

Le lieu et les abords de l'œuvre dans la pensée de saint Jean de la Croix

RODOLPHE OLCESE

Université Paris IV

ABSTRACT

In the Prologue of *Spiritual Cantic* Saint John of the Cross had provided us the means to interrogate and understand the literary context of his works by commenting on his own poems. In unceasing contact with the Biblical text from which they drew their straight, poems and comments find a centre always in excess, with whom they can never coincide. Thus the hermeneutic task is a plural phenomenon and can bring an existential dimension to the act of reading. This particularity of Saint John of the Cross' oeuvre goes together with his reflection on the soul, equally thought as movement toward a centre never to be reached.

333

RESUMEN

En el prólogo del *Cántico espiritual*, en particular, San Juan de la Cruz ha proporcionado los medios para interrogar y comprender la situación literaria de su obra, que consiste en los comentarios de sus propios poemas. En permanente contacto con el texto bíblico del cual se nutren, los poemas y comentarios encuentran en él un centro que les es siempre en demasía y con el cual no pueden coincidir jamás. Esto es lo que hace de la tarea hermenéutica un fenómeno necesariamente plural y lo que puede conferir al acto de la lectura una dimensión existencial decisiva. Esta particularidad de San Juan de la Cruz es coherente con su pensamiento sobre el alma, que es igualmente contemplada como un movimiento hacia un centro que se le escapa siempre.

De part en part traversées par l'amour qu'elles cherchent à dire et vers lequel elles veulent nous conduire, les œuvres de saint Jean de la Croix sont toutes, d'une manière ou d'une autre, dans la poursuite de ce qui les a mises en branle, et qui est tout à la fois leur centre et leur sens. Leur motif profond est de dire le mouvement qui doit continuellement nous porter vers Dieu. Il faut insister, avec saint Jean de la Croix, sur l'exigence de continuité de cet effort. Il enseigne en effet avec saint Matthieu¹ que notre âme est là où son amour la porte. Pourtant, si elle s'arrête à quelque chose de déterminé, elle cesse de rejoindre l'Époux à proximité duquel elle se trouve déjà, elle le perd, lâchant la proie pour l'ombre. Cette double situation spirituelle pose de

¹ « Où est ton trésor, là sera aussi ton cœur » (*Evangile selon saint Matthieu*, 6, 21).

manière paradoxale que l'âme est essentiellement périphérique : cela ne signifie pas qu'elle tourne circulairement autour de son centre, qui est Dieu, mais qu'elle ne peut jamais coïncider exactement avec lui, et que, même dans l'instant brûlant de l'union, où elle croit être tout en lui, elle ne se confond pas avec Dieu, mais vit encore d'être autour de lui, et doit continuer d'aller vers lui pour le trouver.

Ce qui est esquissé ici s'agissant de l'âme, et que les textes de saint Jean de la Croix doivent nous permettre de préciser, donne aussi à comprendre la situation de l'écrivain face à la tâche d'écrire. L'œuvre littéraire de saint Jean de la Croix veut approcher l'Écriture, pour donner à entendre son écho. Il ne cesse de la lire, de la citer et de l'intégrer dans sa propre pratique littéraire. Les versets bibliques sont parfois inscrits dans le mouvement même de ses propres phrases, et si nous les dissociions du corps où ils s'insèrent, c'est l'ensemble qui se dissipe. Pour autant, il n'y a pas assimilation pure et simple de l'Écriture Sainte par l'écrivain. Qu'il se soit imprégné des livres bibliques au point de pouvoir les citer sans les avoir sous les yeux, et qu'ils lui soient comme une langue naturelle, intérieure à sa langue maternelle et à elle spontanément attachée, ne supprime pas la dimension d'extériorité de la parole biblique, qui garde son altérité, sa hauteur, et reste une langue dont nous devons toujours interroger le sens, scruter les possibilités d'intelligence et d'existence qu'elle peut ouvrir en nous. L'œuvre de saint Jean de la Croix se tient à la fois dans une relation d'intériorité et d'extériorité avec la parole biblique. Elle ne veut pas simplement l'assimiler, mais elle veut encore nous conduire à elle, de sorte que nous puissions la rencontrer telle qu'elle est intégralement. En cela, c'est une œuvre qui s'élabore *devant* l'Écriture, ce qui implique que, tout en restant à proximité d'elle, elle ne se confonde pas avec elle, mais se tienne en son abord et constitue l'un des lieux qui permettent aux lecteurs de se pencher sur elle pour eux-mêmes boire à sa source.

Il va s'agir, donc, en partant des spécificités littéraires de l'œuvre de saint Jean de la Croix, de mettre cette dernière en corrélation avec ce qu'elle enseigne s'agissant de l'âme. Saint Jean de la Croix a proposé, faut-il le rappeler, des commentaires spirituels de vers surgis de sa plume. Commenter, montrer *comment* le sens se déploie dans un texte, c'est pour l'auteur approcher ce qui fait le nœud de ce sens. L'écriture est un mouvement qui cherche à constamment retrouver son propre centre. Et si elle peut l'être, c'est, dans la pensée de saint Jean de la Croix, parce qu'elle cherche à dire l'itinéraire de l'âme, qui est elle-même en mouvement continuels vers Dieu.

Dans le prologue du *Cantique spirituel*, saint Jean de la Croix rappelle pourquoi et comment il a rédigé l'ouvrage. Il souligne d'emblée, et très précisément, la dimension excessive de ce qui est à dire en regard des mots dont nous disposons pour le dire.

Pour autant que ces chants, religieuse Mère, paraissent être écrits avec quelque ferveur d'amour de Dieu, dont la sagesse et l'amour sont si immenses qu'ils s'étendent (comme il est dit dans le livre de la Sagesse) d'une extrémité à l'autre (Sag 8,1), et que l'âme qui par eux est informée et mue en quelque manière conduit à cette même abondance et impétuosité dans son dire, je ne pense pas exposer toute l'ampleur et l'abondance que l'esprit fécond de l'amour produit en eux ; ce serait ignorance que de penser que les dits d'amour en intelligence mystique (qui sont ceux des présents chants) se puissent bien expliquer avec certaines sortes de phrases ; parce que l'esprit du Seigneur qui *aide notre faiblesse*, comme le dit saint Paul, demeurant en nous, *demande pour nous avec des gémissements ineffables* (Rm 8, 26) ce que nous ne pouvons suffisamment entendre ni comprendre pour le manifester².

Revenant aux vers qu'il a écrits dans le cachot de Tolède, pour en extraire l'enseignement, saint Jean de la Croix commence par découvrir et affirmer qu'il n'a pas les mots pour dire ce que l'amour et la sagesse de Dieu ont pu y déposer. Il ne s'agit évidemment pas pour saint Jean de la Croix de dénoncer ici naïvement quelque impuissance du langage à correspondre exactement à son objet – comment un poète pourrait-il porter un tel jugement ? – mais plutôt, ce qui est tout autre chose, d'indiquer que l'immensité de cette sagesse et de cet amour déborde sans cesse l'âme et ce qu'ils auront produit en elle. Le langage peut être outrepassé par ce qui est plus vaste que lui, et s'il ne peut dire la grandeur au contact de laquelle il se trouve et s'éprouve, il peut la désigner, la montrer par sa ferveur, ce qui est une façon pour la langue de se laisser dépasser elle-même et par elle-même. Le recours aux figures et analogies devient une pratique du débordement dans la parole elle-même, qui peut ainsi indiquer par un excès un excès plus grand encore. C'est en ce sens que saint Jean de la Croix, après avoir affirmé sous forme de questions que les âmes ne peuvent exprimer ce que provoque l'amour là où il passe, précise que c'est la raison pour laquelle « avec des figures, des comparaisons et ressemblances, elles débordent quelque chose de ce qu'elles sentent et, par l'abondance de l'esprit, épanchent les secrets mystères plutôt qu'elles ne les expriment avec raison »³. Le *comment* du langage est ici décidé par son *quoi*. C'est parce que l'âme est traversée par quelque chose qui l'excède qu'elle doit recourir à un langage du débordement et de l'effusion pour en dire quelque chose. Nous ne pouvons dire l'excès divin

² « Por cuanto estas canciones, religiosa madre, parecen ser escritas con algún fervor de amor de Dios, cuya sabiduría y amor es tan inmenso, que (como se dice en el libro de la Sabiduría) toca desde un fin hasta otro fin (Sap 8,1), y el alma que de él es informada y movida en alguna manera esa misma abundancia e ímpetu lleva en su decir, no pienso yo ahora declarar toda la anchura y copia que el espíritu fecundo de el amor en ellas lleva ; antes sería ignorancia pensar que los dichos de amor en inteligencia mística (cuales son los de las presentes Canciones) con alguna manera de palabras se puedan bien explicar ; porque el espíritu de el Señor que *ayuda nuestra flaqueza*, como dice S. Pablo, morando en nosotros *pide por nosotros con gemidos ineffables* lo que nosotros no podemos bien entender ni comprender para lo manifestar » (*Cántico Espiritual* (A), *Obras Completas*, Madrid, B.A.C., 2005, 2^{nde} édition, p. 602). L'ensemble des textes cités de saint Jean de la Croix sont traduits par nous. Les références bibliques soulignées dans le texte le sont par saint Jean de la Croix.

³ « (...) es la causa por que con figuras, comparaciones y semejanzas antes rebosan algo de lo que sienten y de la abundancia de el espíritu vierten secretos misterios que con razones lo declaran » (Ibid p. 603).

qu'analogiquement, en manifestant un autre excès, celui du langage, qui permettra de faire entrevoir quelque chose du premier, ce qui continue de montrer qu'il s'agit moins, dans ce prologue, de montrer l'incapacité du langage humain quand il s'efforce de dire les choses divines, que d'indiquer en lui une nouvelle puissance d'expression, qui ne surgit qu'à être dans la nécessité de montrer ce qui nous dépasse de part en part. C'est dans ce sens que Charles André Bernard, dans les pages qu'il consacre à saint Jean de la Croix dans *Le Dieu des mystiques*, peut écrire : « *La Nuit obscure, Le Cantique spirituel* ou *La Vive flamme d'amour* renoncent sans doute au discours et appellent à le dépasser, mais leur appel exprime »⁴. L'exigence de traduire cette épreuve d'amour mystique conduit au poème comme à la façon la mieux à même de le faire entrevoir. C'est le quoi qui impose à la manière son comment, ce qui signifie que la parole poétique est une parole inspirée, une parole qui respire l'esprit même de celui qu'elle veut chanter⁵.

Le vocabulaire du débordement, de l'épanchement, est ici décisif à plusieurs égards. Tout d'abord, il pose dans le poétique une dimension de spatialité. L'âme et son langage se tiennent au bord de ce qu'ils cherchent à dire, ils ne le contiennent pas ni ne le maîtrisent. Cela conduit à un type d'intelligibilité tout autre que celui de la raison et des concepts. Si le concept permet de circonscrire ce qu'il y a à penser, il devient tout à fait hors d'usage lorsqu'il s'agit de dire l'amour divin, dont nous pouvons approcher les bords, mais que nous ne pouvons pas embrasser d'une seule vue. Par ailleurs, évoquer l'épanchement et le débordement du langage, c'est dire que ce dernier, comme l'âme du reste, peut se dilater, s'étendre, est susceptible d'expansion au contact du feu de l'amour divin. En ce sens, si l'écriture peut être pensée comme étant au bord de ce qu'elle cherche à dire, cela ne diminue en rien sa portée et sa valeur, puisqu'elle peut s'étendre de manière démesurée quand elle veut faire entendre l'immensité et l'infinité de l'amour divin.

La parole humaine peut se laisser dilater par ce qui l'habite, et le moindre mot peut être un lieu pour l'amour divin, ce qu'il y a de plus haut pour nous. La tâche du commentaire sera de laisser entrevoir quelque chose de cet amour. Cela signifie que les vers auxquels s'attache le commentaire disent infiniment plus que ce que peut y découvrir notre pensée. Partant, il y a une nécessaire pluralité des commentaires, lesquels ne ferment pas les vers sur lesquels ils se penchent, mais au contraire continuent de les ouvrir. Le prologue lui-même le souligne, d'abord s'agissant de l'Écriture commentée par les Pères, pour étendre ce constat aux vers de son *Cantique spirituel* dont il va proposer une lecture parmi plusieurs autres possibles⁶. Cherchant à expliquer les figures bibliques,

⁴ Charles André BERNARD, *Le Dieu des mystiques. Les voies de l'intériorité*, Paris, Les éditions du Cerf, 1994, p. 496.

⁵ Le poème, « s'il exprime vraiment le mouvement de la perception intérieure, il s'impose au poète et lui offre l'écrin qui contient la richesse inépuisable de la réalité perçue. Cela vaut bien plus encore si le réel est spirituel et perçu mystiquement » (Charles André BERNARD, *Ibid.*, p. 497).

⁶ Cette extension par saint Jean de la Croix de la situation des textes bibliques à ses propres vers pose de graves questions. Qu'il puisse affirmer que quelque chose du contenu de ses poèmes échappe à sa propre pensée ne va

« les saints Docteurs, même s'ils ont dit beaucoup et disent beaucoup plus, jamais ne peuvent achever de dire avec leurs paroles, de même que cela ne peut se dire par des paroles ; et ainsi, ce qui se dit d'elles ordinairement est le moins qu'elles contiennent en elles »⁷. Les commentaires bibliques ne sauraient être définitifs, dans le sens où ils ne peuvent finir de montrer ni circonscrire une fois pour toutes ce que contiennent les versets. Ils ne fixent pas les limites du texte, mais éprouvent au contraire la démesure dans laquelle il se manifeste à toute lecture humaine. Par là, ils ouvrent de nouvelles possibilités d'interprétation, non seulement dans leur acte même de commenter, mais dans les lectures et commentaires à venir où ils seront eux-mêmes engagés et convoqués. Devant un texte inspiré, il y a une pluralité nécessaire des lectures, et donc des lecteurs. Quand le dit qui est au centre de l'attention est la parole de Dieu, les marges sont multiples et les abords infinis, et le fait qu'une multitude de bouches puisse boire à cette source ne la tarit pas, mais la renouvelle et la fait abonder.

Cette remarque sur la pluralité inscrite au cœur de l'herméneutique biblique permet à saint Jean de la Croix, par extension, de rappeler que l'œuvre théorique qu'il propose sous le titre du *Cantique spirituel* ne saurait aucunement être tenue pour une explication pleine et entière du poème qu'il s'apprête à commenter. Au contraire, il faut la prendre comme une compréhension parmi d'autres du poème, qui ne doit pas dissiper tout à fait le clair-obscur dans lequel le sens des vers peut continuer de se déployer, pour dire quelque chose qui va au-delà du commentaire. Les interprétations que saint Jean de la Croix propose à ses lecteurs sont des actes finis d'une pensée finie, s'attachant à des vers qui contiennent des graines d'infini, et qui donc ne peuvent se résoudre tout entiers dans le sens qui en est dégagé. Saint Jean de la Croix le dit de façon nette au §2 du prologue :

Ces chants, pour avoir été composés en amour abondant d'intelligence mystique, ne pourront s'éclairer parfaitement, et mon intention ne sera pas telle, mais seulement d'en

pas de soi. Qu'il puisse suggérer qu'il n'est, vis-à-vis de son œuvre littéraire, qu'un lecteur parmi d'autres, n'est pas évident non plus. Les implications que cela peut avoir sur la conception, et donc aussi la pratique, de l'écriture sont fortes et mériteraient d'être étudiées.

Nous pouvons simplement remarquer ici que saint Jean de la Croix peut regarder ce qui est de lui comme ne l'étant pas, comme cela se voit lorsque, dans le *Cantique spirituel*, il évoque ses chants comme étant des actes de parole d'une âme indifférenciée. Cette manière qu'il a de se rapporter à ses propres écrits pourrait peut-être être rapprochée des strophes figurant sur le dessin du *Mont Carmel*, reprises à la fin du premier livre de *Montée du Mont Carmel*, lesquelles strophes, jouant sur les renversements entre le tout et le rien, veulent indiquer une manière d'entrer dans la nuit obscure. Cette distance de soi à soi dont témoigne saint Jean de la Croix lorsqu'il commente ses poèmes pourrait alors être comprise comme une pratique du dépouillement, qui doit permettre d'accéder à une nouvelle intelligence de Dieu, et donc de soi et du monde.

Plus généralement, il y a peut-être cette idée que l'écriture poétique n'est pas étrangère à une expérience du ravissement et de la passivité, à l'issue de laquelle il est impossible de distinguer ce qui relève de soi et ce qui relève de ce que saint Jean de la Croix appelle « l'amour abondant d'intelligence mystique ».

⁷ « Los santos doctores, aunque mucho dicen y más digan, nunca pueden acabar de declararlo por palabras, así como tampoco por palabras se pudo ello decir ; y así lo que de ello se declara ordinariamente es lo menos que contiene en sí » (id. p. 603).

donner quelque lumière générale (puisque Votre Révérence l'a désiré ainsi). Et je tiens ceci pour meilleur, car les dits d'amour, il est mieux de leur laisser toute leur étendue pour que chacun en profite selon sa manière et selon la fécondité de son esprit, que de les abrégé à un sens auquel tous les palais ne s'accoutument pas ; et ainsi, bien qu'en quelque manière ils s'expliquent, il n'y a pas à s'arrêter à cette explication, car la sagesse mystique, laquelle est par cet amour dont traitent les présents chants, n'a pas besoin d'être distinctement connue pour produire effet et affection dans l'âme, car elle est à la manière de la foi, en laquelle nous aimons Dieu sans le connaître⁸.

Il ne s'agit pas seulement pour saint Jean de la Croix de faire montre d'humilité, même s'il y a bien ici quelque chose qui relève de cet ordre, ce qui du reste éclaire aussi le poème qu'il va s'agir d'interroger. S'il faut commencer par reconnaître et désigner le commentaire comme le lieu d'une carence, d'un manque, c'est que, fixant le sens dans une direction unique et abrégée, il peut étourdir la faculté d'inclusion dont est doué le poème. Le commentaire ne saurait donc être une explication mot à mot des vers qui lui préexistent. Il ne peut consister qu'en une lumière générale notée en marge du poème. Et qu'il soit dit ici qu'il ne faut pas s'arrêter à l'explication, mais poursuivre notre mouvement vers le sens, doit retenir notre attention. C'est un thème important dans la pensée de saint Jean de la Croix en effet que l'âme doit renoncer à tout ce qui peut interrompre son mouvement vers Dieu, dût-elle pour cela renoncer à ce qu'elle croit avoir reçu directement de lui. Transposée à l'œuvre littéraire, cette inquiétude met en évidence que le risque du commentaire, c'est de figer le sens, de figer la pensée devant le sens, au lieu de la laisser s'épanouir en direction du spirituel qui « excède le sens »⁹, dans l'expérience, qui est une expérience amoureuse, de la sagesse mystique¹⁰.

Il faut dès lors préciser en quoi consiste ce mouvement que le commentaire peut empêcher s'il cherche à aller au-delà des marges du poème. D'où viennent les chants du *Cantique spirituel* ? Et où veulent-ils conduire ? Il va de soi que c'est le *Cantique des cantiques* qui fournit le terreau, et sans doute le centre, du poème et de son commentaire par saint Jean de la Croix. C'est dans ce livre qu'il a appris la langue dans laquelle il pouvait voir surgir ses propres vers et c'est en réponse à ce livre qu'il les a formulés. Le simple relevé des occurrences nous en offre une attestation pratique : le *Cantique des cantiques* est le livre biblique le plus cité par saint Jean de la Croix, et c'est dans le

⁸ « Por haberse, pues, estas Canciones compuesto en amor de abundante inteligencia mística, no se podrán declarar al justo, ni mi intento será tal, sino solo dar alguna luz en general (pues V.R. así lo ha querido). Y esto tengo por mejor, porque los dichos de amor es mejor dejarlos en su anchura para que cada uno de ellos se aproveche según su modo y caudal de espíritu, que abreviarlos a un sentido a que no se acomode todo paladar ; y así, aunque en alguna manera se declaran, no hay para qué atarse a la declaración, porque la sabiduría mística, la cual es por amor de que las presentes Canciones tratan, no ha menester distintamente entenderse para hacer efecto y afición en el alma, porque es a modo de la fe, en la cual amamos a Dios sin entenderle » (id. p. 603).

⁹ *Llama de amor viva*, p. 911.

¹⁰ Ce constat, auquel conduit le prologue du *Cantique spirituel*, introduit, selon Jean BARUZI, un péril et une vulnérabilité dans la doctrine même de saint Jean de la Croix. Cf *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Editions Salvator, 1924 (1999), p. 403-405.

traité du *Cantique spirituel*, et pour cause, qu'il est le plus souvent sollicité. Mais il faut remarquer d'emblée que la Bible n'est pas un texte parmi d'autres. S'il la cite abondamment, c'est pour ouvrir son écriture à la présence même de la parole divine, et pour pouvoir être présent à cette parole. Si un livre biblique peut être le fond d'un ouvrage humain, cela signifie qu'un contact est possible dans et par cet ouvrage avec la parole de Dieu. En ce sens, saint Jean de la Croix, écrivant ses traités doctrinaux, continue d'accompagner les âmes dans leur chemin vers l'amour de Dieu et la sagesse mystique, ce que le simple fait qu'il écrive pour des religieuses et des religieux, et le plus souvent parce que cela lui a été demandé, ne fait que confirmer.

Jean Vilnet, dans son étude *Bible et mystique chez saint Jean de la Croix*, souligne incidemment que le *Cantique spirituel* est le lieu d'un contact avec le livre biblique lui-même :

on a souvent parlé, en termes généraux, de l'influence littéraire du *Cantique des Cantiques* dans l'œuvre de saint Jean de la Croix. Il est indéniable que, numériquement, malgré sa brièveté, ce livret biblique tient une très grande place dans les traités du saint. Il imprègne surtout le *Cantique spirituel*. C'est la preuve que saint Jean de la Croix cherchait dans la Bible moins une illustration de versets isolés, que le contact doctrinal intime avec la théologie d'un livre biblique entier¹¹.

Ces quelques lignes témoignent d'une plus grande audace que le prologue que nous avons évoqué, mais elles ne le contredisent pas. Le commentaire, lorsqu'il s'emploie à expliquer le sens de certains vers, manifeste qu'il touche un autre texte, lequel n'est d'ailleurs pas étranger aux premiers. Mais si ce contact doctrinal intime peut être le fait du traité, si ce dernier peut offrir une telle hospitalité au *Cantique des cantiques*, c'est que le poème était déjà en contact permanent, en perpétuel échange avec lui, c'est que les chants du *Cantique spirituel* se sont levés dans cette communication avec lui. Le traité en ce sens dévoile un dialogue qui a eu lieu et qui se poursuit sous une autre forme entre l'épouse et l'Époux. Le poème du *Cantique spirituel* est un chant adressé au Dieu vivant, et le traité, en nous donnant d'aller vers le *Cantique des cantiques*, veut nous mettre en présence de ce Dieu vivant. Le contact substantiel avec Dieu, dont l'importance a pu être soulignée¹², peut aussi se produire à l'occasion de l'écriture et de la lecture. La première strophe du *Cantique spirituel* et son explication, qui nous donnent comme inaugurale l'expérience de la blessure, le disent avec une force proprement incroyable. Le décentrement du traité est ainsi redoublé.

C'est dire si notre lecture de la Bible, ce centre le plus profond de l'œuvre de saint Jean de la Croix, doit être personnelle et participative. Pour lire le *Cantique des cantiques* en vérité, il faut chercher à soi-même devenir l'épouse et, en un sens, c'est bien ce que

¹¹ Jean VILNET, *Bible et mystique chez saint Jean de la Croix*, Paris, Desclée de Brouwer, 1949, p. 102.

¹² Catherine d'HÉROUVILLE, « Le contact substantiel chez Jean de la Croix. Intérêt pour la recherche contemporaine en théologie », *Recherches de sciences religieuses*, tome 95, p. 227-252.

fait saint Jean de la Croix, qui propose ses propres chants, tout entiers pétris par le Cantique biblique et distincts de lui à la fois. Par sa production poétique, il nous indique le chemin par lequel nous pouvons approcher le texte biblique, c'est-à-dire, aussi, la manière par laquelle nous devons nous tenir devant lui. Toute âme est potentiellement épouse et doit chercher l'Époux, lequel ne saurait se laisser trouver que par la Bible elle-même. Mais pour que nous puissions l'y voir, il faut que lui-même, en un sens, nous y ait trouvé. Cela dit quelque chose de la disposition dans laquelle nous devons aborder les textes :

La maîtrise nécessaire à l'intelligence même littérale de l'écrit est ici au service, tout entière au service d'un déplacement du centre de gravité, et d'une perte de maîtrise. Quand il s'agit, en effet, de la Parole de Dieu, le but est-il (à supposer qu'il soit possible autrement que de façon illusoire) de la maîtriser, ou de se laisser maîtriser par elle ? De la questionner, ou de nous laisser atteindre par ses questions ? De la lire, ou de se laisser lire par le regard qui depuis elle se tourne vers nous ?¹³

Là encore, la question du contact entre le texte et celui qui lui fait face est centrale. Si le texte biblique peut être le moment où le discernement spirituel avec lequel j'envisage ma propre existence est accru, et me fait accéder à des dimensions de ma propre existence à moi-même inconnues, c'est qu'il y a une circulation entre les situations bibliques enfermées dans les pages que nous parcourons et les situations existentielles que nous traversons au quotidien. Nous ne saurions faire abstraction de nos conditions actuelles de vie et de pensée lorsque nous lisons la Bible, ou alors, elle devient un document historique parmi d'autres. Si au contraire le livre enferme une parole pour moi, à moi adressée, cette parole ne peut ignorer la concrétion de mon existence présente, avec ses joies et ses turpitudes, car c'est dans cette concrétion et à partir d'elle que je peux l'entendre. Mais cela ne signifie pas qu'elle nous reconduise purement et simplement à notre situation empirique et qu'elle puisse s'accommoder de nos préjugés et de notre étroitesse spirituelle. Saint Jean de la Croix le souligne lorsque, dans la *Montée du Carmel*, il évoque les prophéties et passages bibliques qui sont mal entendus, lorsque nous voulons envisager leur réalisation, et par là le monde dans lequel nous sommes, selon notre volonté étroite et non selon la volonté de Dieu, dans l'horizon d'attentes purement humaines et matérielles et non dans celui d'un accomplissement spirituel.

Nous ne pouvons pas comprendre les vérités cachées qu'il y a dans les dits de Dieu et la multitude des sens. Il est au ciel et parle selon l'éternité ; nous sommes, aveugles, sur la terre, et nous n'entendons sinon par le biais de la chair et du temps. C'est pour cela, je pense, que le Sage dit : "Dieu est au ciel, et toi sur la terre ; aussi, veille à parler peu" (Eccl, 5, 1)¹⁴.

¹³ Jean-Louis CHRÉTIEN, *Sous le regard de la Bible*, Paris, Bayard, 2008, p. 21.

¹⁴ « No hay poder comprender las verdades ocultas de Dios que hay en sus dichos y multitud de sentidos. El está sobre el cielo y habla en camino de eternidad ; nosotros, ciegos, sobre la tierra, y no entendemos sino vías de carne y

Nous ne pouvons pas mesurer ce que nous dit une parole ou une promesse divine, car nous ne connaissons pas les conditions de sa réalisation. Ce n'est pas dire que les conditions de sa réalisation ignorent notre situation personnelle et nos conditions matérielles d'existence – et si tel était le cas, une telle promesse ne pourrait rien nous donner –, mais qu'au contraire, pour bien voir les tenants et les aboutissants de cette parole, nous devons hisser la compréhension que nous avons de notre propre existence à un rang spirituel qui ne lui est pas coutumier. Et que cette compréhension nouvelle soit possible n'est pas étranger à notre situation présente mais la suppose au contraire. Charles André Bernard souligne que

notre saint met en jeu l'opposition entre l'interprétation immédiate d'un texte et son sens profond qui n'est pas lié à une seule époque. Pour lui, la première opposition ne se situe donc pas entre un sens littéral et une application nécessairement accommodatrice, mais entre un sens immédiat et une intention divine surhistorique exprimée par la parole inspirée¹⁵.

341

C'est précisément parce que l'intention et la parole divines sont « surhistoriques » que tout individu, quelles que soient les préoccupations de son époque, peut chercher à s'y comprendre, à y discerner sa propre vie, ce qui est déjà entrer dans une vie nouvelle.

Affirmer que le centre véritable de l'écriture de saint Jean de la Croix, c'est la Bible, la parole de Dieu, oblige ainsi à regarder d'une manière nouvelle ce que fait son œuvre. Celle-ci, se découvrant sous l'autorité d'une autre parole, loin d'être minimisée, prend une gravité nouvelle, et devient le lieu d'un événement existentiel pour tout lecteur. Car c'est aussi, d'une certaine manière, sous l'autorité de cette autre parole que nous pouvons la lire et l'étudier. Cette œuvre s'adresse à notre âme et veut l'atteindre dans son mouvement même, pour la guider vers son centre le plus profond. C'est une œuvre embrasée et c'est pourquoi elle peut allumer le feu de notre propre désir. C'est donc l'âme, en son itinéraire, qu'elle nous invite à réfléchir dans l'abord de Dieu, pour en découvrir le sens véritable.

Il reste à comprendre en quoi saint Jean de la Croix peut nous donner son œuvre théorique dans ce double décentrement en regard des poèmes qu'elle touche et de la Bible qui en constitue le centre véritable. Il y a une cohérence remarquable entre la modalité de cet acte d'écrire et l'enseignement relatif à la vie de l'âme. Et en un sens, il ne peut en être autrement, pour autant que, dans le *Cantique spirituel* et dans la *Vive flamme* à tout le moins, c'est bien un tableau de cette âme comprise en son propre chant qu'il s'agit de dresser.

tiempo. Que por eso entiendo que dijo el Sabio : Dios está sobre el cielo, y tú sobre la tierra ; por tanto, no te alarques ni arrojes en hablar » (*Subida del Monte Carmelo, Obras Completas*, Madrid, B.A.C., 2005, 2^{me} édition, p. 358).

¹⁵ C. A. BERNARD, *Le Dieu des mystiques...*, op.cit., p. 502-503.

Dans sa méditation sur le tout premier vers du *Cantique spirituel* – « Où t'es tu caché, ami, me laissant toute gémissante ? »¹⁶ –, saint Jean de la Croix, comme pour confirmer les positions méthodologiques du prologue, souligne que Dieu, même dans ses manifestations les plus hautes, reste un Dieu caché. Ce qui de Dieu peut être entendu n'est jamais lui, en sorte que son essence reste toujours incommensurable avec ce que nous en pouvons saisir.

Pour grandes que soient les communications et présences et quelque hautes et élevées que soient les connaissances de Dieu qu'une âme ait en cette vie, cela n'est pas Dieu essentiellement ni n'a rien à voir avec Lui, parce qu'il est encore, en vérité, caché à l'âme, et toujours il convient à l'âme malgré toutes ces grandeurs de le tenir pour caché et de le chercher caché, disant : « Où t'es-tu caché ? »¹⁷

342

Paradoxalement, ce que nous recevons et croyons saisir de Dieu ne nous rend pas plus transparente son essence, mais fait plus vive et plus certaine sa dimension cachée. Ce dans quoi il se donne à nous est aussi bien ce par quoi il se cache plus encore, selon un renversement spirituel que le prologue nous a déjà fait sentir, et que la pensée chrétienne a médité dans plusieurs ordres et à toutes les époques¹⁸. Mais qu'il se cache davantage par les connaissances mêmes qu'il nous donne ne signifie en rien qu'il se refuse à nous, mais plutôt qu'il ne manifeste jamais que son inaccessibilité, qui est la seule modalité possible de la présence de l'infini dans le fini, en quoi il se donne précisément dans toute sa transcendance. Dans ses *Homélies sur le Cantique des cantiques*, saint Grégoire de Nysse a pensé avec profondeur ce mouvement paradoxal d'un don qui se donne dans le retrait, d'une perception qui entend l'échappement, et d'une présence qui consiste, pour nous, dans un chatolement. « "Le voici, il arrive", dit-elle (Ct 2,8). Il n'est pas immobile, statique, de manière à pouvoir être parfaitement connu, par la persévérance, de celui qui aurait fixé les yeux sur lui ; mais il se dérobe aux regards, avant que l'on ne parvienne à une connaissance parfaite »¹⁹. Si nous nous arrêtons à une connaissance que nous pouvons avoir de Dieu, ce n'est déjà plus Lui que nous connaissons. Cela deviendra un principe spirituel partout agissant dans la pensée de saint Jean de la Croix. Pour saint Grégoire de Nysse, sa manière d'être présent à un esprit fini est de se dérober : « Ce que l'on cherche sans cesse à comprendre revêt ainsi tantôt une

¹⁶ « ¿ Adónde te escondiste, amado, y me dejaste con gemido ? » (*Cántico espiritual*, op. cit., p. 604).

¹⁷ « Por grandes comunicaciones y presencias y altas y subidas noticias de Dios que una alma en esta vida tenga, no es aquello esencialmente Dios ni tiene que ver con Él, porque todavía, en la verdad, le está al alma Escondido, y siempre le conviene al alma sobre todas esas grandezas tenerle por escondido y buscarle Escondido, diciendo : ¿ Adónde te escondiste ? » (*Cántico espiritual*, op. cit., p. 611).

¹⁸ « Toute pensée chrétienne inclut et doit inclure une théocryptique. Celle-ci n'existe que sous l'horizon d'une théophanique. Ces deux propositions se fondent sur la même révélation. Le Dieu révélé est un Dieu caché. Sa révélation suppose l'inaccessibilité à laquelle elle nous ouvre gracieusement un accès » (Jean-Louis CHRÉTIEN, *Lueur du secret*, Paris, Editions de l'Herne, 1985 p. 26 ; voir également le premier chapitre, qui s'ouvre avec saint Jean de la Croix).

¹⁹ *Homélies sur le Cantique des cantiques*, 5^e homélie, traduction par Christian Bouchet et Monique Devailly, Paris, Migne, 1992, p. 117.

allure, tantôt une autre »²⁰. La trace dans laquelle nous voulons contempler Dieu n'est déjà plus lui, et nous devons ainsi continuer de le chercher lorsque nous croyons avoir encore pu conserver quelque chose de son allure. Tout ce qui donne prise à notre pensée trahit d'emblée que ce n'est plus Dieu que nous pensons, mais déjà, en un sens, une idole, une image, en notre pensée figée. Saint Jean de la Croix le redit, en faisant saillir, par un second renversement, un autre aspect de cette puissante idée. Si Dieu n'est plus là où nous croyons le voir, il est encore là où nous croyons ne plus le sentir. « Ni la haute communication, ni la présence sensible ne sont un témoignage de sa présence accrue, ni la sécheresse et le manque de tout cela en l'âme ne sont un témoignage de sa présence amoindrie en elle ». Et saint Jean de la Croix de poursuivre :

Il faut entendre que, si l'âme sent une grande communication ou connaissance de Dieu ou un autre grand sentiment, elle ne doit pas pour cela se persuader que c'est tenir davantage de Dieu ou que c'est être davantage en Dieu, ni non plus que cela qu'elle sent ou entend, soit essentiellement Dieu, si haut que ce soit ; et que, si toutes ces communications sensibles et intelligibles lui manquent, elle ne doit pas penser pour cela que Dieu lui manque, puisque réellement elle ne peut savoir avec certitude être dans sa grâce dans un cas ni être hors d'elle dans l'autre.²¹

Si, *se montrer* est toujours pour Dieu *se cacher*, il faut également que *se retirer*, si tant est que cela puisse se dire, soit un *se révéler*. Si là où Dieu semble venir, en fait il se dérobe, il faut bien, d'une certaine manière, qu'il vienne là où il semble s'écarter. C'est donc intégralement qu'il est un Dieu caché. Mais si nous n'avons de relation qu'au dérobolement de Dieu, comment soutenir qu'il est au centre et le centre de l'âme ? La difficulté n'en est une que si nous occultons la question du lieu où il se dérobo. Où devons nous chercher Dieu ? En quel site est-il possible d'avoir à chercher encore ce que nous pensons avoir trouvé, et d'avoir toujours déjà trouvé ce que nous pensons avoir perdu ? Dans la suite du commentaire de cette première strophe, saint Jean de la Croix, s'inscrivant explicitement dans la tradition des Pères – il cite saint Augustin – rappelle que c'est en notre âme elle-même que Dieu se retire et se cache et que, pour cela, il ne peut jamais nous manquer, même lorsque nous n'en éprouvons plus la présence, ou que nous semblons nous éloigner de lui dans nos errances. « Le Verbe, ensemble avec le Père et le Saint Esprit, est essentiellement caché dans le centre intime de l'âme »²². Dire du Verbe qu'il est caché dans le centre de l'âme, c'est déjà affirmer que l'âme ne peut être pleinement elle-même, ne peut être au plus intime d'elle-même sans se découvrir,

²⁰ *Ibid.* p. 611.

²¹ « En lo cual se ha de entender que, si el alma sintiere grande comunicaci3n o noticia de Dios o otro alg3n sentimiento, no por eso se ha de persuadir a que aquello sea tener m3s a Dios o estar m3s en Dios, ni tampoco que aquello que siente o entiende ser3 esencialmente Dios, aunque m3s ello sea ; y que, si todas esas comunicaciones sensibles e inteligibles le faltaren, no ha de pensar que por eso le falta Dios, pues que realmente ni por lo uno puede saber de cierto estar en su gracia, ni por lo otro estar fuera de ella » (*Ibid.* p. 611).

²² « El Verbo, juntamente con el Padre y el Esp3ritu Santo, est3 esencialmente en el 3ntimo centro de la alma escondido » (*id.* p. 611).

volens nolens, dans une proximité avec Dieu. Et pour autant que l'âme ne saurait chercher Dieu sans partir d'elle-même, dans ce qu'elle a de plus intime, la simple amorce d'une recherche fait qu'elle ne peut pas ne pas trouver celui qu'elle cherche, c'est-à-dire être trouvée par lui. Mais saint Jean de la Croix dit plus encore dans cette phrase. C'est *essentiellement* que le Verbe est caché dans le centre de l'âme. Il ne peut donc être autrement pour l'âme qu'en elle caché et dérobé. Le seul emploi de cet adverbe nous fait entendre dans une clarté nouvelle en quel sens saint Jean de la Croix peut dire que les événements extérieurs auxquels nous nous arrêtons comme étant des manifestations de Dieu, en quoi il inclut les miracles, ne peuvent pas nous mettre en présence de Dieu ni nous aider à le trouver. C'est que de tels signes peuvent certes nous donner une idée, rassurante au demeurant, d'un Dieu puissant, mais ils ne sauraient nous porter vers ce que Dieu peut être *pour nous*, à savoir un Dieu caché en nous. Partant, le mouvement vers Dieu ne peut absolument pas faire l'économie du recueillement, qui le rend possible et le réalise à la fois. « L'âme qui par union d'amour doit le trouver, doit sortir et se cacher de toutes les choses créées selon la volonté et entrer, dans un recueillement suprême, au dedans d'elle-même, y communiquant en un amoureux et affectueux échange, estimant tout ce qu'il y a dans le monde comme s'il n'y était pas »²³. Les choses auxquelles nous conduisent nos affections sont pour nous un lieu, naturel, dont nous ne pouvons sortir que par le recueillement. L'approfondissement intérieur n'est pas, ici, compris comme une entrée en soi-même, mais bien comme une sortie hors des créatures. Cela nous permet d'envisager sous un jour nouveau la notion d'intériorité, qui peut aussi être un dehors, un espace où nous sommes exposé, à découvert, de même que, inversement, le monde peut devenir un lieu où précisément nous pouvons fuir et nous cacher, ce à quoi la littérature mystique, et au-delà, la pensée religieuse dans son ensemble, a abondamment réfléchi. Et c'est parce qu'il y a des espaces intérieurs qu'il n'est pas possible de voir dans les vers du *Cantique spirituel* qui évoquent les montagnes, les vallées, les prés et les jardins de simples métaphores sans se vouer à ne pas les entendre. Car il s'agit bien, pour le poète, de montrer qu'il y a plusieurs manières d'habiter en soi, et que nous pouvons avoir au plus intime de notre être des espaces difficiles à franchir ou des lieux à nos seules forces inaccessibles.

Pour autant, comme le souligne le commentaire de la première strophe de la *Vive flamme d'amour*, il ne s'agit pas de penser notre intériorité comme un espace dimensionnel ou géométrique. « L'âme, en tant qu'esprit, n'a ni haut, ni bas, ni plus profond, ni moins profond en son être, comme en ont les corps qui sont des quantités, et ainsi, en elle, il n'y a pas de parties, ni de différences entre dedans et dehors, elle est toute

²³ « El alma, que por unión de amor le ha de hallar, conviénele salir y esconderse de todas las cosas criadas según la voluntad y entrarse en sumo recogimiento de sí misma, comunicándose allí con Dios en amoroso y afectuoso trato, estimando todo lo que hay en el mundo como si no fuese » (id. p. 611).

d'une seule manière et n'a pas de centre plus ou moins profond quantitativement »²⁴. L'âme, n'étant pas divisible en parties, n'a pas à proprement parler de centre. Où qu'elle se trouve, elle est aussi proche d'elle-même qu'elle peut l'être. Pour que l'approfondissement intérieur soit possible, il faut donc que quelque chose introduise en elle une dimension de hauteur qu'elle exclut de façon principielle. C'est pour cette raison que, selon saint Jean de la Croix, le Verbe n'est pas seulement *au* centre de l'âme, *il est* ce centre, il est ce qui fait qu'elle peut avoir une profondeur. De même que le prologue du *Cantique spirituel* enseigne que les vers peuvent contenir et exprimer, par débordement, plus que ce que nous pouvons dire, saint Jean de la Croix rappelle que l'âme est susceptible d'éprouver une profondeur là où toute distance, pour être exclue, est démesurée. Et il est capital que ce centre, l'âme ne puisse pas l'être elle-même. Cela pose qu'elle est, pareille au commentaire vis-à-vis du texte sur lequel il se penche, essentiellement autour, au bord, en périphérie.

Que signifie, dès lors, que Dieu soit le centre le plus profond de l'âme ? Que l'âme l'a toujours gagné ou qu'elle peut toujours le gagner davantage ? Ces deux possibilités disent sans doute, chacune à leur manière, la vérité du rapport de l'âme à son centre. Pour autant qu'elle se recueille en elle, l'âme ne peut manquer de s'approcher de son centre, qui est Dieu. Mais elle ne se sera jamais approfondie au point qu'elle ne puisse pas aller au-delà du point où elle se trouve, tout comme, si nous voulons poursuivre la comparaison avec le commentaire, il ne saurait y avoir de dernier mot de la tâche herméneutique. Saint Jean de la Croix le dit explicitement :

Le centre de l'âme est Dieu, et quand elle y sera arrivée selon toute la capacité de son être et selon la force de son opération et de son inclination elle aura atteint son ultime et plus profond centre en Dieu, ce qui aura lieu lorsque, avec toutes ses forces elle connaîtra, aimera et goûtera Dieu. Et tant qu'elle n'arrive pas à tout cela — comme c'est le cas en cette vie mortelle, en laquelle l'âme ne peut arriver à Dieu selon toutes ses forces —, encore qu'elle soit dans son centre, qui est Dieu, par la grâce et par la communication qu'il a avec elle, elle a encore force et mouvement pour aller au-delà et n'est pas satisfaite, même si elle est dans son centre, elle n'est pas dans le profond, et ainsi elle peut aller plus profond en Dieu²⁵.

²⁴ « El alma en cuanto espíritu no tiene alto ni bajo, más profundo y menos profundo, en su ser, como tienen los cuerpos cuantitativos, que, pues en ella no hay partes, no tiene más diferencia dentro que fuera, que toda ella es de una manera y no tiene centro de hondo y menos hondo cuantitativo » (*Llama de amor viva, Obras Completas*, Madrid, B.A.C., 2005, 2^{de} édition, p. 922).

²⁵ « El centro de el alma es Dios, al cual cuando ella hubiere llegado según toda la capacidad de su ser y según la fuerza de su operación e inclinación habrá llegado al último y más profundo centro suyo en Dios, que será cuando con todas sus fuerzas entienda, ame y goce a Dios. Y cuando no ha llegado a tantos como esto — cual acaece en esta vida mortal, en que no puede el alma llegar a Dios según todas sus fuerzas —, aunque esté en este su centro, que es Dios, por gracia y por la comunicación suya que con ella tiene, por cuanto todavía tiene movimiento y fuerza para más y no está satisfecha, aunque esté en el centro, no empero en el más profundo, pues puede ir al más profundo en Dios » (*ibid.* p. 923).

Nous ne pouvons pas atteindre notre centre le plus profond actuellement, c'est-à-dire par nos seuls actes, car notre centre est tel que toujours, lorsque nous l'atteignons, il découvre une dimension de profondeur supplémentaire possible. Cela se comprend aisément. Ce qui nous fait accomplir ce mouvement, ce qui constitue proprement notre force de gravité, c'est l'amour, qui a, écrit encore saint Jean de la Croix, plusieurs degrés, et donc plusieurs formes d'intensité. Ce n'est donc pas un, mais des centres que l'âme a en Dieu²⁶. Cette nuance est d'importance, car elle dit bien que le mouvement de l'âme vers son centre n'est pas quelque chose d'essentiellement inachevé, et que, tout en même temps que Dieu est atteint par l'âme, il découvre en elle les forces d'amour nécessaires pour qu'elle puisse aller à un nouveau centre dont elle ne soupçonnait pas l'existence. Chaque mouvement d'amour étant riche et intense de ceux qui l'ont précédé, l'âme, à chaque degré atteint, est plus vive, plus forte, et déjà en mouvement vers un foyer toujours plus profond et brûlant.

Si le rapprochement entre l'acte de commenter et le mouvement d'amour de l'âme a quelque légitimité, c'est, d'une certaine façon, que le commentaire est une forme possible de ce mouvement. Commenter des paroles d'amour n'implique pas de cesser d'aimer, et mettre en évidence ce que renferment des vers que cet amour a suscités est sans doute une manière de le chercher encore. Car c'est aussi la blessure d'amour qui aura ouvert à la possibilité du commentaire. Ou, pour le dire autrement, l'écriture, même sous ses dehors les plus théoriques, est une manière d'accomplir un exercice dont c'est cette blessure qui nous octroie la charge. « Mon âme s'est employée / avec tout mon domaine à son service. / Je ne garde plus de troupeau / et je n'ai plus d'autre office / aimer est mon seul exercice »²⁷. Aimer peut être notre seul exercice car toutes nos tâches humaines peuvent se réaliser sous le signe de cet amour. Et si l'âme peut dire qu'elle ne garde plus de troupeau, c'est qu'en un sens aimer suffit à cette garde. « Toutes les puissances et habiletés du fond de mon âme et de mon corps – qu'auparavant j'employais en autres choses inutiles – je les ai mises dans l'exercice d'amour »²⁸. Et aussitôt après, il est souligné que ces facultés humaines sont mues par l'amour : « toute l'habileté de mon âme et de mon corps se meut par amour, faisant tout ce qu'elle fait par amour, souffrant tout ce qu'elle souffre par amour »²⁹. Ce sont tous nos possibles, aussi bien s'agissant d'affaires temporelles que de vie spirituelle, qui peuvent être reconduits

²⁶ « Nous pouvons dire que l'âme peut avoir autant de centres qu'elle a de degrés d'amour de Dieu, l'un plus profond que l'autre, parce que l'amour le plus fort est le plus unitif » / « Podemos decir que cuantos grados de amor de Dios el alma puede tener, tantos centros puede tener en Dios, uno más adentro que otro, porque el amor más fuerte es más unitivo » (id. p. 923).

²⁷ « Mi alma se ha empleado / Y todo mi caudal en su servicio. / Ya no guardo ganado / ni ya tengo otro oficio, / que ya solo en amar es mi ejercicio » (*Cántico espiritual*, strophe 19[A] – 28[B]).

²⁸ « Todas estas potencias y habilidad de el caudal de mi alma y mi cuerpo — que antes algún tanto empleaba en otras cosas no útiles — las he puesto en ejercicio de amor » (*Cántico espiritual*, op. cit., p. 674).

²⁹ « Toda la habilidad de mi alma y cuerpo se mueve por amor, haciendo todo lo que hago por amor, y padeciendo por amor todo lo que padezco » (id. p. 674).

à l'amour, recevoir quelque chose de son intensité, et, par leurs actes, la creuser en retour. Et cette dimension intensive qui peut et doit gagner le moindre recoin de notre activité, loin de donner à notre existence la dangereuse assurance de l'habitude, l'invite à se dresser encore, pour témoigner du large où l'amour nous envoie toujours.

BIBLIOGRAPHIE

SAINT JEAN DE LA CROIX, *Obras Completas*, Madrid, B.A.C., 2005, 2^{de} édition

SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique des cantiques*, traduction par Christian Bouchet et Monique Devailly, Paris, Migne, 1992

BARUZI, Jean, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Editions Salvador, [1924] (1999).

BERNARD, Charles André, *Le Dieu des mystiques. Les voies de l'intériorité*, Paris, Les éditions du Cerf, 1994.

CHRÉTIEN, Jean-Louis, *Lueur du secret*, Paris, Editions de l'Herne, 1985.

—————, *Sous le regard de la Bible*, Paris, Bayard, 2008.

HÉROUVILLE (d'), Catherine, « Le contact substantiel chez Jean de la Croix. Intérêt pour la recherche contemporaine en théologie », *Recherches de sciences religieuses*, tome 95, p. 225 - 252.

VILNET, Jean, *Bible et mystique chez saint Jean de la Croix*, Paris, Desclée de Brouwer, 1949.