

Les influences réciproques entre sainte Thérèse et saint Jean de la Croix

Maryvonne Bonnard

Citer ce document / Cite this document :

Bonnard Maryvonne. Les influences réciproques entre sainte Thérèse et saint Jean de la Croix. In: Bulletin Hispanique, tome 37, n°2, 1935. pp. 129-148;

doi : <https://doi.org/10.3406/hispa.1935.2667>

https://www.persee.fr/doc/hispa_0007-4640_1935_num_37_2_2667

Fichier pdf généré le 06/05/2018

LES INFLUENCÈS RÉCIPROQUES ENTRE SAINTE THÉRÈSE DE JÉSUS ET SAINT JEAN DE LA CROIX

Le nom de sainte Thérèse de Jésus évoque presque nécessairement celui de saint Jean de la Croix, lorsqu'on entreprend l'étude de la Réforme du Carmel en Espagne au xvi^e siècle. Et cependant ce rapprochement étonne au premier abord si l'on songe que Thérèse, née en 1515, était de vingt-sept ans l'aînée de saint Jean.

Même si la collaboration certaine des deux Réformateurs ne peut suffire à justifier l'hypothèse d'une influence réciproque, une étude chronologique de leurs relations s'imposera tout d'abord. Cette étude présente en outre l'intérêt de faire mieux comprendre, par les circonstances dans lesquelles s'opéra leur rencontre, la nature de leurs rapports et les points de contact de leurs âmes.

C'est en septembre 1567, à Medina del Campo, que, pour la première fois, Thérèse de Jésus se trouva en présence du collaborateur dont elle sentait depuis quelque temps le besoin. Elle venait de réaliser, en fondant le monastère de Carmélites de Medina, son dessein de modeler sur les réflexions de sa vie intérieure et sur les disciplines qu'elle s'était imposées, la règle retrempeée de l'Ordre du Carmel.

Mais pour guider les religieuses dans leur œuvre de rénovation individuelle et conventuelle, des confesseurs éclairés étaient indispensables. Les plus aptes à cette direction spirituelle seraient évidemment les adeptes de la Réforme — qui s'étendrait ainsi aux Carmes. A peine ce projet conçu, Thé-

rèse en obtient la réalisation théorique; grâce à son don de persuasion, elle sait convaincre le Père Général de l'Ordre, Jean-Baptiste Rossi, qui accorde la patente d'une première fondation (14 août 1567).

La réalisation matérielle apparaît d'abord difficile, presque improbable : « Il n'y avait dans la province aucun religieux capable d'une telle entreprise ¹. » Antonio de Heredia, le vieux prieur du monastère de Medina, s'est proposé d'emblée pour en être l'initiateur; mais pour donner l'exemple, il faut un homme neuf, qui n'ait pas à lutter contre l'habitude d'une vie aisée, un homme jeune, qui ait l'énergie d'être un modèle et un soutien pour ses frères et ses filles spirituelles. C'est alors que Thérèse entend parler d'un jeune Père Carme de grande vertu, récemment arrivé de l'Université de Salamanque; il veut, dit-on, chercher dans la retraite des Chartreux l'austérité nécessaire à une plus grande perfection. La Mère Thérèse pressent en lui le coadjuteur qui fera triompher sa cause; malgré la résistance du jeune prêtre, elle parvient à l'entretenir. « Je lui fis voir que s'il voulait embrasser une vie plus parfaite, il y avait tout avantage à le faire dans son Ordre même, et que Dieu en serait plus glorifié. Il m'engagea sa parole, à condition qu'il ne devrait pas attendre longtemps ². »

Sûrs l'un et l'autre de cette mutuelle promesse, le jeune prêtre repart pour Salamanque où il suit le cours de théologie, dernière année d'études, et Thérèse, que réclame la vie active, doit aller à Madrid, puis à Alcalá de Henares, à Malagón, où elle fonde le troisième couvent de Carmélites, à Tolède, à Escalona, à Avila enfin. Là, un gentilhomme lui a offert « une maison qu'il avait dans un hameau de quelques feux seulement », à Duruelo, sur la route de Medina del Campo, « afin qu'elle y installât les Carmes réformés ». Appelée à Valladolid à la fin de juillet 1568, Thérèse passe par Duruelo, y trouve « un vestibule assez convenable, une chambre à alcôve avec son grenier, une petite cuisine ». Malgré la

1. *Fondations*, chapitre II, p. 66 (*Œuvres de sainte Thérèse de Jésus*, traduction des Carmélites de Lille).

2. *Fondations*, chap. III, p. 85-87.

pauvreté du lieu, qui décourage ses compagnons, sur-le-champ, elle combine un arrangement : « du vestibule, on pourrait faire la chambre, du grenier le chœur, et de la chambre un dortoir ³. »

A Medina, la Mère recueille l'approbation du P. Antonio de Heredia et de Jean de Saint-Mathias, le jeune prêtre qui, l'année scolaire achevée, est revenu « dans les mêmes dispositions ». Elle l'emmène à Valladolid, et au milieu des préparatifs de clôture pour la fondation, pendant un mois et demi, elle l'instruit de toutes les « façons de faire » des Carmélites réformées, « tant pour la mortification que pour la cordialité des rapports ⁴ ». Puis le jeune Père va solliciter à Avila quelque crédit auprès d'un grand ami de Thérèse de Jésus, don Francisco de Salcedo, et se consacre ensuite à l'installation du futur monastère.

Le 28 novembre 1568, Jean de Saint-Mathias prend, sous le nom symbolique de Jean de la Croix, le nouvel habit cousu des mains de la sainte.

Pendant les quatre années qui s'écoulaient de 1568 à 1572, deux brèves entrevues seulement, dont l'une est même problématique, rapprochent Thérèse de Jésus de Jean de la Croix. Le 21 février 1569, Thérèse raconte dans ses *Fondations* qu'elle vint à Duruelo au cours d'un voyage de Valladolid à Tolède; elle se réjouit de constater l'éclat des vertus des pères, demeurant « effrayée » de leurs austérités ⁵. Puis le couvent de Duruelo est transporté à quelques kilomètres, à Mancera, le 11 juin 1570; Thérèse est alors à Pastrana. Peut-être, en octobre 1570, venant d'Avila, passe-t-elle par Mancera, emmenant Jean de la Croix à Salamanque; mais cela n'est pas certain ⁶. Ensuite, alors que Jean de la Croix, en novembre 1570, est maître des novices, à Pastrana, puis, en avril 1571, recteur du Collège carmélitain qu'il fonde à Alcalá, Thérèse

3. *Ibid.*, chap. XIII.

4. *Ibid.*, chap. XIII, p. 183.

5. *Fondations*, chap. XIV.

6. M. Mir, *Santa Teresa de Jesús. Su vida, su espíritu, sus fundaciones*, Madrid, 1912, t. II, p. 158 : « Dans une relation de la vie de saint Jean de la Croix, on dit que ce saint accompagna la Mère Thérèse une fois où elle alla à Salamanque. Peut-être était-ce cette fois-là. »

de Jésus séjourne successivement à Alba de Tormes, à Salamanca encore, à Medina pour un court priorat, et à l'Incarnation d'Avila, enfin, où elle est nommée prieure par ses supérieurs, en juillet 1571.

Là, Thérèse s'ennuie. Dans une lettre à doña María de Mendoza, elle se plaint de son isolement spirituel, sans confesseur pour la comprendre et la soutenir, au milieu des sœurs d'abord hostiles ⁷. A sa prière, deux Pères Carmes sont nommés chapelains du monastère, le 23 avril 1572, et arrivent à l'Incarnation au début du mois de mai : ce sont Germain de Saint-Mathias et Jean de la Croix.

De mai 1572 au 4 décembre 1577, Jean de la Croix demeure à Avila, à titre de vicaire et chapelain de l'Incarnation. De mai 1572 à juillet 1573, pendant une seule de ces cinq années, Thérèse de Jésus put suivre les directives de celui qu'elle appelait le « père de son âme ». En juillet 1573, en effet, elle repartait pour Valladolid; et désormais sollicitée par l'espoir de nouvelles fondations ou par le souci des anciennes, elle ne fait à Avila que de courtes haltes, d'un mois au plus, à cinq reprises : en février-mars 1574, venant de Medina del Campo, au cours d'un voyage d'Alba de Tormes à Ségovie, où elle emmena Jean de la Croix; au mois d'octobre 1574, qu'elle passe en entier à Avila, à l'Incarnation où finit son priorat, puis à Saint-Joseph où elle se repose avant de repartir pour Valladolid; en janvier 1575, elle vient reprendre haleine avant les difficiles fondations de Beas et de Séville; en juin-juillet 1576, sur l'ordre du Père Gratien, elle se rend à Saint-Joseph; en juillet 1577, enfin, elle y revient, pour soumettre ce couvent à la juridiction de l'Ordre et l'exempter de l'Ordinaire.

Lorsque éclate contre Jean de la Croix la vengeance des Carmes chaussés, qui visent en lui le soutien de la Réforme, la Mère est auprès de lui : c'est d'Avila que, au lendemain de la nuit tragique où Jean de la Croix est enlevé et jeté en

7. *Lettres de sainte Thérèse de Jésus*, trad. du P. Grégoire de Saint-Joseph, t. I, lettre XXXVI, p. 286.

prison à Tolède, Thérèse de Jésus écrit au Roi une lettre de protestation, le 4 décembre 1577.

Désormais, à deux reprises seulement, la vie rapproche pour quelques heures trop brèves les deux Réformateurs. Au lendemain de son évasion de Tolède, Jean de la Croix s'empresse d'aller à Avila rassurer la Mère sur son sort, le 16 août 1578. Il n'y reviendra plus qu'une fois, en 1580, envoyé d'Andalousie par les religieuses, pour inciter Thérèse à fonder elle-même à Grenade⁸. C'est le seul retour qui coupe son exil en Andalousie, tandis que, jusqu'à sa mort, la Mère continue, à travers la Castille, l'exode de ses fondations.

Si donc on cherche à dresser le bilan de leurs rapports, on trouve Jean de la Croix et Thérèse de Jésus face à face en une brève entrevue en 1567, puis réunis pour un mois et demi, à Valladolid, en 1568. C'est ensuite, après une absence de quatre ans, coupée de deux rencontres fort rapides, le séjour en commun à Avila, d'un an et trois mois, le plus long et le plus important. Puis, après quatre années encore où pendant cinq fois ils se retrouveront, la séparation définitive que seules atténueront deux brèves visites du saint.

Ainsi la vie ne rapprocha que dans de rares et brèves occasions ces deux êtres dont on s'est habitué à unir les noms en raison de leur parenté spirituelle, évidente malgré la différence bien tranchée de leurs personnalités. La vocation apostolique de Jean de la Croix est indéniablement due à sainte Thérèse de Jésus⁹. D'autre part, la sainte, dans ses *Lettres*, reconnaît l'apport spirituel de son confesseur¹⁰.

Mais pour apprécier l'étendue de cette influence ou mieux, de ces influences réciproques, il faut en retrouver les échos dans les œuvres des saints. Une étude des points de contact qu'elles présentent nous permettra de déterminer plus justement l'interpénétration des doctrines.

8. Ribera, *Vida de Santa Teresa de Jesús*, t. IV, chap. XII.

9. *Fondations*, chap. XIII, p. 183, et ch. III, p. 85-87.

10. Pour réfuter la thèse de la Mère Marie du Saint-Sacrement (Introduction à la *Montée du Carmel*, Bar-le-Duc, 1933), cf. *Fondations*, chap. XIII, p. 183; *Lettres*, t. I, XXXIX, p. 100; t. II, CCXLI et CCXLII, p. 304-305; et au sujet de la nécessité d'avoir plusieurs confesseurs en même temps : *Chemin de la perfection*, chap. V, p. 65-66.

Ces œuvres furent écrites en des circonstances analogues, pour obéir à un ordre ou pour accéder à une prière; cependant, elles s'offrent à nous sous des formes différentes : chez saint Jean de la Croix, un système, clairement exposé en un commentaire dogmatique, synthétisé en poésies préconçues; chez sainte Thérèse, une autobiographie analytique, détaillée sur des plans variés, plus extérieure dans la *Vie* ou les *Fondations*, plus intime dans le *Château intérieur*. « Entre l'œuvre de saint Jean de la Croix et l'œuvre de sainte Thérèse, il y a autant de différence qu'entre une démonstration et une simple description ¹¹. »

La chronologie, trop indécise pour les écrits de saint Jean de la Croix, acquiert un grand intérêt pour ceux de sainte Thérèse. Il faut distinguer le *Livre de la Vie*, le *Chemin de la Perfection*, les *Exclamations*, écrits avant 1572, des autres ouvrages : *Pensées sur le Cantique des Cantiques*, *Fondations* et *Château intérieur*, écrits après cette date. En effet, c'est en mai 1572 que Jean de la Croix arrive à l'Incarnation d'Avila; nous pouvons donc espérer retrouver son influence dans l'évolution thérésienne à travers les œuvres précitées. D'autre part, c'est en novembre 1572 que la sainte fut élevée à l'état du mariage spirituel.

Comparées, les doctrines de sainte Thérèse de Jésus et de saint Jean de la Croix présentent de si nombreux points de contact, qu'il est licite de les énoncer dans leur déroulement parallèle. Malgré la différence des terminologies, elles conduisent en effet, par des moyens semblables, à un même but : la recherche de la perfection, qui sera peut-être récompensée par le don de la contemplation et l'union mystique. Pour entrer dans la voie, il faut « travailler avec courage à rendre sa volonté conforme à celle de Dieu ¹² ». On y parviendra par le détachement de tous les biens matériels et spirituels mêmes, et par l'amour de Dieu, dont l'action est simultanée. Sans jamais perdre de vue que l'amour est un

¹¹ P. Crisógono de Jesús Sacramentado, *l'Ecole mystique carmélitaine* (traduction de M^{me} Vallois, E. Vitte, Lyon-Paris, 1934, p. 72).

¹² *Château intérieur*, Seconde Demeure, p. 71; *Montée du Carmel*, II, XXVII.

des mobiles du détachement, et que celui-ci est à son tour nécessaire à la pleine éclosion de l'amour, on peut cependant les envisager séparément, et distinguer dans la doctrine deux parties : l'une, négative, dans la recherche du difficile chemin de perfection; l'autre, positive, dans l'élan vers l'union divine.

Le détachement et la mortification régissent la première, dans laquelle l'âme est plongée en la « nuit » symbolique. Cette expression, chère à Jean de la Croix, représente avec vigueur l'ensemble de la purification, et permet une classification des diverses étapes que franchit l'âme en progrès. Celle-ci entre dans la « nuit active » de son propre gré; mais c'est la volonté divine qui l'introduit dans la « nuit passive ». Dans ces deux phases, il lui faut purifier successivement le sens et l'esprit. La netteté de cette division n'est que théorique, car l'action humaine attire déjà l'influence divine; et la purification du sens, nécessaire à celle de l'esprit, n'est complète que si l'esprit est lui-même en voie de perfectionnement. Cependant, malgré la constante compénétration, une évolution est sensible.

Cette progression continue entretient un désir incessant de perfection plus haute, et incite l'âme à dédaigner les biens inférieurs dont elle jouit. D'ailleurs, elle doit méditer cette pensée, que « deux contraires ne peuvent se rencontrer en un même sujet ¹³ » : pour posséder Dieu, il lui faut donc rejeter tout ce qui n'est pas Lui.

L'âme doit tout d'abord franchir la voie étroite de la purification active, dont Jean de la Croix expose la discipline dans la *Montée du Carmel*. La « nuit active du sens » est ainsi nommée « parce que la partie sensitive est dans la nuit par rapport aux satisfactions dont on la prive ¹⁴ ». Elle correspond sensiblement aux Premières et Deuxième Demeures du *Château intérieur*, et mieux encore, aux premiers chapitres du *Chemin de la Perfection* : « Tout ou presque tout

13. *Montée du Carmel*. IV.

14. P. Théodore de Saint-Joseph, *Vers l'Union mystique*, Courtrai, 1927, p. 7.

consiste à ne plus se soucier de soi-même et de ses satisfactions ¹⁵. » Dans la « nuit active de l'esprit » ou partie supérieure de l'âme, l'entendement, la mémoire et la volonté commencent à se vider des idées, des souvenirs et des attachements naturels par l'exercice des vertus théologales, la Foi, l'Espérance et la Charité. Ce procédé de purification est personnel à Jean de la Croix. Mais chez sainte Thérèse, on retrouve, dans les Troisièmes Demeures du *Château intérieur*, la même lutte contre l'attachement aux biens surnaturels (visions, locutions et révélations), qui est aussi une caractéristique de cette nuit, et le sage conseil de s'attacher à l'amour qui dérive de ces connaissances, non à ces connaissances elles-mêmes ¹⁶.

C'est dans la « nuit passive » que la contemplation infuse à ses débuts, parachève la purification. La « nuit passive du sens » est déjà pénible, car l'âme s'y dégage de la gangue des sept péchés capitaux. Mais surtout, elle y souffre de la différence entre la lumière qu'elle entrevoit et les ténèbres où elle est encore plongée. D'autre part, la contemplation infuse s'adressant à l'esprit seulement laisse vide la partie inférieure de l'âme qui éprouve l'angoisse de la sécheresse et de l'isolement. Thérèse de Jésus a souvent décrit cette désolation dans les Quatrièmes et Cinquièmes Demeures, où les peines intérieures sont si vives. — Mais, si « la première nuit est amère et redoutable pour le sens, ... la deuxième ne peut lui être comparée : elle n'est qu'horreur et épouvante pour l'esprit ¹⁷ ». Là seulement s'achève la purification du sens, car les défauts du sens ont leur racine dans l'esprit. Et surtout, l'âme subit une agonie d'amour, par la violence avec laquelle elle est attirée vers Dieu, dont elle sent la grandeur infinie, alors que la conscience de sa propre indignité l'empêche de s'élancer à Lui. Ce déchirement est manifeste dans la description thérésienne des Sixièmes Demeures ¹⁸.

¹⁵. *Chemin de la perfection*, chap. XII, p. 104.

¹⁶. *Montée du Carmel*, III, XII.

¹⁷. *Nuit obscure*, I, I, chap. VI, § VIII.

¹⁸. *Vie*, chap. XIX; *Château intérieur*, Sixièmes Demeures, chap. I, p. 173; *Nuit obscure*, II, III.

Saint Jean de la Croix mieux que sainte Thérèse de Jésus a mis en relief la douloureuse et nécessaire progression, symbolisée par le sentier escarpé qui conduit au sommet de la montagne.

Mais cette voie négative ne doit pas absorber l'activité spirituelle. Grâce à l'oraison, l'âme peut, par l'amour, être élevée à la contemplation. Dans cet effort de construction, on retrouve le double apport de l'homme et de Dieu : l'oraison naturelle est active; l'oraison surnaturelle est passive, et dans ses plus hautes formes, mystiques, l'âme jouit de la contemplation infuse. Sainte Thérèse de Jésus, plus encore que saint Jean de la Croix, insiste sur la nécessité de l'oraison vocale, à laquelle est toujours liée l'oraison mentale; le but est pour tous deux le même : préparer l'âme à recevoir l'illumination divine. Mais le saint conseille à l'homme spirituel de se mettre à la mesure divine (et non de rabaisser Dieu à la mesure humaine) ¹⁹, au moyen d'exercices de foi pour l'entendement, d'espérance pour la mémoire, et de charité pour la volonté. La sainte parle plutôt d'une accoutumance à la présence divine. L'oraison mentale est pour elle « un intime commerce d'amitié où l'âme s'entretient seule avec Dieu et exprime son amour à celui dont elle sait qu'elle est aimée ²⁰ »; l'entendement seul travaille, dans l'attente : c'est l'oraison de recueillement.

Lorsque le discours de l'entendement n'est plus nécessaire, l'âme acquiert une « vue très simple de la présence de Dieu »; c'est « l'oraison de simple regard », que Jean de la Croix définit « une connaissance amoureuse » et que l'on a nommée parfois « contemplation acquise ²¹ ». Mais cette contemplation acquise n'est point surnaturelle; la pure contemplation consiste à recevoir. Dieu choisit « l'heure où la pensée doit se taire. ²² »; et l'homme spirituel ne peut que s'efforcer d'être prêt.

19. *Nuit obscure*, I, § 8.

20. *Vie*, chap. VIII.

21. P. Crisógono de Jesús Sacramentado, *l'Ecole mystique carmélitaine*, traduction citée, p. 86.

22. H. Delacroix, *Etudes sur l'histoire du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens*, Paris, Alcan, 1908.

Dans la classification des étapes de l'oraison surnaturelle, les doctrines de Jean de la Croix et de Thérèse de Jésus concordent plus que jamais, malgré la différence des vocabulaires. Jean de la Croix présente une voie unique en trois étapes; Thérèse de Jésus, trois états distincts. Dans ces deux classifications, les degrés se diversifient non par une différence dans leur cause (la contemplation infuse), mais par la manière dont celle-ci agit dans l'âme, et par la disposition de l'âme pour la recevoir. On peut rapprocher la « voie purgative » dont parle le saint, du « recueillement surnaturel » et de la « quiétude » que décrit la sainte; la « voie illuminative » de Jean de la Croix correspond sensiblement à « l'oraison d'union » thérésienne; c'est alors que sont célébrées les « fiançailles spirituelles »; enfin c'est, pour Jean de la Croix, dans la « voie unitive » que l'âme est amenée à « l'union transformante », qui est encore le « mariage spirituel » auquel Thérèse est élevée en dernier lieu.

Dans la voie purgative se manifestent les débuts d'union. Jean de la Croix n'a pas approfondi leur description, soit qu'il en ait vu le détail chez sainte Thérèse, soit que dans son système, l'âme, accablée par la purification, ne se rende pas compte de ses progrès. Sainte Thérèse, dans les Quatrièmes Demeures, mieux que dans la Deuxième Eau, distingue le recueillement surnaturel, où la méditation subsiste encore, de la quiétude, où les puissances sont en sommeil, et que l'on peut appeler déjà « oraison des goûts divins ».

La voie illuminative et l'oraison d'union décrite dans les Cinquièmes Demeures et dans la Troisième Eau, présentent l'âme tout à fait endormie au monde, éveillée pour Dieu seul : elle éprouve un amour héroïque, qui lui fait prendre alors les grandes résolutions. C'est dans les Sixièmes Demeures que Thérèse de Jésus décrit les fiançailles spirituelles, célébrées comme chez Jean de la Croix, par un vol de l'esprit, le dernier des ravissements que l'âme ait à subir ²³.

Mais alors que le saint fixe à ce moment la fin des souf-

23. *Cantique spirituel*, strophes XII-XIX.

frances spirituelles, Thérèse, après une purification moins énergique, hésite à représenter l'âme jouissant d'un bien définitif. La différence s'accroît encore dans la description du mariage spirituel. Pour sainte Thérèse, qui en fait le récit dans les Septièmes Demeures, c'est une vision imaginaire de l'Humanité du Christ, suivie d'une vision intellectuelle presque permanente de la Sainte Trinité ²⁴. Pour Jean de la Croix, qui a depuis longtemps dépassé le stade des visions, c'est le commencement de la voie unitive, l'union transformante où nous avons enfin la joie d'aimer Dieu comme il nous aime. L'âme y acquiert des qualités ineffables de louange et de jubilation; elle contemple les créatures dans leurs rapports avec Dieu et entre elles; dans la contemplation obscure, c'est enfin la « spiration du souffle ²⁵ »...

Ainsi, jusqu'au terme de l'ascension spirituelle, les doctrines de sainte Thérèse de Jésus et de saint Jean de la Croix concordent; on les a souvent confondues et synthétisées en une seule : la doctrine carmélitaine.

Cependant, une différence de point de vue est déjà sensible dans l'exposé de la partie positive. Thérèse de Jésus s'attarde avec complaisance aux premiers moments de la contemplation, dans lesquels elle demeura longtemps. Jean de la Croix a étudié la contemplation « presque exclusivement sous l'angle de « moyen conduisant à l'union ²⁶ ». D'autre part, les nombreux points de contact qui permettent de comparer les doctrines sont la cause incessante de divergences personnelles : chaque fois que le dogme laisse quelque latitude au tempérament du mystique, on ne s'étonne pas de saisir entre les enseignements des deux saints des différences de tonalité. Cette opposition est surtout sensible là où la personnalité vibre le plus, dans la conception de l'amour.

Comme tous les mystiques espagnols ²⁷ et plus encore, Jean de la Croix et Thérèse de Jésus ont été des docteurs de

²⁴. *Château intérieur*, Septièmes Demeures, chap. II, p. 284 et 286.

²⁵. *Vive flamme d'amour*, str. IV, vers IV, V, VI.

²⁶. Fr. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *L'Union transformante* (*Vie spirituelle*, mai 1927, p. 227).

²⁷. Cf. E. Allison Peers, *Spanish mysticism* (Londres, 1924), p. 48.

l'Amour. Mais ils n'ont point subi une passion irrésistible, sans frein ni règle; selon l'expression de M. Delacroix, « l'intelligence encadre, prépare et justifie ²⁸ » l'élan du cœur. Jean de la Croix invoque, dans le célèbre aphorisme, la nécessité de la raison; Thérèse de Jésus réclame de ses filles une grande maîtrise d'elles-mêmes ²⁹.

Les deux saints diffèrent dans leur conception de l'amour sous ses deux formes : la grâce, qui est l'amour de Dieu pour l'homme; la charité, qui est l'amour de l'homme pour Dieu. Pour Jean de la Croix, qui s'adresse en un tutoiement extatique à un Dieu infini, aimer, c'est « travailler à se dépouiller pour Dieu de tout ce qui n'est pas Dieu »; c'est rendre sa volonté conforme à la Sienne, et L'aimer comme Il nous aime ³⁰. Pour Thérèse de Jésus, qui parle en femme tendre et soumise à un Maître qu'elle traite avec la déférence respectueuse du « vos » dans les plus intimes entretiens, il faut aimer Dieu comme un frère, comme un père, comme un maître, comme un époux. « Pour Thérèse, Dieu est un être personnel; plus encore, il est la corporéité du Christ qui aime, parle, se fâche; ce n'est pas un esprit qui prête un sens immanent à l'univers ³¹. » La tendresse de Thérèse s'adresse souvent aussi à la Vierge et aux Saints, dont Jean de la Croix n'invoque jamais l'appui.

Deux comparaisons rendent plus nette la différence d'attitude entre sainte Thérèse de Jésus et saint Jean de la Croix vis-à-vis de leur Dieu. Si l'on pense au *Livre de l'Ami et de l'Aimé*, de Ramón Lull, on peut dire que Thérèse de Jésus s'attache à l'Aimé et Jean de la Croix à l'Amour. Si l'on médite *l'Imitation de Jésus-Christ*, on retrouve chez Jean de la Croix l'amour du Crucifié, qui doit porter l'homme à marcher sur Ses traces; c'est plutôt l'espoir dans le Conseiller qui guide sainte Thérèse : ce fut Jésus qu'elle aima, de toute sa tendresse féminine d'« esclave d'amour »; Il est

28. H. Delacroix, *La Religion et la Foi* (Paris, Alcan, 1922), « La certitude mystique ».

29. *Fondations*, chap. V.

30. *Montée du Carmel*, II, IV.

31. A. Castro, *Santa Teresa y otros ensayos* (Historia nueva, Santander, 1929).

l'Époux qu'elle chérit, et qu'elle cherche à imiter, afin d'alléger Sa souffrance en la partageant.

Mais de quelque façon qu'ils ressentent et expriment leur amour, c'est en eux-mêmes que Jean de la Croix et Thérèse de Jésus cherchent le Dieu qu'ils aiment. C'est par la connaissance de soi qu'on parvient à la connaissance de Dieu, car la connaissance d'un extrême donne l'autre. Cependant cet individualisme, évocateur de l'introspection protestante, ne rend pas égoïste l'homme spirituel. L'amour de Dieu fait éclore l'amour du prochain; c'est pour Dieu qu'il faut gagner des âmes; c'est en lui qu'on doit les aimer.

Ce caractère actif de la foi des mystiques espagnols est diversement orienté chez Thérèse de Jésus et chez Jean de la Croix. Thérèse fut une femme d'action, qui sut unir à l'extatique tendresse de Marie la pratique vigilance de Marthe. Elle entraîna Jean de la Croix dans l'apostolat; mais celui-ci préférait, suivant la très belle expression de M. Baruzi, « l'action qui prolonge un rêve, non celle qui risquerait de le briser ³² ».

Chez tous deux cependant on constate la même fermeté en présence des vicissitudes de l'existence; et cette même fermeté se retrouve dans leur attitude envers l'expérience mystique, vis-à-vis des visions et locutions et de l'extase en particulier. Sans entrer dans le détail trop vaste de leurs théories respectives à ce sujet, on peut dire que deux grandes normes régissent la doctrine de Jean de la Croix. L'âme ne doit admettre aucune connaissance qui ne soit confuse et générale; elle n'a pas à craindre de repousser une vision d'origine divine, car l'effet d'une vision véritable est toujours excellent et immédiat, antérieur même au réflexe humain de rejet. De la seconde règle, Thérèse de Jésus donne de fréquentes applications pratiques au cours de ses descriptions. Mais la première fut sans doute pour elle un idéal imposé, auquel elle tendait, d'accord avec Jean de la Croix, ainsi qu'elle le rapporte dans les Sixièmes Demeures. Son

32. J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (Paris, Alcan, 1929); p. 285.

attitude personnelle apparaît instinctivement différente. Dans le *Livre de sa vie*, elle estimait les visions imaginaires (chap. XXVIII) et elle avouait même avoir désiré les « goûts spirituels » qui les accompagnent (chap. IX). Si plus tard elle se repent de son erreur, elle ne peut se défendre d'apprécier les visions intellectuelles. C'est d'ailleurs par une vision imaginaire, suivie d'une vision intellectuelle, que fut célébré pour elle le mariage spirituel.

C'est à sainte Thérèse qu'il faut recourir pour une description de l'extase, distinguée de ses formes plus violentes : le ravissement et le vol de l'esprit ³³. Jean de la Croix se rapporte aux écrits de la sainte ³⁴ et ne donne qu'une interprétation dogmatique des points sur lesquels il s'écarte implicitement de la doctrine thérésienne. De même, sa description de la transverbération transpose la description que fit Thérèse de Jésus, en l'enrichissant par une application plus symbolique et immatérielle de l'image ³⁵. La sainte, à son tour, paraît emprunter à Jean de la Croix l'obscur notion de « touche divine », cause de l'extase, qu'elle transforme en « caresse » en la rendant plus concrète et plus humaine ³⁶.

Humaine, Thérèse de Jésus le demeura toujours : c'est une sainte, certes; mais elle resta femme. Nous aimons, à travers ses œuvres, à écouter la femme nous parler de la sainte avec étonnement, en comparant les grâces qu'elle a reçues à son « âme de mauvaise pécheresse ». Nous goûtons la saveur de sa causerie familière, tendre, sévère ou enjouée, dans son aimable correspondance. Il est aisé de lui opposer la dualité du style de Jean de la Croix, reflet de la personnalité du saint. Le lyrisme ardent des strophes et de certains passages du Commentaire trahit une âme passionnée; mais, en général, le dogmatisme scolastique de l'exégèse décèle l'effort constant de la volonté pour régir les élans affectifs. La Bible,

33. *Vie*, chap. XX, et surtout *Château intérieur*, Sixièmes Demeures, chap. IV et V.

34. *Cantique spirituel*, strophe XII.

35. *Vie*, chap. XXIX; *Vive flamme d'amour*, strophe II, vers II.

36. *Nuit obscure*, II, XXIII, IV^e vers; *Vive flamme d'amour*, 2^e strophe, vers III; *Exclamations*, XVI^e, p. 355; *Pensées sur le Cantique des Cantiques*, chap. II, p. 407; chap. III, p. 434.

qu'il cite si souvent, l'aide encore à « dépersonnaliser » son expérience³⁷. Thérèse de Jésus, au contraire, s'évertue à éclairer son expérience personnelle de l'application des textes sacrés qu'elle a pu atteindre.

Sur deux points, plus nettement encore, s'accroît la différence entre Jean de la Croix et Thérèse de Jésus, dans leur interprétation de la nature et du symbole. On sait quelle place Jean de la Croix accorde à la nature, soit qu'elle reflète l'image du Créateur, soit que l'âme, parvenue à l'union transformante, la contemple dans l'ordre de la création. Il en aime l'immensité aussi bien qu'il en ressent le charme délicat. Thérèse de Jésus évoque avec bonheur l'eau, rafraîchissante et pure, même en ses manifestations les plus puissantes, pluie, fleuve, torrent; mais en général la sainte a préféré le détail à l'ensemble, et parle avec plus de plaisir des êtres humbles et petits, papillons, abeilles, vers à soie³⁸. Elle en tire des comparaisons utiles à son explication, qu'elle rejette lorsqu'elle en a épuisé l'application pratique³⁹. Jean de la Croix n'a point à rechercher des comparaisons pour éclairer son texte : le symbolisme est essentiel à son œuvre, en dirige le plan et en pénètre le détail. Dans les plus hauts élans du lyrisme, où la personnalité secoue toute influence, là où sainte Thérèse ne trouve plus que des phrases courtes et entrecoupées de reconnaissance attendrie, Jean de la Croix livre son âme dans le symbolisme éperdu de l'Épouse comblée dans sa recherche.

Ainsi, plus s'affirme dans la conception des œuvres et dans leur exécution la personnalité que leur laisse le dogme, plus s'accroissent dans ces mêmes œuvres les différences qui séparent sainte Thérèse de Jésus de saint Jean de la Croix, au point d'en arriver presque à les opposer.

Malgré cela, il est évident que leurs systèmes ont une parenté commune, que ne suffit pas à expliquer l'influence de

37. J. Baruzi, *Le problème des citations scripturaires en langue latine dans l'œuvre de saint Jean de la Croix* (Bull. hisp., 1922, p. 18).

38. G. Etchegoyen, *L'amour divin. Essai sur les sources de sainte Thérèse* (Bordeaux, Féret, 1922).

39. R. Hoornaert, *Sainte Thérèse écrivain. Son milieu, ses facultés, son œuvre* (Desclée de Brouwer, Paris, Lille, Bruges, 1922), p. 315, 316.

leur milieu. Cette parenté, que nous avons constatée, n'est-elle pas due à une série d'influences réciproques qui, grâce aux rapports que les saints eurent dans leur vie, aurait annulé parfois les influences contraires des tempéraments? C'est une histoire psychologique des relations de sainte Thérèse de Jésus et de saint Jean de la Croix qui va répondre à cette question.

On peut prouver d'abord que Jean de la Croix fut le confesseur de Thérèse de Jésus, et qu'il dut lire certaines des œuvres de la sainte — sinon toutes —, rédigées avant le 4 décembre 1577. C'est là une influence écrite et orale de très grande importance et que le témoignage des saints corrobore.

L'influence personnelle réciproque, conséquence du courant d'affection admirative qui dut s'établir entre eux durant leur vie, est plus difficile à déterminer. La première et brève entrevue de septembre 1567 mit les deux saints en présence à une époque décisive de leur vie. Jean de la Croix, par sa valeur personnelle, permit la réalisation du désir de la Mère, et le plus large épanouissement d'une initiative désormais soutenue. A son tour, Thérèse de Jésus, par son expérience de la vie et par son ascendant, aida le jeune prêtre à franchir rapidement le long désert des incertitudes et des atermoiements. En 1568, il a pu réfléchir et accepter pleinement sa tâche; la Mère poursuit son œuvre en le guidant à Valladolid, dans la vie pratique nécessaire à son apostolat.

Quatre années plus tard, lorsqu'ils se retrouvent à Avila, Jean de la Croix, dans l'exercice de son autorité comme maître des novices et comme recteur, a dû faire l'épreuve des nombreuses connaissances qu'il avait autrefois retirées de l'enseignement des Jésuites et des Maîtres de Salamanque, et de son propre travail. Thérèse de Jésus, à cinquante-sept ans, après avoir assimilé les lectures permises, a reçu l'empreinte de ses confesseurs, tour à tour franciscains, jésuites et dominicains ⁴⁰.

40. Cf. J. D. Berrueta et J. Chevalier, *Sainte Thérèse et la vie mystique* (Paris, Denoël et Steele, 1934), 2^e partie.

Mais elle est encore dans l'incertitude de sa voie, ainsi qu'elle l'écrit en mars 1572. Jean de la Croix arrive à Avila en mai; Thérèse est élevée au mariage spirituel à la mi-novembre. Ce dernier fait est-il la conséquence du précédent? D'après le texte du chapitre IX des Sixièmes Demeures du *Château intérieur* (p. 259-260), il semble qu'en effet Jean de la Croix ait été celui qui la délivra des dernières entraves; la méthode de ce confesseur donne le droit de conclure ainsi : « Je connais, dit la sainte, une personne, ou plutôt deux — l'une était un homme —, qui avaient reçu de Dieu plusieurs de ces grâces. Eh bien! *l'un et l'autre* désiraient avec *tant d'ardeur* servir sa Majesté à leurs dépens et sans toutes ces délices, ils avaient une telle *soif de souffrir*, qu'ils se plaignaient à Notre-Seigneur de ce qu'il les leur accordait, et si la chose eût été en leur pouvoir, ils les auraient refusées. »

Ainsi, Jean de la Croix, apportant à Thérèse de Jésus le désir de s'affranchir d'une stagnation spirituelle qui la paralysait, et peut-être l'exemple d'un affranchissement déjà accompli, semble lui avoir ouvert la voie qu'elle cherchait depuis si longtemps. « On ne peut parler de Dieu avec le Père Jean, déclarait la sainte. Non seulement il tombe aussitôt en extase, mais il y fait tomber les autres ⁴¹. » Une remarque d'un très grand intérêt découle de l'étude des textes précités : si Jean de la Croix jouissait de goûts spirituels à l'heure où il confessait sainte Thérèse, s'il tombait en extase, c'est que, suivant sa doctrine, il n'était point parvenu encore à l'union transformante, au mariage spirituel.

Désormais, la période de relations plus étroites entre les deux saints, qui s'étend de mai 1572 à juillet 1573, apparaît sous un jour nouveau : c'est une *émulation* réciproque qui animait Thérèse de Jésus et Jean de la Croix dans la recherche de l'union mystique. Pour Thérèse de Jésus, l'échéance fut brève, puisqu'au bout de six mois elle fut élevée à l'état du mariage spirituel. Pour Jean de la Croix, aucun témoignage ne nous permet de dater son ascension spirituelle, car ses œuvres sont encore lointaines dans la rédaction qui

41. *Œuvres de sainte Thérèse de Jésus*, t. III, p. 310.

nous est parvenue ⁴². Cependant, pour que sainte Thérèse ait gardé une admiration toujours reconnaissante à celui qu'elle considérait plus comme un saint du ciel que comme un homme de la terre, il faut qu'elle ne l'ait jamais dépassé dans cette évolution parallèle, car un mot moins admiratif viendrait parfois sans doute troubler l'harmonie de ses louanges.

Dès lors, la compréhension mutuelle qui devait les unir dans cette période éclairée pour nous certains points de leur doctrine personnelle, dont l'origine était discutée. M. Baruzi suggérait que Jean de la Croix avait emprunté à sainte Thérèse le « pseudo-symbole » du mariage spirituel; le Père Crisógono de Jesús Sacramentado croit que ce fut au contraire le saint qui enseigna à la Mère cette traditionnelle comparaison; il semble que l'on peut conclure, comme l'insinue Dom Chevallier, que Thérèse apprit de Jean de la Croix le symbole du mariage spirituel, mais qu'elle humanisa ce thème en lui ajoutant celui des fiançailles, que Jean de la Croix lui emprunta à son tour ⁴³.

C'est à elle qu'il s'en remet pour la description de l'extase et du ravissement. On retrouve encore l'influence thérésienne dans son œuvre, au sujet de l'efficacité des paroles intellectuelles, qui sont à la fois paroles et œuvres ⁴⁴. De plus, à l'Incarnation d'Avila, Jean de la Croix vécut dans l'atmosphère épurée par sainte Thérèse, au milieu des livres qu'elle avait préférés.

Thérèse, plus encore que des mots peu nombreux qu'elle concrétise, emprunte à Jean de la Croix des idées, ou plus exactement l'expression exacte de faits dont elle n'avait eu jusqu'alors que l'intuition. Il semble, en effet, qu'elle lui doive le concept du « centre de l'âme », la démonstration de l'ineffabilité de l'union parfaite. Ce fut lui, sans doute,

42. D'après la Mère Marie du Saint-Sacrement, c'est pendant le séjour d'Avila que Jean de la Croix aurait conçu son œuvre (Introduction à la *Montée du Carmel*, p. VIII).

43. J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, p. 329; P. Crisógono de Jesús Sacramentado, *San Juan de la Cruz. I. Su obra científica*, p. 438; Dom Chevallier, *Etudes et documents, Le Cantique spirituel interpolé* (Supplément à la *Vie spirituelle*, janvier 1927, p. 86, 87).

44. P. Crisógono de Jesús Sacramentado, *San Juan de la Cruz. I. Su obra científica*, p. 444, 445; *Vie*, chap. XXV; *Château intérieur*, Sixièmes demeures, chap. III; *Montée du Carmel*, II, XXIX.

qui lui suggéra les quelques appels à la raison qu'elle invoque. N'est-ce pas encore à l'influence du saint qu'elle se rapporte inconsciemment, lorsqu'elle déclare, en 1574, dans le Prologue des *Pensées sur le Cantique des Cantiques*, que, depuis deux ans, le Seigneur lui a accordé l'intelligence de quelques paroles du *Cantique de Salomon*? Mais surtout, il nous semble retrouver l'influence de Jean de la Croix dans le changement d'attitude de Thérèse de Jésus vis-à-vis de l'expérience mystique. La méthode du saint présente une synthèse de la complaisance franciscaine et de la rigueur des Dominicains, synthèse qui, par sa modération raisonnable, pouvait permettre à Thérèse de se détacher en partie des visions et autres phénomènes inférieurs, sans la rebuter ni la rendre craintive.

Ces influences réciproques sont nombreuses et importantes. Cependant, s'exerçant à une époque où Thérèse de Jésus atteignait cinquante-sept ans et Jean de la Croix trente, elles ne s'étendirent pas à une compénétration totale. Thérèse éprouva toujours pour Jean de la Croix une admiration mêlée de reconnaissance; mais parfois l'élévation morale de cet « homme céleste et divin » lui paraît excessive et lassante. Dans le *Vejamén*, elle souligne avec une ironie bien douce ce qu'on pourrait appeler cette « manie de la sainteté ». Cependant, elle protège et défend avec une tendresse inquiète celui qu'elle considère, de même que Gratien, comme son fils spirituel, lorsqu'il est attaqué par les Carmes chaussés.

Jean de la Croix, lui, avait pour la Mère une véritable adoration, qui ne l'empêchait pas cependant de déployer vis-à-vis d'elle la nécessaire fermeté d'un directeur spirituel. En corrigeant les erreurs auxquelles la sainte était sujette, peut-être Jean de la Croix reçut-il ainsi une influence « négative » si l'on peut dire, qui lui permit de s'écarter de la voie dangereuse où Thérèse, par la maladresse de ses confesseurs, avait été parfois engagée ?

Après la mort de la Mère, Jean de la Croix s'appliqua, comme au plus cher des devoirs, à continuer son œuvre. Et c'est ainsi qu'elle exerça sur lui une influence d'outre-tombe.

Il semble bien donc que l'on ait le droit de parler, selon la très forte expression de M. Baruzi, d'une « interaction » entre sainte Thérèse de Jésus et saint Jean de la Croix. On peut retracer en trois étapes l'histoire de cette interpénétration spirituelle : c'est l'entrevue de Medina, où Jean de la Croix reçoit l'empreinte de Thérèse de Jésus, qui l'adopte à jamais pour sa Réforme; c'est l'émulation d'Avila, où Jean de la Croix, directeur de la sainte, la guide avec une fermeté qui s'adoucit sous la tendresse féminine; c'est, après la séparation, la reconnaissance et l'affectueux respect de Thérèse pour celui qui fut son confesseur préféré, et le dévouement filial et inamovible, empreint de nostalgique regret, que Jean de la Croix marque pour la personne et l'œuvre de la Mère fondatrice.

Dès leur première entrevue, et jusqu'au jour où Jean de la Croix meurt à Ubeda, neuf ans après la sainte, on peut dire que leur amitié aux multiples nuances se manifeste en une influence mutuelle et sans cesse rejaillissante.

MARYVONNE BONNARD.