu comprends de Dieu mais en ce que tu ne comprends pas de Lui; et ne t'arrête jamais pour aimer ou te réjouir en ce que tu puisses comprendre ou sentir de Dieu; mais aime et réjouis-toi en ce que tu ne peux pas comprendre ou sentir

⁷⁸ Pura fe: S 2, 1, 1. 2; cf. 2, 24, 8; 2, 27, 7; N 2, 4, 1; même sens pour: pureza de fe: S 2, 8, 3; cf. 2, 19, 4; voir au contraire pour: impureza en fe N 1, 6, 5.

⁷⁹ S 1, 2, 1. 5.

⁸⁰ Sous-titre.

de Lui; car, comme nous l'avons dit, *c'est cela le chercher dans la foi* ». ⁸¹ Voyons maintenant plus en particulier comment nous devons marcher dans la foi selon les trois puissances.

La foi dans l'intelligence

Par les articles de la foi l'intelligence reçoit une certaine connaissance de Dieu et saint Jean de la Croix ne lui interdit pas d'y exercer sa vigueur naturelle et d'en scruter le contenu. Nous savons qu'il favorisait les études; comme recteur du couvent de Baeza il ne dédaignait pas de faire lui-même des objections subtiles dans les disputes publiques ⁸². Toutefois, serait-ce là un exercice de la foi, *telle qu'il la conçoit, lui, dans ses écrits*? C'est ici qu'apparaît de nouveau la nuance personnelle qu'il entend développer. On doit aller à Dieu « par la foi en croyant et non en comprenant » ⁸³. L'aphorisme se rapporte, il est vrai, à une phase bien déterminée de l'ascension de l'âme vers Dieu: le passage de la méditation à la contemplation. Mais il est on ne peut plus caractéristique de la mentalité de notre Docteur, qui le répète d'ailleurs en d'autres occasions avec une portée générale ⁸⁴. Notons-le encore, bien qu'elle ait pour objet Jésus-Christ et les articles de foi, la méditation n'est jamais appelée un exercice de la foi. La raison nous paraît évidente: la méditation fait encore usage des notions claires que l'intelligence peut former et des images concrètes que l'imagination propose; de ce chef, l'âme ne marche pas dans l'obscurité, et, pour autant, elle n'est pas dans la « foi ». Celle-ci apparaît sous sa physionomie caractéristique, lorsqu'est dépassée la phase initiale, celle de la méditation. Le Docteur se montre condescendant pour le commençant: c'est parce que celui-ci en a réellement besoin. Par contre il fait preuve d'un zèle jaloux et intransigeant dès qu'il trouve des connaissances qui ne sont pas justifiées par cette nécessité. La méditation est permise et déclarée même nécessaire pour pouvoir bien s'approcher de Dieu au commencement de la vie spirituelle ⁸⁵. Mais toutes les connaissances inu-

⁸¹ C 1, 12.

⁸² R. P. BRUNO DE J.-M., *Saint Jean de la Croix*, 2^e éd., Desclée De Brouwer, s. d. (1961), p. 248.

⁸³ L 3, 48.

⁸⁴ S 3, 2, 3: a Dios el alma antes le ha de ir conociendo por lo que no es que por lo que es; S 3, 5, 3: para que el alma vaya a Dios, antes ha de ir no comprendiendo que comprendiendo. — La formule est différente, mais le sens reste le même.

⁸⁵ S 2, 12, 5; 2, 13, 1. Voir note 68.

tiles, « naturelles ou surnaturelles », doivent être écartées résolument dès le début, si on veut arriver à la seule connaissance vraiment désirable, celle de la contemplation : connaissance générale et obscure qui se réalise dans la foi⁸⁶ et qui nous unit directement à Dieu dans sa transcendance même. « Nulle créature, ni aucune connaissance qui peut être donnée à l'intelligence, ne peut lui servir de moyen prochain pour l'union divine »⁸⁷. La conclusion pratique s'impose et saint Jean de la Croix n'y apporte pas de ménagements : « afin que l'entendement soit disposé à cette union divine, il faut qu'il demeure net et vide de tout ce qui peut tomber dans le sens, et dénué et désoccupé de tout ce qu'il peut lui-même clairement entendre; de sorte qu'il demeure intimement en repos, accoisé et établi *dans la foi*, laquelle seule est le moyen prochain et proportionné d'unir l'âme à Dieu ».⁸⁸ Il est évident qu'être « établi dans la foi », ou, comme il était dit un peu plus haut, « être attaché au moyen approprié, qui est la foi »⁸⁹, c'est se détacher de toute notion claire qu'on pourrait recevoir ou se procurer au sujet des « vérités révélées », comme de toute expérience distincte qu'on pourrait avoir des choses surnaturelles⁹⁰. « Une seule pensée de l'homme vaut plus que tout l'univers, d'où vient que Dieu seul en est digne »⁹¹.

Entendons-nous bien, une fois encore : il ne s'agit pas de nier ce qui nous est dit, car « comme Il est Trine et Un, ainsi (la foi) nous Le propose-t-elle Trine et Un », mais il s'agit d'affirmer bien davantage notre incapacité de comprendre. L'attitude « de foi » est en même temps détachement de nos pauvres notions et affirmation de la transcendance divine. C'est supposer, il est vrai, que Dieu est « cela », mais c'est accentuer qu'Il est beaucoup plus que « cela » et c'est préférer l'obscurité divine, qui nous déborde de toute part, à la faible clarté qui nous est octroyée. Aussi le texte cité continue-t-il immédiatement : « comme Dieu est ténèbres pour notre entendement, ainsi (la foi) aveugle-t-elle aussi et éblouit-elle notre entendement »⁹². Cette attitude de foi ou de dépassement

⁸⁶ S 2, 10, 2. 4

⁸⁷ S 2, 8, titre.

⁸⁸ S 2, 9, 1.

⁸⁹ S 2, 8, 1.

⁹⁰ C'est en ce sens que le mot « *experiencia* » est pris en S 3, 31, 9. Quant aux différentes significations de cette parole cf. J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix...*, p. 231, note 1.

⁹¹ *Dichos de luz y amor*, [a], 32, p. 124; cf. [b], 37, p. 134.

⁹² S 2, 9, 1; cf. S 2, 8, 6.

« honore beaucoup Dieu »⁹³, parce qu'elle seule convient à sa transcendence. L'âme doit donc aller à Dieu « en le connaissant plutôt par ce qu'Il n'est pas que par ce qu'Il est »⁹⁴. Saint Jean de la Croix interprète ainsi à sa façon la parole du prophète Osée: *Sponsabo te mihi in fide*⁹⁵. Il n'hésite même pas à tronquer le texte connu de l'épître aux Hébreux pour n'en retenir que ce qui lui convient: Celui qui s'approche de Dieu est obligé de croire; et il explique: « ce qui se fait, l'entendement demeurant aveuglé et dans l'obscurité, et étant dans la seule foi. Car sous cette ténèbre, l'entendement s'unit à Dieu et sous elle, Dieu est caché »⁹⁶. Ces applications de textes scripturaires connus révèlent au grand jour la mentalité du Saint. Marcher dans la foi, c'est marcher dans l'obscurité, dans les ténèbres, dans la nuit. Un autre texte lui sert de point d'appui, toujours dans le même sens: sans la foi impossible de plaire à Dieu⁹⁷.

On aura toutefois remarqué ce qu'il y a de positif dans cette attitude, qui pourrait paraître purement négative. L'âme veut s'unir avec Dieu Lui-même; elle ne veut pas se contenter d'un simple reflet de son visage: ce serait là arrêter son élan vers Lui. Ce reflet n'est pas nié, mais chaque fois qu'une connaissance distincte de Dieu lui est offerte, l'âme dirige son désir au-dessus de tout cela: sa foi devient plus intense et plus pure. La foi signifie dépassement; elle est aussi tension vers une union immédiate et personnelle: « c'est pourquoi, tant plus l'âme a de foi, tant plus elle est unie à Dieu »⁹⁸. On ne peut pas ne pas être frappé de ce dynamisme intérieur. Connaissance de Dieu, acceptée avec docilité dans les propositions de l'Église, mais connaissance qui prend toujours davantage conscience de son imperfection. La foi n'est pas un rejet pur et simple de ce qu'elle connaît, mais elle est élan vers le mystère que les communications lui font vivement sentir. C'est ce dynamisme qui est exposé d'une façon plus didactique dans la *Montée*, qui est ressentie vitalement et douloureusement dans la *Nuit Obscure* et qui se déploie en lyrisme exubérant dès la première strophe du *Cantique Spirituel*.

⁹³ C 1, 12.

⁹⁴ S 3, 2, 3.

⁹⁵ N 2, 2, 5; 2, 21, 4; C 12, 2.

⁹⁶ S 2, 9, 1. La traduction du P. Cyprien dit: « seulement élevé par la foi », ce qui ne rentre pas ici dans l'ordre d'idées de notre saint. — En S 2, 4, 4 le texte de l'épître aux Hébreux est cité plus intégralement, mais l'explication donnée ne fait, ici aussi, qu'insister sur l'obscurité.

⁹⁷ N 2, 21, 4.

⁹⁸ S 2, 9, 1.

tiles, « naturelles ou surnaturelles », doivent être écartées résolument dès le début, si on veut arriver à la seule connaissance vraiment désirable, celle de la contemplation: connaissance générale et obscure qui se réalise dans la foi⁸⁶ et qui nous unit directement à Dieu dans sa transcendance même. « Nulle créature, ni aucune connaissance qui peut être donnée à l'intelligence, ne peut lui servir de moyen prochain pour l'union divine »⁸⁷. La conclusion pratique s'impose et saint Jean de la Croix n'y apporte pas de ménagements: « afin que l'entendement soit disposé à cette union divine, il faut qu'il demeure net et vide de tout ce qui peut tomber dans le sens, et dénué et désoccupé de tout ce qu'il peut lui-même clairement entendre; de sorte qu'il demeure intimement en repos, accoisé et établi *dans la foi*, laquelle seule est le moyen prochain et proportionné d'unir l'âme à Dieu ». ⁸⁸ Il est évident qu'être « établi dans la foi », ou, comme il était dit un peu plus haut, « être attaché au moyen approprié, qui est la foi »⁸⁹, c'est se détacher de toute notion claire qu'on pourrait recevoir ou se procurer au sujet des « vérités révélées », comme de toute expérience distincte qu'on pourrait avoir des choses surnaturelles⁹⁰. « Une seule pensée de l'homme vaut plus que tout l'univers, d'où vient que Dieu seul en est digne »⁹¹.

Entendons-nous bien, une fois encore: il ne s'agit pas de nier ce qui nous est dit, car « comme Il est Trine et Un, ainsi (la foi) nous Le propose-t-elle Trine et Un », mais il s'agit d'affirmer bien davantage notre incapacité de comprendre. L'attitude « de foi » est en même temps détachement de nos pauvres notions et affirmation de la transcendance divine. C'est supposer, il est vrai, que Dieu est « cela », mais c'est accentuer qu'Il est beaucoup plus que « cela » et c'est préférer l'obscurité divine, qui nous déborde de toute part, à la faible clarté qui nous est octroyée. Aussi le texte cité continue-t-il immédiatement: « comme Dieu est ténèbres pour notre entendement, ainsi (la foi) aveugle-t-elle aussi et éblouit-elle notre entendement »⁹². Cette attitude de foi ou de dépassement

⁸⁶ S 2, 10, 2. 4

⁸⁷ S 2, 8, titre.

⁸⁸ S 2, 9, 1.

⁸⁹ S 2, 8, 1.

⁹⁰ C'est en ce sens que le mot « *experiencia* » est pris en S 3, 31, 9. Quant aux différentes significations de cette parole cf. J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix...*, p. 231, note 1.

⁹¹ *Dichos de luz y amor*, [a], 32, p. 124; cf. [b], 37, p. 134.

⁹² S 2, 9, 1; cf. S 2, 8, 6.

La foi dans la mémoire

La foi n'implique pas seulement un mouvement de l'intelligence; elle entraîne aussi la mémoire et la volonté. L'obscurité qu'elle cause et exige directement dans l'intelligence, est étendue aux autres puissances: toutes doivent marcher dans la foi, et, pour toutes, il s'agit de maintenir la foi dans sa pureté, c.-à-d., répétonsle, dans l'obscurité. Nous avons déjà remarqué que la seconde nuit active, qui sera expliquée selon les trois vertus théologiques, est appelée sans plus la nuit de la foi. Il n'est donc pas étonnant que saint Jean de la Croix répète le mot « foi » tant quand il parle de l'espérance, que quand il traite de la charité.

Voyons d'abord le rôle de l'espérance. Puisque celle-ci nous fait désirer ce que nous ne possédons pas encore⁹⁹ et puisque c'est par la mémoire que nous sommes des possesseurs¹⁰⁰, il s'ensuit que si nous ne voulons être rien d'autre que désir de Dieu, nous ne pouvons nous attacher à aucun souvenir qui ne serait pas Lui¹⁰¹. Or, cette tendance vers l'unique objet de notre espérance est encore impliquée dans l'attitude de foi: « Car il faut toujours présupposer que tant plus l'âme retient quelque appréhension naturelle ou surnaturelle distincte et claire, tant moins elle a en soi de disposition et de capacité pour entrer *dans l'abîme de la foi*, où s'abîme tout le reste »¹⁰². C'est tout simplement la règle, donnée antérieurement pour la purification de l'intelligence, mais appliquée maintenant à celle de la mémoire: il faut estimer Dieu, ici aussi, « comme l'enseigne la foi », c.-à-d. comme incomparable et comme incompréhensible; il n'est pas permis de l'abaisser à ce qu'on pourrait en comprendre de manière distincte et claire¹⁰³. Étant une connaissance obscure de Dieu, la contemplation ne saurait nuire à la foi; nous pouvons donc nous en souvenir aussi souvent que nous le voulons¹⁰⁴; quant aux autres connaissances, le directeur expérimenté concède qu'on s'en rappelle parfois quelques-unes « non pour les vouloir en soi, mais pour vivifier l'amour et notice de Dieu ». ¹⁰⁵ C'est là toutefois une concession accordée à la faiblesse humaine qui peut en avoir besoin. Le principe général conserve toute sa valeur: de quelque notion distincte qu'il s'agisse,

⁹⁹ S 2, 6, 3.

¹⁰⁰ S 3, 7, 2.

¹⁰¹ S 3, 11, 1.

¹⁰² S 3, 7, 2.

¹⁰³ S 3, 12, 1.

¹⁰⁴ S 3, 14, 2.

¹⁰⁵ Ibid.

« tout ce qu'elles sont en elles ne peut tant 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 cela »¹⁰⁶. La « foi vive », c'est la foi agissant selon sa propriété essentielle, qui est l'obscurité. Le Saint parle ici à la fois d'espérance et de foi, comme il le fait ailleurs encore¹⁰⁷; c'est que le thème dont il traite maintenant le suggère. Mais cet accouplement nous permet peut-être de saisir la nuance propre de la foi sanjuaniste, celle qui la distingue de l'espérance et marque à la fois leur relation mutuelle. La foi est en soi dépassement de ce qu'on *connait*, pour recevoir Dieu qui est *lumière*¹⁰⁸; l'espérance est dépassement de ce qu'on *possède* intérieurement pour être disposé à Le recevoir¹⁰⁹. « D'où vient que ceux qui ne font pas seulement cas de ces appréhensions imaginaires, mais qui pensent que Dieu ressemble à quelqu'une d'elles et qu'ils pourront, par elles, s'unir avec Dieu, s'abusent grandement et iront toujours perdant *la lumière de la foi en l'entendement*, — par le moyen de laquelle cette puissance s'unit avec Dieu — et ne croîtront non plus en la hauteur de *l'espérance*, par le moyen de laquelle *la mémoire* s'unit avec Dieu en *espérance* »¹¹⁰. Ne pourrions-nous pas dire que la foi tend vers Dieu comme *lumière*, tandis que l'espérance tend vers Lui comme *Personne à posséder*: « tant plus la mémoire se dépossède, tant plus elle a d'espérance et tant plus elle a d'espérance tant plus elle a d'union avec Dieu. Parce qu'à l'égard de Dieu, tant plus l'âme espère, tant plus elle obtient. Et alors elle espère le plus quand elle se dépossède le plus; et quand elle sera dépossédée complètement, elle demeurera parfaitement avec la possession de Dieu, dans l'union divine. Mais il y en a beaucoup qui ne se veulent priver de la douceur et du goût de la mémoire en les notices et, pour ce sujet, ne parviennent à

¹⁰⁶ S 3, 8, 5. La même expression « viva fe » se trouve avec une signification identique en S 2, 11, 11. L'expression « pura fe » est appliquée au détachement de la mémoire en S 2, 24, 8.

¹⁰⁷ S 3, 12, 3; 3, 13, 9.

¹⁰⁸ Dans notre seconde partie nous dirons comment Dieu est lumière.

¹⁰⁹ Le R. P. M. LABOURDETTE dit très heureusement: « En réalité, les obstacles sont ici les mêmes que ceux que la foi rencontre dans l'entendement ou les sens internes; c'est la raison formelle qui change: il fallait, tout à l'heure, renoncer à se servir de ses conceptions distinctes pour actuellement atteindre Dieu; il faut maintenant se détacher d'elles entièrement, n'avoir envers elles aucun esprit de *possession*, les « oublier » (*La foi et la connaissance mystique d'après saint Jean de la Croix*, in *Revue thomiste* 41 (1936), p. 613. — C'est l'auteur qui souligne).

¹¹⁰ S 3, 12, 3.

la souveraine *possession* et tout entière douceur »¹¹¹. Nous comprenons que c'est encore la foi qui rappelle à la mémoire qu'aucune chose créée n'est la Personne désirée; d'autre part, en s'attachant à un souvenir créée, on fait tort à la foi¹¹². La formule inusitée qui unit foi et espérance, prend maintenant tout son sens: « Il est toujours expédient à l'âme de ne vouloir rien *comprendre* sinon Dieu par foi, en espérance ». ¹¹³

La foi dans la volonté

Ce qui vient d'être dit à propos de l'espérance, vaudra pleinement pour la charité. En rattachant l'espérance à la mémoire, saint Jean de la Croix a nécessairement restreint son champ d'action. Mais du fait même celui de la charité s'élargit indéfiniment, jusqu'à englober toutes les « passions et appétits », même la passion de « l'espérance »¹¹⁴. Citant le précepte fondamental du Deutéronome: Tu aimeras Dieu de tout ton coeur et de toute ton âme et de toute ta force, il y voit résumé « tout ce que l'homme spirituel doit faire et ce que je lui veux ici enseigner pour s'approcher vraiment de Dieu en union de volonté par le moyen de la charité »¹¹⁵. Si la foi nous ouvre à la lumière en nous mettant dans l'obscurité et si l'espérance nous dispose à la possession dans la dépossession, la charité, elle, fait l'union de toutes nos forces pour les diriger vers Dieu seul, les détournant « de tout ce qui n'est pas Dieu ».¹¹⁶ C'est ce qui s'appelle garder sa force pour Lui, dit saint Jean de la Croix, en commentant le texte du psaume 58, 10. Encore une fois, nous retrouvons ici le principe général de la foi, transporté maintenant sur le plan affectif: « Quiconque veut aimer quelque autre chose avec Dieu, sans doute ne fait pas grande estime de Dieu »¹¹⁷. Par conséquent: « Tout le noeud de l'affaire, pour parvenir à l'union de Dieu, gît à purger la volonté de ses affections et appétits, afin qu'en cette façon, de volonté humaine et basse, elle devienne volonté divine, faite une même chose avec la volonté de Dieu »¹¹⁸.

¹¹¹ S 3, 7, 2.

¹¹² S 3, 12, 1.

¹¹³ S 3, 13, 9.

¹¹⁴ S 3, 16, 2. Le mot espagnol correspond aux deux mots français: espoir et espérance.

¹¹⁵ S 3, 16, 1.

¹¹⁶ S 3, 16, 2.

¹¹⁷ S 1, 5, 4.

¹¹⁸ S 3, 16, 3.

Dans l'oeuvre de la purification, la volonté, elle aussi, se laissera guider par la foi et se mettra, tout comme les autres puissances, dans le vide et l'obscurité à l'égard de toutes choses¹¹⁹, c.-à-d. dans le « dénuement de toute affection et de toute jouissance de tout ce qui n'est point Dieu »¹²⁰. Il n'est donc pas étonnant de rencontrer ici encore le nom de foi : pureté de foi et pureté d'amour vont ensemble. « Ceux-là qui se réjouissent volontiers en ces oeuvres surnaturelles (grâces *gratis datae*) perdent beaucoup touchant *la foi* »,¹²¹ car ils s'éloignent « beaucoup de l'habitus substantiel *de la foi* qui est un habitus *obscur* »;¹²² tandis que l'âme « retirant *la volonté* de tous les témoignages et signes apparents, s'exalte en une *très pure foi* ». ¹²³

Marcher dans la pure foi signifiera donc marcher dans une obscurité parfaite pour ce qui n'est pas Dieu, tant sur le plan cognitif que sur le plan affectif. Ne pas vouloir entrer dans ces ténèbres, c'est de l'impureté dans la foi¹²⁴.

L'on voit donc ainsi que la foi sanjuaniste fait sentir son influence sur toute la vie théologale. Il reste vrai pourtant qu'elle se rattache plus directement à l'intelligence et que c'est là qu'elle exerce tout d'abord son action purificatrice; au fond, la pureté dans l'intelligence conditionne celle de la mémoire et de la volonté¹²⁵; d'autre part, nous devons dire aussi que chaque attachement de la volonté implique un attachement intellectuel à quelque chose de créé; c'est un cas d'interférence. Mais nous comprenons également que, lorsque saint Jean de la Croix veut résumer en une formule concise l'attitude concrète de l'âme à l'égard de Dieu, il choisisse non pas l'espérance ou la charité, mais la foi.

Nous disions que la foi est tendance vers Dieu qui est lumière, et l'espérance, tendance vers Lui comme Personne à posséder. Il suit de là que la foi s'évanouira lorsque la lumière sera présente dans toute sa splendeur et que l'espérance perdra sa raison d'être quand la Personne désirée sera parfaitement possédée. La charité, au contraire, qui est union de volonté¹²⁶ trouvera son propre épanouissement quand la foi et l'espérance seront, elles, arrivées au terme de leur mouvement.

¹¹⁹ S 2, 6, 4.

¹²⁰ S 2, 6, 2.

¹²¹ S 3, 31, 9.

¹²² S 3, 31, 8.

¹²³ S 3, 32, 4.

¹²⁴ N 1, 6, 5.

¹²⁵ S 1, 8, 2; 2, 24, 8.

¹²⁶ S 3, 16, 3.

la souveraine *possession* et tout entière douceur »¹¹¹. Nous comprenons que c'est encore la foi qui rappelle à la mémoire qu'aucune chose créée n'est la Personne désirée; d'autre part, en s'attachant à un souvenir créée, on fait tort à la foi¹¹². La formule inusitée qui unit foi et espérance, prend maintenant tout son sens: « Il est toujours expédient à l'âme de ne vouloir rien *comprendre* sinon Dieu par foi, en espérance ». ¹¹³

La foi dans la volonté

Ce qui vient d'être dit à propos de l'espérance, vaudra pleinement pour la charité. En rattachant l'espérance à la mémoire, saint Jean de la Croix a nécessairement restreint son champ d'action. Mais du fait même celui de la charité s'élargit indéfiniment, jusqu'à englober toutes les « passions et appétits », même la passion de « l'espérance »¹¹⁴. Citant le précepte fondamental du Deutéronome: Tu aimeras Dieu de tout ton coeur et de toute ton âme et de toute ta force, il y voit résumé « tout ce que l'homme spirituel doit faire et ce que je lui veux ici enseigner pour s'approcher vraiment de Dieu en union de volonté par le moyen de la charité »¹¹⁵. Si la foi nous ouvre à la lumière en nous mettant dans l'obscurité et si l'espérance nous dispose à la possession dans la dépossession, la charité, elle, fait l'union de toutes nos forces pour les diriger vers Dieu seul, les détournant « de tout ce qui n'est pas Dieu ».¹¹⁶ C'est ce qui s'appelle garder sa force pour Lui, dit saint Jean de la Croix, en commentant le texte du psaume 58, 10. Encore une fois, nous retrouvons ici le principe général de la foi, transporté maintenant sur le plan affectif: « Quiconque veut aimer quelque autre chose avec Dieu, sans doute ne fait pas grande estime de Dieu »¹¹⁷. Par conséquent: « Tout le noeud de l'affaire, pour parvenir à l'union de Dieu, gît à purger la volonté de ses affections et appétits, afin qu'en cette façon, de volonté humaine et basse, elle devienne volonté divine, faite une même chose avec la volonté de Dieu »¹¹⁸.

¹¹¹ S 3, 7, 2.

¹¹² S 3, 12, 1.

¹¹³ S 3, 13, 9.

¹¹⁴ S 3, 16, 2. Le mot espagnol correspond aux deux mots français: espoir et espérance.

¹¹⁵ S 3, 16, 1.

¹¹⁶ S 3, 16, 2.

¹¹⁷ S 1, 5, 4.

¹¹⁸ S 3, 16, 3.

II - LA CONTEMPLATION

Dieu est donc le terme vers lequel l'âme tend en « pure foi ». Or, Dieu étant lumière divine et amour,¹ l'union se fera aussi dans la lumière et dans l'amour, ou, en termes plus techniques, selon l'intelligence et la volonté. A l'attente de « foi » de l'âme qui se met dans un dénuement parfait et n'ouvre que vers l'Infini la bouche de son désir,² Dieu répond par le don de Soi « pour-qu'il n'y ait pas de vide dans la nature ».³ La prise de conscience de ce don aura lieu dans la contemplation; celle-ci présentera par conséquent, elle aussi, tout ensemble, un aspect cognitif et affectif. C'est ce que signifie la formule fréquente « notice amoureuse »,⁴ ou plus explicitement encore: « notice infuse et amoureuse de Dieu ».⁵ Bien que les deux aspects puissent se trouver séparés,⁶ cela ne semble pas être le cas ordinaire⁷. Mais, tout en tenant compte de ce que, tel un feu ardent, la contemplation contient lumière et chaleur⁸, il nous semble opportun d'analyser plus à fond la première, pour établir sa relation avec la foi, celle-ci étant prise également selon son rapport le plus profond, son sens intellectuel, comme nous l'avons dit.

Ne concluons pas de notre affirmation précédente que la contemplation sera toujours lumineuse. Peut-être le sera-t-elle au début, lorsque la lumière illumine les connaissances acquises par la méditation,⁹ mais bientôt elle ne portera plus ni sur ces notions,

¹ L 3, 49.

² Lettre 29, p. 1576.

³ S 2, 15, 4.

⁴ S 2, 13, 7; 2, 14, 12; 2, 24, 4; N 2, 12, 4; L 3, 43 etc.

⁵ N 2, 18, 5.

⁶ N 2, 12, 7; 2, 13, 1.

⁷ S 2, 14, 12.

⁸ N 2, 12, 7.

⁹ Jusqu'à preuve contraire, nous croyons pour notre part qu'en S 2, 12-15 saint Jean de la Croix parle surtout d'une contemplation *initiale*, qui présente un caractère *lumineux*, quoiqu'encore imparfait, et qui est d'une certaine manière le prolongement normal d'une méditation bien faite, selon la méthode sanjuaniste. Ces chapitres ont été l'objet d'études nombreuses. Voir notamment: R. P. GABRIEL A BB. DIONYSIO ET REDEMPTO, *The three signs of initial Contemplation*, in *Ephemerides Carmeliticae* 3 (1949), pp. 97-129. L'analyse de ces chapitres, qu'on voudrait quelquefois plus indépendante de celle qu'on fait de N 1, 8-12, est d'autant plus difficile que le Docteur mystique y a condensé, en quelques pages, une doctrine d'ensemble sur la contemplation en général et qu'il y fait parfois abstraction de sa phase initiale, notamment en S 2, 14, 8-11. Ailleurs, il suppose évidemment que la méditation n'est pas dépassée depuis longtemps. Toute

ni même sur Dieu, mais bien sur la propre misère de l'âme.¹⁰ Celle-ci se trouve face à face avec tout ce qu'elle porte en soi de misérable et de défectueux¹¹ et elle en est presque anéantie. La lumière divine est pourtant présente,¹² et, comme le soleil, elle darde ses rayons en toute direction.¹³ Seulement pour la saisir, il ne suffit pas de se tenir activement dans la « foi » en ne voulant s'attacher à aucune connaissance créée, il ne suffit pas non plus d'avoir l'amour unifié pour ne vouloir regarder que Dieu seul d'un regard d'amour,¹⁴ il faut en outre que l'intelligence soit positivement préparée à pouvoir fixer cette lumière. Car Dieu, tout en étant la lumière surnaturelle des yeux de l'âme,¹⁵ qui aspire à Lui de tout son être, est tellement supérieur qu'Il éblouit l'entendement plutôt qu'Il ne l'éclaire. C'est un des thèmes sur lequel saint Jean de la Croix retourne avec complaisance. Cherchant ses exemples dans les connaissances zoologiques de son temps il dit que comme la lumière du soleil est ténèbres pour la chouette¹⁶ et pour la chauve-souris,¹⁷ ainsi en va-t-il de la lumière divine pour notre intelligence: celle-ci est comme l'oeil aveuglé par l'éclat du soleil.¹⁸ C'est ainsi qu'il explique l'impression pénible de la Nuit passive;¹⁹ la douleur trouve précisément son origine dans un manque de proportion, dont on a déjà si bien analysé la structure psychologique.²⁰ Plus sublime est la lumière, plus profonde est donc l'obscurité, où l'intelligence se sent plongée.²¹ A mesure toutefois que celle-ci s'adapte à son nouvel état et que Dieu, « la mettant dans l'acte surnaturel » de la contemplation,²² la fortifie, la lumière commence à l'inonder. Si donc nous parlons d'obscurité,

la question, un peu irritante, que l'on soulève autour de la « contemplation acquise » ne trouverait-elle pas son origine dans le fait qu'on passe insensiblement du plan psychologique au plan ontologique et théologique?

¹⁰ N 1, 12, 2. 4. 8.

¹¹ N 2, 6, 1.

¹² S 2, 5, 6; 2, 8, 6; cf. N 2, 5, 2; L 3, 71.

¹³ L 3, 47.

¹⁴ Le regard est en fonction de l'amour: C 31, 5. 8; cf. 10, 9.

¹⁵ C 10, 4. 8. 9; cf. L 3, 71.

¹⁶ N 2, 5, 3.

¹⁷ S 2, 8, 6.

¹⁸ S 3, 1. 3. 4. 5; N 2, 5, 3.

¹⁹ L 2, 5, 3; 2, 6, 4; 2, 9, 2; C 13, 1.

²⁰ R. P. LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH, *A la recherche d'une structure essentielle de la nuit de l'esprit*, in *Études Carmélitaines*, 1938, vol. II, pp. 254-281. Voir aussi EMETERIO DEL SDO CORAZÓN, *La noche pasiva...*, p. 207 svv.

²¹ S 2, 14, 13.

²² S 2, 3, 1; N 2, 5, 3.

ce sera par rapport à l'intelligence « naturelle », ²³ c.-à-d., ainsi qu'il apparaît dans le même texte, par rapport à l'intelligence « non illuminée et purifiée », « non encore illuminée complètement ». Il s'agit de bien comprendre ces expressions, si nous ne voulons pas accuser le Docteur d'une certaine ambiguïté. L'illumination peut avoir un sens objectif et subjectif. Comme la lumière, objective, *purifie* l'âme subjectivement par l'excès de sa splendeur, ainsi la *transforme-t-elle* progressivement en sa clarté. ²⁴ En tant qu'Il se communique, Dieu-lumière a donc un double effet, et l'intelligence « illuminée » est bien adaptée à percevoir la lumière. Nous avons ici l'équivalent de l'image du feu qui transforme l'âme jusqu'à la faire participer à sa propre nature. ²⁵

Dieu est lumière; mais il est encore *plus* que cela. Car enfin, en serait-il ici autrement que sur le plan naturel où « à la rigueur la lumière n'est pas l'objet de la vue, mais le moyen pour voir ce qui est visible »? ²⁶ Il est légitime de nous demander ce que Dieu donne à connaître dans sa lumière. L'intelligence, remarquons-le, est capable d'être élevée à la « science surnaturelle » ²⁷ et cela devient un fait dès que « sa lumière naturelle est unie à la lumière surnaturelle de Dieu ». ²⁸ Elle connaîtra donc. Quel objet lui sera offert?

Nous devons dire tout d'abord qu'elle ne connaîtra aucune vérité divine différente de celles qu'elle connaissait déjà par « les articles de foi ». En ce sens il serait dangereux d'attendre une révélation nouvelle. Dans le Christ, son Verbe, le Père a tout dit et nous n'avons qu'à nous adresser à Lui. ²⁹ La connaissance « surnaturelle » de la contemplation sera dans le prolongement des articles déjà connus. C'est d'ailleurs précisément cette connaissance-là que l'âme demande: « voir les rayons et vérités divines... que la foi nous propose, couvertes et informes, en ses articles ». ³⁰

Dans le *Cantique Spirituel* dont tout le mouvement est dirigé vers la rencontre définitive avec le Christ, l'Époux, il va de soi que

²³ N 2, 5, 3.

²⁴ N 2, 5, 3; L 3, 71.

²⁵ S 2, 14, 9. Sur l'origine de l'image voir Cl. SCLAFERT, *L'allégorie de la bûche enflammée*, in *Revue d'ascétique et de mystique* 33 (1957), pp. 241-263, 361-386.

²⁶ S 2, 14, 9; N 2, 8, 3. Qu'on remarque le parallélisme presque littéral des deux passages.

²⁷ S 2, 3, 1.

²⁸ L 3, 71.

²⁹ S 2, 22, 5; voir plus haut p. 228.

³⁰ C 12, 5.

l'âme demande plus explicitement de le voir. Tout ce qu'elle a pu connaître de Lui, n'a pas pu la satisfaire: ³¹ c'est Lui-même qu'elle demande. Enfin, après l'avoir fait souffrir beaucoup, l'Époux se donne: « Il lui découvre quelques rayons de sa grandeur et de sa divinité ». ³² La première réaction est un émerveillement extasiant. L'âme a-t-elle vu quelque vérité particulière? A première lecture il ne le semble pas. La nouveauté expérimentée est celle de la transcendance divine: l'âme sait combien ce qu'elle sent maintenant, dépasse tout ce qu'elle connaissait auparavant. « Dieu communique à l'âme de grandes choses de Soi, l'embellissant de grandeur et d'honneur de Dieu ». ³³ L'âme est comme quelqu'un qui « après un long sommeil, ouvre les yeux à la lumière qu'il n'attendait pas ». ³⁴ Aussi, elle ne s'efforce pas de spécifier ce qu'elle a vu, mais elle « chante » dans une série de symboles « les grandeurs de son Bien-Aimé ». ³⁵

Expérience de la grandeur de Dieu et par conséquent sentiment de propre plénitude, ³⁶ telle est la première impression. Il y a toutefois plus: savourant la sagesse de Dieu, elle la voit réfléchie dans « l'harmonie des créatures et des faits divins » ³⁷ et c'est peut-être cette harmonie qui l'inspire dans l'heureux choix de ses symboles. Quoi qu'il en soit pourtant « il ne faut pas entendre que ce qu'on dit ici que l'âme sent, soit comme si on *voyait* les choses en la lumière ou les créatures en Dieu, mais qu'en cette possession elle *sent* que Dieu lui est toutes choses ». ³⁸ Il n'est donc pas sûr que l'intelligence voie quelque chose de particulier, et, en tout cas, ce qu'elle connaît restera confondu dans le sentiment général de la grandeur divine, qui « lui est toutes choses ».

Déjà il était dit que l'âme est ornée « de dons et de vertus »; ³⁹ elle en fait l'expérience heureuse, répète-t-on plus loin. ⁴⁰ De se sentir ainsi pleine de vertus, fait partie pour elle de l'expérience nouvelle; c'est un reflet de l'illumination dans l'âme. Pourrait-on parler ici de connaissances particulières? Peut-être, mais il faut en-

³¹ C 7, 3-7.

³² C 13, 2.

³³ C 14, 2.

³⁴ C 14, 24.

³⁵ C 14, 2.

³⁶ Ibid.

³⁷ C 14, 4. 5. 26. 27.

³⁸ C 14, 5.

³⁹ C 14, 2.

⁴⁰ C 16, 1; 17, 6; 24, 2; 30, 2; cf. L 1, 31.

core le noter, c'est là un aspect plutôt secondaire. L'âme s'empresse d'offrir ses vertus au « Bien-Aimé avec grande tendresse d'amour et suavité ». ⁴¹ Elle ne s'y arrête donc pas; son regard va ailleurs, vers les « intelligences divines ». ⁴² Celles-ci lui sont données surtout dans le mariage spirituel: l'Époux « découvre à l'âme ses merveilleux secrets », en particulier les « doux mystères de son Incarnation et les modes et manières de la rédemption de l'homme ». ⁴³ « Beaucoup d'autres mystères », est-il encore noté, sont donnés à connaître; le Saint en dira plus loin quelque chose, comme il en a dit un mot dans la *Montée*; mais, dans le *Cantique*, c'est spécialement la connaissance de l'Époux qui retient son attention. « Purifiée et illuminée par la simple contemplation », ⁴⁴ l'âme perd de vue toutes ses connaissances antérieures pour « boire » les secrets de Dieu. ⁴⁵ La beauté divine, qui est la Sagesse du Fils de Dieu, ⁴⁶ la transporte à ce point qu'elle se perd en des balbutiements, répétant la parole « beauté » plus de vingt fois en quelques lignes. ⁴⁷ Puis l'âme descend de sa hauteur pour parler de « la beauté de cette autre sagesse, qui est moindre, c.-à-d. en ses créatures et ses oeuvres mystérieuses ». ⁴⁸

Nous voici arrivés au seuil de la gloire; l'âme y verra le Christ « face à face » et comprendra « les voies profondes et les mystères éternels de son Incarnation », « les vertus et attributs de Dieu ... comme sont la justice, la miséricorde, la sagesse, la puissance, la charité, etc. », ⁴⁹ « la prédestination des justes et la prescience des mauvais » ⁵⁰. Et, tout cela, elle le comprend déjà dès maintenant dans son union avec le Christ. ⁵¹

Un passage de la *Montée* affirme d'une manière plus explicite encore les « notices » que Dieu peut communiquer de Lui-même, l'âme ayant « de très hauts sentiments de quelque attribut divin, soit de sa toute-puissance, soit de sa force, soit de sa bonté et

⁴¹ C 16, 8.

⁴² C 19, 4.

⁴³ C 23, 1.

⁴⁴ C 26, 17. Nous savons déjà ce que ces mots signifient, cf. p. 245.

⁴⁵ C 27, 4; 26, 5. 6.

⁴⁶ C 36, 7; 37, 2.

⁴⁷ C 36, 5. Cf. R. P. LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH, *Hermosura*, in *La Vie spirituelle*, janv. 1956, pp. 17-30. L'auteur montre très bien que la beauté extasiante n'est pas une beauté abstraite mais qu'elle s'identifie avec la Personne du Verbe.

⁴⁸ C 36, 7.

⁴⁹ C 37, 2. 3. 7.

⁵⁰ C 37, 6. Notons en passant la rigueur théologique de ces expressions.

⁵¹ Ibid.

douceur ». ⁵² C'est la même expérience, s'appuyant d'ailleurs sur le même texte scripturaire, que décrit la *Vive Flamme*: « la toute-puissance, la sagesse et bonté, la miséricorde, etc. » ⁵³ sont données à connaître dans une « notice distincte », ⁵⁴ quoique toutes ensemble soient enveloppées d'un seul et simple regard, participant d'une certaine façon à la simplicité de Dieu Lui-même. ⁵⁵ Le symbole des lampes, employé ici dans la *Vive Flamme*, nous reporte à notre point de départ. Toutes les lampes se confondent en une seule et même lumière; ainsi toutes les connaissances distinctes que nous pouvons recevoir sont-elles enveloppées dans la même grandeur et transcendance divines. C'est pourquoi on ne peut en parler qu'en termes généraux « sans qu'on puisse entendre complètement par là ce que l'âme y aura ressenti et goûté ». ⁵⁶ Il faut bien dire qu'on connaît *quelque chose* dans la contemplation; on ne reste pas dans un sentiment très vague de lumière. Mais dans quelle mesure cette connaissance est-elle distincte et en quel sens est-elle confuse? Il sera toujours difficile de le dire. Ne pourrait-on pas affirmer que la vérité sentie est qualifiée de distincte pour autant qu'elle se réfère à une notion précédemment acquise et que celle-ci est maintenant projetée en Dieu expérimentée, où elle est en même temps dépassée.

L'on voit que dans la contemplation il s'agit d'une expérience de plénitude personnelle, d'une part, et de la transcendance divine, d'autre part. La connaissance de Dieu nous était déjà donnée « sous les dehors argentés des propositions de la foi », ⁵⁷ mais combien plus pénétrante est-elle maintenant sous la lumière divine. Rien de nouveau, dira-t-on; tout est nouveau, affirmera celui qui en a fait l'heureuse expérience, puisque tout se présente sous une lumière éblouissante. C'est bien comme quelqu'un qui « après un long sommeil ouvre les yeux à la lumière qu'il n'attend pas »; ⁵⁸ toute parole humaine reste en deçà de la réalité vécue. ⁵⁹

⁵² S 2, 26, 3.

⁵³ L 3, 2, 4; cf. S 2, 26, 4.

⁵⁴ L 3, 3.

⁵⁵ En comparant L 3, 5 et S 2, 26, 3-4 on peut résoudre, nous semble-t-il, la question de savoir s'il y a en réalité connaissance distincte. Notons le texte de S 2, 26, 4: « Donde se ve que, no pudiendo Moisés declarar lo que en Dios conoció en una sola noticia, lo dijo y rebosó por todas aquellas palabras ». C'est en nous appuyant sur ces paroles que nous proposons l'interprétation suivante.

⁵⁶ S 2, 26, 3.

⁵⁷ Cf. C 12, 4.

⁵⁸ C 14, 24.

⁵⁹ N 2, 17, 6.

III - FOI ET CONTEMPLATION

La contemplation est une connaissance dans la lumière, il est vrai; toutefois elle n'est pas encore la gloire: « si élevée que soit cette connaissance, elle est encore une nuit obscure en comparaison avec la connaissance béatifique ». ¹ Elle restera, en effet, toujours enveloppée d'obscurité, aussi longtemps qu'on est sur terre; la contemplation claire est réservée pour l'au-delà, « lorsque la nuit de la contemplation sera arrivée au matin dans le jour et la lumière de mon entendement ». ²

Ce mélange de clair-obscur a pour conséquence que le saint Docteur peut en mettre en avant tantôt un aspect, tantôt l'autre. Ainsi parlera-t-il de lumière surnaturelle dérivée de Dieu, ³ de rayon de lumière surnaturelle ⁴ et donc d'illumination, ainsi qu'il a été dit plus haut. Ailleurs sa préférence ira vers la « nuit » de la contemplation, nuit qui continue, malgré tout, jusqu'à la fin de la vie. Les deux aspects seront résumés en une seule formule paradoxale, empruntée au Pseudo-Denys: rayon de ténèbres ⁵ ou théologie mystique ⁶ « qui veut dire secrète sagesse de Dieu ». ⁷ Rayon de ténèbres non seulement pour l'âme non encore purifiée ou inadaptée, mais encore pour celle qui est arrivée au plus haut degré de contemplation. Les mêmes formules reviennent, en effet, dans les fiançailles ⁸ et dans le mariage spirituels. ⁹

La constatation précédente nous permet de mieux saisir maintenant la relation donnée entre contemplation et foi sanjuanistes. Le saint connaît la formule traditionnelle de la « lumière de la foi ». ¹⁰ C'est néanmoins pour en faire immédiatement une application à Dieu qui est lumière et *objet* de la foi. Il est vrai que la foi nous fait adhérer à Dieu Lui-même, à des vérités transcendantes; ¹¹ mais en soi elle ne *donne* pas de lumière; c'est plutôt l'obscurité qu'elle cause et l'intelligence aurait tort de vouloir y

¹ C 39, 13.

² Ibid.

³ S 2, 24, 1. 2. 5; cf. L 3, 71.

⁴ C 13, 1.

⁵ S 2, 8, 6; N 2, 5, 3; L 3, 49.

⁶ N 2, 5, 1; 2, 12, 5; C Prol. 3; 27, 5. Ou encore: *inteligencia mística*: S 2, 24, 4; N 2, 13, 1; C Prol. 2.

⁷ S 2, 8, 6; C 39, 12; cf. N 2, 17, 2. 6.

⁸ C 14, 16: *rayo de tiniebla*.

⁹ C 27, 5; 39, 12: *teología mística*.

¹⁰ S 2, 3, 1. 4; 3, 12, 3; 3, 27, 4. La formule est évidemment sous-entendue en S 2, 3, 4.

¹¹ S 2, 3, 1.

trouver pas ses propres moyens une faible lueur, elle doit se tenir « dans la foi ». La contemplation sera donnée précisément dans cette attitude de foi sanjuaniste.¹²

Une seule fois il est dit tout simplement que la contemplation *est* la foi: « Cette notice obscure amoureuse, *qui est la foi*, sert en cette vie pour l'union divine, comme la lumière de gloire sert en l'autre de moyen pour la claire vision de Dieu ». ¹³ Après tout ce que nous avons dit, ce texte ne présente plus de difficultés particulières. La notice obscure amoureuse, qui est évidemment à identifier avec la contemplation, est tout entourée de ténèbres. Or, c'est en tant qu'obscur que la contemplation rentre dans le domaine de la foi. Cela nous permet d'apporter une nuance ultérieure: prise en son sens subjectif, la foi est adhésion à Dieu, mais dans l'obscurité; elle est aussi tendance au dépassement continu de toute connaissance distincte, mais, en tous les cas, elle est obscure. C'est pourquoi, *en tant que perception de lumière*, la contemplation ne pourrait pas, croyons-nous, être identifiée à la foi sanjuaniste. Cela nous semble contraire à toute la conception de saint Jean de la Croix.

Si on nous demande ce qui nous unit à Dieu, la foi ou la contemplation, nous répondons avec le Docteur que toutes deux ont, de ce point de vue, leur fonction propre. « Par le moyen de la seconde nuit, qui est la foi, Dieu se communique à l'âme secrètement et intimement ». ¹⁴ La foi est « le moyen approprié pour l'union avec Dieu ». ¹⁵ La contemplation, elle aussi, guide l'âme vers Dieu. ¹⁶ Il y a toutefois entre elles une différence importante. La foi est moyen en tant qu'elle nous détache de toute notion distincte pour diriger toute notre intelligence vers Dieu seul; elle est moyen en tant qu'elle est dépassement, tension, ouverture. Elle s'accroche à Dieu et devient d'autant plus pure qu'elle est plus exclusive dans cette attitude. La contemplation, au contraire, est déjà la communication divine elle-même. Si elle peut encore être appelée un guide vers l'union, ce sera, comme le texte de N 2, 17, 7. 8 l'indique, en tant qu'elle est obscure et qu'elle requiert encore une attitude d'attente. La foi *tend* vers la contemplation; ¹⁷ elle

¹² S 2, 10, 4.

¹³ S 2, 24, 4. En N 1, 8, 1 la nuit passive est identifiée avec la contemplation; en N 2, 5, 1 c'est le cas pour la nuit de l'esprit en particulier. Ceci ne fait que confirmer notre interprétation.

¹⁴ S 1, 2, 4; cf. 2, 4, 6

¹⁵ S 2, 8, 1.

¹⁶ N 2, 17, 7. 8.

¹⁷ S 2, 26, 10.

ne la *réalise* pas, elle l'attend de la bienveillance divine.¹⁸ L'obscurité que l'âme ressentait quand la contemplation exerçait son rôle purificateur, fera progressivement place à la lumière, sans toutefois disparaître jamais complètement. Bien sûr l'âme ne souffre plus de ses imperfections, celles-ci ont disparu; mais la lumière qui lui est octroyée est encore donnée dans la foi; celle-ci sera « illuminée »,¹⁹ « très illuminée » même,²⁰ mais elle restera toujours inhérente à la communication divine, au cours de la vie terrestre. Du fait même, l'âme ne pourra jamais être complètement satisfaite et l'on comprend que le désir de la vision béatifique puisse encore être appelée une tendance de la foi. Le terme n'est pas employé à cet endroit par saint Jean de la Croix, mais il nous semble que, si le mouvement qu'il indique ne s'arrête pas au mariage spirituel,²¹ nous ne devrions pas être trop étonnés de le rencontrer jusque dans les dernières lignes du *Cantique Spirituel*.²² La raison de son absence pourrait être recherchée dans le sentiment dominant de plénitude béatifiante, dont l'âme est gratifiée en cet état sublime: elle « chemine toujours quant à l'intérieur et à l'extérieur comme en fête, et porte très fréquemment, dans le palais de son esprit une grande jubilation divine, comme un cantique nouveau, toujours nouveau, mêlé d'allégresse et d'amour, accompagné de la connaissance de l'heureux état où elle est ». ²³ La tension très forte vers la rencontre définitive dans le face à face éternel est donc tempérée par l'abondance de vie divine déjà présente. La foi comme tendance ne s'arrête pas, au contraire: « achève, si tu le veux, brise la toile de ce rencontre heureux ». ²⁴ Mais l'âme qui adresse sa supplique à « l'Esprit de son Epoux », ²⁵ est déjà tellement inondée de lumière que son appel n'a plus l'accent angoissé d'autant. C'est une foi qui est prête à s'évanouir car l'âme qu'elle guidait est arrivée au seuil du ciel où la lumière n'occasionne plus aucune ombre, si légère soit-elle.

¹⁸ S 2, 26, 9.

¹⁹ C 12, 1.

²⁰ L 3, 80.

²¹ Cf. L 1, 29. 31.

²² De fait le mot se trouve en L 3, 80, mais avec la signification d'obscurité, non de tendance.

²³ L 2, 36.

²⁴ L, première strophe.

²⁵ L 1, 3.

IV - FOI SANJUANISTE ET FOI THEOLOGALE

Arrivé au terme de notre étude, le lecteur demandera peut-être quels rapports on pourrait établir entre la foi, telle que la concevait saint Jean de la Croix et la foi telle que la présente la doctrine théologique commune. La question n'est pas nouvelle, mais elle mériterait une étude plus approfondie.²⁶ Contentons-nous de quelques remarques provisoires. Il n'y a pas de doute que le Docteur de l'Église prend comme point de départ pour sa doctrine la vertu de foi, telle qu'elle est exposée par les théologiens de son temps. Peut-être même a-t-il entendu, durant son année de théologie à l'université de Salamanque, les explications que le professeur Guevara donnait alors de la IIa-IIae de la Somme de saint Thomas.²⁷ Quoi qu'il en soit, nous constatons qu'il fait appel aux « théologiens ».²⁸ Cet appel n'est pas sans fondement: dans notre première partie nous avons pu voir ce qu'il y a de commun entre la doctrine sanjuaniste et la doctrine courante. Le Docteur insiste pourtant sur deux points, sur deux aspects complémentaires, servant de base à toute sa doctrine, qui n'étaient peut-être pas aussi accentués de son temps. Le premier se réfère à l'objet: celui-ci reste toujours obscur pour l'intelligence. C'est, au fond, le caractère essentiellement analogique des concepts qui est relevé, surtout lorsque ceux-ci sont appliqués aux réalités surnaturelles. Le second aspect se réfère au sujet: c'est celui de la tendance au dépassement pour atteindre Dieu dans sa transcen-

²⁶ Nous pensons surtout à la remarquable étude de M. LABOURDETTE, *La foi théologale...* in *Revue thomiste* 41 (1936), pp. 593-629; 42 (1937), pp. 16-57, 191-229. Malgré tous ses mérites (cf. *Revue d'ascétique et de mystique* 18 (1937), pp. 307-309), cette étude s'inspire encore trop quelquefois, croyons-nous, de présupposés théologiques sur la nature de la foi et de son activité dans la contemplation. C'est pour cette raison que le texte de S 2, 24, 4, dont nous avons parlé, est immédiatement interprété en un sens théologique: « non seulement la connaissance obscure amoureuse qu'est la contemplation mystique relève de la foi, le Saint nous dit ici qu'elle est la foi même. Entendons d'après ses propres explications, la foi en cette forme d'activité supérieure, on dirait volontiers: la foi en exercice de cette qualité de moyen prochain d'union divine qui lui est attribuée » (p. 50). La lumière de la foi est également comprise dans un sens strictement théologique, p. 229.

²⁷ En son *Saint Jean de la Croix*, p. 74, le R. P. BRUNO parle par distraction de la I^a-II^{ae}, tandis que le document cité dit explicitement: *Desde el principio de la Secunda Secundae en adelante*. Même distraction chez le P. CRISÓGONO DE JESÚS, *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, 3^e éd., Madrid, 1955, p. 67.

²⁸ S 2, 3, 1; C 12, 2.

dance. La théologie ne dit-elle pas que la foi nous fait adhérer au mystère divin et que son objet est Dieu en Lui-même et tout ce qui Lui est ordonné?²⁹ Plus que tout autre, croyons-nous, saint Jean de la Croix a insisté sur le caractère essentiellement dynamique de cette adhésion, pour justifier le geste résolu qui fait dépasser toutes les notions claires que soit l'intelligence humaine, soit une révélation quelconque pourraient nous donner. Dieu est cela, mais il est infiniment plus.

Avec tout ce qu'elle comporte de travail humain, la théologie n'est pas méprisée. Nous ne croyons pas non plus que le Docteur de l'Église eût contredit les théologiens affirmant qu'il s'agit là d'un travail de la foi « *quaerens intellectum* ». Il nous semble — et nous voulons le répéter une dernière fois — que ce serait aller complètement contre sa pensée, que de mépriser le travail intellectuel et les notions certaines que nous donne la théologie: « avec l'exercice de la théologie scolastique on comprend les vérités divines ». ³⁰ Mais nous pensons pouvoir affirmer aussi que, selon le Docteur mystique, le pauvre théologien qui *s'accrocherait* à ce qu'il peut *comprendre* par son labeur, arrêterait par le fait même le dynamisme intérieur de sa foi théologale. Saint Jean de la Croix dirait alors, d'une manière toute simple et pleinement justifiée, que celui-là « ne marche plus dans la foi ». Conséquence pratique: pour bien faire oraison, il ne faut pas se laisser encombrer par son bagage intellectuel. Celui-ci peut nous aider et, surtout au commencement, il nous est même nécessaire, mais en voulant trop s'y tenir, on risque de ne pas arriver au contact immédiat avec les Trois Personnes divines. Nous ne pouvons nous empêcher de savourer un grain d'ironie lorsque le Saint nous conseille de nous contenter « de savoir les mystères et vérités avec la simplicité et vérité que l'Église nous les propose; car cela suffit pour enflammer beaucoup la volonté, sans nous jeter dans d'autres abîmes de curiosité, où ce sera merveille s'il n'y a pas quelque danger ». ³¹

²⁹ « *Obiectum fidei primum est Deus remunerator, seu Deus in Se, prout Seipsum constituit finem hominum supernaturalium, in via prosequendum et in patria possidendum. — Ideo, ad fidem secundario pertinent etiam realitates omnes quae, diversis titulis, ad Finem ultimum supernaturalem ordinantur. — Haec omnia tandem in Christo resumuntur, prout est Deus-Homo seu Dominus, et in Corpore Christi, quod est Ecclesia* ». H. VIGNON, *De virtutibus et donis supernaturalibus*, vol. I, Romae, 1948-1953, p. 180. Si nous avons cité ce texte en entier, c'est parce que la doctrine de saint Jean de la Croix en est une illustration remarquable.

³⁰ C Prol. 3.

³¹ S 2, 29, 12. Le R. P. M. LABOURDITTE écrit à cette occasion: « Il y aurait beaucoup à dire à propos de cette réflexion si intéressante pour

Le théologien de la mystique demandera encore si la contemplation est pour saint Jean de la Croix un acte de foi théologique. Rappelons-nous le point de vue particulier où il se place. Bien qu'il emploie l'expression ordinaire « lumière de foi », celle-ci prend chez lui, comme nous l'avons noté, un sens spécial. La foi *contient* la lumière, tout comme les pots des soldats de Gédéon;³² elle a encore pour objet Dieu qui est lumière, mais, en soi, elle est obscure. La connaissance de la contemplation est donnée à l'âme qui se tient *dans* la foi, elle appartient elle-même encore à la foi pour autant qu'elle est obscure; elle suscite aussi un nouvel acte de foi-tendance. Mais il nous semble impossible de répondre à la question posée, avec les seuls textes du Docteur. Que la foi, vertu théologique, soit le principe éliciteur de la contemplation, une telle affirmation nous semble être plutôt du domaine spéculatif, qui n'est pas précisément celui de saint Jean de la Croix.

CONCLUSION

Nous espérons que le lecteur sera plus convaincu encore, s'il en était besoin, de la nécessité absolue de se mettre aussi complètement que possible au point de vue de saint Jean de la Croix, pour ne pas courir le risque de déformer sa pensée³³. C'est une

l'historien des idées au XVI^e siècle. Saint Jean de la Croix paraît bien ici trahir l'influence de ce mouvement intellectuel qui, sous prétexte de « purifier » toutes choses les a séparées et isolées, voire opposées: la théologie est devenue « impureté » par rapport à la foi, on a voulu la parole de Dieu toute pure; la philosophie a dû être non seulement distinguée essentiellement, mais séparée de la théologie, et tant d'autres « séparations » dont nous souffrons... » (p. 35, note 39). Nous croyons pour notre part que saint Jean de la Croix n'aurait pas dit de la théologie qu'elle est une impureté dans la foi, si ce n'est dans la mesure où le théologien croit pouvoir s'y appuyer pour « comprendre » le mystère, c.-à-d. pour le connaître d'une façon claire, perdant ainsi de vue le caractère analogique de ses concepts. Elle serait encore de l'impureté si, *dans l'oraison*, on ne se décidait jamais à dépasser ses notions, pour attendre de Dieu une communication plus surnaturelle de son être divin. Cette remarque vaudrait d'ailleurs aussi bien pour la théologie actuelle que pour celle des siècles passés. Il est très important de noter encore que le Docteur parle directement de l'usage de la raison *pendant l'oraison*; cette fin immédiate doit être tenue constamment présente si l'on veut bien interpréter les textes en cause.

³² S 2, 9, 3. 4.

³³ J.-J. DE S. T. écrit: « Toute exégèse doit s'efforcer en premier lieu d'épouser le plus possible l'état d'esprit de l'auteur à interpréter; il est difficile de le faire sans adopter son langage et ses catégories de pensée »

vérité par trop évidente, mais elle n'est pas toujours respectée comme il le faudrait. On a pu constater que tout en employant les paroles et formules courantes, le Saint y apporte habituellement des nuances personnelles; si l'on n'y prend garde, on s'expose au danger de ne le comprendre qu'à moitié ou de passer simplement à côté de ses intentions, en fonction de catégories intellectuelles préétablies. Même si le Docteur emprunte le vocabulaire des philosophes ou des théologiens, cela ne signifie pas pour soi-même qu'il en accepte tout le contenu sans y mettre aucune nuance. De telles précisions échapperont au lecteur pressé, mais en y regardant plus attentivement on se rendra compte de la tournure personnelle que les mots prennent sous sa plume. Que son dessein de se servir de la théologie scolastique elle-même ne nous trompe

(*Revue thomiste*, 62 (1962), p. 155). C'est ce que nous avons tâché de faire. Y avons-nous réussi? Au lecteur d'en juger. Le même auteur poursuit: « Or ce langage lui-même a des racines profonde dans l'humus de l'histoire ». Nous avouons avoir négligé cet aspect historique, mais nous pouvons apporter une excuse à notre décharge: le R. P. M. LABOURDETTE notait, il y a 25 ans: « Il ne semble pas, dans le cas présent, que des études particulières assez précises et assez complètes aient été faites pour permettre autre chose que des rapprochements très fragmentaires, et très prudents » (*La foi théologale...*, p. 60, note 15). Nous ne nous trouvons guère aujourd'hui en meilleures conditions. On pourrait aussi se demander si les études historiques apporteraient beaucoup de lumière sur la doctrine même de saint Jean de la Croix. Pour un auteur aussi personnel que lui, il restera toujours hasardeux de faire des rapprochements. Rappelons-nous les remarques pertinentes de L. MASSIGNON:

a) Relever des points de coïncidence littérale, entre deux textes, et les justifier chronologiquement et géographiquement, ne dispense aucunement de démontrer qu'il y a eu effectivement un *apparemment* généalogique entre les pensées que les textes véhiculent. Sans cette démonstration, la question posée reste pendante.

b) Colliger les *item*, accumuler des exemples de parallélisme entre les formules schématisées de deux ouvrages, n'établit nullement le fait d'une relation didactique, de maître à disciple, entre deux auteurs.

c) Constater, après coup (vu leurs résultats sociaux), la convergence des intuitions maîtresses des deux personnalités, — n'atteste nullement qu'elles se soient concertées préalablement, qu'elles se soient donné le mot, bref, qu'il y ait eu collusion. Deux sincérités peuvent tomber d'accord, sans parti-pris, et tomber juste (*Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1914-1922, pp. 39-40). C'est l'auteur qui souligne.

Nous devons au moins faire exception pour le Pseudo-Denys, dont il est historiquement certain qu'il était l'auteur préféré de saint Jean de la Croix; son influence sur la doctrine de la foi du Docteur nous semble indéniable.

pas :³⁴ il la traite avec la liberté d'un saint.³⁵ Si la théologie scolastique peut faire comprendre quelque chose, la théologie mystique, « qui est connue par amour », lui est bien supérieure, car non seulement elle fait comprendre, mais elle donne aussi de goûter³⁶ et c'est là que l'auteur entend nous conduire. Le caractère éminemment pratique de son enseignement a influencé profondément tout son langage. Saint Jean de la Croix est un grand théologien parce qu'il excelle au point de vue *pratique*, en cette science universelle et sublime qu'est la théologie.³⁷

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

³⁴ C Prol. 3.

³⁵ J. MARITAIN donne plusieurs exemples du sens différent que les mots prennent chez un théologien « spéculatif » et chez saint Jean de la Croix (*Degrés du savoir*, Paris, 6e éd., s. d. (1959), pp. 649 svv.) Sans vouloir interpréter tous ces exemples de la même façon que lui, notons seulement la distinction classique entre l'intellect actif et l'intellect passif ou possible (S 2, 32, 4; C 14, 14; 39, 12) A ce propos l'auteur dit avec raison: « saint Jean de la Croix survolait d'assez haut la philosophie, et... le souci d'une stricte exactitude technique en ce domaine ne le tourmentait pas excessivement » (p. 652, note 1).

³⁶ C Prol. 3.

³⁷ Si nous insistons sur le caractère pratique des écrits de saint Jean de la Croix, ce n'est pas pour le mettre sur le même pied que d'autres auteurs spirituels, fussent-ils des saints, qui donnent d'excellents conseils mais n'ont pas l'intuition profonde du Docteur mystique. L'analogie de nos concepts, la nature de la foi théologale ne sont pas expliquées théologiquement; elles sont toutefois toujours supposées, puis transposées en règles de conduite dont on ne peut pas ne pas admirer la logique interne. Le R. P. M. LABOURDETTE dit très bien: « (Le Saint) en a tiré toutes les conséquences vitales » (*La foi théologale...*, p. 221).