

# Le Néant et Dieu

## Dans la même collection

- Monique Lise Cohen, *Récit des jours et veille du livre*, Orizons, 2008
- Jad Hatem, *La poésie de l'extase amoureuse, Shakespeare et Louise Labé*, Orizons, 2008
- Jad Hatem, *L'art comme autobiographie de la subjectivité absolue, Schelling, Balzac, Henry*, Orizons, 2009
- Monique Lise Cohen, *Emmanuel Lévinas et Henri Meschonnic, résonances prophétiques*, Orizons, 2011
- Riccardo Di Giuseppe, *Le Voyage de Parménide*, Orizons, 2011
- Jad Hatem, *Rupture d'identité et roman familial*, Orizons, 2011
- Jad Hatem, *Barbey d'Aurevilly et Schelling*, Orizons, 2013
- Jad Hatem, *Liberté humaine et divine ironie. Schelling avec Luther*, Orizons, 2013
- Paul Saadé, *La demeure du Don*, Orizons, 2013
- Gianfranco Stroppini de Focara, *D'Alexandre à Jésus*, Orizons, 2013
- Bernard Forthomme, *Une logique de la folie*, Orizons, 2014
- Jad Hatem, *Le Vin éternel — Sur Ibn Al-Fârîd*, Orizons, 2014
- Jad Hatem, *Un bruit d'avoir été. Sur Qobélet*, Orizons, 2014
- Laurent Millischer, *Heidegger ou la détresse du monde*, Orizons, 2014
- Roland Vaschalde, *À l'Orient de Michel Henry*, Orizons, 2014
- Nicole Hatem, *Raïssa Maritain ou le courage philosophique*, Orizons, 2015
- Jad Hatem, *Messianités — Kafka, Kazantzaki, Böll, Tournier, Kemal*, Orizons, 2015
- Jad Hatem, *Empédocle, Qobélet, Bar Hebraeus*, Orizons, 2015
- Marek Ciešlik, *John Henry Newman — Éléments de théologie du dialogue — La vie pour l'action*, Orizons, 2016
- Jad Hatem, *Le Christ druze et l'Inde éternelle*, Orizons, 2016
- Roland Vaschalde, *Épreuve de soi et vérité du monde : depuis Michel Henry*, Orizons, 2016
- Charbel El Amm, *Le Néant et Dieu*, Orizons, 2017
- Jihad Maalouf, *La santé qui vient, une approche heideggerienne*, Orizons, 2017
- Grégoire Quevieux, *Le cri de Job, Essai d'interprétation de l'Expositio Super Iob Ad Litteram de Saint Thomas d'Aquin*, Orizons, 2017

Charbel El Amm

# Le Néant et Dieu

Orizons  
2017

À Kamal, Marie-Thérèse et Céline

## Abréviations

MC : *Montée du Mont Carmel*

NO : *Nuit Obscure*

CSA : *Cantique Spirituel* version A

CSB : *Cantique Spirituel* version B

VFA : *Vive Flamme d'Amour* version A

VFB : *Vive Flamme d'Amour* version B

ST : *Somme Théologique*

CG : *Somme contre les Gentils*



## Préface

### L'expérience vécue et les principes philosophiques qu'elle enveloppe

*Primum vivere, deinde philosophari.* Il faut commencer par vivre, par accumuler des expériences, pour ensuite pouvoir philosopher. Et c'est à partir des réalités vécues et assimilées, comme par exemple l'amour, la haine, l'amitié, la joie, la douleur, l'angoisse, la souffrance, etc. que se forme en l'intériorité de l'esprit une compréhension profonde de ces réalités. Cette compréhension acquise en l'esprit est aussi gravée dans la chair, puisque c'est le vécu affectif constitutif de ces réalités qui, en investissant d'abord la chair, se transforme avec le temps en sagesse qui, essentiellement, est compréhension de la réalité de la vie. Ainsi, le vécu expérientiel fonde d'une certaine façon la sagesse acquise et par suite la connaissance intellectuelle qui résulte de cette sagesse. Et l'expression intellectuelle (progressive) de cette sagesse est de l'ordre du philosophe. Par suite, certaines des connaissances philosophiques les plus abstraites sont d'une certaine façon réductibles à des expériences vécues et assimilées, et contenues en elles. De telle sorte qu'il est possible d'affirmer, avec Aristote, que le contenu noétique immatériel (universel) est intellectuellement abstrait d'une expérience vécue (qu'elle soit sensible ou spirituelle), au sein de laquelle il est enveloppé en puissance. Cette abstraction s'effectue soit immédiatement à partir du vécu expérientiel, soit à partir d'un acte intellectuel réflexif qui rétrospectivement analyse l'expérience. En d'autres termes, les expériences sensibles, affectives et spirituelles accumulées contiennent, en latence, une forme de connaissance philosophique, de telle sorte que la réalisation de ces expériences en l'âme rend possible l'abstraction intellectuelle des vérités philosophiques qui y sont contenues. Autrement dit, l'accumulation des expériences réalise en l'âme une forme de sagesse

qui contient en puissance de hautes vérités philosophiques. Le philosophe consistera à abstraire ces vérités en les intellectualisant.

Une expérience germe intellectuellement (conceptuellement) au sein d'un cadre philosophique déterminé, quand elle est conceptualisée moyennant les notions propres à ce cadre. Mais, avant de germer conceptuellement, une expérience commence à germer au sein du vécu intérieur d'une personne. Certaines expériences sont communes et elles sont pratiquement vécues par tout le monde, comme par exemple la joie, la douleur, etc. D'autres sont moins communes, comme par exemple souffrir d'un cancer ou sentir la joie qui suit une découverte scientifique. D'autres, enfin, sont rares, et parmi ces expériences nous rangeons l'expérience mystique. Quand on conceptualise une expérience commune, les vérités et les principes philosophiques abstraits de cette expérience, sont, en principe, eux aussi communs et généralement accessibles à tous. Mais si nous conceptualisons une expérience rare, il est possible d'espérer en abstraire des vérités et des principes philosophiques essentiellement voilés et difficilement accessibles.

Il est possible qu'une expérience (ou un ensemble d'expériences) fonde toute une pensée philosophique, de telle sorte que les concepts de base de cette pensée soient modelés afin de traduire intellectuellement, le mieux possible, cette expérience (ou cet ensemble d'expériences). Toutefois, dans certains cas, on peut essayer d'extraire le contenu intellectuel enveloppé dans une expérience déterminée, en se référant à un cadre conceptuel philosophique, déjà constitué, extrinsèque au cadre conceptuel moyennant lequel cette expérience a été posée et décrite. Dans ce cas, il faut reconceptualiser l'expérience en question, en usant des concepts propres à ce cadre philosophique extrinsèque, pour ensuite analyser et interpréter cette expérience reconceptualisée, afin d'en extraire des principes philosophiques qui s'inscrivent dans ce cadre philosophique (choisi par l'interpréteur), l'enrichissant. Dans d'autres cas, il est possible pour l'interpréteur de choisir un cadre philosophique qui ne soit ni totalement extrinsèque, ni totalement identique, au cadre initial de base moyennant lequel l'expérience a été décrite, conceptualisée et analysée par l'auteur. Dans cette situation, certains concepts, principes et raisonnements propres au cadre philosophique choisi (par l'interpréteur) sont explicitement utilisés par l'auteur qui conserve toujours une importante marge d'originalité qui fait qu'il utilise d'autres concepts, principes et raisonnements qui, eux, apparaissent comme non assimilables au cadre philosophique interprétatif choisi.

Le but de l'interprétation est d'atteindre de nouveaux concepts et principes à partir de l'expérience interprétée. Cependant, comme le cadre interprétatif choisi diffère dans une certaine mesure du cadre conceptuel originel adopté par l'auteur, il faut mettre en question la justesse et l'exactitude de l'entreprise interprétative ; parce que nous réalisons qu'il est très difficile



de détacher une expérience déterminée du cadre conceptuel originel qui l'exprime, sans la distordre (d'une certaine façon) ; puisqu'il est presque impossible pour l'intellect humain de séparer parfaitement l'expérience, des concepts qui l'expriment (pour ensuite l'exprimer dans un autre cadre conceptuel), surtout que c'est moyennant ces derniers qu'il la comprend. Toutefois, cette difficulté ne mène pas nécessairement à une impossibilité, parce que si les concepts et les principes utilisés par l'auteur peuvent être suffisamment rapprochés de ceux propres au cadre interprétatif, alors rien n'empêche que l'interprétation mène à la constitution de concepts et de principes suffisamment fondés. Pour surmonter la difficulté posée par l'idée que l'interprétation, en tant qu'interprétation, mène dans une certaine mesure à une distorsion de la pensée de l'auteur, opérons une distinction. De fait, comme l'interprétation que nous entreprenons vise à extraire des concepts et des principes philosophiques à partir d'une expérience, il est possible de fonder ces concepts et ces principes doublement. D'abord, et considérés en tant que fruit immédiat de l'interprétation de la pensée de l'auteur, leur fondement doit résider dans la pensée de l'auteur. Ce fondement ne peut pas être absolu et c'est à lui que s'applique l'objection que toute interprétation ne manque point de modifier, d'infléchir, la pensée de l'auteur. Mais, comme le but de notre interprétation est de fonder des concepts et des principes significatifs *pour* le cadre philosophique interprétatif choisi, le fondement ultime recherché doit se faire moyennant les principes de ce cadre philosophique choisi. En d'autres termes, nous allons poser comme entités à démontrer, les concepts et les principes atteints par la conceptualisation interprétative de l'œuvre de l'auteur ; et la démonstration se fera moyennant les principes du cadre philosophique interprétatif choisi, et au sein même de ce cadre. Si cette démonstration réussit, alors les concepts et les principes fruits de notre interprétation de la pensée de l'auteur, seraient parfaitement fondés *pour* le cadre philosophique interprétatif choisi et *au sein* de lui. Par conséquent, même si les concepts et les principes que nous atteignons par notre interprétation de la pensée de l'auteur peuvent ne pas être parfaitement fondés du point de vue de cette pensée, il est toujours possible de les fonder parfaitement au sein même du cadre philosophique interprétatif choisi, en démontrant leur validité moyennant les principes et les raisonnements propres à ce cadre interprétatif.

## Comment nous concevons l'interprétation de saint Jean de la Croix par saint Thomas d'Aquin

L'expérience mystique sanjuaniste est, dans une certaine mesure, singulière et Jean la développe avec rigueur et précision, comme nous allons le voir. Nous

pouvons par suite espérer trouver chez lui les éléments nécessaires à l'effectuation d'un examen intellectuel philosophique susceptible de déboucher sur la manifestation de vérités et principes ontologiques substantiels voilés et enveloppés au sein de la singularité de l'union mystique sanjuaniste rarement réalisable. Cette union se réalise entre l'âme et Dieu, et elle est, selon Jean de la Croix, une *transformation de l'âme en Dieu* (comme nous allons le voir). Jean de la Croix la décrit dans la *Montée du Mont Carmel*<sup>1</sup> et la *Nuit Obscure*, et l'explique en usant de l'opposition notionnelle propre aux termes : *nada* et *todo*, qui, par soi, possèdent une puissante connotation philosophique. Par suite, nous pouvons espérer discerner chez Jean de la Croix un certain lien philosophique singulier, de prime abord voilé, entre *l'esprit*, *Dieu*, *nada* et *todo* ; lien qui sera mis en évidence par l'analyse et l'interprétation de l'union réalisée décrite et expliquée par Jean de la Croix dans la *Montée* et la *Nuit Obscure*. Pour ce faire, il faut déterminer le cadre philosophique à partir duquel nous allons effectuer cette analyse interprétative. Ce cadre est la pensée de Thomas d'Aquin.

Avant d'exposer et de développer le cadre philosophique thomasien que nous utiliserons pour interpréter la pensée de Jean de la Croix, nous devons voir en quelle mesure le choix d'un cadre philosophique déterminé peut être — pour nous — adéquat et efficace, et comment il peut ne pas l'être du tout. De fait, nous devons commencer par voir en quelle mesure Jean de la Croix écrit en tant que philosophe. S'il écrit strictement en tant que philosophe, alors il faut utiliser sa philosophie pour interpréter sa pensée. Mais, effectivement, et comme nous allons le voir en détail dans la partie suivante, Jean de la Croix écrit d'abord en tant que mystique, et il utilise la philosophie comme outil secondaire pour fonder et expliquer sa pensée. En scrutant sa pensée, il est possible de dépister multiples influences d'origine philosophique. Ces influences varient en fonction des œuvres. Par exemple, dans la *Montée* et la *Nuit Obscure* nous trouvons beaucoup d'éléments philosophiques explicitement aristotélico-thomasiens. Alors que dans le *Cantique Spirituel* et la *Vive Flamme d'Amour*<sup>2</sup> il est possible de dépister des éléments plutôt scotistes, puisque dans ces deux ouvrages l'importance de la volonté dans l'union est centrale et primordiale. De plus, la pensée de Jean de la Croix est jalonnée d'éléments néoplatoniciens<sup>3</sup>. De fait, chez Jean de la Croix, les influences philosophiques peuvent varier selon leur utilité à manifester et à expliquer sa conception originale de l'union. Comme nous nous intéressons essentiellement au rapport *nada todo* développé dans la *Montée* et la *Nuit*

1. Par la suite nous désignerons cet ouvrage par le terme *Montée*.
2. Par la suite nous désignerons cet ouvrage par l'expression *Vive Flamme*.
3. Cf. André Bord, *Plotin et Jean de la Croix*. Paris : Beauschesne, 1996.

*Obscure*, nous utiliserons le cadre philosophique thomasien pour interpréter Jean de la Croix philosophiquement. En effet, comme nous allons le voir, Jean de la Croix se réfère explicitement à Thomas d'Aquin et à Aristote en utilisant certains éléments ontologiques et psychologiques pour fonder scientifiquement sa pensée sur l'union. Toutefois, il n'est pas garanti que l'interprétation de Jean de la Croix par Thomas d'Aquin réussisse ; elle doit respecter une certaine conformité de base sans laquelle elle échoue. En effet, la dimension philosophique dans la *Montée* et la *Nuit Obscure* doit être rapprochée de la pensée thomasienne. Nous n'affirmons pas que nous puissions réduire Jean de la Croix à Thomas d'Aquin, mais il est nécessaire d'établir des parallèles entre Jean de la Croix et Thomas d'Aquin, surtout aux niveaux de l'ontologie et de la psychologie philosophique, afin que soit mise en évidence une certaine conformité de base, à ces deux niveaux, entre le Docteur Mystique et le Docteur Angélique. De fait, Jean de la Croix prône une union immédiate à Dieu réalisable ici-bas, alors que pour Thomas d'Aquin seule la vision béatifique de l'au-delà peut réaliser une union à Dieu qualifiée d'immédiate ; toutefois il n'est pas de prime abord impossible de rendre une certaine forme d'union sanjuaniste à Dieu ici-bas, compatible avec les principes thomasiens de base. Mais, s'il est impossible de trouver, entre Jean de la Croix et Thomas d'Aquin, une base commune aux niveaux de l'ontologie et de la psychologie, il devient pour nous extrêmement difficile, voire presque impossible, d'interpréter l'union sanjuaniste moyennant les principes thomasiens. En effet, l'union se construit sur fond d'un horizon philosophique qui définit les éléments ontologiques et psychologiques de base. Sans la présence de cet horizon de base, il est impossible de concevoir l'union puisque celle-ci se réalise en fonction d'une conception bien déterminée de l'être, d'une part, et de l'âme, d'autre part. Si on change l'ontologie et la psychologie, on change la nature même de l'union qui se construit dessus. Par conséquent, pour pouvoir interpréter Jean de la Croix par Thomas d'Aquin, il faut rapprocher Jean de la Croix de Thomas d'Aquin aux niveaux de l'ontologie et la psychologie philosophique. Autrement dit, nous devons d'abord relever, dans la *Montée* et la *Nuit Obscure*, les éléments explicitement aristotélico-thomasiens, puis dépister ceux qui ne le sont pas. Pour ces derniers, il nous faut voir quel élément chez Jean de la Croix peut être assumé par un autre chez Thomas d'Aquin, de telle sorte qu'une certaine conformité sous-jacente soit maintenue. Par exemple, si Jean de la Croix rattache une opération à l'imagination alors que Thomas d'Aquin l'associe à la cogitative, une conformité entre Jean de la Croix et Thomas d'Aquin est toujours maintenue, parce qu'une même opération chez l'un s'explique autrement chez l'autre, tout en demeurant toujours une opération propre à un même ordre de réalité psychologique : les sens internes. En d'autres termes, tant que l'opération demeure celle d'un sens interne, il

importe peu quel sens interne en est responsable, surtout que Jean de la Croix et Thomas d'Aquin reconnaissent l'existence de plusieurs sens internes. Mais, si une opération du sens interne chez Thomas d'Aquin est assumée par une puissance spirituelle (l'entendement) chez Jean de la Croix, alors nous heurtons à une impasse, et le rapprochement entre Jean de la Croix et Thomas d'Aquin échoue, parce que ce qui est immatériel et universel (objet de l'entendement) doit, chez Thomas d'Aquin, demeurer essentiellement différent de ce qui est sensible et singulier (objet des sens externes et internes). Il faut donc que la compatibilité, voire la conformité<sup>4</sup> de base, entre Jean de la Croix et Thomas d'Aquin soit établie aux niveaux de l'ontologie et de la psychologie philosophique, afin que l'interprétation de Jean de la Croix par Thomas d'Aquin soit possible. Quand nous établirons cette compatibilité, nous introduirons les éléments philosophiques thomasiens que Jean de la Croix ne mentionne pas explicitement, afin de compléter le cadre philosophique de base (toujours aux niveaux de l'ontologie et de la psychologie philosophique) que nous utiliserons pour notre entreprise interprétative. Ces éléments philosophiques thomasiens supplémentaires sont intégrables à ce cadre de base, parce qu'ils se fondent sur la compatibilité que nous aurons établie. Par exemple, si Jean de la Croix et Thomas d'Aquin sont d'accord pour une même conception de l'entendement, alors les propriétés de l'entendement thomasiens non mentionnées explicitement par Jean de la Croix, doivent s'appliquer à l'entendement sanjuaniste. Ainsi, à partir de l'horizon philosophique établi par le rapprochement entre Jean de la Croix et Thomas d'Aquin aux niveaux de l'ontologie et de la psychologie philosophique, nous interpréterons l'union sanjuaniste qui, pour ainsi dire, se construit sur fond de cet horizon. Cependant, cette interprétation peut mener à une impasse s'il s'avère qu'une forme d'union proposée par Jean de la Croix contredit clairement et d'une façon flagrante les principes thomasiens.

L'impasse interprétative réside dans le fait que la réalité de l'union mystique contredit clairement et d'une façon flagrante les principes de la pensée philosophique qui l'examine. Toutefois, notons qu'il est dans la plupart des cas possible d'interpréter diversement la pensée d'un mystique, parce qu'elle est essentiellement expérientielle, voire hautement subjective, surtout que les états spirituels qu'elle pose ne sont pas de l'ordre du vécu naturel du commun des mortels. De fait, rien n'empêche d'opérer une réduction en infléchissant la pleine portée des affirmations mystiques les plus audacieuses, souvent formulées dans un état de transe où le contact avec le réel est pour ainsi dire

4. Conformité qui n'est pas pour autant identité, mais proximité suffisante qui permet d'utiliser les principes ontologiques et philosophiques thomasiens pour interpréter Jean de la Croix.

momentanément suspendu. Dans ce cas, nous pouvons atténuer la portée d'une affirmation expérientielle en évitant de la prendre d'une façon littérale, afin de la rendre conforme aux principes philosophiques interprétatifs posés. En d'autres termes, comme l'expérience mystique et la formulation — souvent audacieuse — de cette expérience, dépendent essentiellement du sujet qui expérimente un objet transcendant, immatériel, et naturellement inaccessible, elles sont beaucoup plus subjectives qu'objectives, et il s'ensuit qu'elles ne doivent pas toujours être prises à la lettre. Par exemple, un mystique en état d'extase, affirme qu'il *fusionne avec Dieu*, alors que, philosophiquement, une telle fusion est impossible. Par suite, il est possible d'infléchir la portée littérale de cette affirmation mystique, en considérant que ce sentiment de fusion est, *réellement*, une expérience d'union où la substance de Dieu et celle de l'âme ne fusionnent point, demeurant réellement distinctes. Il est même possible d'infléchir encore plus la signification du *fusionner avec Dieu* expérimenté, en considérant que ce qui a été réellement vécu était une simple extase affective où l'esprit se détache totalement du sensible et de soi, s'oubliant soi-même, afin de n'être orienté que vers Dieu ; de telle sorte que l'oubli de soi (la suspension ponctuelle de la conscience de soi) et l'orientation vers Dieu donnent l'impression de la dissolution du soi et de la réalisation d'une fusion entre l'esprit et Dieu ; parce que la suspension de la conscience de soi et l'absorption de l'esprit en un état de contemplation de Dieu, suppriment (tant que dure cette contemplation) la conscience d'exister en la supplantant par la pure conscience de la présence de Dieu. Une dernière inflexion de la signification du *fusionner avec Dieu*, consisterait à considérer qu'une telle expérience est le fruit d'une maladie mentale.

Jean de la Croix exclut la possibilité d'une fusion avec Dieu, mais nous trouvons chez lui l'idée d'un contact (littéralement un *toucher* : *tocar*) entre la substance de Dieu et celle de l'âme, et l'idée d'un rapport unitif immédiat entre l'esprit et Dieu. Jean de la Croix connaît bien la pensée philosophique scolastique de son époque. Il connaît parfaitement les Écritures qu'il est capable de citer de mémoire. Et il est aussi un maître spirituel subtil et expérimenté, capable de discerner si un état psychique est de l'ordre de l'expérience spirituelle, ou bien s'il résulte d'une certaine forme de mélancolie. Par exemple, nous trouvons dans le prologue de la *Montée du Mont Carmel*, cette capacité de discernement clairement manifestée : « 6. De cela nous traiterons après, avec l'aide divine, et nous dirons comment l'âme doit alors se gouverner, et aussi le confesseur envers elle, et par quels indices on pourra connaître si c'est une purification de l'âme, et si tel est le cas, si c'est du sens ou de l'esprit (ce qui est la nuit obscure dont nous parlons), et comment on pourra connaître si c'est mélancolie ou autre imperfection touchant le sens ou l'esprit. Car aussi, il pourra y avoir quelques âmes qui penseront, elles ou

leurs confesseurs, que Dieu les conduit par ce chemin de la nuit obscure de la purification spirituelle et ce ne sera peut-être qu'une imperfection de ces âme. Et aussi, parce qu'il y a plusieurs âmes qui pensent n'avoir point d'oraison et néanmoins en ont beaucoup, et d'autres, au contraire, qui pensent en avoir beaucoup et en ont à peine plus que rien. 7. Il y en a d'autres qui font compassion, tant elles se travaillent et se fatiguent, et néanmoins elles retournent en arrière parce qu'elles mettent le fruit de leur avancement en ce qui ne profite pas, mais au contraire en ce qui nuit et qui empêche ; et d'autres qui, avec repos et quiétude, profitent beaucoup. Il y en a d'autres, qui, avec les grâces mêmes et les faveurs que Dieu leur fait pour s'avancer, s'embarrassent et s'empêchent et n'avancent pas dans ce chemin ; et il arrive à ceux qui le suivent plusieurs choses, de joies et de peines, d'espoirs et de douleurs : les unes qui procèdent de l'esprit de perfection, les autres d'imperfection. De tout cela, nous tâcherons avec l'aide de Dieu, d'en dire quelque chose, afin que chaque âme qui le lira voie en quelque manière le chemin qu'elle tient et celui qu'il lui faut tenir, si elle prétend parvenir au haut de cette montagne. » (MC, Prologue, §6-7) Par conséquent, comme Jean de la Croix discerne clairement et avec perspicacité les différents états de l'âme, tout en maîtrisant la philosophie scolastique (qui impose des limites strictes à l'ampleur de l'union de l'âme incarnée avec Dieu), nous prendrons à la lettre les affirmations sanjuanistes concernant la réalisation de l'union, et nous essayerons, autant que possible, d'analyser et d'interpréter philosophiquement un aspect déterminé de cette union réalisée qui, en soi, est un abîme insondable de richesse et de profondeur. Cet aspect de l'union, qui nous intéresse concerne essentiellement le rapport entre le *nada* et le *todo*, transcrits en termes ontologiques par le *Néant* et l'*Absolu*, respectivement. Nous espérons ainsi pouvoir dégager un certain lien philosophique singulier que l'union sanjuaniste enveloppe et cache en soi, contenu intellectuel que nous essayerons ensuite de démontrer philosophiquement en recourant strictement au cadre philosophique thomasiens.

## L'œuvre de saint Jean de la Croix

Pour l'œuvre de Jean de la Croix dans sa version originale nous consultons l'édition critique faite par Eulogio Pacho<sup>5</sup> et celle par Lucinio Ruano de la Iglesia<sup>6</sup>. Pour la traduction nous suivons essentiellement celle faite par André

5. Jean de la Croix, *Obras Completas*, Edición crítica preparada por Eulogio Pacho. Burgos, Monte Carmelo, 2010.

6. Jean de la Croix, *Obras Completas*, Edición crítica preparada por Lucinio Ruano de la Iglesia, Madrid, Biblioteca Autores Cristianos, 2009.

Bord<sup>7</sup> et aussi, occasionnellement (tout en le signalant), celle par Cyprien de la Nativité revue par Lucien-Marie de Saint-joseph<sup>8</sup>. André Bord ne traduit pas le *Cantique Spirituel* version A parce qu'il considère que la version B est authentique et que donc l'autre n'est qu'un brouillon. Par suite, pour la version A du *Cantique Spirituel*, nous suivons la traduction de la Bibliothèque de la Pléiade<sup>9</sup>. En tout cas, il y a beaucoup de passages communs à ces deux versions, et nous n'aurons pratiquement besoin que de ceux-ci. Par suite, quand nous citons le *Cantique Spirituel*, nous nous référons à la traduction faite par Bord, tout en mentionnant à chaque fois la place de cette citation dans chacune des deux versions : A et B.

### Considérations générales

Les premières paroles que nous lisons en dessous du titre de la *Montée du Mont Carmel*, sont les suivantes : « [La *Montée du Mont Carmel*] traite comment une âme pourra se disposer pour arriver en peu de temps à la divine union. Donne avis et doctrine très profitables, tant pour les commençants que pour les progressants, pour qu'ils sachent se débarrasser de tout le temporel et ne pas s'embarrasser avec le spirituel et demeurer en souveraine nudité et liberté d'esprit, laquelle est requise pour la divine union. ». De même, en dessous du titre de la *Nuit Obscure*, nous lisons : « On commence l'exposé des cantiques qui traitent du moyen et de la manière que garde l'âme dans le chemin de l'union de l'amour avec Dieu ». Nous lisons aussi au-dessous du titre du *Cantique Spirituel (versions A et B)* : « Explication des cantiques qui traitent de l'exercice d'amour entre l'âme et l'Époux Christ, où l'on aborde et explique quelques points et effets d'oraison ». Nous lisons de même en dessous du titre de la *Vive Flamme (version B)* : « Explication des couplets qui traitent de la très intime et très qualifiée union de l'âme avec Dieu et de sa transformation en Lui ».

De fait, il est clair que quand Jean de la Croix écrit, il a l'intention de manifester et d'essayer d'exprimer en paroles, autant que cela est humainement possible, la réalité de l'union de l'âme à Dieu. Et dans chacun de ses ouvrages majeurs, il commence par former un poème ou un chant, qu'il explique par la suite. Ainsi, il interprète chaque strophe dans une partie, chapitre ou section, où il développe la signification de chaque vers de cette strophe. Les chapitres sont interconnectés dans la mesure où, en se succédant, ils manifestent l'évolution de la réalisation de l'union en l'âme. Jean de la Croix

7. Jean de la Croix, *Œuvres Complètes*, trad. André Bord, Paris, Téqui, 2005.

8. Jean de la Croix, *Œuvres Complètes*, trad. Cyprien de la Nativité et Lucien-Marie de Saint-joseph, 4<sup>e</sup> éd, Paris, Desclée de Brouwer, 2008.

9. Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, *Œuvres*, Paris, Pléiade, 2014.



affirme que chaque poème est l'expression spontanée de l'union réalisée, et qu'il est écrit sous l'influence d'une inspiration divine. Cependant, le poème lui-même ne peut circonscrire la pleine et parfaite réalité de l'union qui, par soi, est tellement riche et profonde, qu'elle ne peut être contenue, voire circonscrite, dans un ensemble de vers formulés ; surtout que la réalité du vécu expérientiel est par nature distincte de celle de l'expression verbale de ce vécu. En effet, l'union, dans sa réalité, déborde toute tentative de la réduire à des paroles associées et formulées. Quant à l'explication du poème, entreprise à la suite de celui-ci, elle aussi est débordée, non seulement par la richesse et la profondeur de l'union, mais aussi par celles du poème lui-même. Selon Jean de la Croix, le poème procède d'une réalisation intérieure dont il est l'expression directe, et il est rédigé sous l'effet de l'inspiration divine ; il recèle donc une immense richesse, de sorte qu'il peut être expliqué et interprété de multiples manières. Par suite, les explications que Jean de la Croix propose n'épuisent pas la richesse du poème qu'elles tentent d'expliquer. Ainsi, l'expérience de l'union déborde le poème qui tente de l'exprimer, et celui-ci déborde les développements et les arguments qui tentent de l'expliquer. En effet, Jean de la Croix affirme dans l'argument introductif de la *Montée du Mont Carmel* : « Toute la doctrine dont je veux traiter en cette *Montée du Mont Carmel* est comprise dans les cantiques suivants qui contiennent aussi la manière de monter jusqu'au sommet de cette montagne, qui est le haut état de perfection que nous appelons ici union de l'âme avec Dieu. Et puisque ce que je dirai sera fondé là-dessus, j'ai voulu les mettre ici ensemble, pour faire entendre et voir tout d'un coup la substance de mes écrits ; bien qu'en l'exposé il faudra mettre chaque couplet à part, et pareillement chaque vers, selon que l'exigera la matière et son explication. » (MC, Argument introductif). Le prologue du *Cantique Spirituel (versions B)* explique avec plus de précision le rapport entre l'expérience mystique, le poème qui en procède, et les explications de ce poème : « 1. Pour autant que ces cantiques, religieuse Mère, semblent être écrits avec quelque faveur d'amour de Dieu, dont la sagesse et l'amour sont si immenses, que, comme il est dit au livre de la Sagesse, *ils atteignent d'une extrémité jusqu'à une autre extrémité* (8,1), et que l'âme qui en est informée et mue, a en quelque manière cette même abondance et impétuosité en ses paroles, je ne pense pas moi déclarer maintenant toute l'ampleur et l'abondance que le fécond esprit d'amour produit en eux ; ce serait plutôt ignorance de penser que les dits d'amour en intelligence mystique, qui sont ceux des présents Cantiques, avec quelque façon de parler peuvent bien s'expliquer ; car l'Esprit du Seigneur qui *aide notre faiblesse*, comme dit saint Paul (Rm 8,26), demeurant en nous, *demande pour nous avec des gémissements ineffables*, ce que nous, nous ne pouvons bien entendre ni comprendre pour le manifester. Car qui pourra écrire ce qu'il fait entendre aux âmes amoureuses



dans lesquelles Il demeure ? et qui pourra déclarer avec des paroles ce qu'il leur fait sentir ? et qui, finalement, ce qu'il leur fait désirer ? certainement personne ne le peut ; certainement, pas même celles en qui cela se passe ne le peuvent ; et c'est la raison pour laquelle plutôt avec des figures, des comparaisons et similitudes, elles laissent déborder quelque chose de ce qu'elles sentent et épanchent de l'abondance de l'esprit des secrets et des mystères, qu'elles ne les déclarent par raisons. Ces similitudes si elles ne sont pas lues avec la simplicité de l'esprit d'amour et l'intelligence qu'elles contiennent, semblent plutôt des extravagances que des paroles de raison, selon ce qu'on peut voir dans les divins Cantiques de Salomon et en d'autres livres de l'Écriture Sainte, où l'Esprit Saint, ne pouvant donner à entendre l'abondance de leur signification par des termes communs et usuels, exprime des mystères en des figures étranges et des similitudes. D'où vient que les saints docteurs, bien qu'ils en disent beaucoup et encore plus, jamais ne peuvent achever de l'expliquer par des paroles, comme aussi non plus par des paroles cela ne peut se dire ; et ainsi ce qu'on en déclare d'ordinaire est le moins que ce qui y est contenu. 2. Ces cantiques, pour avoir été composés en amour d'abondante intelligence mystique, ne pourront donc s'expliquer parfaitement, et telle ne sera pas mon intention, mais seulement de donner quelque lumière générale, puisque [Votre Révérence] l'a ainsi désiré. Et cela me semble être pour le mieux, parce que les dits d'amour, il vaut mieux les exposer en leur étendue, afin que chacun en profite à sa façon et selon la richesse de son esprit, que de les restreindre à un seul sens auquel ne s'accommode pas tout palais ; et ainsi bien qu'on les explique d'une certaine manière, il ne faut pas s'arrêter à cette explication, car la sagesse mystique — qui est par amour et dont traitent les présents cantiques — n'a besoin d'être entendue distinctement pour faire un effet d'amour et d'affection en l'âme, car elle est comme la foi, en laquelle nous aimons Dieu sans le comprendre. 3. Pour autant, je serai très bref ; bien que je ne pourrai moins faire que de m'étendre en quelques endroits où le réclamera la matière et où s'offrira l'occasion de traiter et d'expliquer quelques points et effets de l'oraison, car les Cantiques touchant à beaucoup, nous ne pourrons moins faire que d'en traiter quelques-uns ; mais, laissant les plus communs, je parlerai brièvement des plus extraordinaires qui arrivent à ceux qui ont dépassé avec la faveur de Dieu le stade de commençants. Et ceci pour deux raisons : l'une, parce que pour les commençants il y a beaucoup de choses écrites ; l'autre, parce qu'en ceci je parle avec [Votre Révérence] à sa demande, à qui notre Seigneur a fait la grâce de l'avoir tirée de ces commencements et mise plus intimement dans le sein de son amour divin ; et ainsi j'espère que, bien qu'on écrive ici quelques points de théologie scolastique concernant la relation intime de l'âme avec son Dieu, ce ne sera pas en vain d'avoir dit quelque chose du plus pur de l'esprit de cette manière, puisque,

même si [Votre Révérence] n'a pas la pratique de la théologie scolastique avec laquelle se comprennent les vérités divines, il ne lui manque pas celle de la mystique, qui se sait par amour et dans laquelle non seulement on sait, mais aussi conjointement on savoure. 4. Et parce que ce que je dirai — et que je veux soumettre à un meilleur jugement et totalement à celui de la sainte Mère Église — soit plus digne de foi, je ne pense affirmer rien de moi en me fiant à l'expérience que j'ai vécue, ni en ce que j'ai connu en des personnes spirituelles ou entendu d'elles (bien que de l'un et de l'autre je pense profiter), sans qu'avec les autorités de l'Écriture divine je le confirme et le déclare, au moins en ce qui sera plus difficile à comprendre. Pour ces autorités, je procéderai ainsi : d'abord je mettrai les sentences à partir du latin et ensuite je les exposerai selon le sujet qui sera traité ; et je mettrai d'abord ensemble tous les couplets, et ensuite dans leur ordre, je mettrai chacun séparément afin de l'expliquer ; de chaque couplet j'expliquerai chaque vers, en le mettant au début de son exposé, etc. » (CSB, CSA, Prologue<sup>10</sup>). Le prologue que nous venons de citer explique l'attitude de Jean de la Croix face à la réalité débordante de l'union vécue, et par suite à la difficulté de la manifester, voire de l'expliquer, en paroles, dans toute son ampleur et profondeur. Il justifie ainsi l'usage d'images et de similitudes, et le recours à la théologie scolastique (à la science philosophique scolastique), tout en conférant à l'Écriture l'autorité explicative la plus élevée. Ce triple rapport, au sein de la pensée de Jean

10. Les différences entre le prologue du CSA et celui du CSB sont négligeables. De fait, dans le §1 la version B propose « se pueden bien explicar » (peuvent bien s'expliquer) au lieu de « se pueden bien explicar » (puissent bien s'expliquer), et « Porque ésta es la causa por que » (littéralement : Parce que ceci est la cause pour laquelle) au lieu de « Que ésta es la causa por que » (Ceci est la cause pour laquelle), ainsi le sens est le même ; dans le §2, « alguna luz general » (quelque lumière générale) au lieu de « alguna luz en general » (quelque lumière en général) ; dans le §3, « trataré brevemente » (je *traiterai* ou je *parlerai* brièvement) au lieu de « notaré brevemente » (même sens), « con el fervor de Dios » au lieu de « con el favor del Dios » (*fervor* et *favor* donnent pratiquement le même sens dans le contexte : *ferveur* et *faveur*, que Dieu accorde), « merced de haberle sacado de esos principios » au lieu de « merced de haberla sacado de esos principios » (*haberle* et *haberla* donnent le même sens dans le contexte : avoir ceci), « más adentro al seno de su amor » au lieu de « más adentro del seno de su amor » (*al* et *del* donnent pratiquement le même sens dans le contexte), « aunque se escriban aquí algunos puntos » au lieu de « aunque se escriben aquí algunos puntos » (*escriben*, *escriban*, même verbe : écrire), « Vuestra Reverencia le falle el ejercicio » au lieu de « Vuestra Reverencia le falte el ejercicio », « no le falla el de la mística » au lieu de « no la falta el de la mística » (falle, falte/falla, falta donnent ici le même sens : ne pas avoir) ; dans le §4, « Y porque lo que dijere » (Et parce que ce que je dirai) au lieu de « Y por que lo que dijere » (Et pourquoi ce que je dirai), « las sentencias » (les sentences) au lieu de « la sentencia » (la sentence).

de la Croix, entre expérience, science et Écriture, est particulièrement mis en évidence dans le prologue de la *Montée du Mont Carmel* : « 1. Pour déclarer et faire entendre cette nuit obscure par laquelle passe l'âme pour arriver à la divine lumière de l'union parfaite de l'amour de Dieu, comme on le peut en cette vie, il faudrait une autre expérience et une meilleure lumière de science que la mienne. Car il y a tant et de si profondes ténèbres et épreuves, soit spirituelles, soit temporelles, que ces âmes heureuses ont coutume de souffrir pour parvenir à cet état de perfection, que la science humaine n'est pas suffisante pour comprendre, ni l'expérience le déclarer ; celui-là seul qui y aura passé les aura pu sentir, mais non les dire. 2. C'est pourquoi, pour dire quelque chose de cette nuit obscure, je ne me fierai ni à l'expérience, ni à la science, parce que l'une et l'autre peuvent tromper et manquer, mais sans renoncer à m'aider de ces deux choses, autant que possible, je me servirai, pour tout ce que, avec la faveur divine, j'aurai à dire — au moins pour le plus important et obscur à comprendre — de la divine Écriture ; en la prenant pour guide, nous ne pouvons errer, puisque celui qui parle en elle est l'Esprit Saint. Et si je fais erreur en quelque chose, faute de bien entendre ce que je dirai d'après elle comme sans elle, ce n'est pas mon intention de m'éloigner du juste sens et de la doctrine de la sainte Mère l'Église catholique, car en tel cas je me soumetts et me remets entièrement non seulement à son commandement, mais à tout meilleur avis et plus sûr jugement. ». Les prologues cités manifestent l'attitude de Jean de la Croix face à ce qu'il écrit. Nous voyons chez lui le souci de rattacher son œuvre au cadre de la vérité révélée par l'Écriture et interprétée par l'enseignement de l'Église, et de l'y inclure. C'est pourquoi il considère que l'expérience et la science sont essentiellement incapables de fonder, voire d'expliquer, parfaitement la vérité de l'union. La science et l'expérience peuvent aider à faire comprendre l'union partiellement, mais la vérité de celle-ci est contenue dans les textes révélés de l'Écriture. D'autre part, si une âme réalise l'union à Dieu, alors elle *sent* réellement en soi cette union (et la comprend mieux que d'autres) sans pour autant pouvoir la *dire* parfaitement. Ainsi, quand l'âme expérimente en soi l'union, et qu'elle essaye de formuler son expérience, cette formulation demeure déficiente, parce que ce que l'âme sent quand elle est en état d'union n'épuise pas la pleine profondeur de l'union réalisée. En d'autres termes, il faut distinguer l'union réalisée et l'expérience qu'a l'âme de cette union réalisée en elle. L'expérience ne peut épuiser la réalité de l'union, parce que l'âme unie à Dieu expérimente cette union indéfiniment, sans pouvoir l'assimiler, voire la circonscrire, en un état expérientiel ponctuel déterminé. Ainsi, l'expérience de l'état d'union est l'effet de l'union réalisée ; par suite l'expérience ne peut qu'expliquer partiellement l'union. Celle-ci est, dans sa vérité, contenue dans les paroles révélées de l'Écriture. Quant à la science, elle peut toujours aider à comprendre la

réalité de l'union, mais, selon Jean de la Croix, elle ne peut épuiser sa richesse. De fait, quand nous essayerons de justifier philosophiquement certains points propres à l'union sanjuaniste, nous ne prétendrons pas *expliquer* l'union *intégralement*, mais plutôt l'éclairer et rendre plus clairs certains éléments qui, en soi, sont susceptibles de recevoir un éclaircissement philosophique. Et les concepts et principes que nous essayerons de dégager en interprétant l'union philosophiquement, ne sont qu'un aspect de celle-ci par lequel nous ne faisons qu'approcher l'inépuisable réalité de l'union.

### *La Montée du Mont Carmel et la Nuit Obscure*

Jean de la Croix développe sa pensée sur l'union en trois ouvrages majeurs. Le premier est composé de deux ouvrages qui se complètent : la *Montée du Mont Carmel* et la *Nuit Obscure*. Ces deux ouvrages constituent pratiquement un même ouvrage : « une même œuvre en forme de diptyque »<sup>11</sup> (selon les termes d'André Bord), et ce pour plusieurs raisons. Les plus importantes : tous deux se réfèrent à un même poème qu'ils tentent d'expliquer, celui de la *Nuit* ; la *Montée* développe la *Nuit active* de l'âme, et elle annonce la *Nuit passive* qui est développée dans la *Nuit Obscure* ; en annonçant la *Nuit passive* traitée dans la *Nuit Obscure*, la *Montée* constituée uniquement de trois grandes parties (ou livres) affirme que cette *Nuit* sera traitée dans une quatrième partie (ou livre) (MC, L1, c1, §2), comme pour signifier que le l'ouvrage qui traitera de cette *Nuit* est une continuation naturelle des trois parties (ou livres) de la *Montée* ; nous trouvons dans la *Nuit Obscure* la reprise systématique d'explications longuement développées dans la *Montée*, par exemple : la métaphore du feu en MC (L2, c8, §2) reprise en NO (L2, c10, §2) ; la métaphore de la vitre et de la fenêtre illuminées en MC (L2, c5, §5-6 ; L2, c14, §9-10) reprise en NO (L2, c8, §3-4) ; la foi, l'espérance et la charité comme principes de l'union, en MC (L2, c6, §1-2) repris en NO (L2, c12, §3 ; L2, c13, §11) ; le cadre conceptuel propre à la *Montée* est identique à celui propre à la *Nuit Obscure*, puisque l'union y est conçue comme l'aboutissement de la réalisation de la *Nuit (active et passive)* en l'âme (en les différentes puissances de l'âme) ; enfin, il est impossible d'atteindre l'union uniquement par la *Nuit active* (essentiellement développée dans la *Montée*) qui, elle, n'est qu'une préparation à la réalisation de l'union. Celle-ci est ultimement atteinte quand la *Nuit passive* (développée dans la *Nuit Obscure*) aura uni les puissances de l'âme aux vertus théologiques (foi, espérance et charité), rendant l'esprit parfaitement passif par rapport à l'opération surnaturelle qui l'investit. La *Montée* et la *Nuit Obscure* consti-

11. Jean de la Croix, *Œuvres Complètes*, trad. André Bord, Paris, Téqui, 2005, Introduction à la *Montée et à la Nuit*, p. 209.

tuent la partie la plus *explicitement* philosophique de l'œuvre sanjuaniste, puisque Jean de la Croix y insère des développements extensifs qui sont de l'ordre de la psychologie philosophique et de l'ontologie. En effet, il y utilise plusieurs principes scolastiques afin d'expliquer la réalisation de l'union à Dieu, tout en considérant Dieu comme l'Être Infini, et l'âme comme l'être fini qui, moyennant la *Nuit* (le *nada*) qui adapte le fini à l'Infini (le *todo*), sera uni à l'Être Infini.

### Le *Cantique Spirituel*

Le second ouvrage majeur est le *Cantique Spirituel*. Il existe deux versions distinctes de cet ouvrage, la version A qui est l'originale, et la version B qui est plus tardive et qui est conçue comme une révision et une correction clarificatrice de la version A. Il a été établi avec certitude que la version A est effectivement de la plume de Jean de la Croix, comme le montre bien la découverte du manuscrit de *Sanlúcar*<sup>12</sup>. Alors que l'authenticité de la version B a été mise en question, surtout parce qu'elle opère certaines modifications au poème (du CSA) lui-même d'une part, et à l'explication des vers d'autre part. La version B remanie le poème de la version A en y ajoutant une strophe et en modifiant la place de certains vers. Une thèse a été avancée, selon laquelle la version B est une révision altérative de la version A, et qu'elle a été faite par un disciple de Jean de la Croix, soucieux de rendre la pensée du Docteur Mystique plus systématique et plus conforme aux exigences intellectuelles et théologiques de l'époque ; cependant, des spécialistes (comme André Bord<sup>13</sup> qui suit Eulogio Pacho) considèrent que la version B est le résultat d'une révision authentique (du CSA) et nécessaire (puisqu'elle clarifie la distinction entre les *fiançailles* et le *mariage spirituel*) opérée par Jean de la Croix lui-même<sup>14</sup>. Toutefois, le *Cantique Spirituel*, en ses deux versions, examine toujours l'union à Dieu sous forme de *fiançailles spirituelles* qui aboutissent au *mariage spirituel* qui est la réalisation suprême de l'union. Les références aux douleurs purificatrices et à la réception passive du surnaturel en l'esprit, sont mentionnées dans le

12. Eulogio Pacho, *Diccionario de san Juan de la Cruz*, Burgos, Monte Carmelo, 2009, p. 197.
13. Jean de la Croix, *Œuvres Complètes*, trad. Bord, p. 850, notes 2 et 3.
14. Pour plus de développements sur la question de l'authenticité du CSB et des différences avec le CSA, cf. *Diccionario*, p. 194-209 ; Max Huot de Longchamp, *Lectures de Jean de la Croix*, Annexe II, Paris, Beauchesne, 1981 p. 417-420 ; il est aussi utile de consulter le livre I de l'ouvrage de Jean Baruzi : *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2<sup>e</sup> éd, Paris, Salvator, 1999.

*Cantique Spirituel A*<sup>15</sup>, mais l'union y est surtout conçue comme un rapport unitif spirituel à la personne du Verbe, et particulièrement au Christ (réalité incarnée du Verbe). En effet, le Christ (le terme *Cristo* apparaît plus de 35 fois dans le CSA) est le Cerf (CSA, poème, strophe 1), voire le Bien-aimé (le terme *amado* apparaît plus de 210 fois dans le CSA), et, ultimement, l'Époux (le terme *esposo* apparaît plus de 110 fois dans le CSA, et l'expression *Esposo Cristo* 6 fois<sup>16</sup> dans le CSA) qui surgit fugitivement dans toute sa beauté et dans toute sa splendeur, et qui, instantanément, ravit et s'approprie le cœur de l'âme qui est la bien-aimée, voire l'épouse (le terme *esposa* apparaît plus de 90 fois dans le CSA). Celle-ci ne désire plus alors que l'union à celui qui a pris possession son cœur. Et elle ne pourra trouver le repos intérieur que quand se réalisera l'union. Cette union s'effectue en deux moments : les *fiançailles spirituelles* (l'expression *desporio espiritual* apparaît 6 fois<sup>17</sup> dans le CSA) qui préparent le *mariage spirituel* (l'expression *matrimonio espiritual* apparaît 14 fois<sup>18</sup> dans le CSA). D'autre part, dans le *Cantique Spirituel B*, l'expression *desporio espiritual* apparaît 12 fois<sup>19</sup>, et *matrimonio espiritual* 28 fois<sup>20</sup>, nous y trouvons aussi 9 occurrence<sup>21</sup> de l'expression *Esposo Cristo*, ce qui montre clairement que la version B du *Cantique Spirituel* développe et approfondit la question, déjà traitée dans la version A, des *fiançailles spirituelles* et du *mariage spirituel*.

### La Vive Flamme d'Amour

Le troisième ouvrage majeur est la *Vive Flamme d'Amour*. Il est lui aussi en deux versions, A et B, mais elles sont tellement proches et conformes l'une à l'autre, qu'elles sont pratiquement identiques. De fait, les experts considèrent que la version B n'est qu'une simple révision de la version A, révision opérée par Jean de la Croix lui-même<sup>22</sup>. En effet, « [i]l n'y eut pas de remaniement, de simples corrections, des explications »<sup>23</sup>. Par suite, nous ne citerons que la version B. Dans la *Vive Flamme*, Jean de la Croix considère que l'union à

15. Le terme *pasivamente* associé au surnaturel passivement reçu en l'esprit, est mentionné trois fois dans le CSA (S13-14, §14 ; S29-30, §6 ; S38, §9) et le terme *purificada* associé aux purifications de l'âme apparaît deux fois (CSA, S39, §1, §5).
16. CSA, sous-titre ; S3, §4 ; S11, §1 ; S21, §6 ; S21, §6 ; S21, §6.
17. CSA, S13-14, §1 ; S13-14, §1 ; S19, §9 ; S27, §2 ; S27, §3 ; S27, §4.
18. CSA, S11, §7 ; S17, §3 ; S27, §1 ; S27, §1 ; S27, §2 ; S27, §2 ; S27, §3 ; S27, §6 ; S27, §6 ; S28, §1 ; S29-30, §6 ; S34, §5 ; S36, §5 ; S37, §3.
19. CSB, Sommaire, §2 ; S12, §2 ; S14-15, §2 ; S17, §1 ; S18, §1 ; S22, §3, 5,6 ; S27, §7 ; S28, §10.
20. CSB, Sommaire, §1,2 ; S12, §9 ; S14-15, §30 ; S20-21, §1,2,9 ; S22, §2,3,5,6,8 ; S23, §1 ; S26, §4 ; S35, §6 ; S37, §2,6 ; S38, §4 ; S39, §1 ; S40, §5,7.
21. CSB, sous-titre ; titre de la note ; S3, §5 ; S12, §2 ; S20-21, §2 ; S24, §4 ; S30, §7 (3 fois).
22. *Diccionario*, p. 707.
23. Jean de la Croix, *Œuvres Complètes*, trad. Bord, p. 1174.

Dieu est déjà réalisée, et il décrit le vécu de l'âme au sein de l'union conçue comme *transformation de l'âme en Dieu*. De fait, la vie de l'âme transformée en Dieu s'assimile, d'une certaine façon, à la Vie de la Trinité. Puisque, quand l'âme s'unit à son *centre* (VFB, S1, §9-12) qui est Dieu, elle pénètre d'une certaine façon en Dieu, de telle sorte qu'elle vit de la Vie de Dieu, participant à la Vie d'Amour partagée par les trois Personnes divines (d'où la métaphore de la cautérisation où la *main* signifie le Père, la *touche* le Fils et le *cautère* l'Esprit)<sup>24</sup>. Ainsi, son union à Dieu est vécue comme union au Père, au Fils et surtout à l'Esprit Saint qui est identifié à la Flamme d'Amour (VFB, S1, §3) qui brûle en l'âme. Nous trouvons dans la *Vive Flamme* des références explicites aux purifications de la *Nuit* et à la *Montée* et la *Nuit Obscure* (VFB, S1, §25) d'une part, et au *mariage spirituel* (l'expression *matrimonio espiritual* apparaît deux fois<sup>25</sup> dans la VFB) d'autre part, puisque le Fils y est considéré comme étant l'Époux (le terme *Esposo* associé à la deuxième Personne de la Trinité apparaît 16 fois<sup>26</sup> dans la *Vive Flamme B*, qu'il s'agisse d'une référence directe au Verbe, au Christ ou au Bien-aimé du *Cantique des Cantiques*).

### L'unité de l'œuvre sanjuaniste

Comme Jean de la Croix propose trois formes d'union conceptuellement distinctes, celle de la *Nuit*, celle du *mariage spirituel*, et celle de l'embrasement opéré par la *Flamme d'Amour* de l'Esprit Saint, il faut voir si ces formes sont réellement distinctes ou si elles sont, effectivement, une seule et même union examinée de trois points de vue différents. Jean de la Croix, visant à préparer l'explication du poème de la *Vive Flamme B*, affirme : « En effet, bien que dans les chants [du *Cantique Spirituel*] que nous avons précédemment expliqués, nous traitons du plus haut degré de perfection auquel l'âme peut arriver en cette vie, qui est la transformation en Dieu, néanmoins ces couples-ci [ceux de la *Vive Flamme*] traitent de l'amour déjà plus avancé et perfectionné en ce même état de transformation ; car, bien qu'il soit vrai que tout ce que ceux-ci et ceux-là disent ne soit qu'un même état de transformation, et que l'on ne puisse passer plus avant en tant que tel, il peut cependant, avec le temps et à force d'exercice perfectionner (comme je dis) et approfondir beaucoup plus l'amour ; de même, bien que le feu qui a déjà pénétré le bois l'ait transformé en soi et se soit entièrement uni avec lui, cependant, venant à s'embraser davantage et y demeurant plus longtemps, il devient beaucoup plus ardent et

24. VFB, S2, §2, 16, 17.

25. VFB, S1, §27 ; S3, §68.

26. VFB, S1, §3 ; S1, §7 ; S1, §28 ; S1, §28 ; S1, §28 ; S2, §23 ; S2, §31 ; S3, §1 ; S3, §5 ; S3, §6 ; S3, §8 ; S3, §25 ; S3, §64 ; S4, §1 ; S4, §3 ; S4, §16.



enflammé jusqu'à jeter de son sein des étincelles de feu et flamboyer. » (VFB, Prologue, §3) Nous voyons bien que l'union est formulée comme *transformation d'amour en Dieu*, et qu'essentiellement elle est une ; qu'elle soit réalisée dans le cadre du *Cantique Spirituel* ou dans celui de la *Vive Flamme*. De fait, dans la *Vive Flamme (version B)* nous trouvons différentes expressions qui signifient cette union, comme par exemple : *transformación del alma en Dios* (transformation de l'âme en Dieu ; VFB, sous-titre ; S3, §8), *transformación en Dios* (transformation en Dieu ; Prologue, §3), *transformación en amor* (transformation en amour ; S1, §3), *transformación de amor* (transformation d'amour ; S1, §4,16,25), *estado de transformación* (état de transformation ; Prologue 3 ; S1, §4). Dans le *Cantique Spirituel (version A)*, nous retrouvons aussi plusieurs expressions qui signifient l'union conçue comme transformation en Dieu, par exemple : *transformación en Dios* (transformation en Dieu ; CSA, S17, §12), *transformación de ella (l'âme) en el (Dieu)* (S17, §3), l'expression *transformación de amor* (transformation d'amour) apparaît 11 fois<sup>27</sup>, l'une sous forme de *transformación de amor en Dios* (transformation d'amour en Dieu ; S17, §1), nous trouvons aussi les expressions *transformación total en el Amado* (transformation totale en l'Aimé [ou l'Ami, selon trad. La Pléiade] ; S27, §2), et *transformada y conforme con Dios* (transformée et accordée en Dieu ; S38, §11). Dans le *Cantique Spirituel (version B)*, nous retrouvons pratiquement les mêmes références à la transformation (*transformación*) unitive présentes déjà dans le *Cantique Spirituel A*. Par exemple, *transformación en Dios* (transformation en Dieu ; CSB, S26, §17), *transformación de amor* (transformation d'amour) apparaît 11 fois<sup>28</sup>, etc. Dans la *Montée*, nous trouvons l'expression *transformación en Dios* trois fois (transformation en Dieu ; L1, c4, §3, §7 ; c5, §2), nous trouvons aussi *transformación [por amor]<sup>29</sup> del alma con Dios* (transformation par amour de l'âme en Dieu ; L2, c5, §3), *pura unión de Dios y su transformación* (pure union de Dieu et de sa transformation ; L1, c4, §3), *transformación pura de amor* (pure transformation d'amour ; L1, c4, §3), *recibir el espíritu de Dios en pura transformación* (recevoir l'esprit de Dieu en pure transformation ; L1, c5, §2), *la divina transformación* (la transformation divine ; L1, c11, §6), *transformación sobrenatural* (transformation surnaturelle ; L2, c4, §2), etc. Dans la *Nuit Obscure*, nous retrouvons aussi des expressions qui signifient l'union comme *transformation (d'amour) de l'âme en Dieu*, par exemple, dans le poème de la *Nuit* (cinquième vers de la cinquième strophe),

27. CSA, S9, §1 ; S11, §6 ; S11, §6 ; S11, §7 ; S15, §3 ; S17, §1 ; S29-30, §7 ; S37, §4 ; S38, §1 ; S38, §4 ; S38, §6.

28. CSB, S9, §2 ; S12, §7,8 ; S13, §1 ; S20-21, §10 ; S24, §4 ; S26, §2,14 ; S39, §5,8.

29. L'édition critique préparée par Lucinio Ruano de la Iglesia introduit *por amor* entre crochets.



l'expression suivante signifie l'union réalisée : *amada en el Amado transformada* ! Autrement dit : *l'aimée en l'Aimé transformée* ! Par conséquent, l'union conçue comme *transformation de l'âme en Dieu par l'amour* traverse toute la pensée de Jean de la Croix et s'y enracine, de telle sorte qu'elle peut être considérée comme un facteur d'unification conceptuelle de l'œuvre sanjuaniste prise dans son ensemble.

Par la métaphore du bois investi par le feu (mentionnée dans le prologue de la *Vive Flamme* et citée plus haut), métaphore explicitement associée à la *transformation de l'âme en Dieu*, nous voyons le rapport entre la transformation de l'âme, l'amour, et Dieu. Le bois, qui symbolise l'âme, est transformé en feu, qui symbolise Dieu, et l'amour est signifié par la présence du feu dans le bois. En d'autres termes, l'âme se transforme en Dieu par amour, de telle sorte que plus elle aime Dieu, plus elle s'embrase d'amour et plus le feu divin pénètre en elle, jusqu'à la transformer totalement en feu d'amour, c'est-à-dire en Dieu. Ainsi, l'union de l'âme à Dieu, est une *transformation de l'âme en Dieu*, transformation dont l'essence c'est d'aimer Dieu (puisque l'union véritable ne se fait que par l'amour). Et il est clair que la conception de l'union comme *transformation en Dieu par l'amour*, est omniprésente chez Jean de la Croix, de sorte que nous la retrouvons dans tous ses écrits, comme nous venons de le voir. Dans le prologue de la *Vive Flamme B* que nous avons cité plus haut, Jean de la Croix affirme explicitement et clairement que l'état de *transformation en Dieu* par l'amour, autrement dit l'état d'union, est essentiellement unique, qu'il soit développé dans le *Cantique Spirituel* ou dans la *Vive Flamme*. Et comme l'union développée dans la *Montée* et la *Nuit Obscure* est elle aussi décrite comme transformation de l'âme en Dieu, il est clair que l'union développée dans l'ensemble de l'œuvre sanjuaniste est essentiellement unique, c'est-à-dire qu'elle constitue une seule et même réalité. Par suite, l'union décrite dans la *Montée* et la *Nuit Obscure* est essentiellement identique à celle décrite dans le *Cantique Spirituel*, et à celle décrite dans la *Vive Flamme*. Concevoir alors cette union à partir des purifications de la *Nuit*, ou en tant que *mariage spirituel*, ou même comme union à la *Flamme d'Amour* qui est l'Esprit Saint, c'est explorer la richesse de cette union substantiellement *une*, à travers ses différentes modalités de manifestation. En d'autres termes, la *transformation en Dieu par l'amour* est l'aboutissement de la *Nuit* où les puissances spirituelles se transforment en les trois vertus théologiques ; elle est la réalisation du mariage spirituel ; et elle est l'union à la *Flamme d'Amour* qui est l'Esprit Saint. De fait, rien n'empêche que ces trois conceptions de l'union se réalisent simultanément. Elles sont compatibles, et l'une n'exclut point l'autre.

Il est aussi possible de démontrer l'unité de l'œuvre de Jean de la Croix en se référant aux métaphores qu'il utilise, comme par exemple celle du *bois investi par le feu*, que nous retrouvons, et dans la *Montée*, et dans la *Nuit Obscure*, et dans la *Vive Flamme* ; nous trouvons aussi dans le *Cantique Spirituel A* l'idée du feu qui, en embrasant et consumant l'âme, la transforme en Dieu (CSA, S38, §11). Mais, l'argument central qui soutient l'unité foncière de la pensée sanjuaniste, se fonde sur le fait que les trois ouvrages majeurs ont été rédigés pratiquement ensemble. De fait, tous les écrits de Jean de la Croix ont été rédigés entre 1578 et 1591, c'est-à-dire dans l'espace de 13 ans seulement. Le poème du *Cantique Spirituel (A)*<sup>30</sup> a été rédigé en partie en 1578 (les 31 premières strophes) et puis complété par 8 autres strophes, alors que la rédaction du commentaire de la version A s'est effectuée entre 1582 et 1584. Le poème de la *Nuit Obscure*<sup>31</sup> a été composé soit dans les derniers mois de 1578 soit dans les premiers mois de 1579. Jean travaillait sur la *Montée*<sup>32</sup>, qui demeure inachevée, en même temps qu'il rédigeait le *Cantique Spirituel version A*, et on peut dater l'écriture de la *Nuit Obscure* entre 1584 et 1586. Le poème de la *Vive Flamme*<sup>33</sup> a été achevé en 1584. Le commentaire de la version A a été rédigé entre 1585 et 1586, et celui de la version B, une simple révision de la première, fut achevé en 1591. Le *Cantique Spirituel version B*, quant à lui, date approximativement de 1586-1588<sup>34</sup>. Et si nous considérons que cette version B est authentique, alors elle constitue l'ultime synthèse qui clôture l'œuvre sanjuaniste<sup>35</sup>, puisque la *Vive Flamme version B (1591)* n'apporte pratiquement rien de nouveau à la version A. Par conséquent, nous pouvons affirmer qu'entre 1582 et 1588 Jean de la Croix rédigeait l'essentiel de sa pensée, et qu'il est même possible qu'il écrivit certains ouvrages majeurs simultanément. Si nous examinons le *Cantique Spirituel version B*, nous voyons qu'il ne rompt pas avec la version A, mais plutôt qu'il la remanie et la parfait. Par conséquent, il n'y a pas de rupture au sein de l'œuvre sanjuaniste.

Comme Jean de la Croix a écrit la majeure partie de son œuvre en l'espace de quelques années, et comme il est possible de trouver une forme de continuité au sein de cette œuvre, nous pouvons affirmer que la conception philosophique du réel, adoptée par le Docteur Mystique, n'a pas changé. Toutefois, même si durant le temps où il rédigeait son œuvre, il n'a pas sciemment adopté différentes visions philosophiques du réel, il est toujours possible de

30. *Diccionario*, p. 194-195.

31. *Diccionario*, p. 838-840.

32. *Diccionario*, p. 1100-1104.

33. *Diccionario*, p. 705-707.

34. *Diccionario*, p. 198.

35. *Diccionario*, p. 198.

trouver dans son œuvre des éléments et même une orientation philosophiques qui varient selon les ouvrages. En effet, Jean de la Croix écrit d'abord en tant que mystique, et son souci premier est d'éclairer la réalité de l'union à Dieu. Par suite, rien n'empêche que l'analyse philologico-philosophique de chacun de ses ouvrages mette en évidence l'adoption d'éléments philosophiques présents en l'un et absents en l'autre. De fait, chaque ouvrage sanjuaniste examine l'union (essentiellement *une*) selon une modalité et un point de vue propres à cet ouvrage : l'union est l'aboutissement de la Nuit active et passive dans la *Montée* et la *Nuit Obscure* ; elle est *mariage spirituel* dans le *Cantique Spirituel* ; et elle est union à la Flamme d'Amour dans la *Vive Flamme*. Pour expliquer la modalité de l'union, propre à chaque ouvrage, il est nécessaire que les éléments philosophiques adoptés soient adéquats et adaptés à cette modalité, de telle sorte qu'ils puissent constituer une sorte de fondement philosophique (scientifique) à celle-ci. Par exemple, la *Vive Flamme* recourt à des éléments philosophiques absents de la *Montée* et de la *Nuit Obscure*, et certains éléments philosophiques fondamentaux pour la *Montée* et la *Nuit Obscure* ne sont mentionnés ni dans le *Cantique Spirituel*, ni dans la *Vive Flamme*. Cependant, nous ne pouvons pas affirmer que Jean de la Croix a sciemment modifié sa conceptions philosophique du réel, puisqu'il a écrit ses ouvrages majeurs dans un même laps de temps. Par conséquent, nous devons penser que Jean de la Croix part d'une même conception philosophique du réel, et que c'est l'analyse philologico-philosophique opérée par une approche critique stricte, qui dépiste les différentes influences philosophiques au sein de chaque ouvrage. Quant à nous, nous aborderons l'union telle que développée dans la *Montée* et la *Nuit Obscure*, et nous nous référerons aussi à des principes philosophiques développés dans les deux autres ouvrages majeurs (le *Cantique Spirituel* et la *Vive Flamme*) pour supporter notre analyse interprétative. Et comme nous le verrons, ces principes ne contredisent point ceux de la *Montée* et de la *Nuit Obscure*, plutôt ils les enrichissent en y apportant une lumière supplémentaire.