NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

118 N° 6 1996

Jean de la Croix et Ignace de Loyola II

Pierre GERVAIS (s.j.)

p. 862 - 889

https://www.nrt.be/en/articles/jean-de-la-croix-et-ignace-de-loyola-ii-799

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Jean de la Croix et Ignace de Loyola

(suite)

II.- Le Cantique spirituel

Telle est la face «nocturne» de la doctrine spirituelle de Jean de la Croix: «par une nuit obscure... je sortis sans être vue». *Montée du Mont Carmel* et *Nuit obscure* disent le «je» dans sa quête de celui qu'il aime[1]. Or la doctrine de Jean de la Croix ne trouve son point d'équilibre qu'en référence à sa face «diurne», celle dont rendent compte le *Cantique spirituel* et la *Vive flamme*. En ces deux dernières œuvres il n'y va plus seulement de l'âme en quête de son Dieu. Il y va de Dieu dans sa libre initiative à l'égard de l'âme, tel qu'il vient à elle, la met en mouvement, se donne à elle et la dilate en la plénitude de son don.

Dans les deux premières œuvres, tout est vu à partir des détachements auxquels l'homme doit consentir pour entrer dans les voies de la contemplation, alors même que Dieu travaille en sous-main, opérant en lui les détachements véritables. Mais le Dieu recherché échappe encore au regard. Ce qu'il est en lui-même demeure encore inconnu. Il ne paraît qu'obscur et lointain, alors même qu'il enveloppe de sa prévenance et de sa lumière. L'approche, au long de ces deux œuvres, est donc d'abord anthropologique, morale et ascétique, ce qui n'exclut aucunement sa dimension foncièrement christologique. À preuve, cette page puissante où, en référence à la scène du Thabor, Jean de la Croix fait dire au Père qu'il a tout révélé en son Fils et qu'il n'y a pas d'autre parole à attendre de lui[2]. Mais il en est ici comme du Christ que le retraitant imagine en croix dans la première semaine des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola, et qui n'est encore

---

1. Les deux œuvres ne commentent que les deux premières des huit strophes du poème.

2. «Tu n'as plus rien à me demander, ni à désirer des révélations ou visions de ma part. Regarde-le bien, tu trouveras tout cela déjà fait et donné et encore plus» (*MC* II, 22). 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 à la page, le second, au paragraphe.

perçu que sous le mode de la distance. Lui-même ne se dit pas encore dans son mystère et la vie à laquelle il convie.

Dieu seul peut faire entrer dans son mystère. Aussi n'est-ce finalement qu'à partir de lui, plus précisément, de la manière dont il entre, sort, fait motion dans l'âme, que le chemin tracé par la *Montée* et la *Nuit obscure* s'éclaire. Tant au plan doctrinal qu'au plan spirituel, la *Montée* et la *Nuit* ne peuvent être dissociées de l'ensemble qu'elles constituent avec le *Cantique spirituel* et la *Vive flamme*. D'«ascétique» qu'elle est dans la *Montée* et dans la *Nuit*, la doctrine spirituelle de Jean de la Croix devient «mystique» au sens propre du terme dans le *Cantique* et dans la *Vive flamme* [3].

1. La quête du Bien-Aimé (1-11)

Le *Cantique spirituel* se développe en trois temps. Au point de départ de chacun d'eux, il y a une initiative divine. Dieu fait irruption dans l'âme et lui donne de sortir d'elle-même pour trouver en lui son repos. La perspective s'inverse. Ce n'est plus l'homme, comme dans les deux premières œuvres, qui est le sujet immédiat de l'action. C'est Dieu.

Quels sont ces trois temps? Le premier (str. 1-11) résulte de ce que l'Ami se retire aussi subitement qu'il s'est montré à l'âme, laissant celle-ci seule avec elle-même dans le mouvement qui l'emporte vers lui. Le second (str. 12-27) découle de ce que l'Ami vient à la rencontre de l'âme dans ce mouvement même qui la porte vers lui, et se donne à elle. L'âme trouve celui qu'elle cherche. Elle s'ouvre à lui dans la jubilation du cœur. C'est le temps des fiançailles, celui aussi de la croissance spirituelle. Survient enfin un troisième et dernier temps (str. 27-40), celui du mariage spirituel, temps de la stabilité dans l'union consommée entre l'Ami et sa bien-aimée. Il y a des moments irréductibles les uns aux autres dans la vie spirituelle. Tout en se situant dans un tout autre ordre que les *Exercices*, le *Cantique* obéit à maints égards à une même logique spirituelle.

3. Il est d'ailleurs significatif que Jean de la Croix ait d'abord écrit le *Cantique spirituel* avant d'écrire la *Montée du Mont Carmel* et la *Nuit obscure*. Ces deux dernières œuvres sont des œuvres inachevées. On se perd en conjectures sur cet état de fait. Peut-être Jean de la Croix a-t-il senti l'impasse à laquelle conduisait leur point de départ.

Le coup d'archet initial (str. 1)

La première strophe du poème est un cri et une plainte. Si l'âme crie vers l'Ami, c'est qu'elle en ressent la brûlure. À peine celui-ci s'est-il rendu présent à elle, lui manifestant un reflet de sa beauté, l'ouvrant sur des espaces insoupçonnés, qu'il se retire de sa vue, la laissant toute à sa peine:

> Où t'es-tu caché, Ami,
> Toi qui me laissas dans les gémissements?
> Pareil au cerf, tu as fui,
> M'ayant navrée; après toi
> Je sortis, criant, et Tu étais parti! (str. 1)

La suite du poème est déjà contenue en cette strophe, mais sous le mode de l'absence, de la blessure ouverte, comme le montre le commentaire qu'en fait Jean de la Croix, tant il est vrai que dans l'ordre spirituel il n'est rien au terme qui ne soit en quelque sorte déjà donné au point de départ.

Dieu est souverainement libre. Il entre, sort, fait motion dans l'âme, l'attirant toute en l'amour de sa divine Majesté (*Ex.* 330). Il le fait sans préalable, en toute immédiateté, marquant à la fois sa proximité et sa transcendance. Il entre, sort, paraît, se cache, et c'est ainsi que, rejoignant l'âme à sa racine, il la suscite dans l'élan qui la fait sortir d'elle-même. D'où ce grand cri dont les onze premières strophes du poème ne seront que l'écho prolongé: «Après toi, je sortis, criant, et tu étais parti.» Dieu est premier. En se retirant, il met en mouvement, présence au cœur d'une absence, blessure causée que lui seul peut guérir. Mais c'est bien l'âme qui se dresse ici et qui lance son cri. Il n'y a peut-être que le poème, avec sa puissance d'évocation, qui soit à même de rendre compte avec autant de force de l'intensité avec laquelle il y va ici tout à la fois de Dieu et du «je» humain dans la vigueur de son désir et de sa détermination. Lorsque, dans la *Nuit obscure*, il était parlé des détachements que Dieu opérait secrètement en l'homme, celui-ci les subissait. À preuve, le fait qu'il n'en comprenait pas la portée. Il demeurait extérieur à l'action de Dieu en lui. Ici tout autre est la situation, au cœur de la douleur ressentie. Touchée par Dieu, l'âme se dresse face à lui, dans la force du désir que celui-ci a mis en elle.

Une mystique trinitaire

Or le Dieu dont il est question ici n'est autre que le Dieu de Jésus-Christ. En effet, c'est bien le Verbe incarné qui apparaît pour se dérober aussitôt avec la promptitude du cerf. Au point de

départ de la contemplation sanjuaniste, comme de la contemplation ignatienne, il y a la personne du Christ. Jean voit spontanément en lui le Verbe tel qu'il est en Dieu de toute éternité; Ignace, le «Roi éternel et Seigneur universel» qui mène à terme sa mission (*Ex.* 95). Chez l'un comme chez l'autre, le Christ donne sa forme à la contemplation, chacun rendant compte de son mystère selon une dimension spécifique.

Chez Ignace, le fait de l'Incarnation est premier. Si dès le point de départ de la deuxième semaine des *Exercices,* Ignace met en présence des personnes divines, c'est pour entrer dans leur regard sur l'immensité du monde et dans leur décision d'opérer la très sainte Incarnation en vue de la rédemption du genre humain (*Ex.* 108). Le regard embrasse avec elles «l'immensité et la sphère du monde», pour se poser au terme sur la personne de Notre Dame, «dans la ville de Nazareth, dans la province de Galilée» (*Ex.* 103). Le mouvement est celui de l'incarnation du Verbe. Les personnes divines sont rencontrées à travers la manière dont elles se rendent présentes en Jésus à l'histoire des hommes et y opèrent leur œuvre de salut.

Chez Jean, le regard se porte spontanément sur la personne qui s'incarne, mais telle qu'elle est de toute éternité. Pour avoir entrevu l'Ami ne serait-ce qu'un instant, l'âme ne désire rien de moins que d'être unie à Dieu «par une vision claire et essentielle», c'est-à-dire d'être «certifiée et satisfaite en gloire» par «la claire présence et vision de son essence» (538, 2)[4]. Or il n'y a de vision de l'essence divine que dans l'union au Verbe. Aussi est-ce bien au Verbe, tel qu'il repose dans le sein du Père, que l'âme adresse sa plainte. Toute la mystique sanjuaniste se trouve en quelque sorte condensée dans cette plainte, qui renvoie aux premiers versets de l'évangile de Jean: «Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu» (*Jn* 1, 1). En dernière instance, l'âme ne peut trouver son repos qu'en Dieu, dans la relation qui, de toute éternité, lie la personne du Verbe à la personne du Père. C'est d'ailleurs pourquoi, avant même de s'adresser à l'Ami, elle se tourne vers le Père, qui n'a d'autre lieu où se repaître que son Fils, pour qu'au midi de son éternité, où il

4. Jean de la Croix reprend à son compte la visée de Maître Eckhart et de l'école rhéno-flamande, mais dégagée de son arrière-fond néo-platonicien. L'union substantielle désirée ne se situe pas, contrairement à Eckhart, au niveau de l'intellect mais des volontés. Nous sommes ici aux antipodes d'une mystique de l'essence. En outre, si vision claire et substantielle il y a, celle-ci n'est pleinement atteinte que par-delà la mort. Ainsi se trouvent respectés l'ordre créé et le statut de l'homme dans sa condition pérégrinante.

l'engendre éternellement, il lui montre le Fils (538, 3)[5]. Le Verbe auquel l'âme désire être unie est «caché» dans le sein du Père.

Une mystique de l'intériorité chrétienne

En prenant appui sur Dieu tel qu'il est en lui-même, la mystique sanjuaniste ouvre sur les profondeurs de l'intériorité chrétienne. «Caché» dans le sein du Père, le Verbe est aussi «caché» à l'intime de l'âme. Ne le trouve donc, autant qu'il est possible en cette vie, que celui qui comprend qu'ensemble avec le Père et le Saint-Esprit, le Verbe habite le croyant (cf. 539, 2). Aussi est-ce en «sortant de toutes choses et de soi-même» — Ignace aurait dit: «en sortant de son amour, de son vouloir et de ses intérêts propres» (*Ex.* 189) —, c'est-à-dire «en se cachant au monde et à soi-même», que l'âme peut le trouver et s'entretenir avec lui en «amoureux et affectueux entretien». Telles sont les coordonnées à l'intérieur desquelles se déploiera la contemplation sanjuaniste, d'abord sous le mode de la promesse — c'est le temps des fiançailles —, puis sous celui du don réciproque du mariage spirituel.

La méditation du Règne joue dans les *Exercices* un rôle analogue à cette première strophe du *Cantique.* Là aussi se trouvent données les coordonnées à l'intérieur desquelles se déroulera la contemplation évangélique des trois dernières semaines des *Exercices* selon ses deux moments fondateurs: d'abord sur le mode de l'offrande qui engage dans la contemplation des mystères de la vie du Christ depuis son incarnation, puis sous celui de cet «être avec» qui associe à son mystère pascal. D'une part, chez Jean, une absence ressentie qui, dans la brûlure qu'elle cause, renvoie à Dieu en ce qu'il est de toute éternité, et de l'autre, chez Ignace, un appel qui, dans l'offrande qu'il suscite, conduit au terme à la mission.

La perspective n'est pas moins trinitaire chez Ignace que chez Jean de la Croix: «ma volonté est de conquérir le monde entier et tous les ennemis, et d'entrer ainsi dans la gloire de mon Père» (*Ex.* 95), dit le Christ du Règne. Mais ce qui chez Jean se situe au midi de l'éternité de Dieu s'étale chez Ignace dans le temps, s'inscrit dans une histoire dont il s'agit de hâter le terme: l'avènement du Royaume qui marque l'entrée définitive du Christ dans la gloire du Père. La relation du Christ au Père se trouve ainsi

5. Dans les *Exercices*, le retraitant s'adresse aussi au Père, non tant pour qu'il lui montre le Fils, mais pour qu'il lui accorde par son Fils la grâce d'être reçu sous l'étendard de celui-ci (*Ex.* 147).

directement perçue en référence à la mission en laquelle elle se donne à connaître telle qu'elle est de toute éternité. Elle comporte par voie de conséquence un avant et un après et s'éprouve dans une tâche à assumer: «pour cela, celui qui voudra venir avec moi doit travailler *(trabajar)* avec moi, afin que, me suivant dans la peine, il me suive aussi dans la gloire» *(ibid.)*.

L'offrande que suscite l'appel du Règne est de l'ordre de la blessure dont parle le *Cantique*. Elle provient de ce qu'on a été touché, affecté par le Christ, qui tout à coup prend visage en faisant part de son projet. Elle vient aussi du désir d'être touché, affecté par lui. Dans son ouverture, se trouve marquée la distance non encore comblée entre celui qui appelle et celui qui s'offre. Ainsi, comme la bien-aimée du *Cantique*, cette offrande pose le retraitant face au Christ dans toute la force de son vouloir. En l'engageant à «aller contre son amour charnel et mondain» pour imiter le Christ pauvre et humilié dans l'état où lui-même le voudrait, elle opère une «sortie de soi» analogue à celle de la première strophe du *Cantique*, qui, dans le cas des *Exercices*, ouvre sur la contemplation évangélique. D'une part, la blessure tient l'âme comme entre ciel et terre, «travaillant et peinant dans l'air d'amour, sans l'appui des choses ni de soi-même», tout en jouissant de celui qui se dérobe à son regard, jusqu'à ce qu'à l'ombre de l'arbre de la croix se scelle l'union définitive avec le Bien-Aimé. De l'autre, l'offrande à la tâche met d'abord à l'école du Christ dans la contemplation des mystères évangéliques (c'est la deuxième semaine des *Exercices*), jusqu'à ce qu'au terme, dans l'union des volontés que scelle l'élection, le retraitant se trouve établi dans cet être avec le Christ qui l'associe d'abord à son mystère de mort, puis de résurrection (ce sont les troisième et quatrième semaines des *Exercices*).

Un mouvement similaire traverse donc la contemplation mystique de Jean de la Croix et la contemplation évangélique d'Ignace de Loyola. Il n'y a pas moins différence de tonalité, et celle-ci s'affirme dans le point de départ respectif de l'un et de l'autre. La symbolique de la blessure renvoie spontanément au plan de la dimension ontologique des choses, avec la part de passivité foncière qui revient à l'homme dans sa relation avec Dieu. Le geste d'offrande dit cette même relation à Dieu, mais au plan de l'action où celle-ci s'effectue.

Le rapport entre temps et éternité n'est d'ailleurs pas du même ordre chez l'un et l'autre. Pour Jean, ce qui peine l'âme, ce n'est pas tant que Dieu l'ait blessée, mais bien plutôt «qu'il l'a laissée ainsi souffrante et ne l'a pas blessée davantage, achevant de la

faire mourir pour se voir ensemble avec lui en une vue claire et sans voile du parfait amour» (541, 2). Nul ne peut voir Dieu sans mourir. On touche ici un ressort secret de la spiritualité de Jean de la Croix. Il est là, clairement affirmé, au point de départ du *Cantique spirituel*. On le retrouve exprimé avec force à la dernière strophe de la section (str. 11). On le rencontre encore, pathétiquement développé, dans la première strophe de la *Vive flamme*. Seule la mort peut ouvrir sur le grand ciel du Dieu un et trine, où tout est redonné en la personne de l'Ami. Elle seule, désirée et demandée, donne d'accueillir, si paradoxal que cela puisse paraître, le moment présent comme don et présence de Dieu. Il y a une radicalité propre à la contemplation sanjuaniste. Celle-ci se traduit dans les *Exercices* en termes de suite du Christ pauvre et humilié. Chez Jean, il y va du rapport immédiat entre le temps et l'éternité; chez Ignace, d'un rapport positif à l'histoire où se trouve engagée la relation aux choses et aux personnes.

Ces options contrastées se répercutent sur la manière dont l'un et l'autre perçoivent la réalité du combat spirituel. Chez Jean, ce combat n'est pas d'abord un combat contre l'«ennemi de la nature humaine» au sens où Ignace l'entend dans la méditation des deux Étendards. Il est un combat avec Dieu à l'intime de soi-même. Si l'âme sort d'elle-même, c'est pour exiger ce qu'elle se sent en droit de réclamer: «celui qui est épris d'amour de Dieu souffre toujours durant cette vie, parce que s'étant livré à Dieu, il attend le paiement en la même monnaie, c'est-à-dire le don de la claire possession et vision de Dieu» (542, 6). S'étant livrée à l'Ami, l'âme se sent en droit d'exiger qu'en retour celui-ci se livre à elle. Plus encore qu'avec le Malin, le combat spirituel qu'engage la contemplation est, à l'instar de celui de Jacob avec l'ange aux origines (*Gn* 32, 23-33), un combat qui met aux prises avec Dieu, combat dont cette fois, à l'encontre de celui de la Genèse, les deux protagonistes sortent blessés, comme nous aurons l'occasion de le constater.

La quête du Bien-Aimé (str. 2-11)

«Je me lèverai et j'irai rôdant par la cité: par les rues et les places, je chercherai celui que j'aime. Je l'ai cherché et ne l'ai point trouvé» (*Ct* 3, 2). L'âme se met en marche. Elle s'adresse d'abord aux anges pour qu'ils portent auprès de Dieu sa peine (str. 2), redoublant par ailleurs de vigilance pour contrer le monde, le Malin et les rébellions de la chair (str. 3). Elle se tourne ensuite vers la création, jardin luxuriant «planté par la main de l'Époux», et s'enquiert auprès d'elle de celui que son

cœur aime: «dites-moi s'il passa au milieu de vous?» (str. 4). La réponse de la création est splendide:

En répandant mille grâces,
Il a passé par ces bois en grande hâte;
Posant sur eux son regard,
D'un reflet de son visage
Il les laissa tout revêtus de beauté (str. 5).

Les créatures sont «comme une trace du pas de Dieu». Dieu passe dans le jardin de la création. Mais, en son Fils incarné, il fait plus qu'y passer; il s'y arrête, s'y complaît. Il voit toutes choses sur le visage de son Fils, qui non seulement leur donne l'être naturel mais encore, par son incarnation, les exalte à une beauté divine. Et pourtant comment la création saurait-elle donner celui dont elle ne peut que balbutier le nom? Ce qu'elle donne de pressentir ne peut qu'accroître la douleur de l'absence. D'où la plainte qui relaie le cri initial du poème:

Las, qui pourra me guérir?
Achève de te livrer sans feinte aucune.
Ne veuille plus désormais
M'envoyer de messagers
Qui ne savent me dire ce que je veux (str. 6).

Avec ce cri, on quitte Ignace de Loyola. On passe définitivement dans le registre de Jean de la Croix. On écarte le ministère des anges, on délaisse tout appui. Seul l'Ami peut assouvir le désir de l'âme, guérir la blessure à son flanc. N'entre dans l'univers spirituel de Jean de la Croix que celui qui ose franchir ce seuil. Ce qui s'imposait dans la *Montée* comme exigence de détachement devient dans le *Cantique* expression d'un amour incompressible que la dernière strophe de la section porte à son point d'incandescence.

Découvre-moi ta présence,
Que la vision de ta beauté me tue!
Qui pour l'amour est en peine
Guérir ne peut, tu le sais,
Qu'en présence du visage de l'Aimé[6] (str. 11).

Dans la recherche de l'Ami, il n'y va pas moins que d'une question de mort et de vie.

6. La strophe a été ajoutée par la suite par Jean de la Croix au poème. Elle mène bien à son terme tout le mouvement qui traverse la première section du poème.

2. Les fiançailles (12-27)

L'Ami vient. Il prend la parole. Il rencontre l'âme dans l'élan qui la porte vers lui, et, prenant la parole, la fait passer en lui, inaugurant ainsi le temps des fiançailles. Telle est l'«heureuse rencontre» dont le poème traduit par la suite les effets dans l'âme, «heureuse rencontre» dont rendent compte les quinze strophes.

Il pourrait paraître présomptueux de mettre en parallèle la contemplation propre à ce temps des fiançailles et la deuxième semaine des *Exercices*. Et pourtant, de part et d'autre, on trouve une même logique spirituelle. D'un côté comme de l'autre, la contemplation s'origine en Dieu et se dilate selon un mouvement de va-et-vient constant entre le don reçu, toujours remis en mémoire, et ce qu'il éveille comme appel et exigence en celui qui le fait sien. Autrement dit, pour Jean comme pour Ignace, la contemplation est mémoire vivante, et c'est du sein de cette mémoire que le don de Dieu livre progressivement son secret et fonde des fidélités. Dans les *Exercices*, il y a le temps de la consolation spirituelle qui est le fait de Dieu seul et celui qui suit où, encore toute brûlante du bienfait reçu, laissée par ailleurs à elle-même, l'âme trouve sa propre parole devant Dieu (cf. *Ex.* 336). Dans le *Cantique* un seul et même événement — l'«heureuse rencontre» — toujours à nouveau redit dans la mémoire qu'on en garde, donne tour à tour d'être tout à l'Ami, de s'affirmer dans sa liberté retrouvée et enfin, au terme, de faire monter sa supplication vers Dieu. C'est le temps de la croissance spirituelle. La «répétition ignatienne» obéit à une logique du même ordre: revenant heure après heure sur le mystère contemplé, le retraitant recueille la grâce demandée en lien avec lui, du sein de la mémoire qu'il en garde. Tout à l'accueil du «Seigneur qui pour moi s'est fait homme» dans les mystères de la vie cachée, le retraitant s'éprouve dans sa liberté en suivant le Christ dans sa vie publique pour, au terme, demander à Dieu qu'il le confirme dans l'état de vie choisi.

L'événement fondateur: l'«heureuse rencontre».

En exprimant au terme de la première partie du *Cantique* son désir de «mourir à la vue de la beauté de Dieu pour en jouir à jamais» (572, 2), l'âme a quitté définitivement le domaine des choses de ce monde. Elle entre dans celui des «mystères de la foi», lesquels, tout en la remplissant d'admiration, avivent d'autant plus le désir de voir celui dont ils parlent.

Ô Fontaine cristalline,
Si dans le miroir de tes eaux argentées
Tu me laissais voir soudain
Les yeux que sans fin je cherche
Et que je garde à l'ébauche dans mon cœur... (str. 12).

C'est dans la foi que prend forme la contemplation, dans la foi aussi que Dieu fait alliance avec l'homme: «Je t'épouserai dans la foi» (*Os* 2, 20; cf. 576, 1). Mais c'est en accédant à ce plan que l'âme ressent le plus vivement, précisément à cause de sa condition charnelle, l'écart entre Dieu et elle. D'où le renversement qui s'opère en cet instant. Celui que, si instamment, elle désire voir, l'âme se surprend, au moment même de l'entrevoir, à le supplier de se détourner d'elle. Elle ne peut en porter le regard. Elle se sent comme arrachée à sa condition de créature. «Éloigne-les (tes yeux), mon Ami. Voici que je m'envole» (str. 13). Or c'est du sein de cette tension que, pour la première fois dans le poème, l'Ami prend la parole. L'âme se sentait comme entre ciel et terre. L'Ami vient à sa rencontre, et ce faisant, la ramène à elle-même, ou plutôt lui donne de se retrouver en lui.

— Reviens, colombe,
Car sur le sommet des monts
Apparaît le cerf blessé,
Savourant la brise fraîche de ton vol (str. 13).

Les perspectives s'inversent. L'âme était à la recherche de l'Ami. Or, encore plus qu'elle, c'est lui qui est à sa recherche. Elle en portait la blessure. Voici que c'est lui qui se révèle blessé par son amour, tant il est vrai que «chez deux êtres épris d'amour, la blessure de l'un est la blessure de l'autre, et ils éprouvent tous les deux une commune souffrance» (584, 2). Elle cherchait en lui son repos. Or c'est lui qui cherche repos et fraîcheur à la brise de son vol, qui n'est autre que la brise de l'Esprit, et accourt boire à sa fontaine d'amour (585, 2). En fait, l'amour qu'elle lui portait lui en cachait le visage, jusqu'à ce que, à son étonnement, celui-ci se découvre à elle dans sa vulnérabilité, «parce qu'un amour allume l'autre amour» (555, 5).

Plus important que le mouvement qui porte l'homme vers Dieu est celui par lequel Dieu vient à sa rencontre en son humanité. Nous sommes ici au cœur de la mystique chrétienne authentique, dans l'intelligence des mystères de la foi qu'elle procure. Le mystère de l'Incarnation n'est pas seulement le point de départ de la contemplation chrétienne. Il en est la première source d'étonnement. Et de fait, sous le voile des symboles, c'est bien toute la destinée du Christ que Jean évoque ici, son côté transpercé aussi

bien que le «j'ai soif» de la croix. Il ne s'agit plus seulement du regard qu'on porte sur lui. Il s'agit d'abord du regard que lui-même porte sur l'homme, et en lequel celui-ci se découvre accueilli. L'âme peut lâcher prise. Elle n'a plus qu'à se recevoir de celui qui lui dit qui elle est pour lui. Elle entre dans les voies de la contemplation.

Jean parle en terme de «mystères de la foi»; Ignace, en termes de «mystères évangéliques». Tous deux ont en vue la même venue du Christ à la rencontre de l'homme. Il est significatif de ce point de vue que la première contemplation évangélique des *Exercices* soit celle de l'Incarnation (*Ex.* 101-109). Ce qui chez Jean s'exprime en désir de voir celui dont on porte l'ébauche en son cœur, se traduit chez Ignace en demande de grâce en lien avec le mystère contemplé. Mais, chez Ignace tout comme chez Jean, la rencontre ne se produit jamais de la manière dont le retraitant se projette spontanément dans le mystère évangélique avec la force de ses sentiments et l'agilité de son esprit. Au cœur même de son élan se fait sentir l'écart insurmontable entre la réalité désirée et ce qui, tout en y portant, en tient à distance. Il faut une parole qui vienne d'un ailleurs que de soi-même et qui, résorbant la tension latente à l'oraison, fasse passer, comme on le dit communément, «de la tête au cœur». Cette parole naît, pour Ignace, des motions qui se produisent en l'âme jusqu'à ce qu'au terme, dans l'«application des sens», à sa surprise et à son étonnement, le retraitant voie le Christ venir à sa rencontre en cette dimension de lui-même sur laquelle il a le moins de prise, et qui semble toujours devoir s'entremettre entre Dieu et lui-même, à savoir les sens, et tout particulièrement ceux qui sont le plus «incorporés» au corps, le goût et l'odorat: «goûter et sentir les choses intérieurement» (*Ex.* 2). Tel est l'événement de grâce — l'«heureuse rencontre», dirait Jean de la Croix — qui se produit dans la contemplation évangélique. En l'incarnation de son Fils, Dieu se donne en toute immédiateté et gratuité, engageant celui auquel il vient dans l'intimité d'une relation que la suite des mytères proposés au cours de la semaine ne fait que déployer[7].

---

7. Il y a donc renversement, tout comme chez Jean de la Croix, renversement qui fait passer dans l'ordre de la contemplation au sens propre du terme. Pour Jean, ce renversement est le fait de Dieu seul. Pour Ignace, il est aussi — et peut-être même le plus souvent — le fait de ses anges qui, en «touchant l'âme doucement, légèrement et suavement» (*Ex.* 335), lui donnent de goûter et de sentir elle-même, dans l'humanité du Christ, «l'infinie suavité et douceur de la divinité» (*Ex.* 124). Le don de la contemplation passe alors par la médiation des facultés du retraitant telles qu'elles sont mises en œuvre dans l'oraison ainsi que

Il y a d'une part l'événement de grâce. Il y a d'autre part l'effet que celui-ci produit et qui se manifeste à la manière dont il libère la parole de louange et d'action de grâce en celui qu'il touche, ainsi que le montrent les strophes suivantes. L'âme découvre qui est l'Ami pour elle, elle n'a de cesse que de l'exalter (str. 14-15), elle jubile dans l'union avec lui (str. 16), et elle déborde en action de grâce pour ce qu'il a fait en elle (str. 17). Tout l'univers créé, écarté il y a un instant, surgit à nouveau à l'esprit pour dire qui est l'Ami pour l'âme. Les sens s'éveillent. Il y a ce que l'œil voit, ce que l'oreille entend, ce que le palais goûte. Il est pour elle «les montagnes, les solitaires vallées, les îles étrangères». Il est aussi «le concert silencieux», «le repas qui recrée et énamoure». L'âme possède Dieu, et «en cette possession, elle sent que Dieu lui est toutes choses».

Première remise en mémoire: le don réciproque (str. 18-22)

L'«heureuse rencontre» inaugure un temps spirituel, celui des fiançailles. L'âme s'y remémore le don reçu, en déploie toujours à nouveau la portée et y trouve le principe de sa propre croissance spirituelle. La contemplation devient tout à la fois récollection de l'événement fondateur et dilatation en lui.

Dans le secret du cellier
De mon Aimé j'ai bu, et quand je sortis,
Parmi toute cette plaine
Plus ne savais chose aucune
Et je perdis le troupeau jadis suivi.

Là, son cœur Il me donna;
Il m'apprit une savoureuse science.
Moi, je me donnai vraiment
À lui, sans rien excepter,
Et là je lui promis d'être son épouse (str. 18-19).

La rencontre a été à la fois communion à la vie de l'Ami et échange. C'est en faisant vivre de sa vie que l'Ami a suscité la réciprocité du don. Le «cellier» est le plus haut et le plus intime

---

par celle de l'univers créé dans lequel le retraitant se meut. La conscience de sa propre fragilité n'a pas chez Ignace le caractère dramatique qu'elle revêt chez Jean de la Croix, au point de demander à l'Ami de détourner ses yeux. Cette conscience, inhérente à l'expérience de la grâce, se dit moins chez lui sur le mode de l'écart, de soi infranchissable, entre Dieu et toute réalité créée que, **grâce au ministère des anges, sous le mode d'une intimité de Dieu à notre sentiment et à notre agir humain.**

degré d'amour en cette vie[8]. L'âme y «boit» de son Bien-Aimé, qui s'épand en elle de façon substantielle «à la manière d'un breuvage qui s'écoule et se répand par tous les membres et veines du corps», et la transforme en Dieu[9]. Toute en celui dont elle vit, l'âme perd de vue le «troupeau» des menues imperfections, qui la suivait jusqu'alors. Mais s'il en est ainsi, c'est qu'il y a eu rencontre, échange, donation mutuelle. L'Ami lui a donné son cœur, l'initiant à cette «science secrète de Dieu» qu'est la contemplation. Et en retour l'âme lui a fait don d'elle-même, don total certes, mais qui a encore à s'éprouver, ce qui, à l'étape actuelle, lui garde encore la forme d'une promesse[10].

L'âme comprend de l'intérieur ce qui s'est passé dans la rencontre initiale. L'intelligence qu'elle en acquiert est elle-même événement de grâce qui la met dans une nouvelle disposition. Elle avait d'abord été toute à la louange et à l'action de grâce. Désormais, elle prend sur elle d'honorer sa promesse. C'est le moment volontaire de l'acte de contemplation, celui où s'exprime sa dimension de travail sur soi et d'engagement. L'âme décide de se mettre totalement au service de l'Ami. Elle ne veut plus avoir «d'autre œuvre que celle d'aimer» (str. 20). Elle y trouve le principe de sa liberté: «je me suis faite perdante et j'ai gagné» (str. 21).

Deuxième remise en mémoire: la complaisance mutuelle (23-24)

S'il y a eu don mutuel dans l'«heureuse rencontre», c'est que, de part et d'autre, chacun a été touché, l'amour de l'un suscitant en retour l'amour de l'autre. «Tu as blessé mon cœur, ma sœur,

---

8. Du point de vue de Dieu, tout est donné de façon définitive dès la rencontre initiale. Le mariage spirituel n'ajoute rien. Si croissance il y a, celle-ci se situe du côté de la créature, qui grandit progressivement à la mesure du don reçu, s'y conforte, trouve en lui son identité spirituelle, jusqu'à ce que Dieu la confirme définitivement dans son union avec lui. Il y a ici un rapport clair et précis entre définitif et devenir, eschatologie et histoire. La contemplation ne naît pas du manque. Elle s'origine d'un plein qui engage un devenir. Il n'y a pas plus au terme qu'au point de départ, sinon, de la part de Dieu, confirmation dans la grâce donnée.

9. «Il a ordonné en moi sa charité, m'accommodant et m'appropriant sa charité même; ce qui est à l'âme boire l'amour même de son Bien-Aimé qui le lui verse en elle» (613, 2)

10. Le poème puise aux grands symboles johanniques (l'eau, le pain, le cep) qui traduisent en termes d'immanence réciproque le lien du Maître à son disciple: «lui en moi et moi en lui» (cf. *Jn* 6, 56; *15*, 4). La connotation eucharistique du passage ne saurait échapper.

tu as blessé mon cœur en l'un de tes yeux, et en un cheveu de ton cou» (*Ct* 4, 9; cf. 632, 12).

... Un seul cheveu seulement
Que sur mon cou tu as regardé voler:
Tu regardas sur mon cou
Et tu restas pris en lui,
Et par un seul de mes yeux tu te navras.

Lorsque tu me regardais,
C'est leur grâce qu'en moi tes yeux imprimaient.
Pour ce, tu me chérissais,
et pour ce, méritaient-ils,
Les miens, d'adorer ce qu'ils voyaient en toi. (str. 23-24)[11].

Chaque terme du poème prend sens ici en référence au réseau de métaphores dans lequel il s'insère. Le «cou», c'est la force de l'âme; le «cheveu», son amour agile et fervent; l'«œil», sa foi. Dans la force de l'âme, l'unique cheveu de son amour, qui lie en une seule gerbe ses vertus, vole avec légèreté et ferveur vers l'Ami au souffle de l'Esprit qui l'agite. Et lui de se laisser prendre à ce fil, tel l'oiseau dans les rets de l'oiseleur, précisément parce qu'il nous a aimés le premier, provoquant en retour notre propre envol vers lui et donnant valeur à notre amour pour lui (cf. 631, 3). Pris au fil de l'amour, il est tout autant blessé par l'«œil» de la foi, une foi «sans alliage qui le serre d'un lien si étroit que la tendresse d'affection dont il chérit l'âme lui cause une plaie d'amour» (632, 1). L'âme découvre ainsi à quel point elle a pu toucher Dieu et fléchir son cœur, dans la vigueur de sa foi et la détermination de son amour[12]. Elle a éveillé en lui l'amour dont il l'aime en retour.

Si combat il y a eu, l'âme en est sortie victorieuse, si surprenant que cela puisse paraître. Mais il ne lui revient pas de s'attribuer la victoire, tant il est vrai que «c'est une propriété de l'amour parfait (et qui se vérifie aussi dans les amours terrestres) de ne vouloir admettre ni prendre rien pour soi, ni se rien attribuer, mais tout

11. Dans le première évocation de la rencontre, l'initiative revient à Dieu: Dieu se donne, et en retour l'âme se donne. Dans la seconde, c'est l'âme qui a l'initiative pour, au terme, fondre en adoration devant l'Ami.

12. Il y a là quelque chose d'analogue au «ce que je veux et désire» de la demande de grâce initiale sur laquelle s'ouvre la contemplation ignatienne, dans la mesure où cet acte est posé dans la foi, à titre de réaction volontaire du retraitant face au mystère proposé. Ce «je veux et désire» ne se substitue pas à l'action de Dieu. Il la suscite, comme chez Jean de la Croix.

entièrement à l'Ami» (632, 2)[13]. En effet, c'est l'Ami qui se l'est rendue «toute belle et gracieuse à ses yeux». C'est lui qui en l'aimant du même amour dont il s'aime se l'est rendue égale à lui-même (cf. 634, 3). En cet instant, l'âme reconnaît l'Ami précisément en ce dont il l'a rendue capable. Et c'est du sein de cette intimité que prend forme en elle l'acte en lequel s'accomplit la relation fondamentale de l'homme avec Dieu, l'adoration[14].

Tout est dit désormais de l'«heureuse rencontre» et de la relation à laquelle elle convie. L'âme ne peut que vouloir être confirmée à jamais dans son union avec l'Ami. Sa contemplation peut se faire à nouveau supplication. Celle-ci n'a plus le caractère angoissé des premières strophes du *Cantique*. Elle se fonde sur une présence. Elle peut se prévaloir de la beauté dont il l'a revêtue pour s'adresser à l'Ami afin qu'il la confirme à jamais dans son union avec lui en la prenant pour épouse (str. 25), tout en en appelant aux anges, auxquels elle avait d'abord confié sa peine (str. 26), et à l'Esprit afin que par son souffle il donne à son jardin intérieur d'exhaler tous ses parfums de sorte que l'Ami y trouve le lieu de son repos (str. 27). C'est ainsi que se clôt le temps des fiançailles. Tout en se déployant dans le temps de la mémoire, l'événement fondateur met l'âme en mouvement, l'instruit et la structure intérieurement, lui donnant de trouver sa propre consistance devant Dieu jusqu'à ce qu'au terme se scelle l'union définitive des volontés. Tel est le temps de la croissance spirituelle.

À première vue, la contemplation évangélique de deuxième semaine dans les *Exercices* nous transporte dans un tout autre monde que celui du *Cantique*. Chez Jean, tout s'origine en une rencontre initiale gardée en mémoire. Chez Ignace, c'est la suite des mystères de la vie du Christ — depuis son incarnation jusqu'au dimanche des Rameaux — qui rythme la vie du retraitant. D'une part, un mouvement intérieur, semble-t-il; de l'autre, une obéissance aux mystères proposés. Première différence, à laquelle s'en ajoute une seconde, apparemment encore plus signi-

13. Étonnante est la manière dont Jean de la Croix en appelle ici à l'expérience la plus fondamentale de l'amour humain pour exprimer une réciprocité qui est de l'ordre de la grâce. En tout amour humain authentique, on aura toujours la conviction de tout recevoir de celui (ou de celle) qui est devenu(e) l'unique à ses propres yeux.

14. On remarquera le chassé-croisé que forment les deux réminiscences de la rencontre initiale. Dans la première, l'initiative vient de Dieu et conduit à la promesse de l'âme. Dans la seconde, l'initiative revient à l'âme, pour conduire, du sein même de cette initiative, à l'adoration.

ficative: le processus des élections, caractérisque de cette semaine, et dont on ne trouve pas de trace chez Jean de la Croix.

Mais c'est précisément sur ce dernier point que la comparaison entre Ignace et Jean de la Croix est des plus instructives. Chez Jean de la Croix, le temps des fiançailles est le temps de la promesse, promesse qui s'éprouve dans des œuvres avant d'être pleinement agréée de Dieu. Chez Ignace, le temps de la deuxième semaine est celui où l'offrande initiale s'éprouve dans le choix d'un état de vie avant d'être pleinement agréée par Dieu. Chez l'un comme chez l'autre, il y a donc perception d'une même exigence inhérente à l'acte de contemplation: celle d'un ajustement au don de Dieu. Chez Jean, dans l'optique qui est la sienne, cet ajustement se traduit en volonté de se mettre tout entier au service de l'Ami. Plus précisément, il s'agit pour lui, comme nous l'avons vu, de faire de l'amour l'œuvre par excellence. Ce ne sont donc pas aux œuvres particulières que Jean s'arrête, mais à ce qui donne son poids à chacune d'elles: l'amour. L'emporte chez lui la relation qui se noue en toute immédiateté avec Dieu dans l'amour.

Autre est la perspective propre à Ignace. La conformité à la volonté de Dieu passe chez lui par une articulation entre l'ordre de la fin et celui des moyens. Il s'agit donc de pouvoir choisir le moyen précis qui conduira au mieux à la fin poursuivie. D'où le travail des élections, propre à la deuxième semaine des *Exercices* et constitutif du mode de contemplation évangélique qui y prend place. À partir de la méditation des deux Étendards et avec l'entrée dans la vie publique du Christ, ce travail consistera en la recherche de l'état de vie concret en lequel le Christ veut bien me recevoir afin de le suivre pauvre et humilié, pour son service et sa louange ainsi que pour le salut de mon âme (cf. *Ex.* 169). C'est ainsi que se trouve reprise à l'intérieur de la contemplation ignatienne l'exigence d'engagement propre au temps des fiançailles dans le *Cantique*.

Peut-on aller plus loin dans la comparaison de la contemplation qui relève du temps des fiançailles dans le *Cantique* et la contemplation ignatienne de deuxième semaine dans les *Exercices*? Pour ce faire, il faut pouvoir relire l'expérience propre à cette semaine à la lumière des règles du discernement des esprits, qui lui sont rattachées. On a souvent qualifié à juste titre cet ensemble de règles de «petit traité de la consolation spirituelle». Celui-ci nous rappelle que la joie du Christ est au principe de la contemplation évangélique de la semaine[15]. C'est elle, cette joie, qui donne congé

15. La joie et l'allégresse dont il est question ici renvoient à la grâce propre à la quatrième semaine des *Exercices* (cf. 78, 221, 229), où le Christ remplit son

à la première semaine des *Exercices* et à la méditation des péchés «en supprimant toute tristesse et trouble que nous inspire l'ennemi»; elle aussi qui constitue l'enjeu spirituel de la semaine, le propre de l'ennemi étant précisément de lutter contre elle; elle enfin qui demeure l'arme suprême pour repérer l'ennemi et le vaincre (cf. *Ex.* 329). Autrement dit, la joie, celle que Dieu donne en partage et qui pour Ignace n'est autre que la joie du Christ ressuscité, ne vient pas seulement au terme d'une croissance spirituelle. Elle est à son principe. Elle fonde la contemplation évangélique. Elle est source d'intelligence spirituelle. Elle arme contre l'ennemi. Par ailleurs cet ensemble de règles met en présence d'une double réalité, comme nous avons eu l'occasion de le souligner[16], d'une part, la consolation sans cause préalable, qui est le fait de Dieu seul, et de l'autre, la consolation avec cause, où peuvent intervenir le bon comme le mauvais ange; et cela, selon une articulation déterminée, car c'est bien de l'intérieur de la première qu'Ignace attire l'attention sur la seconde.

Or il y a corrélation, en deuxième semaine, entre l'ordre des mystères proposés, et, au niveau de l'expérience spirituelle, l'ordre du double mode de consolation spirituelle. En effet, les mystères évangéliques proposés par Ignace au cours de cette semaine se répartissent en deux grands ensembles. Le premier couvre, dans la lumière du mystère de l'Incarnation, tous les mystères de la vie cachée. Le second, inauguré par la méditation des deux Étendards, engage dans la vie publique du Christ et enclenche le processus des élections. Qu'il y ait un lien intime entre la consolation qui vient de Dieu seul et l'ensemble des mystères portant sur la vie cachée découle de la nature même de ces mystères. En ceux-ci, le Christ vient au-devant du retraitant dans le mystère de son incarnation, en toute gratuité et immédiateté, et il se donne à accueillir dans les réalités les plus fondamentales de sa condition humaine. C'est le moment de la rencontre, de l'oubli de soi en ce qui s'offre au regard, et dont entendait rendre compte à sa façon le *Cantique* en évoquant la rencontre du cerf blessé[17]. En ces mystères de la vie du Christ se trouve symbolisé

«office de consolateur» (224). On retrouve le principe spirituel déjà relevé dans le *Cantique* à propos des fiançailles: est donné dès le point de départ ce en quoi l'on est confirmé au terme.

16. Cf. *Jean de la Croix et Ignace de Loyola*, dans *NRT* 118, p.

17. On notera que chez Ignace comme chez Jean, il n'y a pas de perception du mystère de l'Incarnation sinon dans la lumière du mystère de la croix. Ainsi, à la Nativité, le retraitant est-il invité à considérer l'extrême pauvreté dans laquelle le Christ naît pour au terme mourir en croix, «et tout cela pour moi» (*Ex.* 116).

ce qui constitue pour Ignace, au plan de l'expérience spirituelle, «la consolation qui vient de Dieu seul».

Vient ensuite le deuxième ensemble de mystères, celui qui couvre la vie publique du Christ. Avec lui s'impose cette exigence d'engagement personnel qui, du moins sous la forme qu'elle revêt chez Ignace — les élections —, se situe hors de l'optique propre à Jean de la Croix. C'est le moment de la mise à l'épreuve du désir et de la volonté de s'engager à la suite du Christ, celui aussi du départage des esprits à l'œuvre en soi-même comme dans le monde, celui enfin d'un choix qui à vrai dire ne porte pas sur la personne du Christ (ce choix a été fait dès l'entrée dans la semaine), mais sur l'état de vie précis où je pourrai me configurer au Christ. Au seuil de cette étape, la méditation des deux Étendards situe sur un autre plan que la contemplation de l'Incarnation et de la vie cachée. Il ne s'agit plus seulement «de connaître intérieurement le Seigneur, qui pour moi s'est fait homme, afin de mieux l'aimer et le suivre». Il s'agit désormais de «connaître les tromperies du mauvais chef et la vraie vie qu'enseigne le souverain et vrai capitaine» (*Ex.* 187). Bref, le regard passe de la considération de la seule personne du Christ à celle des puissances à l'œuvre dans le monde et en soi-même, qui peuvent détourner du Christ. La grâce de discernement demandée est en lien direct avec ce qu'Ignace appelle par ailleurs la consolation avec cause[18]. Or, comme nous l'avons vu, c'est en référence à cette consolation que se marque l'articulation aux réalités intra-mondaines, qui caractérise l'intelligence ignatienne de la relation de l'homme avec Dieu. Un même principe de croissance spirituelle régit donc la contemplation ignatienne et la contemplation sanjuaniste, mais ce principe s'explicite différemment selon l'optique propre à chacune des spiritualités.

Certes, toute expérience spirituelle comporte ses zones d'ombre et de lumière. Cette constatation ne peut masquer l'architectonique qui préside à la démarche de deuxième semaine dans les *Exercices.* Les mystères de la vie du Christ rythment la vie du retraitant en cette semaine. Le don qu'ils procurent ne se réduit pas néanmoins à leur simple successivité. Il y a une unité intérieure, une dynamique spirituelle propre à la semaine. La

18. Au niveau du vocabulaire, il y a une correspondance parfaite entre la consolation avec cause (*Ex.* 331, 334) et la méditation des deux Étendards (*Ex.* 135, 139). Cf. à ce propos, P. GERVAIS, *Les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola. Un commentaire littéral et théologique.* Bruxelles, Éd. de l'Institut d'Études Théologiques, 1990, p. 276.

comparaison avec le *Cantique* aide à la mettre en valeur, tout en faisant ressortir ce en quoi précisément elle se démarque de celle du *Cantique*.

Le temps des fiançailles est tour à tour célébration de l'Ami, engagement à son service, et, au terme, supplication. Celui de la deuxième semaine des *Exercices* est tour à tour accueil du Christ dans les mystères joyeux, engagement dans le choix d'un état de vie, et supplication à la divine Majesté pour qu'elle veuille bien recevoir et confirmer ce choix (*Ex.* 182). De part et d'autre, la démarche s'enracine dans un don premier. Sans la prise en compte de ce don, celle des *Exercices* risque toujours de se déliter pour ne plus apparaître que comme une mécanique aussi complexe que subtile de discernement et de prise de décision.

3. Le mariage (28-39)

L'arbre de la croix

En réponse à la prière de sa bien-aimée, l'Époux prend à nouveau la parole. Ce faisant il la confirme dans l'alliance scellée avec elle. C'est le troisième temps, celui du mariage spirituel, sur lequel se clôt le poème.

> Et l'épouse a pénétré
> Dans le jardin charmeur qu'elle désirait.
> Elle repose, enivrée,
> Tandis que son cou se penche
> Appuyé sur les doux bras du Bien-Aimé.
>
> C'est à l'ombre du pommier,
> C'est là que je reçus ta promesse et là
> Que je te donnai la main;
> Et tu retrouvas l'honneur
> Là où ta mère en malheur était tombée (str. 28-29).

Il aura fallu passer par l'«amour loyal» des fiançailles (647, 3) pour en arriver à l'état du mariage. Dans cet état, comme le note Jean de la Croix, «les deux parties se livrent mutuellement avec une entière possession de chacune, par une union d'amour consommée en laquelle l'âme est rendue divine et faite Dieu par participation, autant qu'il se peut faire en cette vie» (646, 2). Dans le mariage charnel, on est deux en une seule chair. Dans le mariage spirituel par contre, «il y a deux natures en un seul esprit et un seul amour de Dieu» (*ibid.*).

Les symboles auxquels a recours Jean de la Croix pour évoquer cette union sont les mêmes que pour le temps des fiançailles.

Celle qui a bu au cellier repose désormais contre son Bien-Aimé, enivrée de son amour. Sa force et sa vigueur — déjà symbolisées par l'évocation du cou — viennent se poser dans les bras de l'Ami. «Pencher le cou sur les bras de Dieu, commente Jean de la Croix, c'est avoir désormais sa force unie, ou pour mieux dire, sa faiblesse en la force de Dieu, car les bras de Dieu signifient la force de Dieu, en laquelle notre faiblesse penchée et transformée a désormais la force de Dieu même» (648, 2). L'âme a désormais trouvé son point de stabilité en Dieu.

En un sens, le mariage ne fait que redire le temps des fiançailles sous le mode de l'accomplissement. Mais ce faisant, tout s'éclaire à partir du terme. On quitte le monde des symboles, ou plutôt on se trouve mis en présence de la réalité dont ceux-ci étaient prégnants. On passe de la relation mouvementée de l'âme avec Dieu à ce en quoi elle se fonde. On se trouve ainsi situé en ce point déterminé de l'espace et du temps qui embrasse tous les temps et tous les espaces: la croix. C'est lui, l'arbre de la croix, qui éclaire le chemin parcouru et qui intègre l'alliance qui s'y est nouée avec l'âme dans celle que le Christ a nouée avec l'humanité entière. En effet, le «pommier» à l'ombre duquel l'Ami a reçu un jour la promesse de l'aimée n'est autre que l'arbre de la croix, où le Fils de Dieu a accompli la rédemption du genre humain. Il est l'arbre que Dieu a substitué à celui sous lequel la nature humaine s'est corrompue aux origines en la personne d'Ève, la mère des hommes. Au «non» des origines répond désormais le «oui» de la bien-aimée. C'est à l'ombre de la croix que le Christ «se fiança lui-même à la nature humaine, et, partant, avec chaque âme, lui donnant la grâce et des gages pour cela par les mérites de sa passion» (650, 2).

L'«être avec» et la parole échangée

La deuxième partie du *Cantique* était un long monologue où l'âme se redisait toujours à nouveau le don reçu et grandissait en lui. Ainsi se trouvait inscrite, au niveau même du poème, la distance non encore franchie entre l'âme et son Bien-Aimé. Tout autre est le temps du mariage. La parole se libère. En alternance, au gré des strophes, Époux et épouse s'adressent la parole l'un à l'autre, en intimité d'amour et d'attention réciproque, la parole de l'un se contentant de faire écho à celle de l'autre. On passe de la découverte étonnée et admirative de l'Ami, qui caractérisait l'entrée dans le temps des fiançailles, à celle d'un «seul à seul»,

tout de sollicitude et de complaisance mutuelles, qui consiste en un «être avec».

Solitaire elle vivait,
Et en solitude elle a posé son nid,
Et la guide en solitude,
Solitaire son Ami,
Lui aussi navré d'amour en solitude (str. 35).

Chacun fait part à l'autre de ce qu'il est. En cet état, écrit Jean de la Croix, l'Époux découvre «très facilement et fort souvent» ses merveilleux secrets à l'âme. Il lui fait part de ses œuvres, «parce que le vrai et entier amour ne peut rien cacher» (649, 2). À l'intime d'elle-même, où il lui est uni et où elle en jouit, il «la meut et l'élève aux choses divines», lui donnant de mettre en elles toutes ses puissances: mémoire, entendement et volonté. Il l'instruit des mystères de l'Incarnation et de la Rédemption, et l'âme se trouve transportée en la réalité de ces mystères. D'où son désir d'y entrer toujours plus en compagnie de l'Ami:

Mon Ami, soyons en joie,
Et allons-nous-en nous voir en ta beauté,
Au mont ou à la colline
Où l'eau pure vient jaillir,
Et pénétrons plus avant dans l'épaisseur (str. 36).

L'«épaisseur» dont il est question ici est l'épaisseur «des œuvres merveilleuses et des profonds jugements» de l'Époux. Elle est celle «de la croix qui est le chemin de la vie». Plus précisément, elle est pour l'épouse l'«épaisseur des travaux et des douleurs *pour* le Fils de Dieu», en laquelle elle souhaite entrer (672, 2)[19]. Toute à la joie, l'âme n'a plus qu'un désir: pénétrer toujours plus les jugements de l'Époux, c'est-à-dire passer avec grande consolation par «toutes les angoisses et tous les travaux du monde» (672, 1). Joie, travaux, souffrance, beauté, tels sont les mots-clefs de cette strophe et de son commentaire. L'âme avait désiré être unie à l'Ami pour toujours dans un seul à seul avec lui. Voici que cet «être avec» devient pour elle en même temps un «être pour».

À ce stade, contemplation sanjuaniste et contemplation ignatienne se rejoignent à un titre particulier. Elles se rejoignent déjà en ce sens que la contemplation mystique de Jean de la Croix devient elle-même contemplation évangélique au sens propre du

19. C'est nous qui soulignons. Ici se marque le plus clairement la dimension apostolique de la vie contemplative — tout comme précédemment, dans le rapport que Jean établissait entre la première Ève et la nouvelle Ève, en apparaissait la dimension proprement ecclésiale.

terme, par la façon dont elle met en présence du fait indépassable de la croix. Elles se rejoignent peut-être surtout en ce que toutes deux, dans le regard qu'elles portent sur le Christ, deviennent participation à son œuvre de salut. Car telle est bien dans les *Exercices* la portée de l'élection en laquelle se scelle l'union des volontés: celle d'ouvrir sur la contemplation des deux dernières semaines des *Exercices* en lien avec la mort et la résurrection du Christ, dans un «seul à seul» avec lui en vue de l'avènement de son Règne. Cette union se traduit alors, au niveau des demandes de grâce, en termes de «peine de sa peine» (*Ex.* 203) dans la troisième semaine et de «joie de sa joie» (*Ex.* 221) dans la quatrième.

III.- La Vive flamme d'amour

Le poème de la *Vive flamme* et son commentaire remplissent, au plan de l'univers spirituel de Jean de la Croix, une fonction analogue à celle que joue, à l'intérieur de la spiritualité ignatienne, la contemplation «pour obtenir l'amour», ou encore, comme on le dit communément, l'*Ad amorem.* Cette contemplation intervient au terme des quatre semaines. Le retraitant a terminé la démarche des *Exercices.* Il a trouvé ce qu'il cherchait. La contemplation l'invite à vivre désormais du don reçu: que dans la pleine reconnaissance pour les bienfaits reçus: «création, rédemption et dons particuliers», je puisse en tout aimer et servir sa divine Majesté (*Ex.* 233, 234).

L'exercice est régi par une logique de l'échange. Dieu donne, et, en retour, je me donne à lui dans l'offrande de ma liberté. «L'amour consiste en une communication mutuelle» de l'amant à l'aimé et, en retour, de l'aimé à l'aimant (*Ex.* 231), note saint Ignace. D'où les quatre points de l'exercice. Chacun d'eux, en mettant face au don reçu, invite en retour au don de soi-même. On relève souvent que ces quatre points reprennent en sous-main les quatre semaines des *Exercices*: je me remets d'abord en mémoire les bienfaits reçus, je contemple ensuite comment Dieu habite toutes choses, comment aussi il y travaille pour moi, et enfin, dans un quatrième et dernier point, je considère comment tout bien descend d'en haut «comme du soleil descendent les rayons, de la source les eaux»[20]. Au terme de chaque point, vient, toujours reprise, l'offrande du *Sume et suscipe*: «prends, Seigneur, et reçois».

---

20. Sous le voile des symboles, la référence trinitaire est claire.

Il serait vain de tenter une mise en parallèle stricte de l'*Ad amorem* et de la *Vive flamme*. Les deux textes diffèrent du tout au tout. Plus que partout ailleurs se marque en ce qu'elle a d'irréductible la différence entre Ignace et Jean. L'*Ad amorem* porte sur des biens particuliers. Elle invite, selon la formule consacrée, à «trouver Dieu en toutes choses». Sa perspective est résolument ignatienne. Dans la *Vive flamme* par contre, il y va de Dieu seul, tel qu'il est en lui-même dans son être trinitaire et resplendit de tout l'éclat de sa gloire en l'âme fidèle. Ignace de Loyola et Jean de la Croix ne sont nulle part autant eux-mêmes qu'en ces deux textes.

Et pourtant, il y va bien de part et d'autre d'une même disposition spirituelle fondamentale. Dans un cas comme dans l'autre, la contemplation se déploie à partir du don reçu. C'est vrai pour l'*Ad amorem*. Nous l'avons constaté. Ce l'est aussi pour la *Vive flamme*. D'où le triple «Ô» d'étonnement et d'admiration par lequel débutent les trois premières strophes du poème. Par vagues successives, l'âme exulte en l'Esprit, vive flamme d'amour qui lui donne déjà un goût de vie éternelle, célèbre le Père, le Fils et l'Esprit qui la font passer de la mort à la vie en la blessant du cautère de leur amour, et exalte en eux le Dieu unique dont les attributs resplendissent en elle comme des flambeaux de feu. Triple cri d'admiration qui, de strophe en strophe, transporte l'âme en Dieu, jusqu'à ce qu en une quatrième et ultime strophe, celle-ci se recueille dans le moment présent en celui qui s'éveille en elle, l'Ami.

Autre trait où les deux textes se rejoignent: en l'un comme en l'autre, tout y est ressaisi en Dieu pour prendre son cours à partir de lui. Ce mouvement est manifeste dans l'*Ad amorem*. Dans le *Sume et suscipe* s'opère toujours à nouveau le passage de l'accueil de Dieu en ses biens particuliers à l'accueil de Dieu tel qu'il est en lui-même, autrement dit, le passage de l'ordre créé à l'ordre de celui qui en est la source: «donne-moi ton amour et ta grâce, c'est assez pour moi». Rien n'est récusé de ce que Dieu donne, et pourtant tout est ramené à celui qui à lui seul suffit. Parvenue à ce terme, la spiritualité ignatienne fait sienne l'intuition fondamentale de Jean de la Croix. Or c'est un mouvement analogue qui parcourt le poème de la *Vive flamme*. Pour en prendre la mesure, il faut pouvoir donner tout son sens au concept de gloire qui en commande en quelque sorte le développement, ainsi qu'en témoignent les toutes premières lignes du commentaire: «l'âme se sentant déjà toute enflammée en l'union divine et sentant le palais de sa bouche tout baigné en gloire et amour, jusque-là que le plus

intime de sa substance regorge comme un ruisseau de gloire...» (719, 1). Or la gloire est plus que l'amour dans sa seule dimension subjective. Elle en est le resplendissement. Elle en dit le poids ontologique. On ne part donc plus du mouvement de l'âme comme dans le *Cantique*. On part de ce qui se donne à contempler pour soi-même. «La douce et puissante gloire» dont l'âme ruisselle dans l'Esprit renvoie à la vie éternelle, telle que l'âme la pressent par delà la «fine toile» de cette vie et qui, au terme, comme le montre la dernière strophe du poème, lui donne dans sa lumière d'accueillir l'Ami qui s'éveille dans son sein. Aussi bien l'*Ad amorem* que la *Vive flamme* rendent compte de l'anagogie qui est au cœur de l'acte de contemplation, et qui fait que celle-ci n'est pas seulement mouvement vers Dieu, mais aussi et surtout accueil de Dieu tel qu'il est en lui-même, à la manière dont il se donne au moment présent.

Il y a encore, troisième trait, le mode d'oraison qu'induisent l'*Ad amorem* et la *Vive flamme*. Celui-ci est plus près de la respiration que de la réflexion. Ainsi en est-il de l'*Ad amorem*. Le mode de contemplation qu'elle propose se démarque de celui des *Exercices* non seulement en ce qu'il ne s'appuie pas directement sur un mystère évangélique, mais en ce qu'il ne relève pas de la discursivité propre à la contemplation évangélique, qui va de la demande de grâce initiale au colloque final. Ici, à chaque point où se dit le don de Dieu, répond en contrepoint l'offrande du retraitant. Le mode de contemplation engagé n'a plus la linéarité propre à la contemplation antérieure. Il se rapproche à maints égards de la prière «selon le rythme» (*Ex.* 258, où, précisément, le rythme de la prière épouse celui de la respiration). Ainsi en est-il en tout cas dans le contexte de la *Vive flamme*. Au terme du poème, il n'y a plus que l'Ami qui s'éveille en l'âme d'un éveil «tout de douceur et d'amour», et on n'entend plus que le souffle de sa respiration qui rejaillit en gloire dans l'âme. Moment où la contemplation se simplifie pour n'être plus qu'une respiration, celle du chrétien dans son offrande de lui-même chez Ignace, celle du Christ qui s'éveille en lui chez Jean.

Un quatrième et dernier trait mérite d'être souligné. Ce moment de consommation dans l'union est, autant chez Ignace que chez Jean, sagesse. Nous l'avons déjà relevé: la contemplation pour obtenir l'amour fait mémoire des quatre semaines des *Exercices*. Elle s'avère être de ce fait une relecture priante des étapes par lesquelles Dieu a fait passer le retraitant. C'est en faisant retour sur les voies par lesquelles Dieu l'a conduit, lui et les siens, que celui qui fait l'*Ad amorem* grandit dans la reconnais-

sance et l'amour. On trouve quelque chose d'analogue dans le commentaire de la *Vive flamme*. On passe du plan subjectif de l'appropriation du don, qui était celui du *Cantique*, à celui, objectif, du don tel qu'il resplendit en celui qui en vit. Du coup, le commentaire de la *Vive flamme* prend un visage différent de celui du *Cantique*. Ce dernier suivait pas à pas le mouvement de l'âme dans sa quête de l'Ami. Celui de la *Vive flamme* prend, quant à lui, une allure beaucoup plus libre. Il donne même lieu à de longs développements qui pourraient paraître des digressions. En fait, parvenu au terme, Jean de la Croix relit les étapes par lesquelles l'âme a dû passer et en mesure les enjeux. Le commentaire fait œuvre de sagesse. C'est ainsi qu'il aborde tour à tour, en commentant les trois premières strophes, les purifications successives (728-733), les travaux endurés (751-755), et surtout le passage décisif de la méditation à la contemplation (772-794). À partir du terme, Jean précise chacun des moments de l'expérience spirituelle en sa particularité et en dégage la cohérence. La *Vive flamme* n'est pas un exposé systématique de la vie spirituelle à la manière dont s'y employaient la *Montée* et la *Nuit obscure*. De manière analogue à l'*Ad amorem*, l'amour y fait œuvre de sagesse, précisément pour grandir dans l'amour.

IV.- Conclusion

Jean de la Croix et Ignace de Loyola. À première vue, ces deux noms symbolisent des univers sinon irréconciliables, du moins en tout point parallèles, tant sont contrastées les options propres à chacun, ténues aussi les passerelles susceptibles d'être jetées entre l'un et l'autre. Pourtant chacun d'eux partage une même conviction. En la mettant en œuvre à sa façon, chacun met en lumière ce qui constitue le ressort le plus intime des spiritualités auxquelles il a donné le jour. Cette conviction est la suivante: dans sa liberté, Dieu peut agir en l'âme en toute immédiateté pour la rendre toute à son amour et à sa louange. La spiritualité d'Ignace, comme celle de Jean, est une spiritualité de la liberté divine dans sa relation à la liberté humaine. Dieu est premier dans le dialogue qu'il noue avec l'homme. Il entre, sort, fait motion dans l'âme et, ce faisant, l'attire toute à lui.

Tel est le diamant qui brille au cœur de l'une et l'autre spiritualité. Plus encore que tout recours à la doctrine traditionnelle des trois voies — purgative, illuminative et unitive —, c'est lui qui est au ressort de la démarche des *Exercices* telle qu'elle se déploie en

ses quatre semaines, lui aussi qui commande en leur point de départ les trois grands poèmes de Jean de la Croix. Or ce Dieu qui entre ainsi dans l'histoire des hommes est bien, pour l'un comme pour l'autre, le Dieu de Jésus-Christ. Aussi bien chez Jean de la Croix que chez Ignace, c'est la personne du Verbe incarné qui est au principe de la contemplation chrétienne et qui lui donne sa forme propre. Sans cette racine commune aux deux maîtres, il eût été impossible de mettre en corrélation leurs œuvres comme nous l'avons fait, de nous situer, du moins pour un instant, au cœur de l'une et de l'autre, sans que la comparaison entre elles ne joue — du moins osons-nous l'espérer — au détriment de l'une ou de l'autre, chacune mettant au contraire l'autre en valeur.

S'il a pu en être ainsi, c'est qu'en gardant à l'esprit ce qu'ils ont en commun, nous nous sommes efforcé de rendre compte de ce qui est spécifique à chacun. Pour ce faire, nous nous sommes appuyé sur la distinction propre à Ignace entre la consolation sans cause préalable et la consolation avec cause — distinction que Jean de la Croix n'aurait pas récusée —, selon que Dieu agit dans l'âme directement, sans intermédiaire, ou par les causes secondes, c'est-à-dire l'ordre des choses créées. C'est par leur option face à cette double modalité du don de Dieu que les deux hommes se départagent. Jean de la Croix privilégie la première. Tout en fondant sur celle-ci le principe du discernement de la seconde, Ignace accepte l'une et l'autre. Ainsi, pour le premier, l'ordre de la création ne peut être redonné qu'en la figure de l'Ami. Pour le second, la création est de l'ordre du moyen dans la relation que Dieu noue avec l'homme. L'une et l'autre option ont un fondement christologique. Elles s'ancrent dans le mystère du Verbe Incarné. Dans la première, c'est la personne du Verbe qui commande l'attention, dans la seconde, l'événement de son incarnation. Quoi qu'il en soit, comme nous avons pu le constater, c'est bien le mystère de l'Incarnation qui en l'une comme en l'autre donne sa forme à l'acte de contemplation. Et pourtant, option il y a, et celle-ci donne à chacun sa figure propre. Chez Jean, l'union à l'Ami situe spontanément en présence de Dieu tel qu'il est en lui-même, à la fois un et trine: on cherche à voir Dieu d'une vision claire et essentielle. Il en découle une spiritualité de type foncièrement contemplatif. Chez Ignace, l'union au Christ dans sa relation au Père passe par l'avènement du Règne. Il en résulte une spiritualité de type apostolique.

Et pourtant, Jean et Ignace se retrouvent au terme, comme nous l'avons vu, à l'ombre de l'arbre de la croix, associés au Christ dans

son œuvre de salut. Comment comprendre dès lors qu'en se référant l'une et l'autre à une même dialectique de l'acte libre dans son rapport avec Dieu et qu'en se situant toutes deux au pied de la croix, la spiritualité d'Ignace s'articule en quatre temps — ceux des quatre semaines des *Exercices* —, alors que celle de Jean de la Croix en reste à une division tripartite: purifications, fiançailles et mariage spirituel? Dans cette répartition des temps spirituels, on ne saurait récuser, du moins sous la forme d'une rémanence, l'influence sur Jean de la Croix de la division tripartite traditionnelle: vie purgative, vie illuminative et vie unitive, division à laquelle il a d'ailleurs explicitement recours. Cependant, la raison fondamentale est d'un autre ordre, croyons-nous. Elle relève de l'option qui, précisément, le démarque d'Ignace.

Vient en effet ce moment chez Jean de la Croix où, comme le retraitant qui entre dans les troisième et quatrième semaines des *Exercices*, l'âme, dans son union au Christ, se trouve associée au mystère de mort et de résurrection du Christ, ou plutôt, pour reprendre les termes du *Cantique*, entre dans l'«épaisseur» des jugements de l'Époux. Or, toujours dans la logique sanjuaniste, cette union au Christ dans son œuvre de rédemption se dit à la verticale de la relation de l'âme à Dieu. Elle ne s'effectue pas en entrant dans une histoire en marche, celle des hommes et celle de l'Église, avec l'étalement dans le temps qui s'ensuivrait. À preuve, le fait qu'elle est à la fois et de façon indivise joie et souffrance, ou plutôt joie par-delà la mort consentie, qui, en retour, fait entrer dans l'épaisseur de la croix.

Tout autre est la perspective d'Ignace. Les deux dimensions de l'unique mystère s'inscrivent dans le temps. Elles se déploient selon une séquence précise, d'abord la souffrance et ensuite l'entrée avec le Christ dans la gloire du Père: «afin que, me suivant dans la souffrance, il me suive aussi dans la gloire» (*Ex.* 95). D'où la répartition de l'unique mystère en deux semaines, celle de la communion aux souffrances et à la mort du Christ, et ensuite, celle de la communion à sa joie et à sa gloire de Ressuscité. Au niveau de l'acte libre en prise sur la réalité intra-mondaine où se construit le Royaume, se dégagent donc deux moments distincts, celui où, en assumant avec le Christ sa propre élection, le retraitant meurt à lui-même pour laisser son Seigneur opérer à travers lui son œuvre de salut dans le monde, et celui enfin où il contemple la gloire du Ressuscité à ses très saints effets. Les *Exercices* se répartissent ainsi en quatre semaines.

On ne saurait penser une spiritualité capable d'embrasser à la fois celle de Jean de la Croix et celle d'Ignace. Chacune d'entre

elles a ses options spécifiques. Chacune a sa cohérence propre. De ce point de vue, elles sont irréductibles l'une à l'autre. D'autre part, chacune rend compte à sa façon de la totalité du mystère chrétien et, en ce sens, se suffit à elle-même. L'exercice auquel nous nous sommes astreint montre néanmoins — du moins nous l'espérons — que toutes deux ne sont pas étrangères l'une à l'autre et qu'elles s'éclairent mutuellement. Tout en étant ancré dans son propre héritage spirituel, que ce soit celui de Jean de la Croix ou celui d'Ignace de Loyola, il est donc toujours possible de tirer profit des valeurs dont l'autre est porteur.

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

Sommaire. — Tout en partageant une même perception du rapport de la liberté divine à la liberté humaine, Jean de la Croix et Ignace de Loyola diffèrent dans leur manière d'articuler l'ordre de la création à l'intérieur de la relation de l'âme avec Dieu. Reprenant les grandes œuvres de Jean de la Croix en référence à la démarche des *Exercices* de saint Ignace, l'article montre comment ces œuvres en éclairent en retour la logique spirituelle.

Summary. — While sharing the same perception of the relationship between the divine liberty and human liberty, John of the Cross and Ignatius of Loyola differ in their way of articulating the order of creation in the interior of the relation of the soul with God. The article rereads the great works of John of the Cross in the light of the *Exercises* of Saint Ignatius, and shows how these works in return bring light to the spiritual logic of the *Exercises*.