NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

103 Nº 4 1981

Une anthropologie à partir de saint Jean de la Croix. À propos d'un ouvrage récent

Paul GILBERT (s.j.)

p. 551 - 562

https://www.nrt.be/es/articulos/une-anthropologie-a-partir-de-saint-jean-de-la-croix-a-propos-d-un-ouvrage-recent-980

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Une anthropologie à partir de saint Jean de la Croix

À PROPOS D'UN OUVRAGE RÉCENT [1]

La philosphie s'est depuis toujours interrogée à propos de la mystique ; il lui semble que celle-ci lui dessine les lieux précis de sa propre recherche, qui ne peut cependant pas en assumer les principes. En réalité, le discours mystique donne à penser. L'ouvrage d'Alain Cugno cherche à recueillir ce que Jean de la Croix évoque de l'homme. Dégageons-en les grands axes, en situant d'abord la mystique par rapport aux discours philosophique et théologique, articulant ensuite les moments essentiels de l'anthropologie impliquée par la doctrine du maître espagnol [2].

I. — MYSTIQUE ET ANTHROPOLOGIE

Nous avons à nous demander, au seuil de cette analyse, s'il est légitime de chercher une anthropologie dans un texte mystique. Par anthropologie, on entend un discours cohérent sur l'homme ; or le mystique s'intéresse à Dieu seul, non à l'homme ; comment peut-on donc prétendre tirer de ses dires une anthropologie, sans en trahir l'intention ? Il ne suffit pas d'y reconnaître des mots, des structures, augustiniennes ou thomistes, car tout discours cohérent modifie les éléments qu'il assume selon les lois de sa propre fondation. Il ne convient pas non plus d'en extraire de force une vision sur l'homme, en la faisant ainsi passer de l'implicite à l'explicite ; cette opération en effet ne peut que réduire l'implicite à tout autre chose qu'à ce qu'il est vraiment en sa particularité. L'anthropologie que nous cherchons n'est pas simple vêtement pour la pensée, ni

1. Alain CUGNO, *Saint Jean de la Croix*, Paris, Fayard, 1979, 264 p. (nos références renvoient à cet ouvrage par le sigle J suivi du chiffre de la page). Cf., du même auteur, « Mystique et confession de la foi », dans *La Confession de la foi*, Textes présentés par Cl. BRUAIRE, coll. *Communio*, Paris, Fayard, 1977, p. 117-136.

2. Chaque chapitre de J déploie d'abord organiquement les axes essentiels des écrits de saint Jean de la Croix et leur fécondité philosophique ; la biographie du saint permet ensuite de montrer la manière dont fut vécu ce qui s'énonce dans les thèmes précédents ; la présente étude s'appuiera essentiellement sur les premières parties des chapitres.

vision inconsciente, mais elle est déterminée, consciente et cohérente. Deux objecteurs se font ici entendre : le philosophe dira que parler de Dieu n'est point parler de l'homme, qu'en anthropologie le mystique n'a donc rien à nous apprendre ; le théologien, quant à lui, objectera que le discours mystique est un faux discours, puisqu'il est fondé sur une immédiateté avec Dieu, sans que les médiations rationnelles y jouent quelque rôle. Reprenons ces deux objections : la mystique parle-t-elle de l'homme ? Est-elle immédiateté de l'âme avec Dieu ? Nous verrons comment les réponses à ces deux questions dessinent ce lieu anthropologique de la mystique qu'est le désir.

1. *Anthropologie et question de Dieu*

Que le philosophe refuse d'entendre le mystique à propos de l'homme, on peut invoquer en ce sens des raisons de principe. Si la philosophie se déploie selon une loi d'immanence qui permet la compréhension de ce qui est à l'intérieur de l'ordre de l'identique, elle s'oppose à la démarche mystique, qui est au contraire tournée hors de soi, visant la participation à ce qui lui est autre [3]. Dans la mesure où le philosophe est prince de la raison et vu que celle-ci légifère selon des lois fondées en elle-même, le mystique, convoqué devant la raison, ne peut produire aucun titre de crédibilité.

La question est dès lors celle de la philosophie et de sa constitution. Or est-il si sûr que la raison puisse fonder sur elle-même non seulement ses lois, mais encore son contenu ? Si tel était le cas, la philosophie serait à elle-même sa propre origine, l'acte de penser serait l'acte de liberté ; il s'ensuivrait que tout questionnement se résorberait dans la magnifique coïncidence de soi à soi. Dans cette perspective, on le voit, la philosophie signerait son acte de décès. « Si la philosophie transformait en elle-même ce qu'elle examine, il faudrait trouver, pour philosopher, un domaine purement philosophique, où les questions et les réponses tourneraient en rond » (J 26). La réflexion conceptuelle qui, certes, ne se réfère qu'à elle-même, ne peut donc ignorer « ses propres conditions de naissance et d'assimilation » [4].

Ceci admis, il faut encore que l'autre de la philosophie ait assez d'universalité pour que le philosophe puisse s'y intéresser. Le témoignage intime, en effet, ne donne pas prise à la réflexion, à moins qu'on ne le transpose en le trahissant. Mais précisément le discours mystique prétend à l'universalité. Au nom de quoi ? En ce

3. Cf. G. MOREL, *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix*, t. I : *Problématique*, coll. *Théologie*, 45, Paris, Aubier, 1960, p. 16.
4. Cl. BRUAIRE, *Philosophie du corps*, Paris, Seuil, 1968, p. 8.

que la question qui le traverse « est la question de Dieu. C'est par là d'ailleurs que (les poèmes de Jean de la Croix) se placent au centre de *toute* question » (J 14). Car rien n'est plus important que la question de Dieu si, dit finement l'auteur, Dieu existe ; « s'il se trouve que Dieu n'est pas, se demander s'il existe est fort important, mais de moindre portée » (J 14), cela ne concernant que le fonctionnement de la pensée ; mais si Dieu existe, la question de Dieu devient la question ultime et fondamentale, car elle ouvre effectivement la pensée à ce qu'elle ne peut ramener à soi ; l'homme, comme questionnement, entre alors dans l'ordre de l'être. Paradoxalement, la question ultime n'est elle-même pensable que si ce vers quoi elle est orientée lui donne d'être question ; aussi, l'homme, comme questionnement, n'est-il tel que par ce qu'il questionne ultimement, Dieu. De la sorte, l'existence de Dieu s'inscrit, non pas en son affirmation conquise, mais dans la question ultime elle-même où, donnant vigueur, la Présence s'efface en liberté. Il s'ensuit que l'homme comme questionnement n'a de consistance que par la tranquille affirmation de ce vers qui il questionne. « Aussi bien, parce qu'il ne pose pas la question ' Dieu existe-t-il ? ' Jean de la Croix la prend-il *dans sa force la plus grande* » (J 15). La mystique, qui parle de Dieu, joue ainsi un rôle essentiel auprès du philosophe en témoignant de la transcendance qui est à elle-même son propre index et dispose l'écart où pourra s'élaborer hors de l'abstraction la question philosophique.

2. *Mystique et rationalité*

Mais la mystique est-elle capable de maintenir les droits de Dieu face à la rationalité ? N'est-elle pas une relation immédiate de l'âme à Dieu ? Il convient de bien comprendre cette affirmation : l'immédiateté n'est pas la fusion, et le discours mystique tout entier est intérieur à la foi, laquelle est, par essence, non intuitive. D'ailleurs, la certitude absolue de la foi ne s'identifie pas adéquatement à ses expressions pourtant nécessaires : la foi est « éminemment *critique* » (J 17). Le discours mystique en tire quelques caractéristiques : il est négatif, critique et analytique.

C'est un discours négatif. La négation ne porte pas sur l'« absolu » dont il faudrait refuser tout contour : le Dieu de Jean de la Croix est celui de Jésus-Christ, proclamé dans le Credo. La négation vise à reconnaître à Dieu le principe de sa générosité et elle donne à la foi sa pleine dimension : « Croire, c'est ne *rien voir* de ce que l'on croit » (J 38-39). Non pas que la foi soit aveugle, mais elle laisse advenir vers elle ce qui est au principe de soi, Dieu. Il s'agit dès lors de nier ce qui contredit cette ouverture au don de Dieu, c'est-à-dire une foi qui se voudrait savoir, vérifié selon la rigueur

de la raison solitaire et mesurante. La négation est possible et légitime quand elle se fonde sur un don et un accueil. La foi connaît un Dieu qui, entrant en alliance avec l'homme, est maître de son action. Dieu se fait présent à l'âme ; la certitude de la foi se fonde sur cette présence ; l'homme avoue son aveuglement propre et confesse que la lumière lui est donnée : « Dieu apparaît alors non seulement comme Celui qui dit qui il est, mais aussi Celui qui travaille le cœur de l'homme au plus intime, pour pouvoir être cru quand il se dit lui-même » (J 41).

Négation de tout savoir sur Dieu, la mystique est aussi critique de tout imaginaire, voulant laisser « tout ce qui pourrait être pris pour Dieu et qui n'est pas Dieu » (J 45). Il ne s'agit pas, en cette critique, d'interdire à Dieu sa venue gracieuse, mais de reconnaître la transcendance de l'action divine : le Seigneur de tout don se retire du don par lequel il vient près de l'homme, afin de conduire l'âme près de son être même.

Enfin le discours mystique est analytique [5]. L'analyse restitue chaque moment de la progression spirituelle au point central de l'existence croyante, donnant à cette progression sa consistance : le point de vue analytique est celui de l'histoire spirituelle. Au seuil de l'itinéraire, l'âme est engloutie, écartelée ; mais à la fin du parcours, après un long cheminement nocturne, elle est redonnée à elle-même ; l'itinéraire mystique s'achève lorsque Celui qui attire l'âme se révèle le serviteur de cette âme : « Moi, je suis à toi et pour toi, et j'ai plaisir à être ce que je suis pour me donner et être à toi » (cité en J 71). Cet itinéraire ne se conçoit pas comme une progression où un temps chasse l'autre : l'histoire n'est pas provisoire, la gratuité du don de Dieu assure la consistance de chaque instant en même temps qu'elle libère la progression de toute nécessité. Le progrès de l'âme ne peut ignorer la liberté de celui qui progresse, ni la liberté divine qui attire selon ce qui convient à chacun. L'amour divin donne à l'âme d'être soi et le parcours mystique a la vigueur d'un processus qui construit et répète l'unique relation de l'âme à Dieu. Un don nécessaire écraserait l'âme, la gratuité de l'amour amène le donateur de tout don à suivre le rythme de l'aimé ; la liberté de Dieu ne transgresse pas le rythme de l'âme, elle respecte et meut « avec ordre et suavité et à la manière de l'âme » (*Montée du Carmel*, II, 17).

La présence de l'âme à Dieu n'est donc pas une fusion avec Lui. Le discours mystique déploie le dialogue entre deux libertés ; la rationalité a ici tout son espace.

5. « Nous entendons par analyse, conformément à l'étymologie : s'assurer de l'ancrage, tirer sur la chaîne de l'ancre, approfondir ce que l'on tient déjà » (J 42).

3. *Le désir et Dieu*

Quel est le lieu humain du progrès de l'itinéraire mystique ? La multiplicité des chemins spirituels est faite d'éléments tels que « le désir, le corps, l'âme, l'esprit, la possession, la dépossession, la passivité, l'activité, etc. » [6]. Ces éléments se lient diversement, mais en passant par un centre qui leur donne une cohérence universelle. Ce centre est constitué par le rapport de Dieu à l'homme, c'est-à-dire, concrètement, le rapport de la Révélation, Parole de Dieu dans l'Eglise, au désir. Le désir est le lieu anthropologique proprement mystique de la relation de l'âme à Dieu [7].

Le terme du parcours mystique définit la vérité du désir. Dieu veut se communiquer, c'est-à-dire servir l'âme. Il se livre à celle-ci en sorte qu'elle puisse faire de lui ce qu'elle veut. Une telle disponibilité amoureuse de Dieu ne se dévoile qu'à l'âme qui L'aime plus qu'elle-même. Dieu se livre ainsi à l'âme qu'il enfouit en Lui, hors de toute prise d'elle-même. L'âme, sortie de soi, et dès lors donnée à soi, aimée de Dieu, reçoit Dieu en le donnant à Lui-même ; « donner Dieu à Dieu, c'est l'activité même de Dieu (...). L'âme vit donc comme la Trinité elle-même. Mais la Trinité *est* cette vie relationnelle. A ce titre, l'âme est la Trinité même » (J 74).

Ce sommet du chemin en définit l'origine attirante ; de Dieu à l'âme, la distance est nulle, mais elle est infinie de l'homme à Dieu ; le temps du parcours humain s'enracine dans l'éternité de Dieu. Présence et absence de Dieu se conjoignent ainsi. A.C. affirme paradoxalement que « Dieu est radicalement *caché* dans l'âme, *parce qu'il n'y est pas* (...), c'est en tant qu'il n'est *pas* en lui qu'*il y est* logé au plus secret » (J 79). Comment comprendre ces contradictions [8] ? En reconnaissant que Dieu lui-même nous enseigne son absence. C'est en effet la venue divine qui révèle à la mémoire, à l'intelligence et à la volonté leur vide absolu ; l'ouverture à l'infini de ce qui devient espérance, foi et charité témoigne de l'agir divin qui seul peut se donner son réceptacle ; et « puisque sans Dieu cet infini ne pourrait s'ouvrir, *cela* est l'approche même de Dieu, sa façon de passer en nous » (J 81).

---

6. « Mystique et confession de la foi » (cité *supra*, note 1), p. 122.

7. « Le langage de la mystique est le langage du désir, car le mouvement qui parcourt l'ensemble de tout itinéraire est toujours un mouvement suscité par le désir de l'Autre, par l'installation en l'autre, puis par la déception d'en demeurer au vide du désir qui amène à chaque fois une nouvelle modalité de la présence » (*ibid*, p. 123).

8. « Nous connaissons fort bien cette relation complexe entre un être et l'absence d'un autre être. Nous vivons de cette précence en nous, au plus intime de nous-mêmes, de ceux qui ne sont pas nous, qui ne le deviendront jamais, alors même que toute notre activité tend vers eux. Cette relation se nomme le *désir* » (J 84).

Dès lors le désir n'est plus chimérique ; voulant ce qui demeure hors de toute prise, il apprend à laisser venir à lui Celui qui se présente dans l'infini même de son mouvement.

En fin de compte, c'est la mystique qui révèle au désir sa propre réalité ; elle conduit en effet de l'apparence indéfinie à la réalité dense de l'infini. La mystique énonce aussi par là même les conditions anthropologiques de l'acte de foi. Elle se situe donc à l'intersection de la philosophie et de la théologie, à cette intersection qui donne à chacune d'elles de ne point être abstraite et partielle.

II. — DÉSIR ET CORPS

L'âme est attirée vers Dieu quand celui-ci éveille le désir vers Lui. Elle progresse au rythme des approfondissements successifs du désir en sa vérité, depuis l'éclatement du moi jusqu'à la réception de soi par le « service » de Dieu. Dans une première étape, nous chercherons la figure que prend le désir lorsqu'il accède à sa vérité essentielle. Nous montrerons ensuite comment le dynamisme ainsi manifesté s'incarne. Enfin nous apparaîtra comment, dans l'obéissance, Dieu sert l'âme.

1. *Désir et liberté*

Le désir apparaît d'abord comme un besoin, dont les caractéristiques sont celles mêmes de l'appétit selon Jean de la Croix. Le besoin nous ouvre au monde, mais non sans le fragmenter et le déréaliser en l'assimilant ; il ne reconnaît jamais l'autre comme tel, mais va vers lui pour le dévorer. Le besoin est ainsi destiné à se supprimer lui-même dans la satisfaction ; il se révèle non pas comme un principe d'ouverture, mais au contraire comme un principe de fermeture. Pourtant, le besoin n'est tel qu'accidentellement ; il est désir de l'autre, mais recourbé sur lui-même. L'âme, qui « n'est pas autre chose que la *tension* de l'appétit vers l'autre » (J 105), est au principe de la chute du corps ; elle « a le pouvoir de pervertir le réel, et de se pervertir par là » (J 104). L'appétit se corrige donc tandis que l'âme est redressée en écartant toute fascination close du temporel. Si le besoin est un désir recourbé, on le rectifie non en le niant, mais en lui restituant la vérité qui germe à jamais dans l'orientation de tout appétit. Voici comment A.C. propose la solution de ce problème : « A défaut de pouvoir faire en sorte que le besoin cesse de dévorer l'altérité de l'autre, il faut qu'il soit lui-même dévoré par son propre objet (...) Non pas qu'un autre me dévore,

mais que je sois saisi par l'autre dans l'acte même qui fait que je veux m'en emparer » (J 126). Qu'est-ce à dire ?

Le besoin est un désir imaginaire. L'imagination donne d'habiter ce qui est façonné, mais hors du réel. Aussi bien, l'imagination nourrit le besoin qui est possessif et meurt en même temps que le besoin, quand le réel se présente à ce qui tend vers lui. Le besoin, comme l'imagination, est donc, par sa structure même, condamné à mort. Pour ne point mourir, le désir doit s'ouvrir à l'absolument autre, au « suprêmement désirable, séparé de tout objet » (J 128). Le désir, imprégné d'imagination [9], peut évidemment prendre n'importe quoi pour l'absolu ; de lui-même, « il ne peut nous révéler quoi ce soit sur (l'absolu), pas même s'il existe » (J 129). Si l'ultime parole est ainsi dite, le désir est essentiellement vain.

A moins que « *l'Abolu* (ne) *parle au désir* » (J 130). Cette parole de l'Absolu, indisponible, révèle au désir sa vérité et sa liberté, sa consistance en même temps que son infirmité : le désir n'est pas une tension contradictoire vers un terme qui, en fin de compte, est dévoré, annihilé. Mais il s'ensuit que le désir n'est vraiment constitué en soi que chez le croyant à l'écoute de la Parole. Pourtant, la Parole s'est tue, et « si je l'interroge, Dieu ne me répondra pas » (J 149). Le désir est accueil de Dieu dont le silence dépouille ce désir de tout arrêt imaginaire : une parole s'offre toujours à sa réduction, le silence de Dieu est sans prise pour moi. Le désir accède dès lors à sa condition : « Dieu est cette activité de dépouillement » (J 108). Que Dieu révèle au désir sa vérité, cette révélation est entrée dans le désert absolu. « Dieu est le silence de l'homme. L'homme silencieux se divinise. L'être de l'homme est le silence » (J 109). Le terme du désir n'est pas un « rien » par assimilation, mais par impossibilité d'assimilation.

La compréhension de l'homme comme silence détermine le principe de l'anthropologie. Non seulement nos choix adhèrent à nous-mêmes, mais le vouloir comme tel est indisponible : mes décisions sont toujours marquées de cette opacité ; mettre celle-ci devant moi pour contempler le prétendu don de moi-même à moi-même n'est que l'illusion d'une « apparence de transparence » (J 156). L'interprétation du vouloir comme pure activité transfère l'origine de l'unité du moi dans l'imaginaire. Le silence essentiel nous ouvre d'abord à notre propre vide, en révélant l'éclatement de ce que nous sommes, notre manque d'unité intérieure : la venue de Dieu en l'âme détruit l'unité fantastique de la personne. Or, ce

9. « Tel est donc le rôle et la définition du désir chez Jean de la Croix : s'ouvrir à ce qui n'est pas soi en étant attiré par cette étrangeté même ; faire surgir de soi-même un objet absent qui polarise ce que j'ai vécu et ce que je vais vivre » (J 124).

Dieu qui fait mourir est celui qui donne de vivre : « ce qui est tué en (l'âme), ce pourrait bien être sa propre mort — la part morte d'elle-même » (J 155).

Advient alors la liberté. Par un regard imaginatif sur soi, l'âme se mettait à mort en prétendant vivre ; par la passivité, elle laisse venir à elle la vie, alors qu'elle ne voit plus d'elle-même que sa part morte, ce qui en elle est le plus éloigné de Dieu. Les sens s'épuisent, l'âme reçoit la vie dans l'aveuglement. C'est à ce moment qu'une activité nouvelle est possible ; se fier au connu ne conduit à rien de neuf ; l'âme aveugle se laisse guider en terre inconnue, elle invente, crée ; telle est l'« exercice plénier de la liberté » (J 157) qui est amour : « Le mouvement par lequel on se porte vers l'autre parce qu'il introduit en nous la passivité qui nous prive de la contemplation de nous-mêmes, le mouvement qui nous rend indépendant par son indépendance à notre égard, c'est le mouvement même de l'amour. C'en est même la définition » (J 158).

Et le désir, recevant son infinité de l'infini, laisse se creuser infiniment l'attirance et l'aspiration ; la passivité qui fait de lui l'amour le fait accéder à une béance infinie ; l'âme est ce désir, ou cette divine déchirure. L'avènement à soi est ensevelissement dans cette déchirure, reconnaissance de l'intériorité comme pure tension silencieuse dans le silence de Dieu. La plénitude est ainsi offerte à l'âme, l'infini y fait sa demeure ; « l'extériorité du désir est logée dans sa propre intériorité » (J 160). Ainsi se donne l'unité de l'âme, une unité donnée comme don de soi. Le centre profond de l'âme laisse transparaître l'activité divine, le don de Dieu qu'elle est à elle-même.

2. *Le monde et le corps*

L'âme, avons-nous dit, est tension de l'appétit, ou encore, quand le désir est restauré en sa vérité, elle « désigne le sujet parcourant l'itinéraire mystique » (J 208). En ce chemin, l'homme « *s'engage dans la question du salut* » (*ibid.*) qui intègre toute chose vers laquelle tend le besoin. Le désir libéré découvre les êtres en leur réalité : les créatures apparaissent en leur bonté et leur humilité : « c'est Dieu qui nous a faites ». L'amour divin, libèrant le désir, donne de vivre dans la charité, par des actes concrets qui sont « un moment de la production *de* la relation » (J 163) de l'âme à Dieu. Dans cette perspective, le corps apparaît comme « un moment de l'âme elle-même » (J 208).

Le salut du monde ne s'origine pas dans le monde lui-même. L'acte humain se fie aux possibilités offertes par le monde pour y agir ; la confiance n'empêche pas l'acte risqué dont le principe n'est pas dans le monde, mais dans ce qui donne à l'acte d'être acte,

dans ce qui engage dans le monde ce qui transcende celui-ci. Tel est le Royaume que proclament les chrétiens. Le Royaume, qui meut vers le monde, toujours invisible, n'est pas le monde auquel il enlève la prétention d'être sensé par lui-même. Certes, le monde résiste à ce retrait de ses prétentions, il juge mes actions en les sanctionnant ; mais cette autonomie est fondamentalement la conséquence de l'acte à partir du Royaume. Cet acte d'amour, en effet, donne l'autonomie ; le croyant aime le monde, parce qu'il accomplit des actes qui ne s'y originent pas. Par là, le monde reçoit son être ; il est visibilité de l'invisible.

Le mouvement du salut passe par le corps, il est « le mouvement de l'incarnation » (J 109) devenu visible dans le corps dont le sens advient ainsi. Ce sens n'est pas ajouté au corps, puisque le Royaume ne fait pas nombre avec le monde ; le corps est complètement visible, organisme analysable indéfiniment, vulnérable aux blessures. Cette reconnaissance du corps-objet en indique la vulnérabilité radicale : le corps est une machine qui va casser. Ainsi, « la vérité du corps est d'être installé hors de sa vérité » (J 217) ; le corps vivant va vers la mort, où il n'est pas — le corps est toujours hors de soi. Le temps présent donne répit ; plaisirs et douleurs retiennent l'instant, mais tout provisoirement, car le corps « attend la révélation de sa vérité qui va le détruire dans son apparition même » (J 219) ; il est souffrance essentielle. Le mouvement d'incarnation est souffrance du corps que je suis. La souffrance d'être moi, et hors de moi, dans le corps mortel que je suis, est l'intenable présentement. Pourtant, il me faut tenir, il n'y a pas d'autres chemins pour le mouvement d'incarnation que mon corps. Le répit permet de supporter la souffrance dans la douleur ; la douleur est le tenable qui me permet de tenir l'intenable, comme se mordre le poing permet de tenir une souffrance plus grande. Je n'ai pas à chercher la douleur, mais la souffrance m'est imposée comme la vérité de mon être, et j'ai à l'irradier. La mortification se comprend en ce sens : elle « n'est pas un *moyen* pour atteindre Dieu. Elle est, au contraire, une *conséquence* de la relation à Dieu » (J 233). La mortification redresse la passion en lui rendant la vérité de son aspiration.

Nous avons ainsi parcouru quelques étapes de l'itinéraire mystique. Le désir devient amour lorsque le silence de Dieu y crée son réceptacle infini ; mais l'amour ignore à ce moment tout de l'aimé. Le désir infini va alors vers le corps ; monde et corps, rendus à l'aimé, chantent leur bonté ; mais pourtant, ils ne sont que la visibilité de l'invisible, et visibilité condamnée à mourir ; la vulnérabilité ultime du corps atteste sa visibilité sans reste. De la sorte le mouvement d'incarnation est entrée en ce qui est le plus étranger au Royaume. Par la mortification, l'âme crée un monde nouveau où elle atteste

sa souffrance essentielle. L'itinéraire mystique s'achève enfin lorsque l'âme reconnaît la prévenance de Dieu qui la sert ; c'est cet achèvement que nous allons voir maintenant.

3. « *Faire la volonté de Dieu* »

L'expression « faire la volonté de Dieu » convie à l'obéissance. Mais qu'est-ce qu'obéir à Dieu ? Pour obéir, il faut un ordre : or Dieu se tait. Dieu est silence, et le sens de sa Parole scripturaire et ecclésiale est indisponible. Le silence de celui qui a parlé et qui se tait, dans une présence éternelle, est l'attention ; Dieu, en son silence, se fait attentif. Faire la volonté de Dieu sera alors « l'acquiescement de la volonté à la Patience infinie qui l'écoute » (J 245).

L'âme accède ainsi à son être ; la volonté sait l'inaccessibilité de son propre fond, car la distance entre la volonté voulue et la volonté voulante demeure inexorable ; le « oui » à la volonté divine donne à l'âme de « recevoir son vrai sens hors de toute atteinte, loin de ce qu'elle peut connaître elle-même » (J 245) : l'âme est en Dieu. Pourtant, ma volonté est mienne, je suis responsable de ce que je fais, de mon acte. L'inaccessible que je suis, j'en implore la répétition en Celui qui me donne d'accéder à l'être ; non pas que l'acte soit refait, mais j'en livre le sens « à l'interprétation d'une volonté autre et qui (...) dépasse » (J 247) ma volonté propre. Mon vouloir essentiel est vouloir d'abandon du sens de mon acte à Celui qui fait advenir le réel. C'est à ce moment que je peux devenir moi ; le sens de l'acte confié à Dieu, celui-ci peut le recréer ; la volonté est alors posée à l'origine transcendante de l'action par le pardon divin. « Le pardon dégage l'origine de l'acte, de l'acte lui-même. Il refuse de réduire la volonté à son acte » (J 249). Dieu me pardonnant me restitue à moi-même, tandis que je l'implore et reconnais la divine répétition de ce que je fais.

En cette répétition créatrice, Dieu se donne la figure de l'obéissance humaine. Obéir à un homme, c'est en effet respecter son ordre indisponible, pour lui donner son accomplissement, son sens réel ; celui qui ordonne reçoit de celui qui lui obéit la réalisation de son ordre. Que le sens de mon action ne m'appartienne pas, mais à Dieu, cela fait de Dieu l'obéissant d'un ordre humain. Dieu sert l'âme.

L'obéissance humaine, déjà créatrice du sens, demande à la volonté d'« apprendre une dépossession d'elle-même qui ne brise point sa maîtrise » (J 252) ; c'est de tout son être que la volonté obéit, se soumet, crée à partir de ses énergies propres. L'obéissant reconnaît dans l'ordre donné une origine inaccessible, étrangère, infiniment éloignée ; mais il fait sienne cette origine, et libère le sens de l'ordre par le don de soi. « Le mouvement de l'obéissance consis-

te donc à se rapprocher infiniment *pour* éloigner infiniment. Mais c'est là (...) la caractéristique de l'amour. Aimer n'est rien d'autre que d'accomplir ce mouvement » (J 253). Cet éveil de l'amour dans l'obéissance humaine renvoie à plus haut encore. Si ceux qui s'aiment donnent et reçoivent l'un de l'autre leur mystère et leur présence, si ce don mutuel demeure à l'intérieur d'une réciprocité pure, l'amour s'épuiserait dans un jeu de miroirs sans fin. Il faut que soit le Tout Autre, l'Absolument Autre, pour que soit garantie la transcendance de ceux que nous aimons. Au centre de l'amour, fondant sa réciprocité, se dessine l'Autre Absolu. L'accès à l'être nous est accordé par Celui qui en est l'origine. La souffrance de ne pouvoir, par moi seul, éveiller à l'être celui qui est aimé, s'éclaire lorsque cette souffrance est celle-là même qui se creuse en moi lorsque je me tourne « vers la reprise de mes actes par la volonté aimante du Père qui nous fait frères. En d'autres termes, je ne puis *rien* pour le frère, si ce n'est *me* convertir » (J 255). Comment puis-je me couvertir, reconnaître l'hiatus entre l'origine de l'acte et l'acte lui-même, sinon en y accueillant Celui qui crée en moi cette ouverture de la volonté ? Par conséquent, Dieu sert l'âme, et l'amour des hommes. Le Royaume vient en ce monde.

CONCLUSION

Telles sont les lignes majeures d'un ouvrage fascinant par bien des aspects. Nous n'avons pu rendre compte de toute sa richesse, ni suivre la dialectique d'A.C. en tous ses méandres ; il nous a paru parfois bon de restituer quelques termes intermédiaires afin de rendre le discours plus linéaire ; ces ajouts ne trahissent pas, espérons-le, la rigueur de l'auteur.

On pourrait peut-être s'étonner de ne trouver, en cette présentation, que peu de références à Jean de la Croix alors que l'ouvrage en porte le nom comme titre. En fait, l'A. n'entend pas étudier le mystique espagnol pour lui-même. « Je ne touche pas à ce qu'il dit, mais ce qu'il dit me touche. Ce que j'en fais est mon affaire. Mais ce qu'il en pense est la sienne » (J 26). En somme, les écrits du saint sont un prétexte pour A.C. ; mais comprenons bien ce jugement : un prétexte n'est pas un masque qui induit en erreur, mais ce qui vient avant le texte et l'inspire. La forme de l'ouvrage rejoint ainsi les harmonies intimes de la réflexion. En effet il ne s'agit pas de partir à la conquête d'une affirmation de Dieu, mais d'en accueillir toute la saveur. A.C. s'inscrit dans la longue tradition de la *fides quaerens intellectum* ; il renouvelle une manière d'argument ontologique en toute son ampleur. Toute la première section de l'ouvrage,

que nous avons lue comme une partie méthodologique, se noue autour de la reconnaissance de la principialité de Dieu ; Dieu ne se pense vraiment qu'à partir de lui-même, et cette origine absolue, qui se donne à être pensée effectivement, donne en même temps l'espace de la réflexion philosophique qui peut le penser. La structure du désir prend cet aspect même : il n'est constitué dans l'être, et ouvert à l'infini, que si l'infini lui donne cette ouverture, en sorte que l'inaccessibilité de l'« objet » désiré soit en même temps sa présence la plus profonde à l'âme. Le désir reçoit dès lors tout l'espace de son mouvement ; plus la présence est grande, plus elle disparaît, et cela dans la nuit des sens, dans la vulnérabilité du corps ; la nuit et la vulnérabilité ne sont pas à contourner, leur vérité décisive rayonne déjà en ce qu'elles peuvent être nuit et vulnérabilité radicale.

Cette intelligence du mystère de l'âme ne s'arrête cependant pas à ce renversement ; la pensée de l'auteur ne s'inscrit pas sans nuances à l'intérieur d'une dialectique des contraires ; la nuit de l'âme n'est pas son jour, mais le jour de Dieu : « J'ai plaisir à être ce que je suis pour me donner à être à toi » (*cité en J 71*).

B 5000 Namur Paul GILBERT, S.J.