

M.-J. Huguenin, *Le contexte historique de l'expérience spirituelle chez Jean de la Croix*, dans *Teresianum* (Rome) LVII/I (2005) 117-159.

Cet article retrace le contexte historique de l'expérience spirituelle de l'origine du Christianisme à nos jours en Europe. Il situe l'exemple transcendant de Jean de la Croix et montre comment il est possible aujourd'hui de recevoir son enseignement.

Introduction

Le 16^e siècle se caractérise par un avènement d'une grande portée historique : celui de la personne – spécialement de l'expérience individuelle — comme enjeu fondamental. Luther, Érasme, Thérèse d'Avila et Jean de la Croix font partie des grands protagonistes de l'entrée dans la modernité.

- Luther livre sa vision de l'homme brisé par le péché, mais qui se retranche dans sa conscience personnelle pour proclamer sa légitimité. C'est l'avènement de la subjectivité.
- Érasme tente de sauver la fraternité universelle par un retour à la prière intérieure et à l'authenticité de l'Évangile.
- Thérèse d'Avila proclame les splendeurs du *Château intérieur* de l'homme habité par Dieu et recréé dans le Christ par la miséricorde divine accueillie dans l'oraison.
- Jean de la Croix se centre sur les vertus théologiques et la contemplation pour porter la personne aux plus hautes expériences de communion avec la Sainte Trinité et le prochain.

Ces doctrines ont un fondement identique : celui de l'expérience personnelle. La personne accède au premier plan de la religion et de la culture. Elle aspire à la communion, mais, aujourd'hui, elle est cependant de plus en plus confrontée dans ce processus d'individualisation à la tentation de l'individualisme et de l'isolement. Comment sommes-nous arrivés à ce tournant historique, riche en contrastes ? Le débat s'est progressivement déplacé sur le plan philosophique. E. Kant enferme l'homme dans la subjectivité et annonce progressivement la mort de la métaphysique ¹. La philosophie comme sagesse est mise en échec. Le personnalisme d'E. Mounier n'apparaît pas comme une réponse convaincante, parce qu'il n'arrive pas à le

¹ « Jusqu'ici, on admettait que toute notre connaissance devait nécessairement se régler d'après les objets (...). Que l'on fasse donc une fois l'essai de voir si nous ne réussirions pas mieux, dans les problèmes de métaphysique, dès lors que nous admettrions que les objets doivent se régler d'après notre connaissance » (E. Kant, *Critique de la raison pure*, Préface à la seconde édition, 1787). Il s'agit d'une connaissance non plus "en soi" ("noumènes") mais "pour nous" ("phénomènes). Une piste prometteuse ne serait-elle pas, après Kant, d'affirmer la transcendance de l'être et la pertinence d'affirmations fondamentales qui désignent une réalité essentielle et universelle, celles, par exemple, de la responsabilité envers autrui (E. Levinas), des droits de l'homme et, plus encore, à la suite de Jean de la Croix, de la communion vécue et si féconde avec le Dieu de Jésus-Christ ? Jean de la Croix libère l'homme de son enfermement sur lui-même et lui donne de réaliser son aspiration la plus profonde, celle de la communion avec Dieu et son prochain. À la suite d'E. Stein, il s'agirait de distinguer et de dépasser l'opposition entre philosophie et théologie pour accéder à une expérience de communion, qui réponde à l'attente universelle du cœur humain. La philosophie deviendrait alors comme le fondement de la sagesse et le critère de discernement dans le dialogue interreligieux.

fonder métaphysiquement ². Comment donc aujourd'hui comprendre l'expérience de Jean de la Croix, qui met si bien en lumière la dignité de la personne, sa vérité universelle et sa capacité réelle à vivre en communion ?

Pour nous situer devant cet héritage et montrer comment Jean de la Croix – c'est l'objet de notre article – a pu accéder à une telle expérience, il nous faut d'abord considérer les différentes étapes historiques qui l'ont précédé, pour arriver à nos jours et nous projeter dans l'avenir, afin d'entrevoir une possible actualisation de son message prophétique.

1^{re} phase : Évangélisation de l'Europe et Chrétienté

Cette première étape, qui apporte lentement une nouvelle religion fondée sur l'Évangile, se caractérise par une intégration de la philosophie grecque et du droit romain. La philosophie est conservée, méditée et transformée à l'intérieur de l'Église. L'empire romain ayant constitué une relative unité géographique et culturelle constitue le berceau de la Chrétienté. Saint Augustin, qui écrivait en latin, est sans doute la figure la plus représentative et l'une des plus influentes. La première évangélisation atteint son apogée aux 12^e et 13^e siècles par la constitution d'une société où l'Église joue un rôle régulateur des valeurs et des mœurs. Société et religion sont fortement imbriquées. C'est l'époque de la Chrétienté.

2^e phase : La peste de 1349 et l'effondrement d'une société sacralisée

Vincent Gourdon résume parfaitement le tournant culturel du 14^e siècle en ces termes :

« Après avoir sévi en Chine (1331), la peste noire, issue des steppes de l'Asie centrale, touche l'Europe à la suite du siège d'un comptoir génois des bords de la mer Noire, Caffa, par des troupes mongoles (1346). Frappant bientôt Constantinople, quelques ports italiens et Marseille (1347), elle touche en 1348 l'ensemble du pourtour méditerranéen, de l'Espagne à l'Égypte, puis l'Europe entière, jusqu'aux côtes de la Baltique en 1352. La maladie, qui sera endémique en Europe pendant plus de trois siècles, opère vite des retours meurtriers (1363 ; 1399-1402). En quelques décennies, la population européenne, affectée également par des guerres et par une certaine saturation démographique depuis le début du XIV^e siècle, après quatre siècles de croissance, diminue d'un tiers. Les villes se dépeuplent ; des centaines de villages sont abandonnés. La chrétienté entre alors dans une grave crise morale, marquée par une extrême angoisse religieuse, dont témoigne la poussée des thématiques macabres et des attentes eschatologiques, prélude à l'éclatement religieux du XVI^e siècle. » ³

La philosophie elle-même se transforme. Guillaume d'Ockham (v. 1290 - v. 1349) opère une véritable révolution en déplaçant la problématique philosophique sur le terme signifiant la réalité objective ⁴. Tout en jetant les bases de la science expérimentale, il donne un nouveau

² Cf. P. de Senarclens, *Le mouvement "Esprit" 1932-1941 : essai critique*, Lausanne 1974 ; W. Seeger, *Politik und Person : der Personalismus Emmanuel Mounier's als politischer Humanismus*, Freiburg in Brisgau 1968.

³ V. Gourdon, *Arrivée de la peste noire en Méditerranée*, dans *Encyclopædia Universalis*.

⁴ Cf. A. de Libera, *La querelle des universaux*. De Platon à la fin du Moyen Âge, Paris 1996 ; C. Michon, *Nominalisme*. La théorie de la signification d'Occam, Paris 1994.

pouvoir à l'esprit humain, en lui conférant une autonomie par rapport au réel. Avec Nicolas de Cues (1401-1464), on voit apparaître l'homme comme un « second dieu » capable de créer un nouveau monde, à l'instar du Verbe qui créa le monde ⁵. Face à un Dieu absent de ce monde, qui n'a pas su arrêter la peste, malgré d'innombrables prières et processions, l'homme se voit contraint de prendre son destin en main, pour imposer au monde un nouvel ordre social, imaginé par lui.

Au 15^e siècle, un courant de pensée puissant voit le jour. Il naît du choc existentiel provoqué par la mort omniprésente, la souffrance et l'espérance de vie si brève, qu'elle se résume à l'espérance du Ciel, qui devient un enjeu considérable, car il n'y a que deux alternatives finales : l'Enfer ou le Paradis... Le bien est absent de la terre, il est réservé à l'au-delà. Luther est la figure la plus emblématique de cette époque. Il relit l'Évangile dans une perspective totalement inédite : l'homme est définitivement brisé par le péché et son salut ne lui est assuré qu'au Ciel, par le Christ, seul méritant. Moyennant la foi, l'homme est sauvé par le Christ, mais seulement dans la perspective finale du salut, car il reste foncièrement pécheur ici-bas. Dans la même perspective, Calvin défendra même la double prédestination, laissant l'homme aux prises à une indicible angoisse devant son destin ⁶.

3^e phase : Critique de l'Église et avènement de la personne

La réforme protestante est l'un des nombreux mouvements qui prennent naissance au 15^e siècle avec une volonté commune de réformer l'Église. La crise du 14^e siècle met en cause une Église qui sauve les apparences par des rites, mais qui ne change pas le cœur de l'homme.

Deux courants vont alors s'affronter, l'un, nous l'avons vu, naît du choc existentiel de la souffrance et de la mort omniprésentes, qui se caractérise par le pessimisme et n'envisage qu'un bonheur dans l'au-delà. L'autre s'appuie principalement sur l'exemple emblématique de saint François : le pauvre est le privilégié du Seigneur, une béatitude lui est promise pour ce monde-ci comme dans l'autre : « Heureux les pauvres, le royaume des cieux est à eux » (Lc 6,20). Ce courant veut donner un supplément d'âme à ce monde en souffrance, en s'appuyant sur un binôme caractéristique : retourner à l'Évangile et à une prière plus authentique. Érasme s'en fait le fervent défenseur : Il suffira pour s'en convaincre de citer l'*Enquiridion Militis Christiani*. Au chapitre deuxième, Érasme décrit « les armes nécessaires pour la cavalerie et la guerre chrétienne » et observe : « Ces deux armes principales dont je parle, sont l'oraison et la science de la loi et de la parole de Dieu » ⁷.

Ce binôme sera interprété de multiples manières, tantôt sur un plan intellectuel en éditant les textes originaux de l'Écriture et en les traduisant dans la langue du peuple, tantôt en apprenant à

⁵ Cf. Maurice de Gandillac, *Nicolas de Cues*, Paris 2001.

⁶ Calvin « reprend les thèmes augustiniens sur la double prédestination, les élus manifestant la miséricorde gratuite de Dieu et les réprouvés témoignant de la réalité de sa colère vengeresse contre le péché » (A. Dumas, art. *Prédestination*, dans l'*Encyclopaedia Universalis*).

⁷ La version espagnole traduit ainsi : « Estas dos armas principales que digo, son la oración y la ciencia de la ley y palabra de Dios. » Erasme, *El Enquiridion o Manual del Caballero Cristiano*, fac-similé de l'édition d'Alcalà (vers 1526), Madrid 1971, p. 127. *L'Enchiridion* aura plus d'impact en Espagne que l'*Éloge de la folie*.

actualiser l'Évangile dans la vie du chrétien. Un nouveau débat sur la prière voit le jour : comment prier de façon plus authentique pour que le cœur de l'homme se convertisse ?

C'est ainsi que voit le jour en Espagne l'édition critique de *La Biblia Sacra polyglota*, œuvre admirable d'exégèse biblique. Les versions hébraïque, grecque, chaldéenne avec une traduction latine littérale de celles-ci et la Vulgate sont éditées en colonnes parallèles, et constituent six volumes dont le dernier contient un dictionnaire hébreu-latin ⁸.

Quant aux franciscains espagnols, ils se font les initiateurs de la prière de recueillement, qui dispose le priant à l'action de l'Esprit Saint. La lectio divina traditionnelle, qui a pour but d'actualiser l'Évangile par la méditation priante, va les amener à proposer une prière plus personnelle et affective avec le Christ et à créer une méthode d'oraison, qui se situe dans la mouvance de la *Devotio moderna*. Leur engagement missionnaire rencontrera un immense succès dans tous les milieux sociaux de la Péninsule ⁹.

Les courants de réforme s'en prennent au mal fondamental : la personne n'est pas vraiment évangélisée. Le retour à l'Évangile veut conduire le chrétien à une relation personnelle avec le Christ. Il s'agit ensuite d'humaniser le monde par l'humanisme chrétien fondé sur la miséricorde du Christ, son amour pour l'homme dans sa condition terrestre. Nombre de dominicains s'engageront sur ce terrain et, parmi eux, en Italie, Savonarole. Dans leur sillage comme dans celui des franciscains spirituels, Thérèse d'Avila est un exemple éminent tant par son génie personnel que par les sources multiples de son inspiration ¹⁰. Sa synthèse du *Château Intérieur* met en lumière de façon singulière la « grande dignité et beauté » de la personne et sa vocation à la communion ¹¹.

C'est dans ce contexte extrêmement stimulant sur le plan intellectuel et spirituel que vivra Jean de la Croix. Nous envisagerons, sur ce fondement, son parcours personnel, riche d'enseignements.

4^e phase : L'époque moderne

Elle se caractérise par la montée en puissance d'une Église centralisée, accompagnée de l'émergence des nations européennes. Le conflit ne va pas tarder à éclater. En protégeant Luther, les princes allemands trouveront en lui une justification théologique pour se séparer de l'emprise de Rome. Le roi d'Angleterre se fait l'interprète audacieux de la foi pour ses sujets et s'empare ainsi du pouvoir spirituel. La révolution française, la plus violente et la plus radicale, séparera les deux pouvoirs temporel et spirituel et sera à l'origine de l'État laïc. La France instaure une cloison plus ou moins étanche entre l'idéologie politique et la foi, entre la société et

⁸ Éditée à Alcalá de Henares de 1514 à 1517.

⁹ Cf. Santa Teresa y los movimientos espirituales de su tiempo, dans Alvarez T., *Estudios teresianos*, Burgos 1995, t. 1, pp. 405-446.

¹⁰ Voir notre étude sur les sources écrites et orales de sainte Thérèse d'Avila, dans *L'expérience de la miséricorde divine chez Thérèse d'Avila* (Études d'Éthiques Chrétiennes n° 38), Fribourg – Paris 1993², pp. 51-110 ; et aussi, *Místicos franciscanos españoles* (BAC 38, 44 et 46), Madrid 1948-1949.

¹¹ *Le Château Intérieur* 1,1,1.

l'Église. Plus précisément, elle va séculariser certains aspects de la pensée morale de l'Église, tout en se séparant d'elle. En Europe, l'unité de la foi est brisée. E. Kant en apportera une justification philosophique en déclarant l'intelligence incapable d'atteindre un universel objectif (autrement que sous la forme d'un postulat de la raison pratique). L'homme se centre sur sa subjectivité et ouvre la voie à l'individualisme. La foi devient une réalité privée et subjective, sans possibilité d'objectivité ni d'universalisation.

5^e phase : La société « transmoderne »

Ce nouveau développement de la pensée occidentale éclate en 1968, par l'émergence au premier plan de l'irrationnel et de l'émotionnel. Le fameux graffiti parisien «il est interdit d'interdire» consacre l'échec de la société moderne vouée à s'enfermer dans le rationalisme et le subjectivisme. Le discours universaliste de l'Église est de moins en moins compréhensible dans une société sans perspective métaphysique. Si la psychologie est réinterprétée à partir de la vision positiviste et athée de Freud, le religieux refait surface, sans philosophie capable de le rationaliser. Privé de vision, le monde s'organise en fonction d'une conception économiste et creuse le fossé entre les riches et les pauvres. Une société basée sur la concurrence et le profit tend à marginaliser un nombre croissant de personnes.

6^e phase : La nécessité de trouver un universel partagé

La tragédie du 11 septembre 2001 met au grand jour la réalité de la crise mondiale. Le terrorisme à coloration religieuse est une critique radicale et nihiliste de la société contemporaine. L'Islam, qui a canonisé un mode de vie – dans la Charia -, est confronté au développement économique et sa mondialisation, qui éloignent le monde d'une société traditionnelle statique. La confrontation a pris une telle proportion, qu'elle oblige l'Occident à s'engager pour un développement intégral des peuples. Par les moyens de communication, le monde est devenu un village. Le repli d'une société sur elle-même n'est plus possible. L'interdépendance est devenue telle qu'elle postule la nécessité d'un ordre universel, fondé sur les droits de l'homme et la démocratie. « Le développement, écrivait prophétiquement Paul VI, est le nouveau nom de la paix »¹².

7^e phase : Démocratie et liberté religieuse. Le ferment du Christianisme

L'interdépendance de la mondialisation devrait permettre aux attentes humaines les plus légitimes de s'exprimer. L'aspiration aux droits de l'homme se fera de plus en plus forte. La démocratie gagnant du terrain, ouvrant la porte à la liberté religieuse, le christianisme pourra progressivement reprendre une grande importance dans la construction de la communauté internationale, parce qu'il apparaîtra comme une spiritualité adaptée, pertinente, pour répondre

¹² *Populorum progressio*, Rome 1967, n° 76. Dans ce même numéro, il explique : « Les disparités économiques, sociales et culturelles trop grandes entre les peuples provoquent tensions et discordes, et mettent la paix en péril ». Même si l'Encyclique met l'accent sur le développement économique, elle n'ignore pas « les disparités culturelles ».

au défi mondial. D'autant plus qu'il s'insère parfaitement dans un monde pluri-culturel, qu'il tend à libérer et purifier ce qu'il y a de plus prometteur dans les cultures.

Dans sa Lettre apostolique *Orientalis lumen*, Jean-Paul II écrit ces paroles significatives : « À une époque où le droit de chaque peuple à s'exprimer selon son patrimoine de culture et de pensée est reconnu comme toujours plus fondamental, l'expérience de chacune des Églises d'Orient se présente à nous comme un exemple de réussite d'inculturation digne d'intérêt. Nous apprenons de ce modèle que si nous voulons éviter la réapparition de particularismes et de nationalismes exacerbés, nous devons comprendre que l'annonce de l'Évangile doit être en même temps profondément enracinée dans la spécificité des cultures et ouverte à la convergence dans une universalité qui est un échange visant à l'enrichissement commun. »¹³.

La force intrinsèque de l'Évangile est une force de libération, de vérité sur l'homme et de liberté. Le binôme indissociable mis en lumière par le Christ — amour de Dieu et amour de l'homme — est à même d'humaniser les aspirations religieuses du cœur humain.

Le christianisme ne sera plus une puissance politique comme à l'époque de la Chrétienté, mais une spiritualité capable de régénérer le monde comme le levain dans la pâte (cf. Lc 13,20-21). L'opportunité de la mondialisation est de forcer les peuples à la paix et à la justice pour pouvoir coexister. L'impulsion donnée par Jean-Paul II pour que les religions soient un facteur de paix est à même de donner au christianisme une nouvelle reconnaissance sur le plan mondial¹⁴.

C'est dans cette perspective que nous pouvons nous interroger sur l'héritage spirituel que nous a légué saint Jean de la Croix. Son enseignement a, depuis longtemps, dépassé les frontières confessionnelles. Son expérience et son enseignement apparaissent comme une vérité fondamentale sur la destinée humaine, sa vocation. Il est un maître spirituel reconnu, qui propose un itinéraire capable de libérer les aspirations les plus hautes, les plus profondes du cœur humain. Nous allons maintenant examiner de près les circonstances historiques qui ont éveillé une telle expérience spirituelle chez Jean de la Croix et comment lui-même en a tiré parti. Il s'agira ensuite d'en déduire les conséquences pratiques pour le monde d'aujourd'hui.

Les circonstances historiques de la vie de Jean de la Croix

La grande peste de 1349 a été ressentie en Europe comme l'échec d'une société s'appuyant sur des rites collectifs. Le péché perçu comme la cause de la maladie, de la souffrance et de la mort, est omniprésent, malgré d'innombrables rituels collectifs célébrés pour les conjurer. Cet échec, pensons-nous, est la raison pour laquelle la spiritualité va s'approfondir pour combattre le péché précisément là où il prend naissance : dans le cœur de l'homme. Le Christ lui-même est le premier à opposer les rites à la vie intérieure. Jésus harangue les pharisiens promoteurs d'une religion basée sur le ritualisme. Voici le fondement biblique qui aura une grande répercussion à cette époque :

¹³ n° 7, Rome 1995.

¹⁴ Cf. Rencontres interreligieuses d'Assise 1986 et 2002.

« Hypocrites ! Isaïe a bien prophétisé de vous, quand il a dit : « Ce peuple m'honore des lèvres, mais leur cœur est loin de moi. Vain est le culte qu'ils me rendent : les doctrines qu'ils enseignent ne sont que préceptes humains. » (...) Du cœur, en effet, procèdent mauvais desseins, meurtres, adultères, débauches, vols, faux témoignages, diffamations. Voilà les choses qui souillent l'homme ; mais manger sans s'être lavé les mains, cela ne souille pas l'homme. »

15

Jean de la Croix est un témoin caractéristique de cette prise de conscience. Tout son enseignement est fondé sur la conversion du cœur. La contemplation est conçue comme l'ouverture maximale à l'action de l'Esprit Saint. C'est Lui et Lui seul qui est capable, par la grâce créée, de transformer le cœur humain, moyennant les vertus théologiques infuses. Sa doctrine consiste à disposer la personne à l'emprise de Dieu.

Lorsque Jean naît en 1542, les mouvements de réformes sont déjà bien implantés en Castille. Il voit le jour dans une famille pauvre et la mort du père, lorsque Jean a trois ans, plonge la petite famille dans la précarité. Un oncle viendra en aide à la petite famille, puis, à 9 ans, il est admis dans une institution de bienfaisance pour les enfants pauvres, le *Collège de la Doctrine*. Il y reçoit une éducation chrétienne qui vient compléter celle reçue de sa mère, pleine de foi. À l'âge de dix-sept ans, en raison de ses capacités remarquées, il est introduit au Collège des jésuites à Medina del Campo, grand centre commercial où sa mère avait trouvé du travail. Il y étudie la littérature latine, la rhétorique, des éléments de philosophie. Il y réside jusqu'à son entrée dans l'Ordre du Carmel, dans la même cité, à l'âge de vingt et un ans.

Depuis une trentaine d'années et de manière de plus en plus convaincantes, la recherche historique tend à démontrer l'ascendance juive de son père¹⁶. Cela permet de comprendre d'autant mieux pourquoi Jean de la Croix entrera dans l'Ordre du Carmel dont les origines historiques se trouvent en Terre Sainte¹⁷ et, surtout, pourquoi il cite beaucoup plus l'Ancien que le Nouveau Testament dans ses œuvres. Sa connaissance exceptionnelle de la Bible, l'usage tout aussi remarquable de l'exégèse origénienne (en partie d'origine juive¹⁸) lui permettra une magnifique défense de l'Ancien Testament mis au profit de la révélation

¹⁵ Mt 15,7-9.19-20; Is 29,13. La sentence d'Isaïe est reprise par Jean de la Croix dans le contexte caractéristique des fêtes religieuses, dans une intention de réforme (*La Montée du Mont Carmel* 3,38,3; voir tout le chapitre).

¹⁶ On trouve un bon résumé de ces recherches dans D. Chicharro, San Juan de la Cruz en el ámbito judeo-converso giennense (sobre el proceso apostólico de 1617), dans *Actas del Congreso sanjuanista*, t. 2, Salamanca 1993, pp. 407-416. On trouve également toute une série d'articles sur le sujet, spécialement de J. Gómez-Menor Fuentes et T. Egido, dans M. D. Sánchez, *San Juan de la Cruz, Bibliografía sistemática*, Madrid 2000, pp. 174-177.

¹⁷ C'est le seul Ordre religieux occidental qui fonde sa spiritualité sur un modèle de l'Ancien Testament, le prophète Élie.

¹⁸ Philon et l'exégèse rabbinique ; cf. de Lubac H., *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950.

chrétienne. Comme tant d'autres issus de familles juives converties¹⁹, il s'engagera avec ferveur et compétence parmi les courants réformateurs prônant le retour à l'Évangile.

La rencontre avec Thérèse de Jésus en 1567, l'année de son ordination presbytérale, va lui permettre de s'engager concrètement dans la voie de la contemplation et de la vie évangélique. La tradition carmélitaine réinterprétée offrira le lieu providentiel de la réforme thérésienne. Un livre du 14^e siècle (attribué au carme catalan Philippe Ribot), *L'Institution des premiers moines*, était reçu dans l'Ordre comme l'interprétation la plus autorisée de la Règle et de la tradition carmélitaine. On y trouve la vocation propre du Carmel définie en termes très explicites : « Dans cette vie, nous distinguons une double fin : l'une que nous atteignons par notre labeur et l'exercice des vertus avec l'aide de la grâce divine : offrir à Dieu un cœur saint et pur de toute souillure actuelle de péché ; nous y parvenons lorsque nous sommes parfaits (...) c'est-à-dire cachés dans cette charité dont le Sage dit : 'La charité couvre tous les péchés' (Pr 10,12). L'autre fin de cette vie nous est proposée en vertu d'un pur don de Dieu ; elle consiste à goûter d'une certaine manière en notre cœur, à expérimenter dans notre esprit, la force de la divine présence et la douceur de la gloire d'en haut, non seulement après la mort, mais même en cette vie mortelle »²⁰. Le B. Titus Brandsma o. carm. a écrit à juste titre : « Jamais, dans aucun Ordre, (un tel) livre fournissant une norme de vie et déclarant la fin vers laquelle doivent tendre ses membres, n'a énoncé de façon aussi formelle la vocation à la vie mystique »²¹. Pourtant, l'Ordre du Carmel était partagé dans la perception de sa vocation et ce sont les courants contemporains qui vont orienter Thérèse dans cette option pour la vie mystique²².

Ce sont surtout les franciscains espagnols, qui vont produire une véritable éclosion mystique en Espagne par la découverte de l'oraison de recueillement. Thérèse d'Avila et Jean de la Croix apparaissent comme les héritiers les plus éminents de courants mystiques et réformateurs, qui pénètrent alors en Castille. Mais remarquons aussi que Jean se met à écrire à la fin de sa vie, après le Concile de Trente²³. Il bénéficie de sa riche expérience, partagée notamment avec d'éminentes carmélites²⁴ et d'un contexte particulier : les axes de la pensée de son œuvre répondent de façon particulièrement pertinente à la pensée de Luther. Pourtant, nulle référence au protestantisme dans les œuvres de Jean, mais une réponse appropriée et inspirée aux problèmes de son temps. Luther est témoin de son époque, spécialement de l'angoisse de son temps. Jean de la Croix est confronté à la même réalité historique. Mais à chacune des réponses de Luther, Jean en apporte une autre. Face à l'expérience intérieure, face au péché, face à la

¹⁹ Les fameux « judeo-conversos », ces juifs contraints d'embrasser la foi chrétienne, dès 1492, ou de quitter le royaume d'Espagne. Thérèse d'Avila est issue d'une de ces familles, comme Vitoria, Luis de León et tant d'autres.

²⁰ *L'Institution des premiers moines*, ch. 2, dans François de sainte Marie, *Les plus vieux textes du Carmel*, Paris 1961², pp. 111-112.

²¹ Art. Carmes, dans DS (1953) col. 160.

²² Voir notre étude dans *L'expérience de la miséricorde divine chez Thérèse d'Avila*, o. c., pp. 92-95.

²³ Les sessions du Concile se sont étalées de 1545 à 1563. Jean commence à écrire ses œuvres majeures en 1579.

²⁴ D'abord, bien sûr, avec Thérèse, qui rédigea le *Château Intérieur* lorsque Jean était son confesseur à l'Incarnation, mais aussi avec d'autres carmélites, dont Anne de Jésus et celles d'Andalousie. Mais les laïcs n'étaient pas en reste, comme son frère Francisco ou Ana de Peñalosa, à qui il dédia *La Vive Flamme d'Amour*.

justification, face à l'anthropologie, Luther et Jean ont leur réponse. Examinons celles de Jean de la Croix, en relation à celles de Luther.

L'expérience intérieure chez Luther est tragique. Elle se caractérise par l'expérience du péché qui rend l'homme incapable d'accomplir le bien, si ce n'est par l'action de l'Esprit qui le visite sans le transformer²⁵. L'homme reste foncièrement pécheur. En cette vie, une rupture radicale entre l'homme et Dieu a été consommée dans le péché des origines. La justification est l'objet de la foi en cette vie, car elle s'accomplira au Jour du Jugement. Cette vision est typiquement médiévale : la souffrance et la mort omniprésentes poussaient un grand nombre à n'envisager de Salut que dans l'au-delà. Luther le réservera pour la fin des temps. C'est ainsi qu'il résout la question qui hantait la mentalité du Moyen Âge²⁶.

Tout au contraire, Jean de la Croix fait l'expérience de la « blessure d'amour »²⁷. Jean a fait l'expérience intérieure de la miséricorde et de l'amour divins. Jean se sait aimé de Dieu et transformé par sa miséricorde : « Les *yeux* de l'Époux signifient ici sa miséricordieuse Divinité ; celle-ci, s'inclinant vers l'âme avec miséricorde, infuse et imprime en elle son amour et sa grâce, l'embellit et l'élève au point de la rendre participante de la Divinité elle-même (cf. 2 P 1,4) »²⁸. La miséricorde divine est opérante, elle le transforme de grâce en grâce pour l'établir dans une communion parfaite, celle du *mariage spirituel*.

Jean a pourtant connu une expérience similaire à celle de Luther : la nuit obscure. Il s'est senti totalement indigne de Dieu et comme rejeté par lui, incapable de se relever de sa misère : « En vérité, lorsque la contemplation purificatrice l'opprime, l'âme perçoit très vivement l'ombre et les gémissements de la mort avec les douleurs de l'enfer. Cela consiste, pour elle, à se croire privée de Dieu, châtiée, rejetée, indigne de lui, et à se figurer que Dieu est irrité contre elle : voilà tout ce qu'elle ressent et, qui plus est, il lui semble que c'est pour toujours »²⁹. La lumière divine a mis à nu son péché et son incapacité³⁰. Cependant, dans cette descente aux enfers³¹, il a fait l'expérience de la miséricorde divine, qui n'a pas attendu pour lui donner une

²⁵ « Face à ses divers adversaires, Luther souligne l'empire total du péché sur l'homme », écrivent Martin Brecht et Pierre Bühler, article Luther M, dans l'*Encyclopædia Universalis* ; cf. G. Ebeling, *Luther : introduction à une réflexion théologique* (trad. de l'allemand par A. Rigo et P. Bühler), Genève 1983.

²⁶ « L'homme est juste en dehors de lui-même, dans le jugement de Dieu, mais pécheur en réalité » (idem).

²⁷ Cf. *Le Cantique Spirituel* 1,2.

²⁸ *Le Cantique Spirituel* B 32,4.

²⁹ *La Nuit Obscure* 2,6,2. Notons que Luther et Jean ont lu les mystiques rhénans, au moins Tauler. En plus d'une expérience spirituelle similaire, il y a ainsi, indirectement, des points de contacts.

³⁰ « Qui pourra se libérer de ses pauvres manières et de ses pauvres limites, si Toi-même ne l'élèves à Toi en pureté d'amour, mon Dieu ? Comment s'élèvera jusqu'à Toi l'homme engendré et créé dans la bassesse, si Toi-même ne l'élèves, Seigneur, de Ta main qui l'a fait ? » (*Prière de l'âme embrasée d'amour*, Dichos de luz y amor 26. Numérotation selon l'édition critique de J. V. Rodríguez et F. Ruiz, *Obras Completas*, Madrid 1988³).

³¹ « Car ceux-là sont de ceux qui descendent véritablement tout vifs en enfer, et se purifient ici de la même manière que là » (*La Nuit Obscure* 2,6,6).

vie nouvelle³², par une transformation substantielle de son être : « L'âme doit savoir que le désir de Dieu en toutes les grâces qu'Il lui fait (...) est de la disposer pour (...) qu'elle mérite l'union avec Dieu et la transformation substantielle en toutes ses puissances »³³. Le Dieu Sauveur est le même que le Dieu Créateur, il achève « la création nouvelle » (2 Co 5,17). Son Salut passe par une transformation dans le Christ, par pure miséricorde. L'homme n'est certes pas justifié par ses vertus humaines, mais par les vertus théologiques infuses, la foi, l'espérance et la charité.

Face à la problématique de la foi défendue par Luther, le Concile de Trente, dans son *Décret sur la justification*, répond par la connexion des trois vertus théologiques : « Bien que personne ne puisse être juste que si les mérites de la Passion de notre Seigneur Jésus-Christ lui sont communiqués, c'est cependant ce qui se fait dans la justification de l'impie, alors que, par le mérite de cette très sainte Passion, la charité de Dieu est répandue par l'Esprit Saint dans les cœurs (cf. Rm 5,5) de ceux qui sont justifiés et habite en eux. Aussi, avec la rémission des péchés, l'homme reçoit-il dans la justification même par Jésus-Christ, en qui il est inséré, tous les dons suivants infus en même temps : la foi, l'espérance et la charité. Car la foi à laquelle ne se joignent ni l'espérance ni la charité n'unit pas parfaitement au Christ et ne rend pas membre vivant de son corps. » (*Denzinger*, n° 1530-1531)

Jean de la Croix de la Croix se situe exactement dans cette perspective, puisqu'il envisage la conversion de l'homme par les trois vertus théologiques. Il le fait d'une façon systématique dans *La Montée du Mont Carmel*. Lorsque Thérèse d'Avila et Jean de la Croix témoignent de l'union à Dieu en cette vie et défendent la théologie des Pères, en affirmant la possibilité du *mariage spirituel*³⁴, de la parfaite communion de vie et d'amour entre l'âme et Dieu dans l'Esprit Saint, ils témoignent aussi contre l'extrincésisme de Luther.

Luther et Jean se fondent sur l'Écriture pour défendre leur thèse. Le premier récuse l'exégèse des Pères fondée sur les quatre sens de l'Écriture et largement adoptée au Moyen Âge³⁵. Il s'en tient au sens littéral pour fonder sa théologie et son application dans la vie morale³⁶. Jean de la Croix abonde dans le sens de l'exégèse traditionnelle, qui donne place à l'imagination sans céder à la rigueur rationnelle de l'argumentation. C'est l'analyse des genres littéraires qui permet au lecteur contemporain de saisir la pensée de l'écrivain, qui fait appel autant à son inspiration mystique, qu'à son argumentation théologique comme à son génie littéraire et poétique. La Bible est pour lui la référence fondamentale, lue comme elle l'a été dans la tradition de l'Église³⁷. On est encore loin de l'exégèse historico-critique, mais celle-ci, qui va

³² « Tu ne m'ôteras pas, mon Dieu, ce qu'une fois Tu m'as donné en ton Fils unique Jésus-Christ. En Lui, Tu m'as donné tout ce que je désire (cf Rm 8,32). C'est pourquoi je me réjouirai de ce que Tu ne tarderas plus, si, moi, j'attends. Pourquoi tardes-tu ? pourquoi diffères-tu ? vu que tu peux dès ce moment aimer Dieu en ton cœur ? » (*Prière de l'âme embrasée d'amour*, suite).

³³ *La Vive Flamme d'Amour* B 3,28.

³⁴ Depuis Origène, cf. P. Adnès, art. Mariage spirituel, dans DS 10 (1977) 391.

³⁵ Cf. H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vol. Paris 1959-1964.

³⁶ Cf. Martin Brecht et Pierre Bühler, dans o. c.

³⁷ Notons cependant, qu'à partir du chapitre 28 du 2^e livre de *La Montée du Mont Carmel*, Jean de la Croix ne citera plus la Bible en latin, mais directement en castillan. C'est d'autant plus significatif, qu'il s'agit d'un

être à l'origine d'un renouveau biblique et théologique sans précédent au 20^e siècle, n'exclut pas l'exégèse traditionnelle, parfois très proche, dans sa méthode, des écrivains bibliques eux-mêmes. Les protagonistes de la Bible tissent une typologie où le chrétien découvre qu'il est appelé à vivre avec Dieu une relation intime et personnelle, à même de le transformer et de l'unir à Dieu dans une vie nouvelle, évangélique.

La personne, lieu de la grâce

La problématique de la réforme de l'Église a mis en évidence, parmi les spirituels, qu'elle ne consistait pas essentiellement dans des adaptations structurelles ou des nouvelles formes d'observance ou de rites, mais bien dans la conversion du cœur. Le génie de Jean de la Croix va permettre l'émergence d'une spiritualité qui s'appuie sur l'engagement de Dieu dans l'histoire du salut. L'Écriture apparaît comme la révélation d'un Dieu qui prend l'initiative d'intervenir dans la vie des personnes concrètes.

Il est significatif que le premier écrit doctrinal de Jean, le *Cantique Spirituel* (1579), commence par la « blessure d'amour ». Ce n'est pas le gouvernement de l'Église, qui apparaît en premier, ni le magistère, ni l'ascèse, ni la morale, ni l'histoire humaine... Ce n'est pas une critique de l'Église comme dans la perspective de Luther (ses 95 thèses). C'est Dieu qui prend l'initiative de blesser le cœur de l'homme. « À part les multiples visites que Dieu fait à l'âme, la blessant et la faisant croître en amour, il a coutume de lui faire éprouver certaines touches enflammées d'amour qui la blessent et la transpercent comme des flèches de feu, la laissant cautérisée d'un feu d'amour »³⁸. L'âme va dès lors aller à la recherche de son Époux divin avec une telle ardeur qu'elle est prête à tout quitter pour le trouver. « *Je sortis à ta poursuite...* Il faut savoir que cette sortie peut s'entendre de deux façons : l'une, par la sortie de toutes choses, faisant peu de cas d'elles et les rejetant ; l'autre, par la sortie de soi-même, sans préoccupation en oubli de soi »³⁹.

Notons que nous sommes bien loin du psychologisme dans lequel on a voulu enfermer sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix. L'anthropologie du *Château Intérieur*, comme celle de Jean sont centrées sur Dieu. « Le centre de l'âme, c'est Dieu », écrira-t-il, comparant l'âme à un objet attiré par son centre de gravité⁴⁰. Le recueillement infus est la plus radicale sortie de soi, pour s'établir en Dieu dans la lumière et l'amour de l'Esprit. Lorsque l'âme a été touchée par Dieu, la question qu'elle se pose est de savoir où le trouver : « *Où t'es-tu caché, Bien-Aimé ?* [...] Pour savoir trouver cet Époux (autant qu'il se peut en cette vie), il faut remarquer que le Verbe, uni au Père et à l'Esprit Saint, demeure, en son essence, caché dans le centre intime de l'âme. C'est pourquoi il convient que l'âme qui doit le trouver par l'union d'amour, sorte et se cache de toutes choses créées, selon la volonté, et qu'elle entre en elle-

« traité » doctrinal (livre 2,17,1). Jean de la Croix se rattache aux courants de réforme qui promouvaient la traduction de la Bible en langue vulgaire.

³⁸ *Cantique Spirituel* A 1,9.

³⁹ *Cantique Spirituel* A 1,11.

⁴⁰ Cf. *La Vive Flamme d'Amour* B 1,9-12.

même dans le plus grand recueillement, s'entretenant affectueusement avec Dieu, dans un échange d'amour »⁴¹.

Dans ce premier chapitre du *Cantique Spirituel*, nous découvrons trois sources doctrinales significatives. Parmi les nombreuses citations bibliques, se détachent les citations du *Cantique des cantiques* dont s'inspirent les strophes du *Cantique Spirituel*. Jean de la Croix se situe ainsi dans la perspective des Pères, qui ont unanimement interprété le cantique de Salomon comme un écrit mystique. Il cite également explicitement S. Augustin : « Saint Augustin disait cela dans les *Soliloques* en s'adressant à Dieu : « Je ne te trouvais pas au-dehors, Seigneur, parce que dehors je te cherchais mal, toi qui étais au-dedans ». Il est donc caché dans l'âme et c'est là que le vrai contemplatif doit le chercher en disant : « Où t'es-tu caché ? » » (id.) Quant à la référence au « recueillement », elle montre que Jean se situe dans le courant du « recogimiento » des franciscains spirituels espagnols. Cela signifie qu'il ne s'agit pas de comprendre Jean de la Croix comme appartenant à une prétendue voie d'intériorité, mais bien au courant évangélique et mystique qui cherchait l'union à Dieu en vue d'une vie pleinement évangélique.

Dans la seconde rédaction du *Cantico*, Jean de la Croix met au premier plan, dans la *présentation du premier couplet*, le contexte historique dont nous avons parlé : « L'âme, prenant conscience de ce qu'elle doit faire, voit que *brève est la vie* (Jb 14, 5), *étroit le sentier de la vie éternelle* (Mt 7, 14), que le *juste a bien du mal à se sauver* (1 P 4, 18), que les choses du monde sont vaines et trompeuses, *que tout a une fin et s'épuise comme l'eau qui court* (2 S 14, 14). Les temps sont incertains, les comptes à rendre rigoureux ; la perdition est très facile, le salut très difficile »⁴². Pourtant, la perspective n'est pas la même que celle de Luther. Jean utilise l'emphase littéraire pour engager le lecteur sur la voie de la conversion. Et le *Cantico* devient un chant d'amour triomphant, où le divin Époux a blessé l'âme de son amour pour la conduire jusqu'à la communion parfaite dans le mariage spirituel.

À la base de l'enseignement de Jean, il y a donc une expérience spirituelle fondatrice. Dans son enfance, Jean de Yepes a connu une extrême précarité, peut-être aussi en raison de ses origines juives. Il a fait l'expérience biblique fondamentale du désert, qui est le lieu de l'expérience de sa propre misère, condition de l'expérience de la miséricorde divine et de l'initiative gratuite de l'amour divin (cf. Os 2,4-22). Une miséricorde qui ne se contente pas de la compassion, mais qui s'accomplit dans le relèvement, jusque dans la communion avec Dieu : « Je te fiancerai à moi dans la justice et dans le droit, dans la tendresse et la miséricorde ; je te fiancerai à moi dans la fidélité, et tu connaîtras Yahvé »⁴³.

L'expérience particulièrement riche de Jean va permettre d'éclairer d'un jour nouveau le mystère pascal. La *Nuit obscure* n'est rien d'autre, en définitive, qu'un itinéraire spirituel qui trouve son éclairage dans la nuit pascalle. Comme le Christ, passionné par son Dieu, le spirituel pénétrera dans une terrible Passion, à travers laquelle il connaîtra une résurrection spirituelle. Non seulement l'engagement du spirituel va l'identifier au Christ en Croix, mais la lumière divine s'intensifiant dans la contemplation, il verra d'autant mieux sa propre misère. La « peine

⁴¹ *Cantique Spirituel* A 1,4.

⁴² *Cantique Spirituel* B, Présentation du premier couplet § 1.

⁴³ Os 2,21-22 ; cf. Ez 16 ; Ps 113/112,7-8 ; Lc 15, etc.

est causée en l'âme par une autre excellence de cette obscure contemplation, qui est sa majesté et sa grandeur ⁴⁴; de laquelle naît en l'âme le sentiment d'une autre extrémité qu'il y a en elle, à savoir une intime pauvreté et misère, qui est l'une des principales peines de cette purgation » ⁴⁵. Mais « après la misère et la tourmente, viennent l'abondance et la sérénité » ⁴⁶. Jean de la Croix emprunte la typologie évangélique de Jonas pour résumer la traversée de la nuit obscure : « De même que, si une bête l'ayant avalée, l'âme se sentait digérée dans son ventre ténébreux — souffrant les mêmes angoisses que Jonas dans le ventre de cette bête marine (Jon 2,1) -, car il faut qu'elle soit dans ce tombeau de mort obscure pour la résurrection spirituelle qu'elle attend. » ⁴⁷

L'expérience mystique de Jean de la Croix l'a convaincu d'une intention divine de créer une relation interpersonnelle entre Dieu et l'homme, à la fois immédiate et intime. Le Moyen Âge, par sa ferveur, mais aussi à cause de ses égarements, a conduit les spirituels et les théologiens à préciser la problématique de la justification. La pratique religieuse qui était devenue un fait social caractérisant la Chrétienté, ne signifiait pas pour autant une conduite vraiment évangélique. Une contradiction parfois patente entre la religiosité et le témoignage de la vie, notamment parmi les clercs, qui étaient censés donner l'exemple, va générer le débat autour de la justification, entre la vie intérieure et les œuvres extérieures, entre la foi et les œuvres.

Jean de la Croix va donc centrer son enseignement sur les vertus théologiques, mais d'une façon totalement novatrice. Il ne s'attarde pas à les définir et à les traiter objectivement, en elles-mêmes, comme les traités classiques de théologie morale. Il va montrer comment les vertus théologiques s'insèrent dans la vie de l'esprit, le transforment et conduisent la personne entière dans une vie nouvelle. Dans *La Montée du Mont Carmel*, il en tirera toutes les conséquences : il montrera que la personne ainsi transformée va envisager la vie sociale et religieuse à partir de sa vie intérieure et s'engagera à les rendre plus évangéliques. Très concret, il va jusqu'à concevoir une forme d'art religieux qui élève davantage l'esprit à Dieu :

« De là, vient (pour commencer à traiter des oratoires) qu'il y a des personnes insatiables à entasser images sur images dans leur oratoire, prenant plaisir à les mettre en ordre et à les parer, afin que tout soit bien arrangé et paraisse bien. Et elles n'aiment pas Dieu davantage en cette manière qu'en l'autre, mais plutôt moins, vu que le goût qu'elles mettent en ces peintures, elles le retirent de la réalité vivante ⁴⁸ (comme nous avons dit). Je veux bien que tout l'ornement, la parure et la révérence qu'on saurait porter aux images soient encore fort peu (ce pour quoi on doit fort blâmer ceux qui les gardent avec peu de décence et de révérence, ainsi que ceux qui en font de si mal taillées qu'elles ôtent plutôt la dévotion qu'elles ne la donnent, et pour cette raison, on devrait empêcher certains artisans qui en cet art sont bornés et grossiers), néanmoins, qu'est-ce que cela a à voir avec la propriété, l'attachement et l'appétit que tu portes à ces

⁴⁴ La majesté et la grandeur de la contemplation, c'est-à-dire de Dieu contemplé.

⁴⁵ *La Nuit Obscure* 2,6,4.

⁴⁶ *La Nuit Obscure* 2,18,3.

⁴⁷ *La Nuit Obscure* 2,6,1.

⁴⁸ Que les images veulent représenter (cf. 3,35,3).

ornements et parures extérieurs, quand ils te saisissent tellement le sens qu'ils empêchent fort le cœur d'aller à Dieu, de l'aimer et d'oublier toutes choses pour l'amour de lui ? »⁴⁹

Le troisième livre de *La Montée du Mont Carmel* aborde systématiquement tous les biens créés dont l'homme peut user, pour les ordonner à la vie spirituelle. Tous les aspects de la vie sociale et religieuse sont ainsi abordés, de la famille à la politique, du rapport avec les biens matériels, de la vie économique, des hommes et des femmes entre eux et de leur rapport à la vie spirituelle, en partant des biens temporels pour aboutir aux biens spirituels. Jean de la Croix a le génie de montrer comment tous les aspects de la vie humaine dépendent de la vie spirituelle⁵⁰. Il invite ainsi le lecteur à s'engager pour une véritable transformation de la société, mais en commençant par lui-même, en transformant son esprit par les vertus théologiques.

La foi dans l'intelligence transformera sa vision du monde, de Dieu et de soi-même. L'espérance dans la mémoire lui donnera une identité nouvelle, portée par le dynamisme de la prédestination au bonheur céleste⁵¹. La charité dans la volonté lui donne accès à la communion avec Dieu et entre les personnes humaines. Ces deux communions croissent ensemble. L'une n'est pas possible sans l'autre. Une vie sociale harmonieuse n'est pas concevable sans communion avec Dieu. « Quand on aime [le prochain] de cette façon, c'est selon Dieu et avec grande liberté ; que s'il y a de l'attachement, c'est encore avec un plus grand attachement à Dieu. Plus cet amour croît, plus celui de Dieu augmente ; et plus croît celui de Dieu, plus aussi celui du prochain. Parce que, ce qui est en Dieu, procède d'une même raison et d'une même cause »⁵². En soulignant l'unité de la charité, Jean de la Croix met en évidence combien est nécessaire l'union à Dieu pour toute la vie humaine.

Il serait donc erroné de réserver l'enseignement de Jean de la Croix aux cloîtres ou, plus encore, à une élite spirituelle. Il se situe au niveau d'une anthropologie très concrète : l'homme ne peut se soustraire à l'union à Dieu sans en porter toutes les conséquences dans la vie quotidienne. Pour Jean, l'homme est un être de désir. Si le désir profond – le choix fondamental – se détourne de Dieu, il sera prisonnier de la convoitise et s'engagera sur un chemin de souffrance. « S'il fallait décrire les dommages qui emprisonnent l'âme, quand elle met l'affection de la volonté en les biens temporels, l'encre, le papier et le temps nous manqueraient. Parce que les âmes peuvent, de petites choses, arriver à de grands maux et perdre de grands biens : de même que, d'une étincelle, si on ne l'éteint, de grands feux peuvent s'enflammer qui embraseront le monde. Tous ces dommages ont leur racine et origine en un dommage privatif principal qu'il y a en cette joie, qui est de se séparer de Dieu »⁵³. Si Jean de la Croix écrit cela,

⁴⁹ *La Montée du Mont Carmel* 3,38,2. Le saint consacre 9 chapitres à la problématique des images, des lieux de culte, des cérémonies et des pèlerinages (3,35-44). Ces chapitres témoignent de sa volonté de réformer la pratique religieuse de son temps.

⁵⁰ Voir notre article dans le précédent numéro de cette revue, *Volonté et charité chez saint Jean de la Croix*. Cet article aborde systématiquement l'analyse des biens créés traitée dans *La Montée du Mont Carmel* (3,18-45).

⁵¹ Voir notre article, *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix et Thomas d'Aquin*, dans *Teresianum* 54/2 (2003) 391-422.

⁵² *La Montée du Mont Carmel* 23,1. L'humanisme de Jean de la Croix apparaît clairement dans cette citation.

⁵³ *La Montée du Mont Carmel* 3,19,1.

c'est parce qu'il est mu par une grande compassion et qu'il connaît le chemin de la libération intégrale de l'homme.

On pourrait objecter que Jean de la Croix met la barre trop haut en traitant de la contemplation. En réalité, Jean de la Croix s'adresse à tous, tout en écrivant plus particulièrement pour ceux qui sont touchés par la grâce⁵⁴. Il admet que le consacré a choisi une vie ordonnée à la vie spirituelle. Mais il sait, par expérience, que ce choix ne suffit pas et il n'aborde pratiquement pas la vie religieuse en elle-même. Il centre son enseignement sur la vie théologique et élargit ainsi son propos à tout chrétien. Cette citation de saint Augustin, que Jean de la Croix a probablement lue, adressée à une veuve, résume bien sa pensée : c'est « dans la foi, l'espérance et l'amour, par la continuité du désir, que nous prions toujours »⁵⁵. Jean de la Croix ne décrit pas une pratique particulière, parce qu'il enseigne que la vie théologique est le vrai chemin de la prière. Elle est l'âme de la prière authentique et la vie chrétienne dans son essence.

Du même coup, Jean de la Croix situe la contemplation dans une perspective complètement nouvelle. Elle est la conséquence de la vie théologique et comme une nécessité qu'a l'homme de s'ouvrir à l'initiative divine pour se libérer du péché.

La radicalité de la dépendance à Dieu dans la vie morale a été posée par l'expérience fondatrice de la blessure d'amour⁵⁶. Mais, ensuite, c'est à l'homme de répondre à l'initiative divine. Sur ce point précis, Jean de la Croix évite parfaitement l'écueil d'une perspective pélagienne ou volontariste de l'ascèse chrétienne. En effet, Jean de la Croix va s'appuyer uniquement sur les vertus théologiques infuses pour conduire l'homme dans une vie chrétienne toujours plus cohérente. En vertu de sa liberté, il faut encore que l'homme entre en cohérence avec ces vertus, qu'il les accueille pleinement dans la visée de sa conscience. C'est précisément l'objet de *La Montée du Mont Carmel*. La charité est perçue comme une option fondamentale à même d'orienter toute la vie⁵⁷. En fin psychologue, Jean affirme que, puisque l'homme est un être de désir, il risque fort de tomber dans le travers de la convoitise des biens sensibles. Il s'engagera donc, sous l'impulsion de la charité, « à mettre son appétit ordinaire à imiter le Christ en toute chose »⁵⁸. Mais la volonté ne saurait s'orienter sans que l'intelligence lui propose l'objet de son désir. C'est pourquoi, Jean insiste particulièrement sur la foi pour éclairer et transformer l'intelligence. La foi est envisagée spécialement comme une lumière supérieure, intensifiée par l'amour, qui engendre la sagesse. La foi donne accès à la contemplation du Christ :

⁵⁴ « Mon principal dessein n'est pas de parler à tous, mais seulement à quelques personnes de notre sainte religion de la Règle primitive du Mont Carmel, tant les Frères que les moniales - lesquels m'en ont requis - et à qui Dieu fait la grâce de les mettre sur le sentier de cette montagne ; lesquels, étant déjà bien retirés des choses temporelles de ce siècle, comprendront mieux cette doctrine de la nudité d'esprit » (*La Montée*, Prol. 9). Mais la méthode de l'auteur va le conduire à universaliser son enseignement, car il se situe au niveau d'une anthropologie théologique.

⁵⁵ S. Augustin, *Lettre à Proba sur la prière* (Lettre 133,18).

⁵⁶ Elle est située au début de l'itinéraire dans le *Cantique Spirituel* (strophe 1).

⁵⁷ *La Montée du Mont Carmel* 3,16,1. Voir notre article *Volonté et charité chez saint Jean de la Croix* (o. c.).

⁵⁸ *La Montée du Mont Carmel* 1,13,3. *Appétit* est un terme de la scolastique que l'on peut traduire par *désir*.

« Le Saint-Esprit illumine l'entendement recueilli et il l'illumine selon son recueillement. Et parce que l'entendement ne peut trouver un plus grand recueillement qu'en la foi, le Saint-Esprit ne l'illuminera pas en autre chose davantage qu'en la foi. Parce que, plus l'âme est pure et éminente en la foi, plus elle a de charité de Dieu infuse, et plus elle a de charité, plus il l'éclaire et lui communique les dons du Saint-Esprit, parce que la charité est la cause et le moyen par où ils se communiquent à elle. (... Elle reçoit ainsi) toute la Sagesse de Dieu généralement, qui est le Fils de Dieu qui se communique à l'âme dans la foi »⁵⁹.

La foi donne accès à la lumière divine. Si l'intelligence accueille la foi, elle sera à même d'être élevée dans la contemplation infuse. Celle-ci éveille la volonté, car son objet est le Dieu d'amour révélé en Jésus-Christ. La contemplation est un « regard d'amour » que l'intelligence et la volonté posent sur le Christ et la Trinité⁶⁰. Ce regard exprime bien l'accueil que réalise la contemplation. « La pure contemplation consiste à recevoir », explique simplement Jean de la Croix⁶¹. La nuit active ne signifie rien d'autre que l'engagement de la personne à se disposer à recevoir au mieux le don de la vie divine que Dieu veut lui donner. Ce regard d'amour répond au regard de Dieu posé sur sa créature et réalise une communion dans l'Esprit, qui transforme l'âme : « *Tu me regardais, c'est-à-dire, avec l'attachement de l'amour (car nous avons déjà dit que, pour Dieu, regarder, c'est aimer), tes yeux imprimaient en moi leur grâce. Les « yeux » de l'Époux signifient ici sa Divinité miséricordieuse ; celle-ci, s'inclinant vers l'âme avec miséricorde, infuse et imprime en elle son amour et sa grâce, l'embellit et l'élève au point de la rendre participante de la Divinité elle-même* »⁶².

Jean de la Croix traite avec perspicacité des biens moraux, dans lesquels se joue tout l'enjeu de la vie spirituelle⁶³. En effet, la figure emblématique qui se détache en toile de fond, c'est le pharisien de la parabole⁶⁴. La tentation de l'orgueil guette le spirituel, car « on ne saurait se réjouir de ses œuvres sans les estimer » (ib. 2).

L'humanisme du saint est ici bien perceptible : « Parlant humainement, parce que les vertus méritent d'elles-mêmes d'être aimées et estimées, l'homme peut bien se réjouir de les avoir et de les pratiquer, tant pour ce qu'elles sont en soi, que pour ce qu'elles apportent de bien à l'homme humainement et temporellement. Car, de cette façon et pour cette raison, les philosophes, les sages et les anciens princes les ont estimées, les ont louées et ont tâché de les avoir et de les pratiquer »⁶⁵.

⁵⁹ *La Montée du Mont Carmel* 2,29,6.

⁶⁰ *La Vive Flamme d'Amour* 3,33.

⁶¹ *La Vive Flamme d'Amour* 3,36.

⁶² *Le Cantique Spirituel* B 32,2-4.

⁶³ Il les définit ainsi : « Nous comprenons par là les vertus et leurs habitus en tant que moraux ; et aussi l'exercice de quelque vertu que ce soit, l'exercice des œuvres de miséricorde, l'observation de la loi de Dieu, la politique et tout exercice de bon naturel et de bonne inclination. » (*La Montée du Mont Carmel* 3,27,1)

⁶⁴ Cf. Lc 18,11-12 ; *La Montée du Mont Carmel* 3,28,2-3.

⁶⁵ *La Montée du Mont Carmel* 3,27,3.

Jean de la Croix développe sa pensée en trois chapitres successifs ⁶⁶, qui forment comme un triptyque : à gauche, on contemplerait les biens moraux en eux-mêmes, qui sont fort grands, puisque, en écho avec la philosophie grecque (Aristote), « l'homme ne peut humainement rien posséder de meilleur en cette vie » (ib. 3,27,2) ; à droite, on considérerait « les sept dommages » causés par l'usage égocentrique de ces biens : c'est le chapitre suivant, d'une coloration pessimiste, qui est équilibrée par le tableau de gauche. Enfin, au centre, on verrait « le sage » (ib. 3,29,2), qui met au service du prochain les biens moraux qu'il possède : c'est le troisième chapitre (ib. 3,29). Les biens moraux apportent avec eux un grand équilibre psychique, s'ils sont mis au profit du prochain : ils engendrent « la paix », qui est le fruit de la justice, d'un ordre moral, « la tranquillité », car ils maîtrisent les passions, « l'usage droit et ordonné de la raison, et des opérations toutes d'un grand accord » (ib. 3,27,2). C'est l'harmonie, qui règne en l'homme civilisé, thème cher à la philosophie médiévale.

Après avoir loué la valeur intrinsèque des biens moraux, Jean de la Croix démasque le piège de la justification par les œuvres (ib. 3,28). Il décèle sept dommages « très pernicieux, parce qu'ils sont spirituels » (ib. 3,28,1).

La problématique des œuvres morales est fort bien résumée au chapitre 27 : « Le chrétien donc doit se réjouir, non de faire de bonnes œuvres ni de suivre les louables coutumes, mais s'il les fait pour l'amour de Dieu seul, uniquement. Car plus elles sont faites pour servir Dieu seulement, plus elles méritent une plus grande récompense de gloire. Mais aussi, plus on aura été mu par d'autres mobiles, plus aura-t-on de confusion devant Dieu. Donc, pour dresser la joie à Dieu en les biens moraux, le chrétien doit remarquer que la valeur de ses bonnes œuvres, jeûnes, aumônes, pénitences, etc., ne consiste pas tant en la quantité et en la qualité, qu'en l'amour de Dieu avec lequel il les fait » (ib. 3,27,4-5). Ni la quantité, ni même la qualité ne sont primordiales, car l'homme est justifié non en vertu de ses œuvres, mais seulement par la miséricorde divine manifestée en Jésus-Christ. La visée est l'amour de Dieu et du prochain, gratuitement et humblement. La quantité et la qualité des œuvres ne sont certes pas sacrifiées, bien au contraire, mais elles sont motivées par l'amour et non par une secrète justification de soi.

Jean de la Croix met en relief le caractère décisif de la purification des biens moraux par l'amour théologal. L'option fondamentale de la volonté s'exerce ici de façon déterminante, quant à la rectitude morale et sa visée, décisives sur le chemin de l'union à Dieu.

La solution de Jean de la Croix au problème de la justification est d'une grande beauté et limpidité. Il s'agit pour lui de disposer l'âme à un accueil actif. L'âme par elle-même ne peut rien. Mais elle ne saurait pour autant rester séparée de Dieu. Par sa liberté – car elle est à l'image de Dieu – et sous l'impulsion de l'Esprit, l'âme peut pratiquer un accueil actif, qui permet à Dieu de réaliser une communion, une alliance qui respecte pleinement la liberté humaine. Tout vient de Dieu, mais faut-il encore que l'âme veuille accueillir le don que Dieu veut lui faire ⁶⁷.

⁶⁶ *La Montée du Mont Carmel* 3,27-29. Nous condensons ici notre étude sur les biens moraux exposée dans *Volonté et Charité chez Jean de la Croix*, o. c.

⁶⁷ Nous rejoignons ainsi la problématique johannique de l'évangile de la Samaritaine : « Si tu savais le don de Dieu et qui est celui qui te dit : "Donne-moi à boire", c'est toi qui l'aurais prié et il t'aurait donnée de l'eau vive » (Jn 4,10).

La contemplation est aussi pour Jean de la Croix une écoute active, réalisant ainsi pratiquement le grand commandement (Dt 5,1) « Écoute, Israël ! » : « S'il arrive que de cette manière l'âme se sente mettre en silence et à l'écoute, elle doit oublier même l'exercice de cette attention amoureuse que j'ai dite, afin qu'elle demeure libre pour ce qu'alors le Seigneur lui veut. Elle ne doit user de cette attention amoureuse que quand elle ne se sent pas mettre en solitude ou oisiveté intérieure, oubli ou écoute spirituelle — lequel état, afin que vous puissiez le reconnaître, toutes les fois qu'il arrive, se fait avec une paisible tranquillité et un recueillement intérieur »⁶⁸. L'âme entre par cette écoute intérieure dans le dialogue du salut. L'oraison, « qui n'est rien d'autre qu'une relation intime d'amitié »⁶⁹, établit le chrétien dans une alliance avec Dieu, si bien représentée par Moïse au livre de l'Exode : dans la Tente de la Rencontre, « Yahvé parlait à Moïse face à face, comme un homme parle à son ami » (Ex 33,11).

L'articulation des nuits actives et passives au cœur de l'enseignement de Jean de la Croix est donc parfaitement cohérente et résout d'une façon pratique le problème de la justification. C'est d'abord Dieu qui intervient dans la vie de l'homme comme Jésus auprès du paralytique de Bethesda⁷⁰. Il faut ensuite que l'homme pratique un accueil actif du Christ dans sa vie. Pratiquement, c'est par le libre exercice des vertus théologiques infuses. Celui-ci débouche sur la contemplation, qui constitue l'accueil actif par excellence de la grâce divine. En effet, la foi élève l'intelligence dans la contemplation de la lumière divine participée. Et la charité, qui lui est intimement liée par la connexion des vertus, enflamme la volonté dans l'amour de Dieu et du prochain (cf. Rm 5,5). La nuit active signifie l'engagement de la personne dans l'appropriation des vertus théologiques et la nuit passive met en lumière l'action de Dieu dans l'âme, qui peut seule engendrer la vie divine dans le Christ. Dès lors, tous les obstacles qui empêchaient la communion avec Dieu sont écartés. Dieu se donne à l'âme pour qu'elle se donne à lui dans le don de l'Esprit. Et le fruit de l'Esprit, c'est l'agapè, le « mariage spirituel », la parfaite communion avec Dieu⁷¹.

Le concept de « nuit obscure » intègre simultanément les notions de contemplation et de souffrance. Il permet de réconcilier la contemplation — autrement dit, pour Jean de la Croix, la sanctification la plus profonde - avec la condition humaine, marquée par les multiples aspects de la souffrance. Cette dernière peut aller jusqu'à la Croix qu'il caractérise ainsi : se sentir abandonné de Dieu, des hommes et de sa propre vie physique⁷².

La nuit obscure est une nuit pascalle : au cœur de la croix, se révèle la présence du Ressuscité. C'est précisément au cœur de l'épreuve, des tribulations et de l'expérience de la misère sous toutes ses formes, que se réalise la rencontre avec la miséricorde divine. La condition humaine ne met pas Dieu en échec, elle attire, au contraire, la miséricorde divine. Le

⁶⁸ *La Vive Flamme d'Amour* 3,35. « Recueillement » traduit « *absorbimiento* » : l'âme est absorbée dans une attention intérieure à Dieu.

⁶⁹ Thérèse d'Avila, *Vie* 8,5.

⁷⁰ Cf. Jn 5,1-9. C'est la typologie employée par Thérèse d'Avila dans les premières Demeures, où Dieu, par l'initiative de sa miséricorde, vient libérer l'homme de sa paralysie spirituelle (*Le Château Intérieur* 1,1,8). Jean de la Croix utilise, comme nous l'avons vu, l'image de la blessure d'amour.

⁷¹ Cf. Ga 5,22 ; *Le Cantique Spirituel* B, Argumento 1-2.

⁷² Cf. *La Montée du Mont Carmel* 2,7,10-11.

pauvre est le privilégié du Seigneur. Mais celui-ci doit encore se disposer à l'accueillir. La misère de l'homme n'est pas un obstacle, mais l'occasion d'expérimenter l'engagement de Dieu dans l'histoire. Jean appuie son expérience sur les enseignements de Job :

« Job avait l'habitude d'être comblé des faveurs de son Dieu (cf. Jb 1, 1-8) mais, pour converser avec lui, celui-ci le laissa nu sur son fumier, abandonné et même persécuté par ses amis, plein d'angoisse et d'amertume, parmi les vers qui couvraient le sol (cf. Jb 29-30). Alors le Dieu très haut, qui *relève le pauvre du fumier* (Ps 112, 7), se fit gloire de descendre pour lui parler face à face et lui découvrir les sublimes profondeurs de son immense Sagesse, ce qu'il n'avait jamais fait au temps de la prospérité de Job (cf. Jb 38-42) »⁷³. La contemplation n'est donc pas le privilège des moines vaquant à la prière dans le repos, la paix et la solitude du cloître. C'est bien le pauvre, qui, au cœur des tribulations de ce monde, est purifié comme l'or au creuset (cf. 1 P 1,6-9).

L'âme souffre de multiples manières « à cause de sa faiblesse naturelle, morale et spirituelle »⁷⁴. Elle se sent indigne de Dieu et comme rejetée par lui (ib. 5). Elle est aussi en butte au péché du monde (cf. ib. 21,3). Mais tous ces obstacles sont vaincus par les vertus théologiques, qui donnent toute leur mesure par la contemplation. Bien plus, ces difficultés si grandes auront raison de son orgueil et, si elle se tourne vers Dieu par la contemplation, elle en sortira vainqueur par l'humilité et la charité. « L'âme tire dans les sécheresses et dans le vide de cette nuit de l'appétit, l'humilité spirituelle, qui est la vertu contraire au premier vice capital, l'orgueil spirituel. [...] Et de là naît l'amour du prochain, vu qu'elle l'estime et ne le juge plus comme elle avait de coutume auparavant, lorsqu'elle se sentait avec tant de ferveur, en comparaison des autres »⁷⁵.

Ainsi, Jean de la Croix démontre la possibilité concrète pour tout chrétien en ce monde d'accéder à l'union avec Dieu. Avec les franciscains spirituels espagnols, comme avec sainte Thérèse, Jean enseigne l'appel universel à la sainteté et en montre le chemin.

Jean de la Croix atteint un degré d'universalité peu commun. Jean Baruzi observe avec pertinence : il « déborde infiniment tout signe tangible. Il est Carme, mais, en même temps, il n'est rien de ce que nous pouvons voir et saisir ; il nous attend toujours par-delà. Arthur Symons remarque qu'à « lire les poèmes de saint Jean de la Croix, il n'est pas aisé de se rappeler qu'il fut en outre un réformateur monastique » mais qu'en revanche « il serait impossible de lire les poèmes de sainte Thérèse sans voir la réformatrice, la femme d'action, en le poète lui-même »⁷⁶.

Les poèmes de Jean de la Croix sont à la fois autobiographiques et non autobiographiques. Ils font à l'évidence référence à une expérience spirituelle vécue avec intensité et, pourtant, ils évitent soigneusement toutes références précises à sa vie. Par ses poèmes, Jean atteint l'essence du singulier, l'universel, que la poésie saura si bien rendre par ses évocations symboliques, qui

⁷³ *La Nuit Obscure* 1,12,3.

⁷⁴ *La Nuit Obscure* 2,5,6.

⁷⁵ *La Nuit Obscure* 1,12,7-8.

⁷⁶ Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris 1931², p. 230. Il cite A. Symons, *The poetry of santa Teresa and san Juan de la Cruz*, dans *Contemporary Review*, avril 1899, p. 550.

permettent au lecteur de tous les temps et de toutes les cultures de capter la lumière, qui saura le guider et l'éclairer dans sa propre expérience.

Jean de la Croix est d'abord un homme d'expérience. Confronté dès sa petite enfance à la précarité, à la fragilité de la condition humaine, il sera le témoin privilégié de l'engagement de Dieu dans l'histoire personnelle. Il est le grand témoin d'une histoire d'amour unique et sans cesse renouvelée entre Dieu et sa créature. Un amour interpersonnel d'une telle intensité qu'il puisera dans la symbolique nuptiale la poésie capable d'évoquer une expérience si remarquable par son intensité et sa transcendance. Comme l'avait parfaitement compris Thérèse de Lisieux, il est « le chantre de l'amour », plus précisément le témoin et le maître spirituel de cette communion unique entre Dieu et la personne humaine. Il ne se situe pas comme un témoin à part, par sa consécration religieuse, par son appartenance à l'Ordre du Carmel appelé par vocation à la contemplation, ni même par le fait d'être chrétien. Il se situe au niveau de l'être créé par Dieu et pour Dieu. Il sait bien qu'il ne suffit pas d'être chrétien ou religieux pour entrer dans cette expérience, mais qu'il s'agit de renoncer à ses prétentions pour s'appuyer résolument sur le Christ et s'ouvrir par la contemplation à l'Esprit qui divinise la personne par la grâce créée. Jean de la Croix insiste particulièrement sur ce renoncement, qui est la condition de la contemplation :

« C'est cela que l'âme doit faire de son côté, ainsi que le conseille le Fils de Dieu, disant : *Celui qui ne renonce à tout ce qu'il possède ne peut être mon disciple* (Lc 14,33). Ce qui doit s'entendre non seulement de renoncer aux choses temporelles quant à la volonté, mais aussi de se désapproprier des spirituelles, en quoi consiste la pauvreté d'esprit en laquelle le Fils de Dieu met la félicité. Or, l'âme étant de cette façon affranchie de toutes choses, étant arrivée à être vide et désappropriée d'elles, — ce qui est tout ce qu'elle peut faire de sa part, — il est impossible, quand elle fait ce qui est de sa part, que Dieu manque de faire ce qui est de la sienne et de se communiquer à elle, au moins en secret et en silence. Cela est plus impossible que si le soleil cessait de répandre ses rayons en un lieu serein et découvert. Car comme le soleil se lève dès l'aube et donne sur ta maison afin d'y entrer si tu ouvres la fenêtre, ainsi Dieu, qui, pour *garder Israël, ne dort point ni ne sommeille* (Ps 120,4), entrera en l'âme vide et l'emplira de biens divins. »⁷⁷

Se situant ainsi sur le plan de la vocation humaine, ses écrits acquièrent une portée universelle et missionnaire. Il veut annoncer à tous les hommes, chrétiens ou non, l'amour que Dieu porte à chacun et qui inaugure une relation interpersonnelle. Celle-ci est la source d'un bonheur immense ici-bas et éternel dans l'au-delà. Jean de la Croix annonce ce qui est spécifiquement chrétien, l'alliance nuptiale entre l'homme et Dieu, inaugurée par l'Incarnation. Face aux « judéo-conversos », il était urgent de leur révéler l'essence de la Bonne Nouvelle ; face aux musulmans si longtemps présents en Espagne, Jean annonce la beauté et la possibilité concrète de la communion avec Dieu⁷⁸.

Cette pauvreté intérieure, qui est la condition de l'accueil de l'Esprit, correspond avant toute chose à une expérience personnelle, qui situe Jean de Yepes, pauvre petit orphelin, comme témoin d'une victoire qui va au-delà de la résilience. Nombreux étaient les orphelins et les vagabonds du temps de Jean de la Croix. Le Collège de la Doctrine financé par des nobles, où

⁷⁷ *La Vive Flamme d'Amour* 3,46.

⁷⁸ Notons que Jean de la Croix a écrit toutes ses œuvres majeures en Andalousie.

le petit Jean fut placé, était l'un des moyens offerts pour s'insérer socialement. D'une certaine manière, comme religieux, Jean de la Croix sera toute sa vie un assisté. Mais par son expérience spirituelle, il va transfigurer sa vie en joyeuse annonce de l'amour divin et de la béatitude promise à celui qui s'ouvre au don de Dieu. C'est toute la personne humaine qui est alors non seulement rétablie dans sa dignité, mais véritablement exaltée. Ce qui a sauvé Jean de la Croix, c'est la découverte du chemin qui conduit à la communion vivante avec Dieu. Celle-ci devient inébranlable et fonde la communion fraternelle. Cette expérience spirituelle fait écho à celle de saint Jean : « Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous aussi soyez en communion avec nous. Quant à notre communion, elle est avec le Père et avec son Fils Jésus Christ » (1 Jn 1,3).

Une conception de la réforme de l'Église

Face à une Église en crise, qui s'appuie sur des rites, des démarches collectives, comme les messes, les fêtes religieuses ou les pèlerinages et sur une institution fortement hiérarchisée, qui valorise la fonction, Jean de la Croix réagit par une expérience spirituelle intérieure et personnelle. Lorsqu'il parle des pèlerinages, il conseille de s'y rendre en dehors des grands rassemblements. Il fait peu de cas de la dynamique de groupe : « Je ne conseillerais jamais d'aller quand il y a foule ; car, d'ordinaire, on en revient plus distrait que quand on y est allé »⁷⁹.

Mais Jean de la Croix n'est pas un solitaire, encore moins un individualiste. L'originalité de Jean est de conjuguer personne et communion. Il se centre sur la personne, sur le cœur, sur ses attachements et ses liens. Pour lui, la personne est essentiellement un être de relation. L'anthropologie de Jean de la Croix souligne avec force les conséquences de ses attachements. La mémoire, qui est le lieu de l'identité de la personne⁸⁰, doit être purifiée par l'espérance théologique pour que l'âme n'ait d'autre désir que l'union à Dieu. Cette espérance oriente ses choix et l'engage dans la quête de l'union d'amour avec ce Dieu qui a inauguré une alliance nouvelle avec l'âme, en enflammant sa volonté et en illuminant son intelligence. Voici comment Jean de la Croix résume le problème des attachements :

« Il faut noter que tant que ces cavernes des puissances ne sont pas vides, purifiées et nettes de toute affection des créatures, elles ne sentent point le grand vide de leur profonde capacité ; parce que, durant cette vie, pour petite que soit la chose qui s'attache à elles, elle est suffisante pour les embarrasser et les charmer⁸¹, de sorte qu'elles ne sentent leur dommage, ni n'aperçoivent leurs biens infinis, ni ne reconnaissent leur capacité. Et c'est chose étonnante, qu'étant capables de biens infinis, le moindre d'entre eux est suffisant pour les empêcher, de façon qu'elles ne puissent les recevoir jusqu'à ce qu'elles soient vides en tout point »⁸².

Ce sont les vertus théologiques, la foi, l'espérance et la charité, qui vont opérer un « vide » dans chacune des puissances de tout ce qui est contraire à ces vertus. Ce vide est

⁷⁹ *La Montée du Mont Carmel* 3,36,3.

⁸⁰ Voir notre article *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix et Thomas d'Aquin, o. c.*

⁸¹ Au sens fort de séduire et captiver par un attrait puissant.

⁸² *La Vive Flamme d'Amour* 3,18.

immédiatement rempli par l'Esprit du Christ « pour qu'il n'y ait pas de vide en la nature »⁸³, en sorte que l'âme aime Dieu de tout son cœur, conformément au premier commandement⁸⁴ et son prochain dans le même Esprit : « Plus cet amour [du prochain] croît, plus celui de Dieu augmente ; et plus croît celui de Dieu, plus aussi celui du prochain »⁸⁵.

En centrant la problématique de la réforme de l'Église sur la conversion du cœur au moyen des vertus théologiques, Jean de la Croix parvient à un parfait équilibre. Le cœur, c'est le lieu de l'intériorité, de l'intimité⁸⁶. Mais c'est aussi le lieu de la relation. La purification la plus profonde, par l'accueil de l'Esprit Saint dans la nuit active et passive, transforme la personne et la qualité de sa relation au monde et à Dieu. Elle se libère des attachements égocentriques et des convoitises pour accéder à la liberté et à la communion interpersonnelle.

Jean de la Croix perçoit l'Église comme un tissu de relations appelées à actualiser celles des protagonistes de l'Évangile. Pour lui, l'Évangile n'est rien d'autres qu'une qualité de relation. Jean de la Croix ne se préoccupe pas des structures ou de la réforme de la vie religieuse. C'est le Christ qui est le centre de la réforme de l'Église, appelée à être humanisée et divinisée en entrant en relation avec lui. C'est à la mesure de cette relation, qui peut être rompue par ses membres ou, au contraire, vivifiée, que l'Église mesure sa vitalité et son authenticité. Le Christ est comme au centre d'une roue et les chrétiens sur les rayons : plus ils s'unissent à lui, plus ils se rapprochent les uns des autres pour réaliser la communion fraternelle. Jean de la Croix est comme saisi par une irrépressible attraction pour le Christ en lequel il contemple l'Époux de l'âme. « Car enfin, se justifie-t-il, c'est pour parvenir à cet amour que nous avons été créés »⁸⁷. Cette dimension métaphysique confère à son enseignement autorité et universalité. S'il se fait le fervent défenseur de la contemplation, c'est que rien ne peut être préféré à l'intensité de celle-ci qui unit l'âme à Dieu dans l'Esprit Saint : « C'est pourquoi, notons-le, tant que l'âme n'a pas atteint cet état d'union d'amour, il lui est nécessaire de s'exercer à l'amour, aussi bien dans la vie active que dans la vie contemplative. Mais quand elle est déjà parvenue à cet état, il ne lui est pas bon de s'occuper à d'autres œuvres et actions extérieures susceptibles de la priver tant soit peu de cette présence d'amour à Dieu, quand bien même ces œuvres seraient pour le plus grand service de Dieu, car un petit peu de ce pur amour est plus précieux aux yeux de Dieu et de l'âme, et plus profitable à l'Église que toutes ces autres œuvres ensemble, même si apparemment l'âme ne fait rien »⁸⁸. La contemplation est l'état qui rapproche le plus la condition humaine de la vie des bienheureux. En vertu de l'unité du Corps mystique, la contemplation irradie sur toute l'Église : « Un membre est-il à l'honneur ? Tous les membres se réjouissent avec lui » (1 Co 12,26).

⁸³ *La Montée du Mont Carmel* 2,15,4.

⁸⁴ Cf. *La Montée du Mont Carmel* 3,16.

⁸⁵ *La Montée du Mont Carmel* 3,23,1.

⁸⁶ La Concordance recense 305 mentions de « corazón » (cœur) dans ses œuvres et 921 de « espíritu » (esprit, avec une minuscule) ; cf. Astigarraga J.-L., A. Borell, F.-J. Martín de Lucas, *Concordancias de los escritos de san Juan de la Cruz*, Rome 1990. Le cœur est généralement le lieu des affections relatives à Dieu et aux créatures ; l'esprit est habituellement en relation avec les vertus théologiques et l'Esprit Saint. Il n'y a pas de différence anthropologique (cf. *Cantique Spirituel* B 1,13 ; *Nuit Obscure* 1,13,6 ; 2,7,3 ; 2,11,4 ; 2,19,4, etc.).

⁸⁷ *Cantique Spirituel* B 29,3.

⁸⁸ *Cantique Spirituel* B 29,2.

La force de cet amour unit l'âme à Dieu comme dans la plus belle des amitiés : « On peut en comprendre quelque chose parce que l'Écriture dit de Jonathan et de David au premier livre des Rois (cf. 1 R 18,1). L'amitié était si étroite entre Jonathan et David qu'elle fit adhérer l'âme de Jonathan à l'âme de David. Si donc l'amitié d'un homme pour un autre fut si forte qu'elle put faire adhérer une âme à une autre, avec quelle force l'amour de l'âme pour Dieu la fera-t-elle adhérer à Dieu, son Époux ? » ⁸⁹

Mais la contemplation peut aussi se conjuguer avec l'action apostolique. Bien plus, elle en garantit sa fécondité : « Qu'ils y prennent donc garde ceux qui sont très actifs et qui pensent embrasser le monde avec leurs prédications et leurs œuvres extérieures : ils seraient beaucoup plus utiles à l'Église et beaucoup plus agréables à Dieu, sans compter le bon exemple qu'ils donneraient, s'ils passaient, ne serait-ce que la moitié de ce temps, à se tenir avec Dieu en oraison, même si la leur n'est pas aussi élevée que celle dont nous parlons. Certes, grâce à leur oraison, et ayant puisé en elle des forces spirituelles, ils feraient davantage, et avec moins de peine, en une seule œuvre qu'en mille. Agir autrement, ce n'est que frapper du marteau, faire seulement un peu plus que rien, parfois rien du tout, et même parfois du tort. Que Dieu vous épargne de voir le sel commencer à s'affadir (cf. Mt 5,13) car, bien que du dehors il semble qu'on fasse quelque chose, en réalité il n'en sera rien, tant il est certain que les bonnes œuvres ne peuvent s'accomplir que par la force de Dieu » ⁹⁰.

L'un des plus beaux fruits de l'union à Dieu, c'est l'amitié retrouvée avec toute la création : « C'est la troisième chose que l'Époux doit donner à l'âme. Par le « bocage » qui renferme une grande variété de plantes et d'animaux, elle désigne ici Dieu qui crée et donne l'être à toutes les créatures qui ont en lui leur vie et leur source. C'est ce que Dieu, en tant que Créateur, lui montre et lui fait connaître. Par la « grâce » de ce bocage, l'âme demande ici à l'Époux, pour la vie future, non seulement la grâce, la sagesse et la beauté de Dieu qui sont en chacune des créatures terrestres et célestes, mais encore la sagesse, l'ordre, la grâce et l'amitié qui naissent des rapports qu'elles ont entre elles, aussi bien entre les inférieures qu'entre les supérieures, et entre inférieures et supérieures. Les connaître est pour l'âme une grande grâce et un grand plaisir » ⁹¹. L'âme chemine donc vers une réconciliation universelle, vers une amitié qui témoigne de la réussite de la grâce.

Notons que cette conception de l'harmonie divine, engendrée par l'union à Dieu dans l'amour, fait penser à celle du Pseudo-Denys, dont l'influence était si grande au Moyen Âge et dont Jean de la Croix s'est inspiré :

« Les théologiens, dans leurs pieuses explications, emploient les mots de dilection et d'amour comme ayant une égale force et ils indiquent par là une certaine vertu qui rassemble, unit et maintient toutes choses en une merveilleusement harmonie ; qui existe éternellement dans la beauté et la bonté infinie éprise d'elle-même, et de là dérive dans tout ce qui est bon et beau ; qui étreint les êtres dans la douceur de communications réciproques, et dispose les supérieurs à des soins providentiels envers leurs subalternes, et excite ceux-ci à se tourner vers

⁸⁹ *Cantique Spirituel* B 31,2.

⁹⁰ *Cantique Spirituel* B 29,3.

⁹¹ *Cantique Spirituel* B 39,11.

ceux-là pour en recevoir stabilité et force. L'amour divin ravit hors d'eux-mêmes ceux qui en sont saisis, tellement qu'ils ne sont plus à eux, mais bien à l'objet aimé. »⁹²

L'ecclésiologie de Jean de la Croix met le Christ au centre de l'Église. Son activité principale sera donc d'enseigner les chemins de la communion personnelle avec le Ressuscité. Évangéliser signifie non seulement révéler la présence du Christ ressuscité, mais surtout enseigner les voies concrètes d'une relation vivante avec lui. L'Église est « dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain », déclarait le Concile Vatican II⁹³. Jean de la Croix se situe dans cette perspective essentielle. Mais c'est le Christ Époux qui prédomine nettement dans l'ecclésiologie de Jean, tandis que le Concile se réfère principalement au Christ Seigneur et Tête de l'Église. Son actualité réside dans la qualité de son enseignement répondant précisément à la vocation de l'Église appelée à l'union à Dieu. S. Paul perçoit dans les trois vertus théologiques l'essence du christianisme. Jean de la Croix enseigne à partir d'elles comment parvenir à une communion avec la Trinité et à évangéliser ainsi tout l'homme.

La leçon de l'expérience et de l'enseignement de Jean de la Croix ne semble pas encore aujourd'hui vraiment comprise. L'Église traverse une crise profonde dans de nombreux pays d'ancienne et de nouvelle présence chrétienne. Elle est fortement tentée par la sécularisation, l'alliance avec Dieu étant trop peu vécue parmi les fidèles. L'Église semble parfois comprise comme une organisation de type humanitaire. La quête de l'union à Dieu, immanent et transcendant, vécue dans une relation interpersonnelle a, semble-t-il, fortement diminué. Le mysticisme est, aujourd'hui, le plus souvent, de type immanentiste, voire moniste.

Dans sa Lettre apostolique *Au début du nouveau millénaire*⁹⁴, Jean-Paul II s'interroge sur l'avenir de l'Église et la façon de répondre au défi de notre temps. Face à la tentation du sécularisme, sa réponse est limpide. Il assoit son raisonnement sur une donnée objective :

« Dire que l'Église est sainte signifie [que le Christ s'est] livré, précisément en vue de la sanctifier (cf. Ep 5,25-26). Ce don de sainteté, pour ainsi dire objective, est offert à chaque baptisé. Mais le don se traduit à son tour en une tâche, qui doit gouverner toute l'existence chrétienne : *La volonté de Dieu, c'est que vous viviez dans la sainteté* (1 Th 4,3). C'est un engagement qui ne concerne pas seulement certains chrétiens : *Tous les fidèles du Christ, quel que soit leur état ou leur rang, sont appelés à la plénitude de la vie chrétienne et à la perfection de la charité*⁹⁵ » (n° 30). Jean-Paul II en déduit les conséquences pastorales :

« Nos communautés chrétiennes doivent devenir d'*authentiques « écoles » de prière* » (n° 33). « Il faut alors que *l'éducation à la prière* devienne en quelque sorte un point déterminant de tout programme pastoral » (n° 34). « La grande tradition mystique de l'Église, en Orient comme en Occident, peut exprimer beaucoup à ce sujet. [...]. Comment oublier ici,

⁹² *Les Noms divins*, ch. 4,12-13, dans Denys l'Aréopagite, *Œuvres*, traduites du grec par Mgr Darboy, Paris 1932.

⁹³ *Lumen Gentium* n° 1.

⁹⁴ *Novo millennio ineunte*, Rome 2001.

⁹⁵ *Lumen Gentium* n° 40.

parmi tant de témoignages lumineux, la doctrine de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse d'Avila ? » (n° 33)

L'actualité de saint Jean de la Croix est ainsi pleinement mise en lumière. Jean-Paul II affirme avec force : « Pour cette pédagogie de la sainteté, il faut un christianisme qui se distingue avant tout dans *l'art de la prière* » (n° 32).

En réalité, ces intuitions de Jean-Paul II sont les mêmes que la majorité des courants de réforme qui traversaient la Castille de Jean de la Croix. Les franciscains spirituels étaient convaincus de l'appel universel à la sainteté. Ils s'appuyaient sur l'exemple de saint François, dont la vie mettait en lumière que le pauvre est le privilégié du Seigneur. La sainteté, pour eux, n'avait rien d'élitiste. Ces courants se distinguaient par la conviction que, pour revenir à l'idéal évangélique, il n'y avait qu'un seul chemin : l'enseignement de la prière. Celui-ci, dans le prolongement de la tradition de la *lectio divina*, s'est affiné pour initier à une disposition, celle de l'accueil de l'Esprit, seul capable d'engendrer une relation vivante avec le Christ ressuscité. Seule cette relation permet de réactualiser l'Évangile dans la vie.

Jean de la Croix est un héritier de ces courants réformateurs. Il a eu le privilège de naître en 1542, lorsque ceux-ci donnaient leur pleine mesure. Par son génie, il a pu offrir une doctrine enracinée dans l'Évangile, axée sur les vertus théologiques, qui mène à la communion avec Dieu. Son enracinement métaphysique lui confère une dimension universelle et missionnaire. Pour comprendre Jean de la Croix, il est indispensable de le situer dans ce contexte historique et doctrinal. Il apparaîtra alors particulièrement prophétique pour notre temps.

Conclusion

L'originalité, la portée et l'actualité de Jean de la Croix résident dans le fait qu'il a abordé la vie spirituelle dans son essence, sans la réduire à des conditions historiques ou contingentes. Sans le trahir, il est possible d'actualiser son enseignement dans le monde d'aujourd'hui. La difficulté majeure est de connaître le contexte historique qui l'a vu naître pour comprendre et percevoir la visée de son enseignement. La langue très particulière qu'il emploie — le castillan du 16^e siècle -, mais aussi un vocabulaire technique dépendant de la scolastique exigent une approche historico-critique⁹⁶. Encore aujourd'hui, nombre d'interprétations de Jean de la Croix sont trop tributaires du 17^e siècle, qui l'a situé dans une perspective ascétique et mystique, réservée à une élite. Elles se caractérisent par une lecture axée sur la thématique du « *nada-todo* », de la nécessité d'une abnégation radicale, pour accéder à l'expérience mystique. Si cette thématique est présente dans les Œuvres du saint, elle n'est pas première. Elle est simplement la conséquence d'un engagement cohérent selon les vertus théologiques. Mais surtout, Jean de la Croix est le champion de l'initiative divine. Il se rend parfaitement compte de l'imperfection humaine et de ses limites. Il s'appuie sur l'initiative de Dieu dans l'histoire du salut, qui vient libérer l'homme de son enfermement. Jean de la Croix enseigne avant tout une disposition active à accueillir celui qui peut seul relever l'homme. « Qui pourra se libérer de ses pauvres manières et de ses pauvres limites, si toi-même ne l'élèves à toi en pureté d'amour, mon Dieu ?

⁹⁶ C'est le travail que nous avons entrepris dans notre édition de *La Montée du Mont Carmel. Avec un guide de lecture*, Toulouse 1999.

Comment s'élèvera jusqu'à toi l'homme engendré et créé dans la bassesse, si toi-même ne l'élèves, Seigneur, de ta main qui l'a fait ? »⁹⁷

Le renoncement, chez Jean de la Croix, signifie l'aveu libérateur de l'impossibilité à rejoindre Dieu par ses propres moyens et la disposition à un accueil actif. Dans un vigoureux chapitre résumant l'ascension spirituelle, il invite à renoncer « à l'estime de la volonté, dans laquelle se trouve toute abnégation »⁹⁸. L'âme découvre ainsi sa véritable pauvreté devant Dieu⁹⁹. Dans la *Nuit Obscure*, il explique : « Ce fut pour moi une grande félicité et une heureuse aventure ; car les puissances, les passions, les appétits et les affections de mon âme avec lesquels je sentais et goûtais Dieu basement, achevant de s'anéantir et de s'apaiser, je sortis et passai de ma communication et opération humaines à l'opération et communication divines. [...] Ma volonté sortit de soi, se faisant divine — parce qu'étant unie avec l'amour divin, elle n'aime plus basement, avec sa force naturelle, mais avec la force et la pureté de l'Esprit Saint »¹⁰⁰. C'est la vocation du pauvre qui est pleinement mise en lumière. Une des grandes originalités de Jean de la Croix et qui fait son actualité, c'est son insistance à parler de l'Esprit Saint¹⁰¹. C'est lui qui sanctifie le pauvre qui s'ouvre à son action. Jean témoigne de sa foi et parle d'expérience :

« Qu'y a-t-il à désirer [de mieux] que de marcher par le chemin aplani de la loi de Dieu et de l'Église, et de vivre seulement en vraie et obscure foi, en espérance certaine et charité entière, et ainsi d'atteindre tous nos biens en l'autre vie, vivant ici-bas comme des pèlerins, des pauvres, des bannis, des orphelins, des désolés et des personnes sans chemin, privées de tout et attendant tout en l'autre vie ? Réjouissez-vous donc et ayez confiance en Dieu »¹⁰².

Jean de la Croix engage le lecteur à vivre en parfaite cohérence selon les vertus théologiques. Pour lui, toute la vie évangélique se résume à cela. Elle est essentiellement une qualité de relation avec le monde et avec Dieu. De plus, cette cohérence débouche nécessairement sur la vie mystique, qui n'est pas le propre de moines retirés, mais bien la vie même du chrétien : « Ceux-là sont fils de Dieu, ceux qui sont mus par l'Esprit de Dieu » (Rm 8,14). De cette façon, Jean de la Croix rend la vie spirituelle accessible aux chrétiens de toute condition. Son propos est animé par une véritable compassion : l'homme prisonnier des biens sensibles en souffre et il ne sait pas s'en libérer¹⁰³. Entrer dans la cohérence de la vie théologique reçue au baptême, permet d'accéder à la contemplation et de se libérer de toutes les entraves par la force de l'Esprit. Son enseignement sur la nuit active donne accès aux nuits passives qui permettent à Dieu de réaliser son « rêve », celui de donner à son Fils une épouse digne de lui :

« Une épouse qui t'aime, mon Fils, j'aimerais te donner

⁹⁷ *Prière de l'âme embrasée d'amour*, o. c.

⁹⁸ *La Montée du Mont Carmel* 2,7,6.

⁹⁹ Cf. *La Montée du Mont Carmel* 2,7,5 ; *La Nuit Obscure* 2,4,1.

¹⁰⁰ *La Nuit Obscure* 2,4,2.

¹⁰¹ La Concordance (o. c.) dénombre 230 mentions explicites de l'Esprit Saint.

¹⁰² Lettre 19 à Doña Juana de Pedraza, 12 octobre 1589 (numérotation selon l'édition des *Obras* citée ci-dessus).

¹⁰³ Voir son analyse de l'attachement aux biens temporels dans *La Montée du Mont Carmel* 3,18-20.

Qui, grâce à Toi, vivre avec Nous puisse mériter,
Et manger à la même table du même Pain dont je me nourris,
Pour qu'elle connaisse les biens que J'ai en un tel Fils,
Et que, de ta grâce et de ta vigueur, avec Moi elle se réjouisse ! »¹⁰⁴

Il y a un véritable renversement de perspective, comme une révolution copernicienne : ce n'est pas d'abord l'homme qui cherche Dieu, mais c'est Dieu qui se révèle et se donne. « Je me suis laissé trouver par qui ne me cherchait pas. J'ai dit : « Me voici ! me voici ! » à une nation qui n'invoquait pas mon nom »¹⁰⁵.

Jean de la Croix rend à l'expérience spirituelle toute sa place et sa légitimité. L'homme ne peut pas croire en l'amour de Dieu s'il n'en fait l'expérience. Son insistance à parler des sens spirituels tient à cela¹⁰⁶. Jean de la Croix vainc les biens sensibles par l'expérience des biens spirituels, qui comble le cœur humain au-delà de ses espérances¹⁰⁷. Il a si bien compris que l'homme est un être de désir, qu'il veut libérer en lui le désir naturel de Dieu. Les « sentiments spirituels » vont enflammer l'âme dans l'amour de Dieu et du prochain et c'est pourquoi il leur attribue la plus haute importance¹⁰⁸.

En même temps, Jean de la Croix est un maître en discernement. Il ne fait pas dépendre la vie spirituelle de l'expérience, toujours fluctuante ici-bas. Les deux critères sont la raison et l'Évangile. La raison, entendue comme la quête du vrai et du bien, va de pair avec la foi en Jésus-Christ, Vérité et Bien suprêmes¹⁰⁹. Jean de la Croix est un humaniste chrétien¹¹⁰. La raison éclairée par l'Évangile est le critère suprême du discernement. L'argument d'autorité n'est pas premier¹¹¹. C'est le Christ et son humanité, sa compassion et sa miséricorde, qui éclairent la raison. Et si Jean de la Croix centre son enseignement sur les vertus théologiques, il n'ignore pas les autres vertus dans l'édification de l'homme nouveau. De ce fait, l'enseignement de Jean est particulièrement en syntonie avec celui de saint Paul :

¹⁰⁴ Romance 3. Le verbe «réjouir» traduit librement et habilement le verbe «congraciarse», qui signifie «gagner les bonnes grâces de quelqu'un» (selon Covarrubias ; traduction d'après Cyprien de la Nativité, dans *Œuvres complètes*, Paris 1967⁴).

¹⁰⁵ Is 65,1. Jean de la Croix écrit avec finesse : « Si l'âme cherche Dieu, son Bien-Aimé la cherche davantage » (*La Vive Flamme d'Amour* B 3,28).

¹⁰⁶ Cf. *La Montée du Mont Carmel* 2,23,3. Toute son œuvre mystique y fait référence, spécialement le *Cantique Spirituel* et *La Vive Flamme d'Amour*.

¹⁰⁷ Cf. *La Montée du Mont Carmel* 1,14,2.

¹⁰⁸ Cf. *La Montée du Mont Carmel* 2,32. Liés aux sens spirituels, « ils sont d'un grand bien et utiles » (§ 2), parce qu'ils sont la vie de la grâce.

¹⁰⁹ Cf. *La Montée du Mont Carmel* 2,21,1 et 4 ; 2,22,4-7.

¹¹⁰ Il l'est devenu, faudrait-il préciser, car, jeune religieux, il avait dû être modéré dans ses excès par la Mère Thérèse (cf. *Fundaciones* 14,12). Le chapitre 22 du 2^e livre de *La Montée du Mont Carmel* met bien en lumière l'humanisme du saint.

¹¹¹ Cf. *La Montée du Mont Carmel* 2,22,14, où l'exemple de saint Paul reprenant saint Pierre est cité pour légitimer le primat de la raison éclairée par l'Évangile.

« En tout besoin, recourez à la prière et à la supplication, pénétrées d'action de grâces, pour présenter vos requêtes à Dieu. Alors la paix de Dieu, qui surpasse toute intelligence, prendra sous sa garde vos cœurs et vos pensées, dans le Christ Jésus. Tout ce qu'il y a de vrai, de noble, de juste, de pur, d'aimable, d'honorable, tout ce qu'il peut y avoir de bon dans la vertu et la louange humaines, voilà ce qui doit vous préoccuper. »¹¹²

Ce qui fait de Jean de la Croix un auteur particulièrement actuel, c'est son insistance à se centrer sur la personne comme un être de relation appelé à la communion. Le parfait équilibre de son enseignement entre amour et sagesse, donne à la personne toute sa mesure. Bien plus, le thème de la beauté, si présent, vient parachever la vocation de l'homme à contempler la beauté de Dieu et à se contempler en elle. Une beauté, qui loin d'être narcissique, est faite de communion, de gloire divine et de rayonnement¹¹³.

En rejoignant l'essence de la personne humaine, Jean de la Croix, depuis longtemps, a dépassé les frontières de l'Église. Ses écrits de portée universelle éclairent l'attente d'aujourd'hui. L'essence de la mission chrétienne n'est rien d'autre, en effet, que de révéler la splendeur de la personne et sa vocation à la communion. Jean libère les aspirations universelles du cœur humain. Dans le dialogue interreligieux, il vient révéler l'essence de la spiritualité. Face au sécularisme, dont sont tentés les chrétiens, Jean de la Croix montre de façon lumineuse et convaincante qu'il est impossible de réaliser une société humaine et pacifique sans Dieu. L'homme qui ne prie pas, ne vit plus en alliance avec Dieu ; il est alors dominé par la convoitise des biens sensibles. Il ne peut s'en libérer qu'en retrouvant cette alliance, qui lui donne les moyens d'atteindre les désirs les plus légitimes de son cœur. Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, disciple éminente du saint, a écrit ces paroles significatives :

« Ce qu'Archimède n'a pu obtenir, parce que sa demande ne s'adressait point à Dieu et qu'elle n'était faite qu'au point de vue matériel, les Saints l'ont obtenu dans toute sa plénitude. Le Tout-Puissant leur a donné pour point d'appui : lui-même et lui seul ; pour levier : l'oraison, qui embrase d'un feu d'amour, et c'est ainsi qu'ils ont soulevé le monde »¹¹⁴.

Pour conclure, nous dirons que Jean de la Croix révèle au monde d'aujourd'hui que son avenir dépend de sa découverte renouvelée de l'Alliance d'amour entre Dieu et l'homme.

« Tu ne m'ôteras pas, mon Dieu, ce qu'une fois Tu m'as donné en ton Fils unique Jésus-Christ. En Lui, Tu m'as donné tout ce que je désire »¹¹⁵.

Marie-Joseph Huguenin ocd
fr.marie-joseph.ocd@freesurf.ch

¹¹² Ph 4,6-8. Cf. Diez Gonzalez, M.-A., *Pablo en Juan de la Cruz*, Burgos 1990.

¹¹³ « Allons nous voir en ta beauté » (*Cantique Spirituel* B 36,5). Le mot beauté (*hermosura*) et ses dérivés reviennent 277 fois dans ses œuvres.

¹¹⁴ *Manuscrit* C, folios 36v et 37r.

¹¹⁵ *Dichos de luz y amor* 26; cf. Rm 8,32.