NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

118 N° 5 1996

Jean de la Croix et Ignace de Loyola I

Pierre GERVAIS (s.j.)

p. 671 - 689

https://www.nrt.be/en/articles/jean-de-la-croix-et-ignace-de-loyola-i-180

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Jean de la Croix et Ignace de Loyola

Une cinquantaine d'années sépare Jean de la Croix d'Ignace de Loyola. Les points essentiels de sa biographie sont acquis. Ils livrent peu de sa vie profonde. En effet, Jean de la Croix est avare de confidences. Son évolution spirituelle ne présente pas le caractère dramatique de celle d'Ignace. Aristocrate de naissance élevé dans la pauvreté, Jean choisit dès sa jeunesse l'orientation dont il ne dévie plus par la suite. On peut difficilement préciser le moment de son entrée dans les voies mystiques. Ses mois de captivité au monastère des Carmes de Tolède de décembre 1577 à août 1578 ont dû en constituer un moment décisif. Mais tout ici n'est qu'hypothèse. De fait Jean ne nous livre sa vie intime qu'à travers le jeu en partie énigmatique des symboles dont ses poèmes sont tissés.

Jean de la Croix n'a pas écrit de «traités» de vie spirituelle. Tout comme ceux d'Ignace, mais dans un registre différent, ses écrits s'inscrivent à l'intérieur d'une relation d'aide. Il est d'abord directeur d'âmes avant d'être théoricien de la vie spirituelle. Il est aussi un artiste. Ses poèmes comptent parmi les chefs-d'œuvre de la littérature espagnole. Il n'est pas dépourvu non plus dans le domaine des arts plastiques. De sa production en ce domaine ne reste qu'un unique témoignage: un Christ en croix, vu dans une perspective plongeante qui atteste un talent peu commun. Enfin, dernier trait qui mérite d'être relevé: ce mystique est un homme pratique. Il exerça des responsabilités dans son Ordre. On peut voir encore, construits par lui, alors qu'il était supérieur, les bâtiments du couvent de Ségovie et l'aqueduc de Grenade. Ce sont là autant d'éléments de sa physionomie spirituelle.

Trois de ses poèmes ont donné lieu à des commentaires suivis en prose. *Où t'es-tu caché, Ami?* a été composé en 1578 dans son cachot de Tolède. *En une nuit obscure* suit de peu. Enfin, le poème *Ô vive flamme d'amour* date de 1584[1]. Les œuvres majeures auxquelles ces poèmes ont donné lieu: la *Montée du*

1. Nous nous référons à l'édition des œuvres complètes de Jean de la Croix parue dans la coll. «Bibliothèque européenne», trad. Cyprien de la Nativité de la Vierge, DDB, 1967. Le premier chiffre entre parenthèses renvoie au livre, le second au chapitre, le troisième à la page.

Mont Carmel, la *Nuit obscure,* le *Cantique spirituel* et la *Vive flamme d'amour* ont toutes été rédigées sur un espace de trois ou quatre ans, alors que, en pleine maturité spirituelle, Jean séjournait à Grenade. Jean de la Croix avait la plume alerte. Ainsi ne lui a-t-il fallu que deux semaines pour écrire son commentaire de la *Vive flamme,* à la demande d'une de ses dirigées, Anna de Peñalosa.

Il faut donc distinguer chez Jean de la Croix l'œuvre poétique et l'œuvre doctrinale. La seconde découle de la première. Jean y «déclare» le sens de ses poèmes. À ses yeux, ceux-ci valent par eux-mêmes. Ils sont l'expression accomplie des réalités spirituelles qui l'ont marqué. Quoi qu'il paraisse, Jean de la Croix est ici plus près d'Ignace de Loyola que de Thérèse d'Avila. Thérèse raconte ce qui se passe en elle, avec toutes les ressources du langage et la finesse de son observation psychologique. Jean, tout comme Ignace, s'efface derrière le texte. Dans le cas d'Ignace, ce texte, celui des *Exercices spirituels*[2], précise les actes à poser pour s'exposer à la motion divine. Jean, quant à lui, confie à la beauté et à la rigueur de la forme poétique ce qui est, par essence, du domaine de l'ineffable: la rencontre de l'âme avec Dieu. L'un comme l'autre, mais sous des modalités diverses, ont conscience de ne pouvoir mettre qu'indirectement au contact des réalités vives qui les touchent.

Il y a donc préséance à accorder au poème sur l'œuvre en prose chez Jean de la Croix. Le commentaire doctrinal n'est jamais que l'explicitation partielle, imparfaite, du poème. Ce fait n'enlève rien à la beauté et à la valeur du commentaire, et bien souvent ce sera en en empruntant le détour qu'on apprendra à goûter le poème. Le rapport entre poème et déclaration varie d'ailleurs d'une œuvre à l'autre. Le *Cantique spirituel* offre l'exemple du parfait équilibre: le commentaire suit le texte du poème, strophe par strophe, verset par verset, de manière continue. Le bloc *Montée du Mont Carmel* et *Nuit obscure* se situe à l'opposé: le lien au poème se relâche. Au terme celui-ci n'est plus que prétexte à l'exposé doctrinal. La *Vive flamme* constitue le cas médian: même procédé que dans le *Cantique spirituel,* mais avec de longs développements qui, par moments, prennent la forme de digressions. Il y a donc autonomie relative de l'exposé doctrinal. Celui-ci s'affirme tout particulièrement dans l'ensemble *Montée du Mont Carmel* et *Nuit obscure.* Et pourtant, même dans ce cas,

2. IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels,* trad. Fr. Courel, coll. «Christus», 5, DDB, 1960; trad. Éd. Gueydan, coll. «Christus», 61, DDB/Bellarmin, 1985.

l'exposé ne saurait être purement et simplement isolé du poème. C'est en référence à lui qu'il trouve sa justesse à l'intérieur de la vision d'ensemble de l'auteur.

D'où la difficulté inhérente à l'étude de la pensée de Jean de la Croix. D'une part, il y a le poème et son univers symbolique; de l'autre, le commentaire et sa rigueur sans faille. La tendance sera toujours de détacher l'œuvre théorique de l'œuvre poétique, d'étudier la première pour elle-même en l'érigeant, consciemment ou non, en canon de toute expérience mystique selon la triple vie purgative, illuminative et unitive. Certes l'œuvre doctrinale de Jean de la Croix prête à systématisation, mais cette systématisation est toujours tempérée chez lui par son renvoi au poème, où s'exprime le mouvement de l'âme dans sa rencontre avec Dieu. C'est ainsi qu'on s'arrête souvent à la *Montée* et à la *Nuit obscure,* pour ne traiter ensuite que par prétérition le *Cantique spirituel* et la *Vive flamme*, comme si l'essentiel de la doctrine du maître était déjà contenu dans ces deux premières œuvres. Tant il est vrai qu'il est toujours plus facile à notre esprit discursif de s'exercer à partir de catégories rationnelles, psychologiques ou anthropologiques que de se laisser instruire par une logique qui relève de l'ordre de l'amour. Or ce sont précisément le *Cantique* et la *Vive flamme* qui donnent la clef de l'univers sanjuaniste en mettant en œuvre cette logique. Aussi est-ce à partir de ces deux œuvres que s'éclaire, jusque dans ses exigences les plus radicales, la doctrine spirituelle de Jean de la Croix.

Le point de départ de chacun des trois poèmes est ici décisif. Dans le premier, la *Nuit obscure*, l'âme prend l'initiative et se met en quête de son Dieu: «par une nuit obscure... je sortis sans être vue». Dans le second, le *Cantique spirituel*, Dieu est premier, même si tout est vu à partir de l'âme et de l'effet de son agir en elle. C'est lui qui fait sortir l'âme d'elle-même, en se retirant de sa vue aussi soudainement qu'il s'était montré à elle: «où t'es-tu caché, Ami?... après toi je sortis, criant, et tu étais parti». Enfin, dans le dernier poème, il n'y va plus que de la dilatation de l'âme dans la reconnaissance du don reçu, ce dont rend compte le «Ô» d'admiration sur lequel s'ouvrent ses trois premières strophes. S'il y a mouvement, celui-ci ne consiste plus en une sortie de soi comme dans les deux poèmes précédents. Le mouvement est intérieur au don reçu.

Chaque poème a donc son point de départ distinct: l'âme, Dieu, ou enfin, l'âme en Dieu. Chacun de ces points de départ marque un temps spirituel. Soit qu'encore extérieur aux choses de Dieu,

on se mette à sa recherche, déjà secrètement enflammé de son amour. C'est le premier temps, celui dont rendent compte chez Ignace l'expérience de Manrèse et la première semaine des *Exercices*, celle sur les péchés. Soit qu'étant devenu intérieur aux choses spirituelles par la grâce de Dieu, on se laisse instruire par elles jusqu'à ce qu'au terme se scelle l'union avec lui. C'est le deuxième temps, celui, entre autres, des grâces doctrinales d'Ignace au terme de son séjour à Manrèse, celui aussi de la contemplation évangélique des trois dernières semaines des *Exercices.* Soit qu'enfin le cœur et l'âme se dilatent dans la reconnaissance des bienfaits reçus. C'est le dernier temps, celui auquel correspond la contemplation «pour obtenir l'amour» des *Exercices.*

Chaque poème a son propre point de départ. Au terme, tous les trois se rejoignent dans la célébration de l'union de l'aimée avec l'Ami, de l'aimée en l'Ami transformée (cf. *NO*, 5; *CS*, 27; *VF*, 4). Il n'y a pas plus à la dernière strophe de la *Vive flamme* qu'à celle sur laquelle se clôt le poème de la *Nuit obscure*. De part et d'autre, il y va d'un même don. Les trois poèmes s'adjoignent ainsi l'un à l'autre comme en surimpression. La représentation linéaire de la vie spirituelle en termes d'étapes successives, rigoureusement marquées par les facultés de l'âme: sens, entendement et volonté, ne rend pas compte à elle seule du lien qui relie les poèmes entre eux. Cette division tripartite commande davantage l'exposé doctrinal, en lien avec une tradition qui remonte à Denys l'Aréopagite. Mais, comme le montrent les strophes finales des trois poèmes, celle-ci est secondaire par rapport à une autre logique, celle de Dieu et de sa liberté dans la relation qu'il instaure avec l'âme fidèle. Ignace renvoie lui aussi aux voies purgative et illuminative pour caractériser les deux premières semaines des *Exercices.* Néanmoins, c'est bien en référence à une dialectique de l'acte libre, et non d'abord en référence aux facultés de l'âme, que s'opère chez lui la distinction entre ces deux temps spirituels. Tous deux, Jean comme Ignace, partent d'une perception commune de la liberté divine dans sa relation à la **liberté humaine. C'est Dieu qui, dans son libre agir, fonde les temps de la vie dans l'Esprit.**

I.- La Montée du Mont Carmel et la Nuit obscure

1. Dieu en lui-même et pour lui-même

Jean de la Croix s'adresse à ses sœurs carmélites, qu'il cherche à guider dans les voies de la contemplation. Or pour lui la contemplation n'est pas seulement un moyen de sanctification. Elle est une fin en soi: en elle s'accomplit déjà ici-bas l'union avec Dieu dont le terme est la vision béatifique. Jean ne nie pas l'existence d'autres voies spirituelles. Celles-ci restent hors de ses perspectives.

Il faut prendre la mesure du bien-fondé de la position de Jean de la Croix. Dieu seul constitue le souverain bien. Lui seul comble l'âme. Tout bien créé voulu pour lui-même ne peut que s'entremettre entre l'âme et Dieu. Il faut donc y renoncer, même s'il vient de Dieu, pour ne vouloir que Dieu seul, tel qu'il est en lui-même et se donne en ce qu'il est.

La différence avec Ignace saute aux yeux. Certes, pour Ignace aussi, Dieu est premier. L'homme a été créé «pour louer, honorer et servir Dieu» et il ne trouve donc son salut que dans l'accomplissement de sa fin. Mais, précise Ignace, toutes les choses sur la face de la terre ont été créées pour l'homme, afin de l'aider à atteindre sa fin. Elles sont de l'ordre du *moyen*, et il revient précisément à chacun de désirer et de choisir celles qui le conduiront davantage à la fin pour laquelle il a été créé: la louange et le service de Dieu notre Seigneur (*Ex.* 23). Chez Jean de la Croix, voir Dieu constitue le tout de l'existence; chez Ignace le «voir» se réalise dans un «servir», ce qui implique une prise en compte des réalités créées.

Jean et Ignace diffèrent donc dans leur manière d'articuler les deux ordres de réalité que sont Dieu et la création. Cette différence donne à chacun sa physionomie propre. Pour Jean, l'union de l'âme avec Dieu *se symbolise* à travers l'ordre créé; pour Ignace, elle *s'effectue* en lui, dans le rapport que l'homme entretient avec l'histoire[3].

Cette différenciation se répercute directement sur leur manière propre de percevoir les réalités spirituelles. Ignace distingue un

3. Il y a des implications christologiques à ces prises de position. Jean voit spontanément dans le Verbe incarné la personne du Verbe telle qu'elle repose auprès du Père; Ignace voit en lui le Christ, «Roi éternel et Seigneur universel» (*Ex.* 97).

double mode selon lequel Dieu fait motion dans l'âme. Le premier, la «consolation sans cause», ne comporte pas d'intermédiaire. Dieu agit directement dans l'âme. Le second, la «consolation avec cause», passe par la médiation de l'ordre créé, c'est-à-dire par le ministère des anges. Ces deux modes de consolation diffèrent certes. Le don qu'ils procurent n'en est pas moins identique: c'est celui de «la véritable joie et allégresse spirituelle» (*Ex.* 329). Il revient donc au retraitant de faire cas de l'une comme de l'autre consolation, ce qui, dans sa relation vécue avec Dieu, implique la prise en compte des réalités créées.

Sans recourir aux mêmes termes qu'Ignace, Jean de la Croix reconnaît lui aussi deux modalités au don de Dieu. Mais il se démarque d'Ignace dans la position à adopter par rapport à elles. L'âme doit renoncer consciemment à toute consolation qui a une figure concrète, de peur de prendre la figure pour la réalité spirituelle qui s'y rend présente. En tout dénuement, dans la nuit de la foi, elle se dispose ainsi à la consolation qui vient de Dieu seul et qui ne dit que Dieu seul en sa personne. En termes ignatiens, on pourrait caractériser de ce point de vue la spiritualité de Jean de la Croix comme une spiritualité de la «consolation sans cause», c'est-à-dire de cette consolation qui a Dieu seul pour cause et pour objet, là où «le Créateur entre, sort, fait motion dans l'âme, l'attirant tout entière dans l'amour de sa divine Majesté» (cf. *Ex.* 330)[4].

«Avant que nous traitions du moyen propre et proportionné pour s'unir à Dieu — qui est la foi — il est à propos que nous prouvions comment il n'y a chose créée, ni pensée, qui puisse servir à l'entendement de propre moyen pour s'unir à Dieu; et comment tout ce que l'entendement peut acquérir lui sert plutôt d'empêchement que de moyen, s'il se voulait attacher à cela» (*MC* II, 8, p. 145). Le principe est absolu. Il ne fait pas de distinc-

4. La structuration de l'ensemble des règles de discernement dans les *Exercices* en témoigne: la compréhension des rapports entre la créature et son Créateur n'est pas moins théologale chez Ignace de Loyola que chez Jean de la Croix. En effet, théologiquement parlant, dans ces règles, la consolation qui vient de Dieu seul (*Ex.* 330) fonde l'exigence d'un discernement (*Ex.* 336) dont le «discernement des esprits» proprement dit (*Ex.* 331-335) ne constitue qu'un aspect. On ne discerne pas le don qui vient de Dieu seul; par contre, à la lumière de ce don, il revient précisément à l'homme de discerner ce qui relève de sa propre activité ou ce qui en lui est le fait des anges, dans sa garde du don reçu. Cf. à ce propos: P. GERVAIS, «Les règles de deuxième semaine», dans *Les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola. Un commentaire littéral et spirituel*, Bruxelles, Éditions de l'Institut d'Études Théologiques, 1990, p. 253-282.

tion entre connaissances naturelles et connaissances surnaturelles, c'est-à-dire entre les connaissances qui sont le fait de notre propre entendement et jugement naturel et celles qui, en termes ignatiens, passent par la médiation des anges. En dernière instance, ces dernières sont aussi inefficaces que les premières: «l'âme qui aime autre chose est incapable de la pure union de Dieu et de sa transformation, car la bassesse de la créature est beaucoup moins capable de l'élévation du créateur que les ténèbres ne le sont de la lumière. De telle manière que tout l'être des créatures, comparé à l'être infini du créateur, n'est rien»[5].

Jean de la Croix s'inscrit ici dans la voie du «détachement», caractéristique de la spiritualité rhéno-flamande. Renonçant à la consolation avec cause, il exclut par le fait même le «discernement des esprits», si central en spiritualité ignatienne, discernement qui a précisément pour objet des réalités spirituelles en prise sur les réalités créées. Le terme «discernement» est en effet pratiquement absent de son œuvre. Et lorsqu'il y intervient, la connotation est en général négative. Bref, Jean ne parle de discernement que pour en dissuader. Il n'y voit que perte de temps et d'énergie. On s'y attarde à des réalités créées. Il faut plutôt écarter toute consolation qui a une figure concrète — même lorsqu'il est clair qu'elle vient de Dieu —, pour s'ouvrir dans la foi, par-delà le monde des signes et des figures, à la réalité vive qui éventuellement s'y donne à connaître et qui seule est de l'ordre de l'Esprit.

Des options si contrastées structurent différemment l'expérience spirituelle, cela va sans dire. Chez Jean, on aura une spiritualité de type contemplatif; chez Ignace, une spiritualité de type apostolique. Non pas que Jean de la Croix n'ait été à sa façon un homme d'action. Néanmoins, chez lui, l'engagement apostolique ne définit pas l'acte de contemplation en tant que tel, comme c'est le cas chez Ignace. Il y va d'abord et avant tout pour lui de l'union de l'âme avec Dieu, dans son seul à seul avec lui[6].

---

5. Il n'y a ici aucun mépris du créé de la part de Jean de la Croix. Tout se joue sur son articulation entre Dieu et le créé. Les choses créées n'ont pas valeur de «moyen» comme chez Ignace. Elles sont redonnées dans leur vérité, leur bonté et leur beauté en la personne du Christ. D'elles-mêmes, elles font écran, dans la mesure où on s'y arrête ou s'y attache. D'où l'exigence de détachement qui traverse la *Montée*. Chez Ignace, il y a aussi exigence de détachement. Mais cette exigence est condition préalable à un choix, celui du bien en lequel se signifie la volonté de Dieu (cf. l'«indifférence» du Principe et Fondement).

6. Il faut savoir tracer clairement les distinctions, tout en évitant les méprises. **Le propos ne porte pas sur le caractère singulier, et en ce sens exclusif, du lien**

Et pourtant il y a bien affinité entre les deux hommes. C'est elle qui rend possible la comparaison entre eux. En effet, Jean et Ignace appartiennent à un même univers spirituel, celui du renouveau spirituel espagnol du XVI[e] siècle. À aucun moment Jean de la Croix ne fonde l'intériorité chrétienne sur la théologie bernardienne de l'homme créé à l'image de Dieu, propre à l'école cistercienne, ou encore sur la mystique de l'essence caractéristique de l'école rhéno-flamande et pour qui l'homme et Dieu ne sont qu'un en la fine pointe de l'âme. D'entrée de jeu la spiritualité de l'un comme de l'autre est une spiritualité de la liberté chrétienne. Tous deux posent au point de départ une immédiateté de Dieu avec l'âme, qui est de l'ordre de la liberté: Dieu peut entrer, sortir, faire motion dans l'âme pour l'attirer ainsi à sa louange et à son amour. Tous deux recueillent ainsi le meilleur de l'apport des *alumbrados* et des «béates» du début du XV[e] siècle espagnol à la spiritualité: l'union de l'homme avec Dieu se situe dans l'union des volontés. Plus précisément, elle est de l'ordre de l'amour.

2. Méditation et contemplation

La souci majeur de Jean de la Croix est donc d'engager sur les chemins de la contemplation. Ce qui implique le passage de la méditation à la contemplation.

Par méditation, Jean de la Croix entend toute forme d'oraison discursive qui en appelle à la mémoire, à l'imagination et à l'entendement. On se rend présent aux choses de Dieu en se les mettant en mémoire, en se les représentant et en réfléchissant sur elles. Ce qui vient alors à l'esprit peut être le fait de celui qui fait oraison. Ce peut être aussi le fait de Dieu. L'âme reçoit alors passivement ces représentations, ces pensées, sans qu'elles proviennent directement de sa propre activité. Ces représentations, formes et pensées peuvent donc être naturelles ou surnaturelles. Quoi qu'il en soit, elles servent de support à une activité méditative. La méditation est en effet «un acte de discours par le moyen des images, formes et figures fabriquées et formées par ces sens: comme imaginer le Christ crucifié, ou attaché à la colonne, ou en un autre épisode; ou Dieu sur un trône en grande majesté; ou imaginer et considérer la gloire comme une très belle lumière, et telles autres choses semblables, tant divines qu'humaines, qui peuvent tomber en l'imaginative» (*MC* II, 12, p. 159). On aura

---

personnel entre l'âme et Dieu. Celui-ci est aussi radical dans la perspective d'Ignace que dans celle de Jean. Que l'on pense ici au *pro me* qui scande chaque semaine des *Exercices*

reconnu ici la forme de prière que mettait en valeur la *devotio moderna*, et qu'Ignace reprend à sa façon dans les *Exercices.*

Or, poursuit Jean de la Croix, toutes ces «imaginations doivent être évacuées de l'âme — demeurant en obscurité selon ce sens pour arriver à l'union divine — pour autant qu'elles ne peuvent avoir *aucune proportion de proche moyen* à l'égard de Dieu, aussi peu que les corporelles qui servent d'objet aux cinq sens extérieurs»[7] *(ibid.).* La mémoire ne peut fournir de quoi représenter Dieu, l'entendement ne peut le saisir par ses raisonnements, et la volonté est incapable par elle-même d'en goûter la douceur. «D'où il est évident qu'aucune de ces notices ne saurait *immédiatement* acheminer l'entendement à Dieu, et que pour arriver à lui, il doit plutôt cheminer sans entendre que de vouloir entendre, et plutôt en s'aveuglant et mettant en ténèbres qu'en ouvrant les yeux, pour s'approcher plus près du rayon divin» (*MC* II, 8, p. 148). Ainsi seulement en arrive-t-on à cette contemplation qui est «sagesse secrète de Dieu», sagesse cachée à l'entendement même qui la reçoit, c'est-à-dire à la «théologie mystique» que Denys l'Aréopagite appelait «rayon de ténèbres» *(ibid.).* Dieu opère alors directement en l'âme. Il l'instruit «en perfection d'amour» sans qu'elle ne fasse rien ni ne sache comment. Il se la rend ainsi toute à lui, par «une sagesse de Dieu amoureuse».

La distinction que Jean trace entre méditation et contemplation est tributaire de son optique spirituelle. Elle est radicale. À ce titre, elle pourrait sembler relever d'une doctrine réservée à quelques âmes d'élite, seules capables d'en comprendre la portée. Or l'enjeu à son arrière-plan est fondamental: il n'y va de rien moins que de la conversion chrétienne.

Le recours à Ignace aide ici à mettre en perspective la doctrine sanjuaniste. On sait dans quel état d'esprit Ignace arrive à Manrèse, après avoir déposé ses habits et ses armes de chevalier aux pieds de la Vierge de Monserrat. Suite à sa lecture assidue des évangiles et de la vie des saints durant ses mois de convalescence, il ne brûle que d'un seul désir: battre les plus grands saints sur leur propre terrain en se mettant au service du Christ notre Seigneur dans une vie de prière et de pénitence. Et pourtant, quelles que soient la grandeur de ses rêves, l'ardeur de ses pensées, il n'a encore — il le reconnaîtra par la suite — «aucune connaissance des choses intérieures et spirituelles»[8]. Jusqu'à ce qu'au terme,

7. C'est nous qui soulignons.

8. IGNACE DE LOYOLA, *Le récit du pèlerin*, n° 20, trad. A. Thiry, Namur, Éd. Fidélité, 1989, p. 27.

dépouillé de lui-même et de ses propres rêves de service, ayant touché son impuissance à se donner ce qu'il cherche, pris dans la contradiction dans laquelle l'enferme une crise de scrupules, il se découvre soudainement délié intérieurement, recréé dans la miséricorde de Dieu, voulant précisément de lui-même ce que Dieu veut pour lui, et que, dans la docilité à l'Esprit, il se mette à son école, se laissant enseigner par lui «tel un enfant par son maître d'école»[9]. Telle est, en son caractère paradigmatique, l'expérience de conversion d'Ignace. Elle rejoint ce qui est au cœur du passage de la méditation à la contemplation décrit par Jean de la Croix: il y va de cette conversion du regard et du cœur, qui fait qu'au terme toutes choses sont ressaisies en Dieu, à partir de lui et de son agir dans l'âme. On passe de la voie purgative à la voie illuminative. Et ce passage, tout comme chez Jean de la Croix, du moins en son fond, se comprend moins à partir d'une distinction entre les puissances de l'âme: sens et entendement, qu'en référence à l'agir souverain de Dieu qui, d'extérieur qu'on était aux choses spirituelles, y rend intérieur.

À cette conversion du regard et du cœur correspond dans les *Exercices* le moment décisif du passage de la première à la deuxième semaine, c'est-à-dire de la «méditation» des péchés à la «contemplation» des mystères évangéliques. Recueillant dans l'action de grâce le fruit de la première semaine, recréé dans le pardon de Dieu, le retraitant se découvre transporté hors de lui-même en Dieu, désormais capable d'ouvrir le livre des évangiles et de l'accueillir pour ce qu'il est en vérité: révélation de celui qui l'appelle à sa suite.

Jean et Ignace partagent donc une même perception de ce qu'est en sa nature propre la contemplation. Elle est un don de Dieu. Elle est le fait de Dieu dans l'immédiateté de sa miséricorde restauratrice. Dieu seul, en libérant l'homme du souci de soi, y donne accès. Il y a donc une gratuité première au principe de la contemplation. Tous deux diffèrent néanmoins sur la manière de concevoir l'acte concret qui s'ensuit. Pour Jean, Dieu n'est pas seulement à l'origine de la contemplation. Il en est aussi à lui seul l'objet et le terme. Chez Ignace par contre, si l'acte s'origine en Dieu, il a pour objet premier la personne du Christ telle qu'elle se donne à connaître dans une histoire: «me remettre en mémoire l'histoire de la *chose* que j'ai à contempler» (*Ex.* 120: *la historia de la cosa que tengo de contemplar*). On remarquera ici la précision

9. *Ibid.*, n° 27, p. 31.

de la formulation d'Ignace. Ce qui constitue l'objet immédiat de la contemplation, c'est une réalité à laquelle par ailleurs je n'ai accès que dans l'histoire en laquelle elle se livre à moi. En toute rigueur de termes, la contemplation ne consiste donc pas à se rendre présent par la mémoire à un fait historique. Elle a pour objet une réalité proprement spirituelle — en cela Ignace rejoint Jean de la Croix —, mais qui ne se donne à connaître que dans une histoire, celle du «Seigneur qui pour moi s'est fait homme» (*Ex.* 104). La contemplation devient dès lors contemplation évangélique, «contemplation des mystères de la vie du Christ».

Certes, le retraitant s'en remet à son imaginaire pour se rendre présent aux lieux et aux personnages. Mais situé désormais en Dieu, sa relation au Christ n'est plus du même ordre qu'en première semaine alors que, encore engoncé dans son péché, il lui demeurait extérieur. Il s'y rendait présent alors par l'imagination, sous le mode de la distance (cf. *Ex.* 93: «m'imaginant le Christ notre Seigneur en croix»), situation qui correspond à ce que Jean de la Croix entend par «méditation». Désormais l'imagination n'est plus la faculté de la distance. À travers elle, le retraitant se rend présent à celui qui l'habite et qui se donne à lui en son humanité. Elle devient la faculté en laquelle s'exprime une immédiateté du retraitant à la personne du Christ, tel qu'il donne forme à son acte de contemplation. Transporté en ce qu'il contemple par la miséricorde recréatrice de Dieu, le retraitant peut dès lors se laisser enseigner par les faits et gestes du Christ dans le mystère évangélique auquel il se rend présent et auquel il applique ses sens aussi bien que son entendement et sa volonté. Ce qui est «contemplation ou théologie mystique» chez Jean devient contemplation évangélique. De part et d'autre il y va d'une même réalité spirituelle, désirée et voulue pour elle-même chez Jean, accueillie à la manière dont elle se donne à connaître en l'humanité du Christ chez Ignace. Deux hommes. Deux logiques spirituelles certes, mais qui s'entrecroisent dans leur perception du mystère du Verbe Incarné.

3. Les indices pour passer à la contemplation

Jean de la Croix n'a pas la méditation en grande estime, on le sait. La méditation est pour lui un exercice propre au débutant. Il ne la juge pas moins nécessaire, dans un premier temps. On y acquiert une certaine connaissance de Dieu. On s'y exerce aussi à l'aimer. Les actes posés créent une «habitude», qui tourne vers Dieu. Autant il faut savoir s'y astreindre, autant il est important de s'en détacher, le temps venu. Il en est de celui qui médite

comme de celui qui amorce la pompe au puits. Une fois celle-ci amorcée, il n'y a plus qu'à boire l'eau à son aise sans la «tirer des aqueducs des considérations passées, des formes et figures» (*MC* II, 14, p. 166). Le directeur spirituel joue un rôle important à ce tournant d'une vie spirituelle. On connaît les pages terribles de la *Vive flamme* à l'adresse des directeurs inexpérimentés qui causent grand dommage aux âmes, soit en les engageant trop vite sur les voies de la contemplation alors que les bases ne sont pas assurées, soit en en étouffant le germe en retenant indûment dans les exercices du passé. Ainsi en est-il pour Ignace de celui qui est appelé à «aider les âmes». Son rôle, le livre des *Exercices* l'atteste, se situe à cette jointure où ce qui relève de l'activité humaine et ce qui est de l'action de Dieu se croisent. Il lui revient précisément de s'enquérir des motions qui se passent dans l'âme, pour aider le retraitant à les reconnaître, à faire fond sur celles qui viennent de Dieu, et à se laisser enseigner et guider par elles.

Jean de la Croix offre trois critères pour se faire un jugement pratique en la matière. Deux d'entre eux ont trait à la méditation. Ils portent tour à tour sur l'acte qui y est engagé et sur son objet. En effet, de par sa nature même, la méditation implique l'application méthodique de son esprit à un objet précis, avec ce que cette application entraîne de travail de remise en mémoire, de réflexion et d'adhésion de la volonté. Or vient ce moment où l'on ne trouve plus le goût que l'on avait eu jusqu'alors à cette activité méditative. Au lieu d'aider comme auparavant, celle-ci semble plutôt s'interposer entre Dieu et le sujet. Celui-ci a déjà, sans s'en rendre compte, «l'esprit de la méditation en substance et vérité». Tel est le premier indice. Il porte sur l'activité discursive propre à la méditation. Le second concerne ce qui en constitue l'objet, à savoir la scène que l'on se représente, la parole que l'on cherche à s'appliquer à soi-même. On ne sent plus d'inclination spontanée à s'arrêter à des choses particulières. Ce qui jusqu'alors centrait l'attention devient plutôt objet de distraction. Sans le savoir, l'âme a déjà trouvé ailleurs son centre de gravité.

Ces deux critères laissent pressentir l'entrée dans une situation nouvelle. À eux seuls, ils ne suffisent pas néanmoins. Encore faut-il que la situation nouvelle se notifie à l'âme. D'où le troisième indice, positif celui-ci: «l'âme prend plaisir à être seule en attention amoureuse à Dieu, sans considération particulière, en paix intérieure, quiétude et repos», ne cherchant plus à aller d'une chose à l'autre en y appliquant sa mémoire, son entendement et sa volonté. Elle demeure «dans l'attention et connaissance générale amoureuse que nous disons, sans intelligence particulière et

sans en comprendre l'objet» (*MC* II, 14, p. 164). Elle a perdu ses références habituelles. Elle entre dans des espaces nouveaux.

Ces trois indices forment un tout. Chacun ne vaut qu'en référence aux deux autres, ce qui laisse entrevoir que le rapport entre méditation et contemplation est plus complexe qu'il ne paraît de prime abord. La contemplation a besoin de la méditation pour s'authentifier précisément en ce qui l'en distingue dans sa réalité proprement spirituelle. L'agir de Dieu passe d'abord par l'activité discursive pour s'imposer en sa gratuité, dans l'accord qu'il suscite avec la réalité contemplée. L'«attention amoureuse à Dieu» qui en découle n'engage pas moins le sujet, mais elle a désormais sa source en Dieu. Ainsi en est-il de «la connaissance générale» sur laquelle celui-ci ouvre. Celle-ci n'est pas moins précise que le donné particulier qui centrait l'attention, mais elle a désormais Dieu lui-même pour objet. Il se produit dès lors, de l'intérieur de la contemplation, une transmutation des exigences qu'entraînait la méditation. Dans la paix et le goût que lui-même lui procure, l'âme peut s'en remettre à Dieu et se laisser instruire par lui.

Contemplation sanjuaniste et contemplation ignatienne partent d'une perception similaire du travail de Dieu dans le croyant. «Ce n'est pas d'en savoir beaucoup qui rassasie et satisfait l'âme, remarque Ignace, mais bien de sentir et goûter les choses intérieurement» (*Ex.* 2). Toute la pédagogie ignatienne consiste précisément à faire passer de la méditation à la contemplation en rendant attentif à la motion divine, qui met en relation avec la réalité contemplée.

Ce passage de la méditation à la contemplation s'inscrit dans le temps. Il prend du temps. Jean de la Croix en convient. La manière dont il articule ses trois critères l'atteste. Du côté des *Exercices*, la «répétition ignatienne» répond de cette donnée. Celle-ci implique que, comme réalité vécue, la prière se déploie sur une durée. En effet, l'oraison ne se nourrit pas seulement de la «matière» à laquelle elle s'applique, à savoir le mystère évangélique remis en mémoire. Elle se nourrit surtout de ce que ce mystère produit en elle, lorsque, sous la motion divine, touché jusque dans son affectivité et ses sens, celui qui prie «goûte» et «sent» dans l'humanité du Christ l'«infinie suavité et douceur de la divinité» (*Ex.* 124). En effet le don au cœur de la consolation spirituelle, que celle-ci soit le fait de Dieu seul, ou encore que celle-ci passe par notre réalité créée, c'est-à-dire par nos sens, notre entendement ou notre vouloir, grâce au ministère de ses anges, ne se réduit pas à la seule motion intérieure qu'il produit. Il est une

réalité de l'Esprit. Il a à faire avec la divinité. Il n'est autre que Dieu lui-même en lequel le sujet se centre et se recueille. De ce fait, ce qui touche l'âme et constitue le ressort secret de la contemplation pour Ignace est toujours plus que la motion produite. Le don que Dieu y fait de lui-même dépasse toujours la simple conscience que l'on en a. Tout comme dans la contemplation sanjuaniste, celui qui entre dans la contemplation évangélique est «passif des choses de Dieu» *(pati divina)*, selon l'expression de Maître Eckhart. Certes, la contemplation ignatienne consiste à voir les personnages, à entendre ce qu'ils disent, à regarder ce qu'ils font, et à comprendre et à adhérer à ce qui se donne ainsi à voir, entendre et regarder; elle ne comporte pas moins, tout comme chez Jean de la Croix, une dimension de non-voir, de non-savoir et de non-vouloir, constitutive du voir, du connaître et du vouloir qui en découlent.

4. Une connaissance obscure, générale et amoureuse

La contemplation est «une connaissance obscure, générale et amoureuse», selon Jean de la Croix. La contemplation mystique ne se réduit donc pas à un état affectif. Elle a un contenu. Elle notifie quelque chose, et, ce faisant, elle enseigne, «illumine». Ainsi en est-il de la contemplation évangélique. Elle est «connaissance intérieure du Seigneur qui pour moi s'est fait homme» (*Ex.* 104). Jean et Ignace se démarquent clairement sur ce point de la *devotio moderna,* qui situait l'oraison au niveau de l'affectivité et de la volonté. Pour l'un comme pour l'autre, c'est précisément ce qui se donne à connaître dans l'oraison qui nourrit l'affectivité, ordonne les sentiments, conforte la volonté. Cette connaissance que donne la contemplation, Jean s'empresse de la qualifier. Elle n'est pas une simple connaissance intellectuelle. Elle est une connaissance «amoureuse». Elle implique un lien intime avec la volonté. Elle naît de l'amour et fait grandir dans l'amour. Or, dans les *Exercices,* si le retraitant demande la connaissance intérieure du Christ qui pour moi s'est fait homme, c'est précisément «afin de mieux l'aimer et servir». Ici encore le lien entre connaissance et amour est clairement posé. Les deux spiritualités partagent une perception commune du rapport de l'homme avec Dieu. Celui-ci se situe au niveau d'un rapport de libertés, avec ce que ce rapport implique, à la source même de la connaissance et de l'amour, comme immédiateté de Dieu et de son libre agir au regard de sa créature. En cela toutes deux se démarquent des spiritualités qui se fondent sur un savoir préalablement élaboré, que celui-ci soit d'ordre plus philosophique comme dans l'école

rhéno-flamande ou encore d'ordre proprement christologique comme dans la spiritualité bérullienne. Elles ont peut-être donné lieu à des théologies. Néanmoins, elles ne découlent pas d'une théologie préalablement élaborée. Elles n'ont comme seul présupposé que la capacité propre à Dieu dans son libre agir de rejoindre l'homme à la racine de son être créé pour l'attirer tout à son amour et à sa louange.

Voilà pour ce que la contemplation sanjuaniste et la contemplation ignatienne ont en commun. Celles-ci ne se distinguent pas moins l'une de l'autre. En effet, Ignace ne qualifierait pas la contemplation d'«obscure» et de «générale» comme le fait Jean de la Croix. En effet, pour ce dernier, la contemplation est «obscure», précisément en ce que, étant de l'ordre de la foi, sa lumière dépasse tout entendement. On n'y accède donc qu'en délaissant tout appui humain pour avancer «à l'obscur et en cachette» par l'«échelle secrète» de la foi. Elle est aussi «générale» en ce qu'elle écarte toutes formes, figures, représentations, tous concepts aussi tirés de l'ordre créé, pour n'avoir que Dieu seul pour objet. L'acte de foi, d'espérance et de charité que la contemplation met en œuvre s'inscrit ainsi à la verticale de la relation de l'homme avec Dieu.

Tout autre, de ce point de vue, est la contemplation ignatienne. Certes, le retraitant peut connaître des moments d'obscurité. La contemplation évangélique met en effet devant des choix parfois déchirants comme le montre la méditation des «deux Étendards». Pourtant, Ignace n'en appelle jamais à l'antithèse ténèbres/lumière, nuit/jour comme Jean. Même au cœur du combat, le Christ apparaît sous sa face de lumière: «beau et gracieux, en humble place» (*Ex.* 144). La consolation peut fort bien ne pas être au rendez-vous. Il ne revient pas moins au retraitant de l'espérer, de l'attendre et de se disposer à la recevoir. Jamais, comme chez Jean, il ne lui est demandé d'y renoncer pour s'enfoncer toujours plus dans la nuit de la foi. Et l'on pourrait en dire autant pour ce qui concerne la connaissance qui découle de l'acte de contemplation. Jamais celle-ci n'est qualifiée par Ignace de «générale». Tout au contraire elle aura toujours chez lui la précision du geste ou de la parole en lesquels le Christ se donne à connaître et à aimer dans le mystère contemplé. Le monde créé, en ces contours les plus précis, devient en la personne même du Christ ce qui donne forme à la relation que Dieu noue avec celui qui le contemple. Il y va certes comme chez Jean d'un même acte de foi, d'espérance et de charité, mais celui-ci s'inscrit désormais

dans notre condition pérégrinante, à savoir dans une histoire où Dieu vient à la rencontre de l'homme et où il poursuit son œuvre.

5. La Nuit obscure

La *Nuit obscure* fait pendant à la *Montée du Mont Carmel.* L'œuvre s'appuie sur le même poème, mais les perspectives s'inversent. La *Montée* rendait compte du travail de l'homme dans sa recherche de Dieu. La *Nuit* rend compte du travail de Dieu qui opère, au cœur de cet agir humain, les détachements véritables. D'un côté la face active du détachement *(lo activo)*; de l'autre, sa face passive *(lo passivo)*. Alors même que l'homme prend sur lui de sortir de lui-même pour trouver Dieu, Dieu opère en lui la sortie véritable qui l'ouvre sur sa propre réalité.

Vues dans cette perspective, les nuits des sens et de l'esprit s'avèrent d'une tout autre nature que ce que la personne qui y entre pouvait en anticiper. Celles-ci vont même à l'encontre du mouvement premier qui entraîne l'âme vers Dieu. Nuits des sens et de l'esprit sont alors ressenties, à son propre corps défendant, comme une marche en arrière: sécheresses, dégoûts, tentations, impossibilité de prier. L'âme a le sentiment d'avoir tout perdu, alors qu'elle entendait tout gagner, et ne comprend pas le profit qu'il y a à cette perte. Or le dénuement en lequel elle se trouve est d'autant plus précieux, comme le fait remarquer Jean de la Croix, qu'il ne relève pas d'elle mais de Dieu. Ainsi s'opère mystérieusement ce troc qui fait passer de son propre agir à celui de Dieu, de son propre monde de projections à cette connaissance de soi qui seule rend capable d'accueillir le don de Dieu pour ce qu'il est en vérité. De ce point de vue, il n'y a pas d'écueils, d'humiliations, d'échecs, qui, portés dans la foi, ne puissent devenir nuit purificatrice.

Ces épreuves, toute personne qui avance sur les chemins de la vie les connaît. Lorsqu'elles l'affectent non seulement en ses sens mais encore dans son entendement et son vouloir, Jean de la Croix les compare volontiers aux peines du purgatoire et de l'enfer. Dans sa solitude et dans son sentiment d'abandon, l'âme ne trouve plus de réconfort et d'appui en qui que ce soit. Comme personne n'éprouve ce qu'elle ressent, elle a l'impression de ne pouvoir être comprise de qui que ce soit, ce qui accroît sa solitude et sa douleur. Elle se voit comme dans un cachot, nous dit Jean de la Croix, fers aux pieds et aux mains, incapable de se mouvoir sans aide ni d'en haut ni d'en bas. C'est ainsi que l'esprit **s'humilie, poursuit-il, et qu'au terme, simple et délicat, il ne fait**

plus qu'un avec l'esprit de Dieu, jusqu'au jour où Dieu se communique à lui dans la suavité d'un amour très pur. Mais, dans ses moments d'angoisse et de totale insatisfaction, il en va tout autrement pour l'âme: celle-ci se sent alors comme sous le jugement de Dieu, sans espérance, digne d'être rejetée fort justement pour toujours. Certes, elle est dans la lumière de Dieu, mais cette lumière n'est qu'obscurité pour elle. Celle-ci lui fait voir ce qu'il y a d'impureté en elle, lui donnant de se sentir indigne de Dieu et de toute créature. «Parce que véritablement, quand cette contemplation purificatrice serre et étreint l'âme, l'âme sent fort au vif l'ombre de la mort, les gémissements de la mort et les douleurs de l'enfer — qui consistent à se sentir sans Dieu, punie et rejetée et indigne de lui, et qu'il est courroucé; car tout cela se sent ici, et le plus est qu'il lui semble que c'est pour toujours» (*NO*, II, 6, p. 433).

Ce dont Jean de la Croix rend compte ici a un nom bien précis dans les *Exercices*. Il s'agit de la désolation spirituelle. Or la désolation spirituelle constitue un des enjeux majeurs des *Exercices* surtout en première semaine, à telle enseigne que l'on caractérise souvent les règles de discernement propres à cette semaine comme un «petit traité de la désolation spirituelle». C'est en effet à la manière dont il sait affronter dans la patience des jours l'épreuve éventuelle de la désolation spirituelle que le retraitant apprend au cours de cette semaine à «connaître en vérité, afin de le sentir intérieurement... que tout est don et grâce de Dieu notre Seigneur» (*Ex.* 322). En état de désolation, «l'âme se trouve toute paresseuse, tiède, triste et comme séparée de son Créateur et Seigneur» (*Ex.* 317); les tentations qui l'agitent la poussent à «perdre confiance» et la laissent «sans espérance et sans amour». Le paradoxe de la situation consiste précisément en ce que le sentiment d'être à distance de Dieu naît de la générosité avec laquelle on s'applique aux exercices proposés. Comme si l'effort même pour être tout à Dieu rendait Dieu toujours plus évanescent. Cette épreuve, si humblement vécue soit-elle, relève de la «nuit passive» dont parle Jean de la Croix. Le retraitant n'a pas pouvoir sur la désolation. Tout au plus lui revient-il de demeurer constant dans ses résolutions jusqu'à ce que le voile se déchire et qu'à l'heure qui est la sienne, Dieu fasse don de sa consolation.

Telles sont, en termes ignatiens, les épreuves intérieures dont fait état la *Nuit obscure*. Or, en parcourant les règles rédigées par Ignace pour faire face à la désolation spirituelle, on en reste peut-être trop souvent au vécu psychologique qu'elles impliquent. On ne prend pas la mesure de ce qu'implique l'épreuve en sa réalité

proprement spirituelle. On oublie à quel point celle-ci ne s'éclaire en sa portée réelle qu'en référence directe aux exercices de première semaine, et tout particulièrement à la méditation sur les péchés personnels, qui en constitue le pivot (cf. *Ex.* 55-61).

Or que nous apprend sur la nature véritable de la désolation spirituelle cette méditation ignatienne qui reproduit le mouvement de la conversion chrétienne? À l'entrée dans l'exercice, Ignace demande au retraitant de se voir «comme un grand pécheur, enchaîné, avançant comme lié de chaînes pour paraître devant le souverain juge éternel. Prendre pour comparaison des prisonniers, enchaînés et déjà dignes de mort, qui paraissent devant leur juge temporel» (*Ex.* 74). On reconnaît ici, presque mot à mot, les termes avec lesquels Jean de la Croix caractérisait il y a un instant la situation de celui qui se trouve dans la nuit passive de l'esprit. En outre, au point de tension extrême de l'exercice, c'est-à-dire à ce moment où le retraitant compare sa propre malice à la bonté de Dieu, devant quelle réalité se trouve-t-il mis en présence sinon celle de l'enfer? En cet instant, voulant ce que Dieu veut et donc que justice soit rendue à sa bonté au regard de sa propre malice, le retraitant ne peut que consentir à être condamné à jamais, non par haine de Dieu ou de soi-même, mais tout simplement pour que Dieu soit Dieu, jusqu'à ce que, dans un cri d'admiration qui l'arrache aux forces de la mort, il découvre, déjà dans le simple fait d'exister au moment présent, l'attestation tangible de la prévenance miséricordieuse de Dieu sur lui.

Ici se marque le plus tangiblement au niveau du texte même des *Exercices* et de l'expérience spirituelle à laquelle celui-ci renvoie, le passage de la désolation à la consolation spirituelle. L'expérience de la désolation spirituelle dont parlent les *Exercices* n'est autre en son fond que celle dont Jean de la Croix parle dans la *Nuit obscure*: elle a à faire avec la réalité de l'enfer. Relue à la lumière des *Exercices,* l'expérience spirituelle dont rend compte la *Nuit obscure* perd dès lors le caractère extraordinaire qui fait écran à sa juste compréhension en faisant croire qu'elle est réservée à quelques âmes d'élite. Relue par ailleurs à la lumière de la *Nuit obscure*, l'expérience de la désolation spirituelle propre à la première semaine des *Exercices* retrouve toute sa profondeur théologique.

Jusqu'en ce qui les distingue, Jean de la Croix et Ignace de Loyola s'éclairent réciproquement. En les comparant, on discerne d'autant mieux l'enjeu spirituel au cœur de la spiritualité de

l'un comme de l'autre, par-delà une élaboration théorique qui, chez Jean, risque d'en masquer le rapport avec l'expérience spirituelle commune, par-delà un caractère pragmatique qui, chez Ignace, risque d'en voiler la portée proprement théologique. L'un comme l'autre, Jean comme Ignace, situent dans le passage de la méditation à la contemplation le point crucial de la croissance dans l'Esprit, tout en se démarquant dans leur manière d'articuler, à partir de leur perception respective du mystère christologique, le rapport entre Dieu et l'ordre de la création.

(à suivre)

B-1150 Bruxelles Pierre GERVAIS, S.J.
Rue du Collège Saint-Michel, 60 Institut d'Études Théologiques