

LE THÈME DE LA CONNAISSANCE CHEZ JEAN DE LA CROIX

MARIE-JOSEPH HUGUENIN

PRÉAMBULE

Jean de la Croix possède une théorie de la connaissance extrêmement riche. Son originalité et son intérêt résident dans le fait qu'elle ne se restreint pas seulement au domaine intellectuel. Elle est aussi, selon sa propre conception, une connaissance de la mémoire et de la volonté, une connaissance naturelle et surnaturelle, avec ou sans l'intermédiaire des sens. Elle s'appuie également sur la connaissance ontologique – «la mémoire spirituelle» – et sur la connaissance par la médiation des «sens spirituels». Nous examinerons dans cet article tous ces aspects de la connaissance qui ouvrent l'homme à une réalité si riche qu'elle le conduit à la vision béatifique.

Le thème de la connaissance chez Jean de la Croix s'inscrit dans le contexte particulier de la vie spirituelle. L'homme, en rupture avec Dieu, possède une connaissance rivée au monde. Il en est victime, car cette connaissance ne lui permet pas d'atteindre la finalité de sa personne, appelée à l'union à Dieu. Le monde sensible n'est pleinement intelligible que dans la finalité que le Créateur lui a donnée: celle d'élever l'homme à Dieu.

Nous examinerons successivement comment, selon Jean de la Croix, l'homme s'ouvre à une perception toujours plus profonde de la réalité appréhendée par ses différentes facultés, naturellement et surnaturellement.

Le thème de la connaissance dans les *Œuvres* de saint Jean de la Croix revêt une importance particulière, en lien étroit avec la contemplation. Il donne à la contemplation une valeur éminente, car connaître et aimer Dieu vont habituellement de pair. Voici comment il résume sa position dans la *Vive Flamme d'Amour*:

«Dieu communique à l'âme, en un seul acte, lumière et amour tout ensemble, à savoir une connaissance surnaturelle amoureuse (...). Bien qu'il arrive quelquefois qu'en cette subtile communication, Dieu se communique davantage à une puissance qu'à l'autre et la blesse davantage, parce que tantôt la connaissance se sent plus que l'amour, tantôt, au contraire, l'amour se reconnaît mieux que l'intelligence; tantôt aussi toute cette communication consiste en intelligence sans aucun amour, et d'autres fois elle consiste toute en amour, sans intelligence»¹.

Le thème de la connaissance est surtout examiné dans *La Montée du Mont Carmel*, car il s'agit d'un «traité», contrairement aux autres œuvres, où Jean de la Croix pousse très loin l'analyse. Toutes les formes possibles de connaissances sont examinées en rapport avec la vie spirituelle.

L'intérêt de *La Montée du Mont Carmel* réside dans la tentative de traiter systématiquement tous les aspects de la conversion de l'homme à la vie évangélique. Le livre premier pose le fondement, qui est de construire l'homme rationnel, en libérant le désir naturel de Dieu. Les livres deuxième et troisième s'attachent à l'édification de l'homme spirituel; le livre deuxième traite de la purification de l'intelligence par la foi, le livre troisième aborde la purification de la mémoire par l'espérance et de la volonté par la charité.

Notre article se propose d'étudier systématiquement le thème de la connaissance dans *La Montée du Mont Carmel*, sans omettre quelques compléments que l'on peut trouver dans les autres œuvres. Il comprend quatre parties principales qui épousent la pensée de Jean de la Croix:

- 1) l'analyse philologique du thème à partir de deux mots-clés: «conocimiento» et «noticia»;
- 2) la connaissance en rapport avec l'intelligence;
- 3) la connaissance en rapport avec la mémoire;
- 4) la connaissance en rapport avec la volonté.

¹ Ll 3,49. Les sigles sont ceux des éditions critiques espagnoles. S : Subida del Monte Carmelo (La Montée du Mont Carmel); N: Noche oscura (La Nuit Obscure); C: Cántico espiritual B; CA: Cántico espiritual A; Ll: Llama de amor viva: La Vive Flamme d'Amour; P: Poesías: Poésies. Nous citerons aussi Thérèse d'Avila, Le Château Intérieur, avec le sigle M: Las Moradas.

Notre article nous permettra de mettre en lumière la capacité de la connaissance humaine, souvent méconnue, et, par suite, atrophiée. Plus cette connaissance est développée, plus l'être connu peut être aimé. Jean de la Croix fait appel à toutes les ressources de la nature et de la grâce pour contempler Dieu, l'homme et la Création et les aimer davantage.

1. DEUX TERMES-CLÉS: «CONOCIMIENTO» ET «NOTICIA».

Pour parler de la connaissance, Jean de la Croix utilise deux termes distincts, généralement traduit en français par le même substantif «connaissance»². «*Noticia*» est le terme le plus fréquent dans *La Montée*³. Jean de la Croix en donne une définition tirée d'Aristote: «*Ab obiecto et potentia paritur notitia*» (*De Anima* I,2; III,8): «*De l'objet et de la puissance s'engendre la connaissance (noticia)*» (S 2,3,2). «*Noticia*» signifie la connaissance d'un objet précis. Cette définition de la «*noticia*» permet à Jean de la Croix de l'appliquer à tous les types de connaissances liés aux facultés de l'âme, avec ou sans l'intermédiaire des sens. Par exemple, la connaissance de la volonté qui connaît la bonté de l'objet, ou la connaissance mystique appelée «*noticia amorosa*» («connaissance amoureuse»), etc. Ainsi, Jean de la Croix peut développer une théorie de la connaissance qui intègre toute la personne humaine et pas seulement son intelligence. On comprend donc la préférence donnée à ce terme.

À cette définition de la «*noticia*», on pourrait objecter que Jean de la Croix définit la contemplation comme une «connaissance confuse, obscure et générale» («*noticia confusa, oscura y general*» (S 2,10,4). Mais cette connaissance «qui se donne par la foi» (id.) a un objet précis qui est Dieu, qui se communique surnaturellement. L'âme est alors recueillie surnaturellement

² Dans notre traduction, *Jean de la Croix, La Montée du Mont Carmel. Avec un guide de lecture*, Éditions du Carmel, Toulouse 1999, nous avons distingué les deux termes: «conocimiento» est indiqué par un exposant: «connaissance»

³ Dans *La Montée*, on recense 13 fois le mot «conocimiento» et 189 fois le terme «noticia».

dans la contemplation. Jean de la Croix utilise ce terme de «général», par opposition à celui de «particulier» (id.), car, dans la contemplation, l'âme n'a pas de connaissance distincte, mais bien ineffable, transcendant toute spécification.

En revanche, le terme «conocimiento» signifie la connaissance au sens générique⁴. C'est pour cela que Jean de la Croix ne l'emploie jamais au pluriel. Il utilisera ce mot pour parler de la «connaissance de soi» (N 1,12,2), de la «connaissance de Dieu» (N 1,12,5), de la «suprême connaissance» de la divine union (S 2,17,3), de la «connaissance naturelle» (S 2,21,8), du charisme de la «connaissance de la vérité des choses en soi (...) et du don de discerner les esprits» (S 2,26,11). Il parlera de la connaissance de Salomon, qui avait un «habitus général de science» (S 2,26,12). Il dira enfin, qu'il s'agit de passer de la «connaissance des créatures à la connaissance de l'aimé» (CB 4,1). L'emploi de ce terme ne conduit pas Jean de la Croix à une grande originalité, contrairement au terme «noticia», qui va lui permettre de nous transmettre la profondeur et la richesse de sa théorie de la connaissance.

Pour analyser sa conception, examinons maintenant successivement la connaissance de l'intelligence, de la mémoire et de la volonté, tel que l'envisage le saint.

2. LA CONNAISSANCE DE L'INTELLIGENCE.

2.1. *Les présupposés philosophiques*

Jean de la Croix envisage la connaissance naturelle non pas sur un plan philosophique mais du point de vue spirituel. Il

⁴ Jean de la Croix distingue ainsi avec plus de précision que ne l'a fait Sebastián de Covarrubias dans son *Tesoro de la lengua castellana o española*, según la impresión de 1611, con las adiciones de Benito Remigio Noydens publicadas en la de 1674 (edición preparada por Martín de Riquer), Barcelone 1993³. Il s'agit du plus ancien dictionnaire d'espagnol connu et aujourd'hui réédité. Il est guère postérieur à Jean de la Croix, mort en 1591. Covarrubias donne cette définition de la «noticia», qui correspond bien à celle de Jean: «Conocimiento de alguna cosa»: «Connaissance de quelque chose». Mais pour le terme «conocimiento», il donne une définition plus vague: «Noticia, amistad, familiaridad, termino forense»: connaissance [synonyme de «noticia»], amitié, parenté, terme de jurisprudence.

veut répondre à cette question: si la connaissance naturelle dépend des sens corporels, comment pourrait-elle s'accorder à l'enseignement de la foi, qui contredit souvent la perception sensible? Dans cette perspective, Jean ne se limite pas à la problématique du vrai en soi, mais aussi du vrai bien pour la personne: comment l'intelligence discernera un vrai bien pour la personne attirée par sa volonté à un bien sensible?

Jean de la Croix présuppose la théorie aristotélicienne du jugement d'existence fondée sur l'abstraction et la perception sensible, mais aussi la conception néo-platonicienne de la participation. Il les juxtapose, sans les confronter, dans une conception typiquement médiévale de la philosophie, servante de la théologie. Ainsi, dans le premier livre de *La Montée du Mont Carmel*, qui traite de la connaissance naturelle qui enferme l'homme dans l'univers de la connaissance sensible, il se fait l'allié d'Aristote:

«La cause de ceci consiste en ce que, comme disent les philosophes, quand Dieu infuse l'âme dans le corps, elle est comme une table rase et lisse où il n'y a rien d'écrit: et, sauf ce qu'elle connaît par les sens, rien ne lui est naturellement communiqué d'ailleurs. Et ainsi, pendant qu'elle est dans le corps, elle est comme celui qui est en une obscure prison, lequel ne sait rien hormis ce qu'il peut voir par les fenêtres de cette prison; et s'il ne voyait par là, il ne verrait rien. Ainsi l'âme, naturellement, ne peut atteindre aucune chose, si ce n'est par ce qui lui est communiqué par l'entremise des sens, qui sont les fenêtres de sa prison.» (S 1,3,3)

Mais cette conception typiquement aristotélicienne ne saurait rendre compte de l'expérience spirituelle, qui met en évidence que l'âme n'est en rien «une table rase». Cela n'est vrai que par rapport à la connaissance sensible et celle-ci ne saurait libérer l'âme de sa «prison», car elle est faite pour une connaissance qui va bien au-delà. L'anthropologie sanjuaniste souligne avant tout le désir naturel de Dieu dans l'âme qui la pousse au-delà du monde sensible. Elle gémit et languit de ne pouvoir assouvir sa soif dans les biens sensibles. Dans sa miséricorde, Dieu vient en aide à l'âme pour lui offrir sa vraie nourriture:

«Dieu ayant compassion de ceux qui, avec tant de peine et à si grands frais, procurent d'étancher la soif et d'assouvir la faim de l'appétit dans les créatures, il leur dit par Isaïe: *Vous tous qui avez soif d'appétits, venez aux eaux et vous tous qui n'avez point*

d'argent de volonté propre et appétits, hâtez-vous, achetez de moi et mangez. Venez et achetez de mon vin et de mon lait, qui est paix et douceur spirituelle, sans argent de volonté propre et sans me donner en échange aucun travail, comme vous en donnez pour vos appétits.» (S 1,7,3)

Cette anthropologie du désir, rattache profondément Jean de la Croix au courant augustinien et néo-platonicien. Il nous fait penser à l'expérience fondamentale des *Confessions* de saint Augustin: «Tu nous as faits pour Toi, Seigneur, et notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il repose en Toi» (li. 1, chap. 1). L'âme possède en elle-même une finalité, celle de l'union à Dieu. Pour Jean de la Croix, comme pour les médiévaux, l'être est créé par Dieu. Sa conception de l'être est inséparablement philosophique et théologique. Pour en rendre compte, Jean de la Croix utilise les concepts de «participation» (24 fois dans ses œuvres) et d'«image de Dieu» (le mot «image» revient 157 fois dans ses œuvres):

L'âme est une «image de Dieu très belle et accomplie» – «una hermosísima y acabada imagen de Dios» (S 1,9,1). Et lorsque Dieu «lui communique son être surnaturel», l'âme devient «Dieu par participation» («le comunica Dios su ser sobrenatural ... es Dios por participación») (S 2,5,7). Dans ce chapitre, Jean de la Croix distingue la «présence substantielle de Dieu qui est toujours présente en toutes les créatures» (la présence d'immensité), de «l'union de ressemblance», qui procède d'une ressemblance d'amour entre Dieu et l'âme (S 2,5,3). Nous retrouvons ainsi l'anthropologie des Pères de l'Église, à partir de Gn 1,26: «Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance.» Elle distingue «l'image de Dieu» de la «ressemblance», qui exprime sa finalité: l'union à Dieu dans le Christ par les vertus théologiques.

2.2. La connaissance naturelle de l'intelligence

Avant de poursuivre notre analyse, il importe de signaler au lecteur que Jean de la Croix n'utilise pas toujours la distinction naturelle-surnaturelle comme nous le faisons dans cet article, lorsqu'il aborde le thème de la connaissance.

Au chapitre 10 du 2^e livre de la *Montée*, «où il est fait distinction de toutes les appréhensions et de toutes les intelligences qui peuvent survenir en l'entendement», la distinction *na-*

turel-surnaturel se fonde sur le mode de la communication: elle se fait soit par la «*voie naturelle*», qui procède de la perception sensible et de l'intelligence humaine, soit par «*la voie surnaturelle*», c'est-à-dire l'expérience mystique. C'est pourquoi il dit aussi que le démon peut «*surnaturellement*» présenter à l'âme de fausses connaissances (cf. S 2,16,3). La voie naturelle inclut la connaissance rationnelle, moyennant la grâce, de la Révélation, par l'Écriture, la vie ecclésiale, liturgique, sacramentelle. Thérèse d'Avila utilise le mot «*surnaturel*» dans le même sens⁵.

2.2.1. *La connaissance naturelle de l'intelligence par la médiation des sens corporels externes*

Au livre premier, Jean de la Croix décrit la condition dans laquelle se trouve la personne humaine: elle est en butte «à des imperfections qui se trouve en la partie sensitive de l'homme, à cause du désordre de la raison.» (S 1,1,1) Il s'en explique plus loin: «L'appétit [sensible] obscurcit et aveugle l'âme, parce qu'en tant qu'appétit il est aveugle, n'ayant de soi aucun entendement en lui, car c'est la raison qui est toujours son guide d'aveugle. D'où vient que toutes les fois que l'âme se guide par son appétit, elle s'aveugle.» (S 1,8,3)

L'«appétit», en philosophie scolastique, signifie le désir. Les scolastiques distinguent, sans les opposer, les appétits sensibles des appétits rationnels (les désirs du vrai et du bien). Jean de la Croix les considère généralement dans leur condition viciée, marquée par l'égoïsme, comme une attitude affective centrée sur la convoitise, la possessivité. La purification de l'appétit consistera à renoncer à l'égoïsme pour mettre son «*ap-pétit*» (son attachement) à imiter le Christ en tout, en particulier à aimer la Croix, comme expression du plus grand amour. L'appétit fondamental de l'âme, que Jean veut libérer de la captivité des appétits égoïstes, est le désir de Dieu. La raison devient ainsi son guide, car elle l'oriente dans le désir du vrai et du bien, qui culmine dans l'adhésion à Jésus Christ, Vérité et Bien suprêmes.

Cette conception met en évidence que la raison ne peut atteindre son but sans l'aide de la grâce. En accueillant l'Esprit

⁵ Par exemple, M 1,2,7.

Saint, l'âme tend à «imiter le Christ» (S 1,13,3) et ainsi elle oriente ses choix dans le vrai et le bien. L'âme devra passer par bien des purifications (les «nuits») pour arriver à être totalement docile à l'Esprit Saint. Quand elle y est parvenue, «les œuvres de [cette âme] sont celles qui sont convenables et qui sont raisonnables, et non celles qui sont hors de propos; parce que l'esprit de Dieu lui fait savoir ce qu'elle doit savoir, et ignorer ce qu'il faut ignorer, et se souvenir de ce dont elle doit se souvenir, avec formes et sans formes, et oublier ce qui est à oublier, et lui fait aimer ce qu'elle doit aimer, et n'aimer ce qui n'est pas en Dieu.» (S 3,2,9)

La première purification que l'âme doit poursuivre, c'est donc de rétablir l'ordre de la raison, autrement dit, la maîtrise de sa perception sensible. Elle ne doit pas se laisser diriger par l'appétit sensible, mais bien par une conduite rationnelle, ordonnée au vrai et au bien véritables. L'intérêt de cette analyse est de mettre en lumière la cause de bien des égarements de la connaissance naturelle dans son exercice.

Après le livre premier de la *Montée* qui traite de cette problématique, Jean de la Croix poursuit son analyse, au livre deuxième, en confrontant la connaissance naturelle avec la foi. La foi permet à la raison d'atteindre sa fin qui est la Sagesse divine, mais en dépassant l'exercice de la connaissance naturelle. C'est le paradoxe qui va entraîner le spirituel dans une purification beaucoup plus profonde, celle de dépasser l'univers restreint de la connaissance sensible. Dans la mesure où la connaissance se limite au monde sensible, elle ne peut atteindre la sagesse divine, que seule la foi lui communique.

Dans les chapitres 2 à 4 du deuxième livre, le saint explique la différence et l'antinomie entre la connaissance naturelle et la foi. L'une se fonde sur l'expérience sensible, l'autre sur des «vérités révélées par Dieu même», qui dépassent l'expérience humaine. Il s'agira donc, explique-t-il, de nier la connaissance sensible et rationnelle pour pouvoir accéder à la foi: «On acquiert les autres sciences avec la lumière de l'entendement; mais celle de la foi s'acquiert sans elle, en la niant par la foi» (S 2,3,4). À cette lecture, le lecteur contemporain a le vertige ! La lumière de l'entendement ne pourrait-elle se conjuguer avec la foi? Jean de la Croix dit bien que le discernement spirituel se fonde sur la «raison naturelle, la loi et la doctrine évangélique» (S 2,21,4).

Mais le propos de Jean de la Croix est de conduire le spirituel «par la foi à une très haute contemplation», qui dépasse tout mode rationnel (S 2,4, titre).

Jean de la Croix a une haute estime de la raison, qui oriente l'homme dans la quête du bien et du vrai et, par conséquent, à l'accueil du Christ, Vérité et Bien suprême. Mais il préconise son dépassement pour entrer dans la contemplation infuse. Celle-ci est étroitement associée à la vie de foi:

«Que si vous me demandez pourquoi l'entendement doit se priver de ces vérités [conceptuelles], puisque là l'Esprit de Dieu l'illumine, donc que cela ne peut être mauvais, je réponds que le Saint Esprit illumine l'entendement recueilli et qu'il l'illumine selon son recueillement. Et parce que l'entendement ne peut trouver un plus grand recueillement qu'en la foi, le Saint Esprit ne l'illuminera pas en autre chose davantage qu'en la foi. Parce que, plus l'âme est pure et éminente en la foi, plus elle a de charité de Dieu infuse, et plus elle a de charité, plus il l'éclaire et lui communique les dons du Saint-Esprit, parce que la charité est la cause et le moyen par où ils se communiquent à elle.» (S 2,29,6)

La raison, illuminée par l'Esprit Saint, ne recevra que des vérités partielles, tandis que dans la contemplation, elle reçoit le Christ lui-même:

«Il y a autant à dire que d'une goutte d'eau comparée à toute la mer. Parce qu'en l'une on lui communique la sagesse d'une ou deux ou trois vérités, etc., et en l'autre, toute la Sagesse de Dieu généralement, qui est le Fils de Dieu qui se communique à l'âme dans la foi.» (id.)

2.2.2. *La connaissance naturelle de l'intelligence par la médiation des sens corporels internes*

Jean de la Croix se pose la question du rôle de la connaissance naturelle par la médiation des sens corporels internes. Ceux-ci sont au nombre de deux: «l'imagination» et la «fantaisie». La «fantaisie» (étym.: vision) est la capacité de se représenter des réalités sensibles «comme si ce fût un miroir» de la réalité (S 2,16,2; cf. S 2,12,3). «L'imagination» est la faculté qui permet de créer mentalement une construction imagée à partir de la «fantaisie». Parfois, le terme «imagination» est pris dans un sens plus général, qui inclut la «fantaisie».

Jean situe l'usage de la fantaisie et de l'imagination par rapport à la méditation qui recueille l'esprit en Dieu :

« Ces deux puissances servent à la méditation, qui est un acte discursif par le moyen des images, formes et figures fabriquées et formées par ces sens: comme imaginer le Christ crucifié, ou attaché à la colonne, ou en un autre épisode; ou Dieu sur un trône en grande majesté; ou imaginer et considérer sa gloire comme une très belle lumière » (S 2,12,3).

Jean prend soin de distinguer la représentation de Dieu de la réalité divine. Seule la contemplation infuse unit à Dieu. Se représenter Dieu est « un moyen éloigné » (ib. 5), qui dispose à la contemplation⁶. La méditation est comparable à un « escalier » qu'il faut emprunter, puis laisser, pour arriver au but (id.). Jean de la Croix invite donc au dépassement de l'imaginaire dès que l'âme entre dans la contemplation infuse. Il donne, comme indication pratique, trois signes concrets qui indiquent ce passage (cf. S 2,13). Ainsi, l'usage de l'imagination n'est pas nié, mais circonstancié. Comme la contemplation infuse ne peut être permanente ici-bas, il invite le spirituel à recourir à l'imagination dès que la méditation devient à nouveau nécessaire pour recueillir l'âme en Dieu (cf. S 2,15).

Nous verrons plus loin comment l'imagination peut être à nouveau sollicitée dans la connaissance mystique.

2.3. *La connaissance surnaturelle de l'intelligence*

Jean de la Croix développe son savoir pour nous introduire dans la richesse de la connaissance surnaturelle. Nous verrons qu'elle peut passer par la médiation des sens, mais aussi s'en

⁶ La méditation est un « moyen éloigné » par rapport à la contemplation qui est un « moyen prochain » (« medio proximo ») pour l'union à Dieu : cette expression théologique signifie qu'elle est un moyen qui donne à l'âme la possibilité d'une union immédiate avec Dieu. Jean de la Croix dit, en rigueur de terme, que c'est la foi qui est le « moyen prochain » de l'union à Dieu (cf. S 2,9), précisément parce qu'elle communique Dieu immédiatement. Cela présuppose qu'elle contient aussi les deux autres vertus théologiques, l'espérance et la charité. La foi est contemplation, en ce sens qu'elle unit l'âme à Dieu dans la lumière divine. La contemplation infuse est le plus haut exercice de la foi: c'est à elle que Jean de la Croix veut initier le lecteur (cf. S 2,10,4).

affranchir. Il aborde aussi la connaissance par les «sens spirituels», thème traditionnel de la littérature spirituelle, qui s'enracine dans l'Écriture. Nous verrons enfin ce qu'il entend par «théologie mystique».

2.3.1. *La connaissance surnaturelle de l'intelligence par la médiation des sens externes*

Jean réserve un chapitre pour traiter ce type de connaissance: au deuxième livre de la *Montée*, le chapitre 11. Il donne de nombreux exemples, comme les «visions corporelles» de «quelques saints, de bons ou de mauvais anges», «des paroles extraordinaires» entendues par l'ouïe; au goût, «une très douce saveur»; dans l'odorat, «une très suave odeur»; au toucher, «une grande délicatesse», etc. (cf. § 1). Ces grâces sont «très ordinaires aux spirituels», note le saint. Elles procurent «plus ou moins» de dévotion selon les personnes.

Bien que surnaturelles, ces connaissances sont loin de communiquer l'essence divine, car les sens ne sauraient transmettre une telle connaissance (cf. § 2). Elles sont données pour accéder graduellement à une connaissance spirituelle: ces grâces ouvrent l'esprit à un nouveau champ de connaissance, qui dépasse l'expérience sensible ordinaire (cf. § 9).

Jean de la Croix met en garde, d'une façon caractéristique, face au risque de s'arrêter à ces connaissances. Car le spirituel doit éviter de se complaire dans sa propre expérience spirituelle. La finalité de ces grâces, en effet, est de faire sortir l'âme de son univers personnel pour lui donner d'accéder à un Autre, qui est Dieu. Jean invite ainsi à transcender sans cesse toute expérience spirituelle, si élevée soit-elle, car elle n'est pas Dieu. Autrement dit, toute grâce particulière est ordonnée à l'exercice des vertus théologiques, qui ont Dieu pour objet. Une grâce sensible a pour effet et pour finalité d'enflammer davantage l'âme dans l'amour de Dieu. En ce sens, ces grâces particulières jouent un rôle capital, car elles font passer d'une connaissance conceptuelle à une connaissance expérimentale plus réaliste de l'amour de Dieu. Il faudra simplement que l'âme distingue les dons du Donateur, pour l'aimer en lui-même et pour lui-même, sans retour sur soi. L'orgueil spirituel guette celui qui s'attache à ces grâces et s'en rend «propriétaire» (cf. § 7).

Pourtant, Jean de la Croix se heurte ici à une difficulté qu'il a de la peine à éluder. En invitant le spirituel à ne pas s'arrêter aux grâces reçues, il risque d'engendrer un conflit intérieur au niveau de l'intelligence: pourquoi nier une connaissance qui lui est adressée? Comment ne pas s'y arrêter, d'autant plus qu'elle est habituellement accompagnée d'une forte charge affective? La personne qui la reçoit est directement concernée. «Mais il naît ici un doute: s'il est vrai que Dieu donne à l'âme les visions surnaturelles, non afin qu'elle les accepte et s'y appuie et en fasse cas, pourquoi les lui donne-t-il?» (S 2,16,13) Voilà la question posée. Il mettra 5 chapitres pour y répondre (et pas seulement un seul, comme il l'avait prévu au paragraphe suivant).

Les chapitres 17 à 22 du livre 2 répondent à cette question en se plaçant successivement du côté de Dieu et du côté de l'âme. Le chapitre 17 souligne la pédagogie de Dieu qui élève l'âme progressivement du sensible au spirituel. Il ne peut se communiquer à l'âme que lorsqu'elle est parvenue à l'union d'amour (cf. S 2,26,5). Du côté de l'âme, elle doit faire preuve de discernement, ce qui nécessite la compétence du maître spirituel (cf. S 2,22,16). Il s'agira pour elle de ne retenir que le contenu intelligible, qui met en lumière un passage de l'Évangile. C'est ainsi qu'elle doit laisser de côté «l'écorce» sensible par laquelle la grâce s'est manifestée (S 2,17,9). Cependant, cette «écorce» doit être examinée pour pouvoir en extraire le sens spirituel. Voici comment Jean de la Croix procède pour ce discernement:

«Et nous devons tellement nous servir de la raison et de la doctrine évangélique qu'encore que maintenant – le voulant ou non – on nous dise quelque chose surnaturellement, nous n'en devons recevoir que ce qui est bien conforme à la raison et à la loi évangélique. Et en ce cas nous devons le recevoir, non parce que c'est une révélation, mais parce que c'est conforme à la raison – laissant à part tout sens appartenant à la révélation.» (S 2,21,4)

Toute grâce est ordonnée à l'actualisation de l'Évangile. Elle doit permettre une meilleure pénétration de l'Évangile dans la lumière de l'Esprit Saint, accompagnée habituellement de la grâce de l'accomplir (cf. *Vive Flamme d'Amour* 3,49). La raison, ordonnée à la quête du vrai et du bien, joue un rôle fondamental dans le discernement. Loin de s'opposer à l'Évangile, dans lequel elle trouve sa plénitude, elle y adhère sous l'impulsion de la grâce. «Le sens appartenant à la révélation» joue le rôle de

cause instrumentale qui devra être laissée de côté lorsqu'elle aura rempli son rôle, de la même façon qu'une icône sert d'intermédiaire pour prier le saint qu'elle représente. C'est à la raison, éclairée par l'Évangile, d'opérer cette distinction, bien que la grâce inhérente à la «révélation» oriente l'âme à ce dépassement.

Tel est l'apport circonstancié que ces connaissances surnaturelles, par le moyen des sens externes, apportent au spirituel. Jean de la Croix leur donne une importance relative au cheminement spirituel et les soumet au discernement rationnel.

2.3.2. *La connaissance surnaturelle de l'intelligence par la médiation des sens corporels internes*

Dieu peut visiter l'âme par des «visions imaginaires», c'est-à-dire des représentations imagées qui s'impriment passivement dans la «fantaisie» (S 2,16,1). Jean de la Croix traite de ce sujet au chapitre 16 du deuxième livre de la *Montée*.

Dieu se sert de «ce sens de la fantaisie, qui est joint à la mémoire, comme une archive et un réceptacle de l'entendement, où sont reçues toutes les formes et images intelligibles» (§ 2). Il communique ainsi «une grande sagesse» (§ 3). Ces visions imaginaires font habituellement plus d'effet que les visions corporelles, car elles sont «plus intérieures» (id.).

Mais, comme pour les grâces reçues par la médiation des sens corporels externes, ces visions sont fort éloignées de la Divinité, qui «n'a pas d'image ou de forme, ni n'est contenu dans une intelligence particulière» (§ 7). Dieu se communique non par ces visions, mais «bouche à bouche, c'est-à-dire en essence divine pure et nue – qui est comme la bouche de Dieu en amour – avec l'essence pure et nue de l'âme, qui est la bouche de l'âme en l'amour de Dieu» (§ 9). Seule la charité théologique atteint Dieu en lui-même.

Un des grands dangers des grâces mystiques est le risque de s'appuyer sur celles-ci, au lieu de s'attacher à l'amour et à la sagesse que Dieu communique par ces visions. «La Sagesse de Dieu, à laquelle l'entendement doit s'unir, n'a aucun mode ni manière, ni limite, ni intelligence distincte et particulière, parce qu'elle est entièrement pure et simple» (§ 7). La distinction entre la représentation et son contenu intelligible, qui s'adresse à l'intelligence de celui qui a reçu une vision imaginaire, s'opère

de la même façon que pour les grâces reçues par la médiation des sens externes.

2.3.3. *La connaissance surnaturelle de l'intelligence sans la médiation des sens (S 2,23-32)*

Jean de la Croix s'étend beaucoup plus sur ce sujet que sur celui de la connaissance surnaturelle par la médiation des sens. Il y attache une plus grande importance, car certaines d'entre elles «font partie de l'union [à Dieu] où nous acheminons l'âme» (S 2,26,10: cf. *ibid.* 1). Il y consacre 9 chapitres au deuxième livre de la *Montée*: le chapitre 23 montre comment elles peuvent se produire; le chapitre 24 traite des «visions spirituelles»; les chapitres 25 à 27 abordent les «révélations»; les chapitres 28 à 31 traitent des trois genres de «paroles» que l'âme peut percevoir surnaturellement sans la médiation des sens; le chapitre 32 clôt la section en traitant des «sentiments spirituels» perçus par les sens spirituels.

Au chapitre 23, Jean de la Croix ne donne pas de justification philosophique concernant la possibilité de ces connaissances qui ne procèdent pas par la médiation des sens. Il se contente de montrer comment elles se produisent. Jean de la Croix parle d'expérience et s'appuie implicitement sur une tradition très riche, celle qui se réfère aux «sens spirituels», dont parle déjà l'Écriture Sainte. Cependant, sur le plan philosophique, la possibilité concrète d'une connaissance immédiate de la réalité, sans l'intermédiaire des sens corporels, est capitale: l'intelligence tend en effet à la connaissance de la vérité qui soit pleinement adéquate à la réalité. C'est sur ce terrain que nous entraîne Jean de la Croix, en nous conduisant à l'union à Dieu, dans laquelle la connaissance divine nous est communiquée. Plus l'âme est unie à Dieu, plus elle sera unie à la Vérité suprême qui connaît toute chose parfaitement.

De la même manière que l'âme perçoit la réalité sensible avec les cinq sens corporels, elle accède à une connaissance expérimentale des réalités spirituelles par les cinq sens spirituels. Ces «sens» ne se distinguent pas de l'intelligence et de la volonté, mais ils permettent de rendre compte de l'expérience spirituelle, qui présente une analogie avec l'expérience sensible. Les «paroles» («locución») et les «révélations» sont perçues par l'ouïe spirituelle qui les entend; l'odorat spirituel se rap-

porte à ce qui est connu et perçu comme une suave odeur. Saint Paul parle ainsi de la «bonne odeur du Christ» (2 Co 2,14-15); on utilise aussi parfois l'expression «le parfum des vertus», qui embaume comme «les fleurs des lis» (strophe 7 du poème de *La Montée*). L'âme peut aussi goûter surnaturellement ce qui est bon spirituellement. Jean de la Croix rattache l'odorat et le goût spirituels aux «sentiments spirituels», qu'il met aussi en rapport avec le toucher spirituel (les «touches» ou «attouchements spirituels», expériences de l'union mystique) au chapitre 32. Ces trois derniers sens précisent donc ce que le saint entend par «sentiments spirituels». Ils sont une connaissance expérimentale des réalités spirituelles qui se rattache à leurs perceptions. Les cinq sens spirituels mettent l'âme en contact avec la réalité spirituelle sans l'intermédiaire de représentations conceptuelles ou imaginaires. Cette connaissance est donc préconceptuelle, immédiate, essentielle et, par conséquent, incommunicable et ineffable. Elle demeure au niveau de l'expérience immédiate, qui correspond précisément à ce que prétend l'intelligence: la connaissance parfaite de l'objet qui se communique à l'intelligence non par sa représentation mais dans sa réalité intégrale. Il s'agit d'une connaissance expérimentale, qui est la plus réaliste.

Nous nous proposons maintenant de suivre Jean de la Croix dans les distinctions qu'il fait concernant les connaissances «qui sont reçues purement par voie spirituelle» (S 2,23, titre).

2.3.3.1. Les visions spirituelles

Ces visions, que Thérèse d'Avila nomme «visions intellectuelles» (cf. 6^e *Demeures*, ch. 10), sont de deux sortes, selon leur objet. Les unes concernent des «substances corporelles», qui sont «toutes les choses matérielles du ciel ou de la terre⁷». Les autres, les «substances incorporelles», c'est-à-dire spirituelles, comme «les anges et les âmes» et, même, en quelque façon, l'essence de Dieu, comme ce fut le cas pour Moïse et Élie (cf. S 2,24,3).

⁷ S 2,24,1. Au ciel, il s'agit des corps ressuscités du Christ et de la Vierge.

Jean de la Croix rattache les visions spirituelles de l'essence divine aux «sentiments spirituels», qui sont le fruit de l'union à Dieu: elles ne sont pas des visions au sens propre, car l'entendement ne peut voir Dieu clairement en cette vie, mais le «sentir en la substance de l'âme» (S 2,24,4).

Nous relevons ici une certaine hésitation chez Jean de la Croix: d'une part, il parle de «visions si substantielles», qui «n'arrivent que très rarement et presque jamais et à fort peu de personnes» (S 2,24,3) et, d'autre part, il nie que ce soit des visions au sens propre. Il répondra à cette question à propos de Saint Paul qui dit avoir «vu Dieu» (C 19,1) et qu'il ne savait si c'était dans son corps ou hors de son corps (cf. 2 Co 12,2). Jean de la Croix affirme que ce devait être hors de son corps pour qu'une si haute vision soit possible (cf. id.). Nul part dans ses œuvres, Jean cite le passage très explicite des *Actes des Apôtres* au sujet de la vision de S. Étienne: «Tout rempli de l'Esprit Saint, il fixa son regard vers le ciel; il vit alors la gloire de Dieu et Jésus debout à la droite de Dieu. " Ah ! dit-il, je vois les cieux ouverts et le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu". (Ac 7,55-56)

Thérèse d'Avila se situe, semble-t-il, dans la même perspective que Jean de la Croix, car on perçoit la même difficulté de langage. Elle attribue les visions intellectuelles de la Divinité à l'état du «mariage spirituel», où l'âme est parfaitement unie à Dieu. «Il lui semble que les Trois Personnes ne l'ont jamais quittée, elle les voit, manifestement (*notoriamente ve*), à l'intérieur de son âme; au très très intime d'elle-même, dans quelque chose de très profond qu'elle ne saurait décrire car elle n'est point docte, elle sent (*siente*) en elle cette divine compagnie» (7^e *Demeures* 1,7). Quelques lignes plus haut, elle affirme au sujet de cette présence d'inhabitation: «Ce que nous croyons par la foi, ici l'âme le comprend par la vue» (ib. 6). Dans la relation 6, qui traite du même sujet, elle déclare: «Les visions imaginaires ont cessé; mais on croit vivre constamment avec cette vision intellectuelle de ces Trois Personnes et de l'Humanité [du Christ], qui est, chose beaucoup plus élevée» (R 6,3).

Dans la *Vive Flamme d'Amour*, Jean de la Croix précise sa pensée en utilisant l'image de la «toile», qui sépare Dieu et l'âme. Dans ce haut état d'union à Dieu, cette «toile n'est pas si épaisse ni si serrée que la clarté ne puisse passer au travers, de même en cet état, cette liaison semble une toile si déliée parce qu'elle

a été désormais si spiritualisée, illustrée⁸ et déliée, que la Divinité se laisse voir (*traslucir*) comme au travers d'elle», qui est comparable à «une toile d'araignée» (F 1,32). Cette manière de voir la Divinité correspond à l'illumination de l'Esprit Saint, qui est telle, qu'elle donne une connaissance presque parfaite.

Les autres visions spirituelles concernent les créatures du ciel et de la terre, qui sont vues comme Dieu les voit, dans la lumière de l'Esprit Saint, sans intermédiaire (cf. S 2,24,1). Elle participe à la connaissance que Dieu a des créatures. Il cite à l'appui saint Thomas d'Aquin: «Ainsi lit-on que saint Benoît, en une vision spirituelle, vit le monde entier. Dans le premier de ses *Quodlibets*, saint Thomas dit que cette vision eut lieu grâce à la lumière dérivée d'en haut» (S 2,24,1)⁹.

Comme la contemplation rend l'âme semblable à ce qu'elle contemple, les effets de ces visions des créatures dans la lumière divine sont considérables: «L'effet de ces visions dans l'âme est quiétude, illumination, joie en manière de gloire, suavité, pureté et amour, humilité et inclination ou élévation de l'esprit en Dieu» (S 2,24,6). Mais ces visions, ayant les créatures pour objet, «ne peuvent servir à l'entendement de moyen prochain pour l'union à Dieu» (ib. 8).

La foi, unie à l'espérance et à la charité, est l'unique «moyen prochain»¹⁰ de l'union à Dieu, parce qu'elle unit à Dieu sans intermédiaire. Le «moyen prochain» ou immédiat de la foi se distingue des «moyens éloignés» (S 2,12,5), qui sont les médiations créées naturelles ou surnaturelles. Les vertus théologiques donnent aux «moyens éloignés» d'atteindre leur but. Ainsi, af-

⁸ Le verbe «ilustrar» («illustrer») signifie, selon Covarrubias, «donner du lustre et de l'éclat à quelque chose ou rendre illustre quelqu'un» (*Tesoro de la lengua castellana o española*, según la impresión de 1611, con las adiciones de Benito Remigio Noydens publicadas en la de 1674, Barcelone 1993). Chez Jean de la Croix, ce verbe traduit la transformation substantielle que réalise la lumière divine en rendant l'âme *resplendissante* de grâce et de vertus.

⁹ Cf. S. Thomas d'Aquin, *Quodl.* 1, q. 1, a. 1, ad 2. Après avoir réfuté que S. Benoît ait vu l'essence divine, S. Thomas déclare qu'il a cependant contemplé le monde entier «pro lumine derivato a Deo». Il cite à l'appui de cette lumière «dérivée», ou participée, le psaume 36,10 : « En ta lumière, nous voyons la lumière ».

¹⁰ « El medio proximo » (S 2,9,1).

firmer que ces visions ne sont pas des moyens prochains pour l'union à Dieu, ne signifient pas qu'elles ne sont pas utiles à l'union divine. C'est en vertu de la lumière et de l'amour divins associés à ces visions, qu'elles peuvent être de puissants moyens d'union à Dieu.

2.3.3.2. Les révélations

Jean de la Croix définit la «révélation» comme le «dévoilement de quelque vérité cachée» (S 2,25,1). Cette définition conduit à trois genres de révélations: celles qui concernent les créatures, Dieu en lui-même et ce qui concerne ses œuvres. Le chapitre 26 traite des deux premières catégories et le chapitre suivant de la troisième. Pourtant, Jean de la Croix annonce 4 subdivisions en distinguant les révélations sur les attributs de Dieu (cf. 2,26,3) de celles sur la Trinité et l'unité de Dieu (cf. 2,27,1). Mais il ne fera aucun développement sur cette dernière section. Cette distinction, légitime sur le plan formel, n'est pas nécessaire quant à l'enseignement que Jean de la Croix va donner: nous verrons que ce qu'il dit des révélations sur les attributs de Dieu vaut pour les révélations sur la Trinité.

La révélation des attributs de Dieu (par exemple, la révélation faite à Moïse en Ex 34,6-7), équivaut à une révélation de Dieu lui-même, car «Dieu même est celui qu'on y sent et qu'on y goûte» (S 26,5). Jean de la Croix précise qu'il n'y a «que l'âme qui arrive à l'union à Dieu qui puisse avoir ces hautes connaissances» (id.). De ce fait, il annonce une distinction fondamentale concernant ces expériences mystiques: «Et je ne dis pas qu'il faille se comporter en celles-ci négativement comme en les autres appréhensions, parce que (comme nous avons dit) elles font partie de l'union où nous acheminons l'âme.» (S 2,26,10).

Thérèse d'Avila, dans une autre perspective, celle de la progression de l'âme dans l'union à Dieu, distingue nettement les révélations des attributs divins de celles de Dieu en lui-même. La vision intellectuelle de la Très Sainte Trinité correspond à l'entrée dans les 7^e Demeures, où l'âme accède en présence de Dieu dans une union permanente: «Notre bon Dieu, maintenant, veut faire tomber les écailles de ses yeux; pour lui faire voir et comprendre quelque chose de la faveur qu'il lui fait. Il use d'un procédé extraordinaire: introduite dans cette Demeure

par une vision intellectuelle, on lui montre, par une sorte de représentation de la vérité, la Très Sainte Trinité, toutes les trois personnes, dans un embrasement qui s'empare d'abord de son esprit à la manière d'une nuée d'immense clarté; et de ces personnes distinctes, par une intuition admirable de l'âme, elle comprend l'immense vérité; toutes les trois personnes sont une substance, un pouvoir, une science, et un seul Dieu. Ce que nous croyons par un acte de foi, l'âme, donc, le saisit ici, on peut le dire, de ses yeux, sans qu'il s'agisse toutefois des yeux du corps ni des yeux de l'âme, car ce n'est pas une vision imaginaire. Ici, toutes les trois personnes se communiquent à elle, elles lui parlent, elles lui font comprendre ces paroles du Seigneur que rapporte l'Évangile: qu'il viendrait, Lui, et le Père, et le Saint-Esprit, demeurer avec l'âme qui l'aime et qui observe ses commandements (cf. Jn 14,23)» (M 7,1,6). Thérèse situe les visions intellectuelles des attributs de la Divinité aux 6^e Demeures (cf. M 6,8 et 10), appelées aussi «fiançailles spirituelles» (M 6,4,2).

Ces révélations mystiques sont ineffables, car elles sont une perception de la réalité divine, qui est sans limite, transcendante. Ainsi, on perçoit un dépassement des distinctions analytiques de la *Montée*: ces «connaissances» sont des «attouchements» où l'on «sent et goûte» Dieu, écrit le saint (S 2,26,5). L'âme ne peut se tromper ni être trompée dans ces connaissances, car elles sont immédiates, intuitives: elle connaît Dieu par la communication de la lumière divine, qui investit l'intelligence. Cette connaissance contient en elle-même sa propre vérification: l'âme a en même temps la connaissance de Dieu et l'évidence qu'elle connaît divinement, par Dieu lui-même (cf. id.). En outre, les effets de ces grâces sont très grands. Elles achèvent de convertir l'âme à Dieu (cf. S 2,26,6-7; M 6 et 7).

Le second genre de révélations concerne les créatures. Elles sont donc «très différentes» par leur objet. Elles portent sur les «choses en elles-mêmes» et sur les événements «qui arrivent parmi les hommes» (S 2,26,11ss). Elles correspondent aux charismes de prophétie et à celui du discernement des esprits. Ces charismes peuvent devenir des habitus (des qualités stables). Les personnes, «qui progressent vers la perfection», en vertu de leur esprit «déjà illuminé et purifié», ont «fort ordinairement» ce genre de révélation (S 2,26,13).

Pour Jean de la Croix, le charisme de prophétie ne concerne pas ce que Dieu «fit, fait ou pense faire» (S 2,25,1). Il est

le don de révéler une situation concrète à la lumière de l'Esprit Saint, «ce qui est comme le voir clairement» (S 2,26,11). Il cite aussi le charisme des «paroles de connaissance» (S 2,26,12, citant 1 Co 12,8-11). Avec le «discernement des esprits», c'est-à-dire le don de discerner ce qui vient de Dieu ou non dans le cœur de la personne, ces charismes donnent des connaissances surnaturelles, qui concernent les événements «qui arrivent parmi les hommes» (S 2,26,11).

La connaissance des «choses en elles-mêmes» correspond au don de science. Il cite à l'appui le livre de la Sagesse: «Dieu m'a donné la vraie science des choses qui sont, afin que je sache la disposition de la rondeur de la terre et la vertu des éléments, le commencement, la fin et le milieu des temps, la fréquence des changements et l'alternance des saisons, les changements de coutumes, la division des temps, le cours de l'année, et les dispositions des étoiles, la nature des animaux, l'irascible des bêtes, la force et la vertu des vents, les pensées des hommes, la variété des plantes et des arbres, les vertus des racines et toutes les choses qui sont cachées et non prévues, je les ai apprises, car la Sagesse, qui est l'ouvrière de toutes choses, m'a enseigné» (Sg 7,17-21 cité dans S 2,26,12).

A ces dons surnaturels, peut s'ajouter la capacité naturelle de l'esprit humain: «Il faut savoir que ceux qui ont l'esprit purifié peuvent très facilement connaître naturellement – les uns plus que les autres – ce qui est dans le cœur ou l'intérieur de l'âme, les inclinations et les talents des personnes, et cela par les moindres indices extérieurs, comme propos, gestes et autres signes.» (S 2,26,14)

Toutes ces connaissances, dit Jean de la Croix, «ne peuvent servir que très peu au progrès de l'âme vers Dieu, si elle voulait s'y appuyer» (S 2,26,18). C'est le jugement et l'expérience même de saint Jean de la Croix qui recommande de ne pas s'appuyer sur ce type de connaissance. En effet, la personne humaine est une réalité éminemment complexe et les intentions du cœur ne peuvent être connues que si la personne les révèle explicitement. C'est le dialogue et la raison éclairée par l'Évangile qui seront décisifs (cf. S 2,22). Les indices ne peuvent être reçus que sous réserve de vérification. Les intuitions devront être aussi discernées à la lumière du dialogue, de la raison et de l'Évangile. Jean de la Croix s'oppose à toute forme d'illumination, qui occulte la raison. Le démon peut tromper «très subtilement»

(S 2,26,14). De fait, on peut se tromper en ne s'appuyant que sur ses propres certitudes, en confondant certitude et vérité. Une personne avisée cherchera le dialogue et le conseil humain (cf. S 2,22,11). La conclusion abrupte, typiquement sanjuaniste, – «*il faut toujours renoncer* («renunciar») *à ces intelligences*» (S 2,26,14) – pose question: si Dieu les donne, ce n'est pas pour les rejeter, mais tout en renonçant à y appuyer son propre jugement, elles seront simplement accueillies pour être vérifiées, comme dit saint Paul, dans un passage célèbre à propos du discernement: «N'éteignez pas l'esprit, ne dépréciez pas les dons de prophétie, mais vérifiez tout: ce qui est bon retenez-le; gardez-vous de toute espèce de mal» (1 Thess 5, 19-22).

Au chapitre 27 du deuxième livre de la *Montée*, Jean de la Croix aborde les révélations sur ce que Dieu «fit, fait ou pense faire» (S 2,25,1). «Dieu, en ce temps, fait encore ces révélations (...) à qui il lui plaît. Car il a coutume de révéler à certaines personnes les jours qu'il leur reste à vivre, les épreuves qu'elles souffriront, ce qui doit arriver à telle ou telle personne, ou à tel ou tel royaume, etc.» (S 2,27,2).

Pour Jean de la Croix, toutes ces révélations (par exemple sur l'avenir) ne doivent pas servir d'appui, l'âme étant plus en sécurité et préparée à affronter les événements par la foi, l'espérance et la charité; ce qui serait le contraire si l'âme voulait s'appuyer sur une révélation, parce qu'alors elle ne s'appuierait plus sur Dieu, mais sur une interprétation personnelle. Pour comprendre le sens de ces révélations, il renvoie aux chapitres 21 et 22, dont nous avons déjà parlé pour éluder le problème du contenu intelligible de grâces particulières. Il s'agira d'y découvrir une aide pour mieux vivre l'Évangile, ni plus ni moins¹¹.

Dans ce chapitre, il traite aussi des révélations qui sont «une manifestation ou un éclaircissement de ce qui a été révélé» à l'Église, concernant l'économie divine (§ 2). Ce genre de révélations peut apporter une plus grande pénétration de l'Évangile, une manière plus évangélique d'aborder des circonstances concrètes. Mais une révélation peut limiter la foi si on s'en tient aux particularités de cette révélation. Il s'agit de les dépasser:

¹¹ Voir aussi S 1,5,8 ; 2,21,4 ; 3,17,2 où Jean centre son enseignement sur l'actualisation de l'Évangile. En écho à cette enseignement, voir Ap 22,18-19.

l'analyse de la révélation ne retiendra que sa finalité, qui est la référence évangélique, laissant ensuite de côté la révélation elle-même.

2.3.3.3. Les «paroles» («locuciones»), entendues surnaturellement (cf. S 2,28-31)

Ces paroles, que l'entendement perçoit sans l'entremise des sens corporels, sont classées en trois catégories: les paroles «successives» (chap. 29), «formelles» (chap. 30) et «substantielles» (chap. 31). Les paroles «successives» sont formées et déduites par l'entendement, qui, étant recueilli, s'ouvre à l'action de l'Esprit Saint qui l'illumine. Les paroles «formelles» sont reçues intérieurement d'une tierce personne. Les paroles «substantielles» causent en plus dans l'âme ce qu'elles disent.

Quant aux paroles «successives», Jean de la Croix affirme que «le Saint Esprit aide souvent l'entendement à produire et à former les conceptions, paroles et vraies raisons» (S 2,29,1). L'Esprit Saint, explique-t-il, est uni à toute vérité et lorsque la recherche rationnelle s'oriente correctement dans la découverte du vrai, il en est la cause première. Le prier pour trouver la vérité avec l'effort de la raison est donc cohérent. Il donne ces critères de discernement: «Quand avec les paroles et conceptions, l'âme va aimant et sentant l'amour avec humilité et révérence de Dieu, c'est signe que c'est le Saint Esprit» qui l'illumine (ibid., §11).

Mais Jean de la Croix est conscient de la difficulté de discerner si c'est vraiment l'Esprit Saint qui est la cause de telle ou telle inspiration ou découverte. Dieu a donné une véritable autonomie à la raison, même si elle dépend de la grâce dans la découverte de la vérité (ibid. § 8). L'esprit de l'homme comprend à sa mesure, de là vient que même si l'Esprit Saint l'illumine (et, de fait, il l'illumine toujours, puisqu'il lui donne l'existence), il comprendra à sa manière, subjective et limitée, risquant ainsi de se tromper en ses raisonnements (ibid. § 3). «Dieu m'a dit, Dieu m'a répondu'. Et il n'en va pas de la sorte» (ibid. § 4).

Chez ceux qui ont de l'«inclination ou affection» à leur propre discours intérieur, c'est-à-dire qui y sont attachés, le démon peut suggérer maintes «raisons subtiles, fausses et erronées.» Jean de la Croix ne craint pas ici de parler du démon, parce que l'âme entre en affinité avec lui dès qu'elle s'oriente dans un com-

portement égocentrique. Dès que l'âme absolutise son propre jugement et se sépare de la communion ecclésiale, elle est victime du démon, celui qui, par excellence, divise (cf. Mt 13,36-43; 2 Thess 2,11; Jc 3,13-16).

Pour Jean de la Croix, ces illuminations de l'esprit ne sont pas si importantes et sont moins sûres que la contemplation. Il invite le spirituel à donner la préférence à la contemplation qui l'ouvre au don de sagesse et l'unit à Jésus-Christ, Vérité suprême. C'est la foi qui unit l'âme à Dieu dans la contemplation et «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» (S 2,29,6). C'est donc la charité qui sera le plus sûr chemin de l'illumination de l'esprit. Elle est infuse en abondance dans la contemplation. Jean de la Croix ne méprise pourtant pas les paroles successives et c'est au chapitre suivant qu'il donnera, à propos des paroles formelles, la règle d'or du discernement spirituel: «Prenez soigneusement garde que l'âme n'entreprenne jamais rien de soi-même et n'admette rien de ce que ces paroles lui diront sans un grand accord et beaucoup de conseil d'autrui» (S 2,30,6). L'Esprit Saint est un esprit qui engendre la communion des personnes en Église, c'est le critère décisif.

Les paroles «formelles» sont des paroles qui viennent clairement d'une tierce personne, qui intervient par voie surnaturelle, sans l'intermédiaire des sens. Ces paroles sont brèves ou, parfois, elles peuvent être sous la forme d'un dialogue. Elles sont des paroles distinctes ou des «pensées» communiquées sans l'intermédiaire de paroles (S 2,30,2). «Elles ne font pas un grand effet dans l'âme. Parce que, d'ordinaire, elles ne servent que pour enseigner» *ibid.* § 3). Ces paroles viennent soit de Dieu (des saints ou des anges), soit du démon. Leur effet les distingue. Les unes inclinent à l'humilité, les autres à l'orgueil. L'âme, cependant, peut «être fort facilement trompée par le démon; car, parfois, à peine connaîtra-t-on celles qui sont proférées du bon ou du mauvais esprit. Parce que, ne faisant pas grand effet, il est difficile de les distinguer par les effets» (*ibid.* § 5). Le critère le plus sûr, comme nous l'avons déjà indiqué, est la communion ecclésiale qu'elles engendrent. Le manuscrit d'Albe ajoute le critère de la raison, cher à Jean de la Croix: il s'agit de «nous gouverner en tout par la raison et

par ce que l'Église nous a déjà enseignés et nous enseigne chaque jour.» (ibid. § 7)

Cette réserve caractéristique de l'enseignement de Jean de la Croix vient aussi de la finalité visée: il cherche le chemin le plus court et le plus assuré pour parvenir à l'union à Dieu. Or, le moyen, ce sont les vertus théologiques. Les autres sont des «moyens éloignés» (S 2,12,5). Et ces vertus sont infuses en abondance dans la contemplation. Jean vise l'accroissement des vertus théologiques, par lesquelles l'âme s'unit à Dieu et acquiert une grande fécondité apostolique. «Grâce à leur oraison, et ayant puisé en elle des forces spirituelles, ceux qui sont très actifs feraient davantage, et avec moins de peine, en une seule œuvre qu'en mille.» (CS B 29,3). Mais il y a deux genres de grâces pour lesquelles Jean de la Croix ne fait aucune réserve: ce sont les paroles substantielles et les sentiments spirituels, dont il parle successivement dans les deux derniers chapitres clôturant les appréhensions intellectuelles traitées dans le deuxième livre de la Montée. C'est ce que nous examinerons maintenant.

À la différence des paroles formelles, les paroles «substantielles» font «un effet vif et substantiel en l'âme» (S 2,31,1). «Comme si Notre Seigneur disait formellement à l'âme: 'Sois bonne', aussitôt, substantiellement, elle serait bonne» (id.). C'est le pouvoir créateur de la parole divine qui opère cet effet. «Tel est le pouvoir de sa parole en l'Évangile, par laquelle il guérissait les malades et ressuscitait les morts, etc., simplement en la prononçant» (id.). Jean de la Croix n'a aucune réserve face à ces grâces, car elles ne dépendent pas de la volonté humaine et leur effet ne laisse aucun doute sur leur origine. Elles sont directement ordonnées à l'union à Dieu. C'est pourquoi Jean de la Croix conclut ainsi ce chapitre: «Heureuse l'âme à qui Dieu parlera ainsi ! *Parle, Seigneur, car ton serviteur écoute* (ibid. § 2, citant 1 Sm 3,10).

2.3.3.4 Les sentiments spirituels

Le dernier chapitre sur les appréhensions surnaturelles de l'entendement concerne les sentiments spirituels. En tant que «sentiments», ils appartiennent non à l'entendement, mais à la volonté. Cependant, «le plus souvent», ils sont accompagnés de lumière, car ils sont le fruit d'une union avec Dieu qui se donne ainsi à connaître. Plus précisément, ils sont à mettre en rapport

avec les sens spirituels comme le saint l'a fait en S 2,23,3: les visions sont en rapport avec la vue de l'âme; les révélations et les paroles surnaturelles sont en lien avec l'ouïe spirituelle; les sentiments spirituels sont en rapport avec le toucher, le sentir ou le goût spirituels. Mais ces distinctions ne sont pas si nettes en réalité, puisque ces derniers peuvent s'accompagner de lumière et être ainsi analogue à une vision, une parole ineffable ou une révélation, sans concept ni image au sens propre.

De plus, Jean de la Croix fait une distinction parmi ces sentiments spirituels: «Les uns sont des sentiments en l'affection de la volonté; les autres sont des sentiments en la substance de l'âme» (S 2,32,2). Les uns enflamment la volonté dans l'amour de Dieu, les autres transforment l'âme en la rendant semblable à ce qu'elle perçoit. Par exemple, elle deviendra douce en percevant la douceur de Dieu. Les sentiments en «la substance de l'âme sont extrêmement hauts, de grand bien et utiles» (id.). Ils sont ponctuels ou s'étendent dans la durée. Ces connaissances sont, tantôt «plus élevées et plus claires», tantôt moins (ibid. § 3).

Ces connaissances sont le fruit de grâces d'union (d'où l'emploi du terme «attouchement», «*toque*»), qui divinise l'âme. Elles sont infuses dans l'entendement. Celui-ci ne peut rien produire de semblable. Mais il peut les empêcher s'il les recherche et veut en jouir. Une attitude égocentrique suffit à fermer l'âme à ces grâces, qui ne peuvent se prolonger que dans la docilité à l'Esprit Saint. Ces dons n'ont d'autre finalité que de tourner l'âme vers Dieu, de l'unir à lui. Mais dès qu'elle s'attache à ceux-ci, elle se détourne du donateur, qui est Dieu. Dans l'état de recueillement infus, l'âme doit rester dans la contemplation de l'Aimé. Dès qu'elle veut s'approprier ces dons, elle les perd, car ils ne sont dispensés qu'à l'âme donnée à Dieu et désappropriée. Si l'âme ne demeure pas dans cette attitude théologale, elle risque de mêler à ces lumières celles qu'elle a elle-même conçues, auxquelles peuvent s'ajouter les suggestions du démon (ibid. § 4; 2,29,10). Ainsi, le conseil que donne Jean de la Croix pour profiter de ces grâces est simple et «il n'est point besoin ici de beaucoup de paroles» (ibid. § 4). Il suffit que l'âme reste accueillante et théologale. C'est ainsi qu'il conclut son traité sur les appréhensions de l'entendement.

Ce qui est remarquable dans cette appréciation des sentiments spirituels, c'est qu'ils sont fréquents chez les personnes

qui s'adonnent à la contemplation. Ils sont étroitement liés aux vertus théologiques, qui unissent l'âme à Dieu dans l'Esprit Saint. Ces sentiments spirituels enflamment la volonté dans l'amour de Dieu, illuminent l'entendement par la connaissance expérimentale des attributs divins et pénètrent la mémoire du sentiment de la présence de Dieu et de l'élection personnelle. Ils communiquent la véritable connaissance de Dieu, faite non de concepts éloignés, mais qui procède de la rencontre avec l'Être aimé: il s'agit de la connaissance au sens biblique (par exemple, Os 2,22).

2.3.3.5. La «théologie mystique»

Le terme de «théologie mystique» est emprunté au Pseudo-Denys l'Aréopagite. Il suffit, pour s'en convaincre, de citer l'introduction de son traité du même nom: «La théologie mystique est la science expérimentale, affective, infuse de Dieu et des choses divines. En elle-même et dans ses moyens, elle est surnaturelle; car ce n'est pas l'homme qui, de sa force propre, peut faire invasion dans le sanctuaire inaccessible de la Divinité: c'est Dieu, source de sagesse et de vie, qui laisse tomber sur l'homme les rayons de la vérité sacrée, le touche, l'enlève jusqu'au sein de ces splendeurs infinies que l'esprit ne comprend pas, mais que le cœur goûte, aime et révere. La prière seule, quand elle part de lèvres pures, peut incliner Dieu vers nous et nous mériter la participation aux dons célestes. Le but de la théologie mystique, comme de toute grâce divine, est de nous unir à Dieu, notre principe et notre fin: voilà pourquoi le premier devoir de quiconque aspire à cette science est de se purifier de toute souillure, de toute affection aux choses créées; de s'appliquer à la contemplation des adorables perfections de Dieu»¹². Dans le chapitre premier, il met en lien, comme Jean de la Croix la théologie mystique avec le thème paradoxal de l'obscurité divine, pleine de lumière: «Trinité supra-essentielle, très divine, souverainement bonne, guide des chrétiens dans la

¹² Saint Denys l'Aréopagite, *Œuvres*, traduites du grec par Mgr Darboy, Paris 1932, p. 275. Nous préférons cette traduction plus limpide à celle de Maurice de Gandillac, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris 1989.

sagesse sacrée, conduisez-nous à cette sublime hauteur des Écritures, qui échappe à toute démonstration et surpasse toute lumière. Là, sans voiles, en eux-mêmes et dans leur immutabilité, les mystères de la théologie [mystique] apparaissent parmi l'obscurité très lumineuse d'un silence plein d'enseignements profonds: obscurité merveilleuse qui rayonne en splendides éclairs, et qui ne pouvant être ni vue ni saisie, inonde de la beauté de ses feux les esprits saintement aveuglés»¹³.

L'influence de ce traité est évidente chez Jean de la Croix. Mais, s'il cite rarement cette source¹⁴, comme les autres par ailleurs, c'est qu'il est conscient, pensons-nous, de les avoir profondément assimilées et qu'il parle désormais en son nom propre. Toutes ses œuvres sont le fait de la maturité et, s'il cite quelques auteurs, dont saint Thomas d'Aquin, saint Augustin ou Boèce, c'est uniquement de mémoire.

Pour Jean de la Croix, la théologie mystique est la connaissance que l'âme reçoit de Dieu dans la contemplation infuse: «Cette nuit obscure est une influence de Dieu dans l'âme, qui la purifie de ses ignorances et de ses imperfections habituelles, naturelles et spirituelles, que les contemplatifs appellent contemplation infuse ou théologie mystique, en laquelle Dieu enseigne en secret à l'âme et l'instruit en perfection d'amour sans qu'elle ne fasse rien ni ne sache comment.» (N 2,5,1). La «nuit obscure» est «la contemplation infuse ou théologie mystique», parce que sa lumière dépasse tout concept. Elle correspond au *don de sagesse*, infus par le Saint Esprit: «Cette contemplation ténébreuse est appelée secrète, parce que, comme nous avons dit plus haut, elle est la théologie mystique, que les théologiens appellent sagesse [secrète] laquelle, dit Saint Thomas, se communique et est infuse par l'amour, qui arrive secrètement et à l'insu de l'œuvre de l'entendement et des autres puissances»¹⁵. La référence à saint Thomas est éclairante: «Bien juger des choses divines par mode de connaturalité relève de la sagesse en

¹³ Ibid., Chap. 1,1, p. 277.

¹⁴ Il la cite 5 fois dans ses œuvres (dont un doublet dans les deux versions du *Cantico*) et toujours à propos de la même citation: «le rayon de ténèbres» (S 2,8,6; N 2,5,3; CA 13,16; CB 14,16; F 3,49).

¹⁵ N 2,17,2. Le terme entre crochet est une addition du manuscrit d'Albe.

tant qu'elle est un don du Saint-Esprit. Denys, parlant d'Hiérophante, dit de lui qu'il est parfait en ce qui concerne le divin " non seulement parce qu'il l'a appris, mais parce qu'il l'a éprouvé ". Cette sympathie ou connaturalité avec le divin nous est donnée par la charité qui nous unit à Dieu selon S. Paul (cf. 1 Co 6,17): " Celui qui s'unit à Dieu est avec lui un seul esprit. " Ainsi donc, la sagesse qui est un don a pour cause la charité qui réside dans la volonté; mais elle a son essence dans l'intelligence, dont l'acte est de bien juger» (*Somme Théologique* 2-2, 45, 2).

La théologie mystique communique une double connaissance: celle de Dieu et «celle des choses en elles-mêmes», comme Dieu les connaît (N 2,17,6). Jointe à l'amour divin, cette connaissance lui permet de «monter à Dieu» (S 2,20,6), par «l'échelle de l'amour» (S 2,19,1).

L'entendement, non seulement est illuminé par cette contemplation infuse, mais il est aussi divinisé et pour ainsi dire glorifié. «Quelques fois, cette théologie mystique et amoureuse, tout en enflammant la volonté, blesse l'autre puissance de l'entendement, la glorifiant avec quelque connaissance et embrasement divin»¹⁶. C'est ainsi que nous traduisons ce passage qui utilise deux termes particuliers et riches du castillan de Jean de la Croix:

1. Le verbe «ilustrar» (ici au gérondif), qui signifie: «Donner du lustre ou de l'éclat à quelque chose ou rendre illustre quelqu'un»¹⁷. Dans l'usage qu'en fait Jean de la Croix sur le plan théologique, il prend le sens de l'illumination qui fait resplendir et qui glorifie.

2. Le substantif «lumbre»: Il signifie que le feu «non seulement donne la lumière, mais aussi qu'il réchauffe, embrase et consume»¹⁸.

La théologie mystique est une sagesse, parce qu'elle est littéralement «une science savoureuse» (CB 27,5). Elle est perçue par les sens spirituels, qui donne à l'entendement de goûter la

¹⁶ N 2,12,5: «Algunas veces esta mística y amorosa teología, juntamente con inflamar la voluntad, hiere también *ilustrando* la otra potencia del entendimiento con alguna noticia y *lumbre* divina».

¹⁷ Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, según la impresión de 1611, con las adiciones de Benito Remigio Noydens publicadas en la de 1674 (edición preparada por Martín de Riquer), Barcelone 1993³, article «ilustrar», p. 731.

¹⁸ Ibid. article «lumbre», p. 773.

sagesse divine. «La sagesse s'appelle ainsi (sapientia) parce qu'elle est une science savoureuse (sapida scientia)», explique saint Thomas (*Somme Théologique* 2-2,45,2, ob. 1). «Et si vous le voulez comprendre, chante Jean de la Croix dans un de ses poèmes, cette science suprême consiste en un sublime sentir de l'essence divine: c'est l'œuvre de sa miséricorde, demeurant sans rien comprendre, transcendant toute science.» (P 9,8)

Sans nullement déprécier la théologie spéculative, Jean de la Croix la situe dans son utilité et ses limites. C'est ainsi qu'il s'adresse à Anne de Jésus à qui il dédie son *Cantique Spirituel*:

«Bien qu'on traite ici quelques points de théologie scolastique au sujet des rapports intimes de l'âme avec son Dieu, j'espère que ce ne sera pas inutile d'en avoir parlé d'une manière quelque peu intellectuelle car, bien que Votre Révérence n'ait pas la pratique de la théologie scolastique par laquelle on comprend les vérités divines, il ne lui manque pas celle de la théologie mystique qui se connaît par l'amour et dans laquelle, non seulement on connaît, mais en même temps on savoure.» (CB Prol. 3).

Pour conclure cette section, nous dirons que la théologie mystique est la connaissance infuse par la contemplation. Elle est le don de sagesse qui procède de l'amour dans la volonté et de la lumière dans l'intelligence infuses par l'Esprit Saint. Elle est une contemplation obscure et savoureuse, car elle transcende tout concept, mais se perçoit par les sens spirituels. Elle unit à Dieu et glorifie l'intelligence, en lui donnant de percevoir même l'essence divine.

LA CONNAISSANCE DE LA MÉMOIRE

A. Bord, dans son livre *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix*¹⁹ a mis en lumière l'anthropologie de la mémoire dans les œuvres du saint. La mémoire est une faculté de rappel qui puise dans deux registres: la «fantaisie», qui est le sens commun des perceptions sensibles, et le «sens commun de l'âme», pour les objets des puissances spirituelles²⁰.

¹⁹ Paris 1971.

²⁰ Cf. o.c., pp. 88-91. Voir notre article sur *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix et Thomas d'Aquin*.

Il traite en particulier de la mémoire au troisième livre de la *Montée*, des chapitres 2 à 15. Il aborde d'abord les appréhensions naturelles (chapitres 2 à 6), puis les appréhensions surnaturelles imaginaires (chapitres 7 à 13) et, enfin, les appréhensions surnaturelles «spirituelles», ainsi nommées parce qu'elles se perçoivent sans les sens corporels (chapitres 13 et 14).

Nous allons examiner successivement tous les aspects de la connaissance liée à la mémoire, tels que Jean de la Croix l'envisage. Nous les étudierons d'abord sous le rapport de la purification de la mémoire. Nous aborderons ensuite la mémoire de l'être, avant de conclure par le rôle que joue l'espérance dans les connaissances acquises par la mémoire.

1. *La purification de la mémoire*

Nous avons vu que la connaissance naturelle est liée aux sens externes et internes, ainsi qu'à l'élaboration des concepts. La mémoire sélectionne les connaissances acquises et constitue un registre de souvenirs. La méditation va user du pouvoir de la mémoire pour se représenter des scènes évangéliques et recueillir l'esprit en présence de Dieu. Investie par l'Esprit Saint, la mémoire est élevée au-dessus de toute représentation et entrera ainsi dans un sentiment «d'oubli», ne percevant même plus l'écoulement du temps: «L'âme demeure sans forme et sans figure, l'imagination perdue et la mémoire plongée dans un souverain bien, en grand oubli, sans se souvenir de rien. Car cette union divine lui vide la fantaisie, la nettoie de toutes les formes et connaissances, et l'élève au surnaturel²¹» (S 3,2,4).

Le fruit de cette union, sera une dépossession des facultés de l'âme, en particulier de la mémoire, désormais mue par l'Esprit Saint (cf. *ibid.* 8). La conséquence pratique de cette union, c'est que la mémoire se met au service de l'instant présent pour ne faire référence au passé que dans l'exercice de la charité.

En revanche, séparée de Dieu, elle est le lieu même où se prépare le péché: «Jamais il ne vient de troubles à l'âme sinon

²¹ Comme l'a montré A. Bord, ce n'est pas formellement la fantaisie qui se vide, mais la mémoire qui cesse de puiser en elle (cf. o.c. pp. 91-92). Ce que le sens commun de la fantaisie a enregistré par la perception sensible reste ineffaçable.

des appréhensions de la mémoire» (S 3,5,1). Si l'âme s'appuie sur sa mémoire pour atteindre le bien moral, elle s'enferme dans son propre univers et sera trompée par le «démon», qui a dès lors un grand pouvoir: «Toutes les plus grandes tromperies du démon et les plus grands maux qu'il fait à l'âme entrent par les connaissances et les discours de la mémoire» (S 3,4,1).

Pour Jean de la Croix, la mémoire est donc le terrain d'un enjeu considérable. En fait, la mémoire est le lieu de l'identité personnelle. Si l'âme se réfère aux réalités sensibles que la mémoire lui rappelle en lui présentant son histoire personnelle, elle se donnera une identité liée à celle-ci. Une identité nécessairement coupée de Dieu, qui, Lui, transcende le monde sensible. Or, cette rupture au niveau de l'identité n'est pas neutre. L'âme est alors sujette «à de nombreuses sortes de dommages par le moyen des connaissances et discours, comme à des faussetés, imperfections, appétits, jugements, pertes de temps et beaucoup d'autres choses qui engendrent maintes impuretés en l'âme. Qu'on doive tomber par nécessité en maintes faussetés, en donnant lieu aux connaissances et discours, c'est évident: vu que souvent le vrai semblera faux et le certain douteux, et inversement – puisqu'à peine pouvons-nous pénétrer jusqu'à la racine une vérité.» (S 3,3,2) La mémoire révèle aussi des attachements (ib. 3).

La purification de la mémoire se réalise par l'espérance théologique, qui permet à l'âme de connaître sa véritable identité. L'espérance lui donne la mémoire du futur. Et c'est là que réside sa conversion et sa purification. L'identité psychologique se construit sur le passé, en s'appuyant sur les acquis et les manques. L'âme avance ainsi dans l'avenir en regardant en arrière. L'identité ontologique est révélée par la vertu théologique d'espérance, comme l'a si bien résumé saint Augustin: «Tu nous a faits pour toi, Seigneur, et notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il repose en toi» (*Les Confessions*, li. 1, chap. 1).

Or l'espérance dépasse toute représentation, comme le dit saint Paul, cité par Jean de la Croix: «Notre salut est objet d'espérance; et voir ce qu'on espère, ce n'est plus l'espérer: ce qu'on voit, comment pourrait-on l'espérer encore?» (Rm 8,24; cf. S 2,6,3). L'espérance libère ainsi la mémoire de son enfermement et de ses possessions, pour la faire adhérer au réel. L'espérance lui révèle l'identité ontologique de la personne: créée à l'image de Dieu et baptisée dans le Christ, elle est «enfant de lumière» pour accomplir des œuvres de lumière (Ep 5,9; cf. 2,10).

Un sujet que Jean de la Croix ne traite pas, mais qui se déduit de son enseignement, est celui de l'anamnèse comme processus de guérison à la lumière de l'Évangile. L'identité psychologique est le fruit de l'histoire vécue interprétée par la mémoire qui puise dans l'expérience sensible enregistrée dans la fantaisie. Relire son passé à la lumière de l'espérance théologale opère un vrai processus de guérison, car les joies et les peines du passé sont réactualisées par la mémoire sous un nouveau jour. L'âme prend conscience que, par son identité ontologique, son vécu est une identification avec Jésus Christ, l'Enfant bien-aimé du Père. Elle lui révèle son histoire sainte, dont l'espérance est la clé.

2. La mémoire de l'être

Au chapitre 13 du troisième livre de la *Montée*, Jean de la Croix écrit que les images surnaturelles peuvent s'imprimer, soit dans «l'âme», soit dans la «fantaisie» (§ 8). Cela signifie que l'âme est transformée par une grâce créée et qu'elle peut ainsi en conserver une mémoire ontologique. Il l'appelle «mémoire spirituelle» (S 3,14,1), par opposition à la mémoire qui puise dans la «fantaisie» pour se remémorer les réalités sensibles. Dans l'âme, ou, plus précisément, le «sens commun de l'âme» (Ll 3,69), reste gravée la transformation de l'âme unie plus parfaitement à Dieu. La fantaisie dissocie la représentation de la réalité, tandis que l'âme présente à la mémoire l'effet permanent de l'expérience de l'union. Cette transformation est signifiée par des «figures²², images ou sentiments surnaturels, qui ont coutume de se graver et de s'imprimer dans l'âme» (S 3,13,6). L'âme s'en souvient par une connaissance immédiate – et non par la fantaisie –, parce qu'elle les a «au-dedans de soi-même, comme l'image paraît dans le miroir» (ibid. § 7). Ces images et ces sentiments spirituels²³ sont l'intelligibilité de la grâce créée. Plus

²² Les «figures» sont des images susceptibles d'une interprétation allégorique et spirituelle. Il ne saurait y avoir dans le sens commun de l'âme des images au sens propre. Il s'agit d'analogies ou de grâces associées à une image imprimée dans la fantaisie.

²³ Les sentiments spirituels sont une forme de connaissance et d'amour transcendant tout concept. Ils correspondent aux sens spirituels (voir ci-dessus la section 2.2.3.4).

l'âme est transformée dans le Christ, plus elle participe à sa sagesse et à sa connaissance. Contempler ceux-ci renouvelle la grâce reçue: «Presqu'à chaque fois qu'elle les regarde, ils opèrent de divins effets d'amour, de suavité, de lumière, etc.» (id.) Et Jean de la Croix de conclure: «Ils y ont été imprimés pour cela».

Contrairement aux souvenirs de la mémoire construit à partir de l'expérience sensible, ces figures, images ou sentiments spirituels orientent l'âme vers le futur: ils la font entrer dans le dynamisme de l'espérance théologique. Son amour grandit et elle espère une union toujours plus parfaite jusqu'à parvenir à la vision béatifique. Ces grâces sont «une mine de biens» (ibid. § 6), en raison de l'effet d'amour et de connaissance qu'elles portent avec elles. L'âme en fait l'expérience particulièrement en temps d'épreuve: comme le Peuple de Dieu, elle fait mémoire des merveilles que le Seigneur a réalisées pour elle et elle se renouvelle dans son amour. Chaque fois qu'elle en fait mémoire, elle réactualise la grâce reçue.

Au chapitre 14 du troisième livre, Jean de la Croix analyse le rôle de la mémoire par rapport aux «connaissances spirituelles»²⁴. Celles qui concernent les créatures, on peut se les remémorer pour «vivifier l'amour et la connaissance de Dieu», à moins qu'elles ne produisent cet effet (ibid. § 2). Il est donc moins restrictif que pour l'usage de l'entendement à leur égard. En effet, l'entendement risque de réduire ces grâces à ses propres concepts et se couper de la source, qui est Dieu, tandis que la mémoire ne fait que réactualiser la grâce reçue.

Pour les connaissances «incrées», c'est-à-dire celles qui concernent Dieu en lui-même ou ses attributs, il est catégorique: «Qu'on s'en souviene le plus qu'on pourra, parce qu'elles feront un grand effet» (id.). Celles-ci n'ont ni forme, ni image, ni figure, car Dieu n'en a pas. Elles sont liées aux sens spirituels: «Ce sont des touches et sentiments de l'union avec Dieu où nous acheminons l'âme»²⁵ (id.).

²⁴ Celles-ci correspondent aux connaissances surnaturelles sans l'intermédiaire des sens corporels: elles concernent les visions, les révélations, les paroles et les sentiments spirituels perçus sans l'intermédiaire de ces sens (cf. S 2,10,4).

²⁵ À ceux-ci, sont associés une forme de connaissance de Dieu par union (cf. S 2,32,3).

Le sens commun de l'âme a aussi un effet de purification sur la mémoire, pour qu'elle ne se limite pas à la connaissance sensible que lui présente la fantaisie. L'usage correct de la mémoire, purifiée par l'espérance théologique et par les grâces particulières imprimées dans l'âme, permet de mieux se connaître et de vivre sont identité ontologique, celle d'être enfant de Dieu appelé à la sainteté.

3. *Mémoire et espérance*²⁶.

Le chapitre 15 du troisième livre résume la position de Jean de la Croix sur la purification de la mémoire. La mémoire risque d'être le lieu de la possessivité. L'âme peut s'enfermer sur ses possessions et se donner une identité par rapport aux acquis et aux manques. Or, l'espérance oriente l'âme vers la non-posssession, puisqu'on espère ce que l'on ne possède pas. L'espérance transcende toute possession et s'appuie sur Dieu. C'est ici le principe de la sacramentalité de la création qui est mis à profit. Il s'agit d'aller à Dieu par la médiation des créatures et non de s'enfermer dans le monde sensible. Si l'âme s'enferme sur ses possessions, elle va perdre l'espérance. L'espérance théologique engendre un dynamisme salutaire en conduisant l'âme toujours au-delà d'elle-même et lui donne de prendre appui sur Dieu, qui est incréé. L'espérance joue le rôle d'une connaissance supérieure qui permet à l'âme de dépasser sans cesse sa connaissance partielle de Dieu. Même les grâces mystiques les plus élevées sont sans cesse dépassées par l'espérance de la vision béatifique.

LA CONNAISSANCE DE LA VOLONTÉ

Dans la *Montée*, Jean de la Croix aborde le thème de la connaissance de la volonté («la noticia de la voluntuad» dans S 3,24,5), sans donner d'explication préalable. Mais le sens à donner à cette terminologie est simple: la volonté connaît la

²⁶ Nous abordons ici succinctement, dans le cadre de cette étude, un sujet qui sera développé dans notre article *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix et Thomas d'Aquin*.

bonté des choses. Elle connaît aussi la bonté de Dieu par l'Esprit Saint qui l'unit à Dieu. Aborder ainsi le thème de la volonté, souligne son rôle dans la connaissance. L'engagement de la volonté est nécessaire dans la connaissance de la réalité. Sans l'amour, l'homme ne peut connaître la bonté de Dieu et des choses. Pour cette raison, Jean de la Croix met en relation la purification de la volonté et la connaissance.

1. *La médiation des créatures*

L'esprit purifié par les vertus théologales s'élève à Dieu par les créatures. Il pourra connaître la bonté de Dieu par leur intermédiaire. Jean de la Croix y voit un critère de discernement:

«Je vais donner ici un conseil pour reconnaître quand les goûts des sens profitent et quand ils ne profitent pas. C'est que, toutes les fois qu'ils entendront des musiques ou autres choses, qu'ils verront des choses agréables, qu'ils sentiront de bonnes odeurs, goûteront des saveurs ou toucheront des choses délicates, si au premier mouvement ils portent aussitôt la connaissance et l'affection de la volonté en Dieu – cette connaissance leur étant plus savoureuse que le motif sensible qui la cause – et s'ils ne goûtent ce motif que pour un tel effet, c'est signe qu'ils en tirent du profit et que le sensible aide au spirituel.» (S 3,24,5) Connaissance savoureuse, en effet, car la création prend tout son sens, pour découvrir au spirituel la bonté de Dieu.

Face aux créatures, la tentation est de se les approprier et d'oublier le Créateur. Mais s'il s'en désapproprie, «il acquiert une liberté d'esprit et la clarté en la raison» (S 3,20,2). Dans l'appropriation des choses, l'homme s'enferme sur lui-même. Il se met en dépendance de la créature et non plus du Créateur. Cet esprit de propriété engendre «une préoccupation, qui, comme un lacet, attache l'esprit à la terre et ne lui laisse dilater le cœur.» (id.) Mais «se détachant des choses, il en acquiert une plus claire connaissance pour bien comprendre les vérités qui les concernent, tant naturellement que surnaturellement. C'est pourquoi il en jouit tout autrement que celui qui y est attaché, avec de grands profits et avantages. Car l'un les goûte selon leur vérité, l'autre selon leur mensonge; l'un selon le meilleur, l'autre selon le pire; l'un selon la substance, l'autre, qui y attache le sens, selon l'accident. Parce que le sens ne peut recueillir ni

parvenir plus qu'à l'accident, mais l'esprit purifié des nuages et espèces d'accident pénètre la vérité et la valeur des choses: car cela est son objet.» (id.)

On ne peut être plus clair sur le rapport entre la volonté et la connaissance de la réalité. Bien plus, l'âme se libère du «désordre de la raison» (S 1,1,1). Ce désordre provient d'une inversion fondamentale, celle de diriger sa volonté selon l'appétit sensible et non selon la raison. Il s'en suit un obscurcissement de la raison: «L'appétit obscurcit et aveugle l'âme, parce qu'en tant qu'appétit il est aveugle, n'ayant de soi aucun entendement en lui, car c'est la raison qui est toujours son guide d'aveugle. D'où vient que toutes les fois que l'âme se guide par son appétit, elle s'aveugle.» (S 1,8,3)

La purification opérée par l'Esprit Saint est radicale, en ce sens qu'elle infuse une vie nouvelle, un lumière dans l'entendement et un amour dans la volonté, qui vont orienter l'esprit dans l'alliance et la communion avec Dieu. L'homme retrouve alors sa dignité et vit sa vocation divine:

«Parce que, étant véritable en bonne philosophie que l'opération de chaque chose est conforme à son être ou à la vie dont elle vit, il est évident que l'âme qui vit une vie spirituelle – la vie animale étant déjà mortifiée – doit sans aucune répugnance aller à Dieu avec tout, vu que déjà toutes ses actions et mouvements sont spirituels, procédant d'une vie spirituelle. D'où il suit que cette personne, ayant désormais le cœur net, trouve en toutes choses une connaissance de Dieu joyeuse, savoureuse, chaste, pure, spirituelle, allègre et amoureuse.» (S 3,26,6)

Tout l'élève à Dieu et elle connaît Dieu dans l'alliance de la création avec son Créateur, de l'enfant de Dieu avec son Père.

2. La «connaissance amoureuse» de Dieu

Dans la contemplation infuse, la volonté connaît Dieu d'une façon encore plus saisissante et parfaite: elle le connaît par la rencontre et non plus la médiation, elle jouit de l'union à Dieu dans l'Esprit Saint. Cette connaissance consiste dans une relation interpersonnelle entre Dieu et l'âme, rendue possible par l'Esprit Saint. De façon analogue à l'expérience humaine, l'attention à la présence de l'autre n'est pas faite de connaissances particulières, mais d'une attention portée sur la personne comme être de relation. Ainsi, Jean de la Croix écrit que la contempla-

tion infuse est une «connaissance amoureuse générale, non distincte ni particulière» (S 2,14,2). Elle se distingue ainsi de la méditation. Elle est une «connaissance confuse, amoureuse, paisible, et tranquille, où l'âme boit la sagesse, l'amour et la saveur» (id.). Cette relation interpersonnelle communique la connaissance des Personnes divines dans une communion d'amour qui en révèle la bonté. «C'est pourquoi on l'appelle connaissance amoureuse générale, car comme elle l'est en l'entendement – se communiquant obscurément à lui – elle l'est aussi en la volonté – lui communiquant le goût et l'amour confusément, sans qu'elle sache distinctement ce qu'elle aime.» (S 2,14,12). Elle est encore sous le régime de la foi qui lui révèle d'où vient cet amour. Dans la vision béatifique, elle contempera dans la clarté celui qu'elle connaît et qu'elle aime déjà mystiquement.

CONCLUSION

Les relectures de Jean de la Croix à partir du 17^e siècle ont donné de lui l'image d'un homme austère: l'ascète du dépouillement extrême, le Docteur du «Rien» et de la «Nuit», par opposition au «Docteur de la lumière», Thomas d'Aquin (J. Maritain). Rien de plus faux ! Il est le chantre de l'amour, comme l'avait bien vu Thérèse de Lisieux. Mais l'importance qu'il donne à la sagesse et à la connaissance reste encore méconnue. La concordance complète de ses œuvres montre que le thème de la lumière est plus fréquent que celui de la nuit, qui, pour Jean de la Croix, est «un rayon de ténèbres», c'est-à-dire une lumière si grande, qu'elle excède les capacités naturelles²⁷.

Notre article a mis en lumière l'importance considérable que Jean de la Croix donne à la connaissance. Pour lui, l'être

²⁷ Cf. S 2,8,6; N 2,5,3. Astigarraga J.-L., A. Borell, F.-J. Martín de Lucas, *Concordancias de los escritos de san Juan de la Cruz*, Rome 1990. L'indice de fréquence des mots est révélateur: 1806 fois le mot «amor» (amour); 1187 fois le mot «querer» (aimer, vouloir); 1143 fois le mot «entender» (comprendre) suivi immédiatement par «ver» (voir) et «saber» (savoir); 436 fois pour «luz» (lumière) et 424 fois pour «noche» (nuit).

humain est constitutivement créé pour connaître et aimer. Habituellement, l'un ne va pas sans l'autre. Tout son être est tendu vers la vision béatifique. En outre, sa théorie de la connaissance est d'une très grande richesse, car elle intègre toutes les dimensions de la personne humaine, ses sens, ses facultés, son ouverture à la grâce. Il pousse très loin la possibilité de la connaissance surnaturelle. Il est loin de la mépriser, même s'il préconise sans cesse le dépassement de toute connaissance distincte, en raison de l'espérance de la vision béatifique. Aucune connaissance est rejetée, mais elle est sans cesse située, relativisée. La connaissance sensible a toute sa valeur, si elle permet de s'élever à Dieu. La connaissance surnaturelle n'a également de sens que pour une union avec Dieu. Il situe ainsi l'importance et la grandeur de la contemplation qui perçoit, par les sens spirituels, l'essence de Dieu même. Notre article a montré ainsi, par voie de conséquence, la grandeur de l'homme et de sa destinée, telles que Jean de la Croix les avait saisies avec une rare humanité.