

L'accord et les différences de Ste Thérèse et de S. Jean de la Croix

Il est facile dès la première lecture des œuvres de sainte Thérèse et de celles de saint Jean de la Croix de noter des différences qui ont été souvent signalées. Il convient surtout d'indiquer leur origine.

PRINCIPE DE CES DIFFÉRENCES

Elles tiennent à la diversité de leur point de vue. La sainte parle beaucoup d'après son expérience personnelle et décrit « les sept demeures » du château intérieur en mentionnant des grâces extraordinaires qu'elle avait reçues elle-même (ligature, extases, visions), sans apporter un soin particulier à distinguer ces phénomènes en quelque sorte extérieurs et accidentels de ce qui fait le fond de la vie mystique, de ce qu'il y a d'*essentiel* en chacune des sept demeures. Sainte Thérèse est ainsi conduite à donner plus d'importance que d'autres auteurs aux phénomènes d'ordre sensible qui accompagnent parfois la contemplation infuse et l'union mystique; elle insiste aussi sur la considération de l'Humanité du Sauveur. Bref, elle est moins attentive que d'autres à distinguer ce qui, dans les sept demeures, est dans la voie normale de la sainteté, en particulier les purifications passives que cette sainteté présuppose.

Saint Jean de la Croix parle sans doute lui aussi d'a-

près son expérience personnelle, et celle des âmes qu'il a dirigées, mais il ne la mentionne pas, car il cherche surtout ce qu'il y a d'*essentiel* dans la marche de l'âme vers l'union intime avec Dieu. Il a fait de ces choses une étude théologique, que n'a pas faite sainte Thérèse, et qui a certes son importance, pour distinguer le normal de l'accessoire ou de l'accidentel. Il a approfondi par rapport à la vie intérieure ce qu'enseigne la théologie sur les trois vertus théologales et les dons qui les accompagnent. Il suit de là qu'il s'efforce d'expliquer les états d'oraison des âmes contemplatives *par les causes* qui les produisent, en les rattachant à la foi infuse, vivifiée par la charité, et éclairée par les dons de sagesse et d'intelligence; il discerne mieux ainsi ce que doit être ordinairement le progrès de l'amour de Dieu en toute âme contemplative vraiment généreuse. De ce point de vue, il est particulièrement attentif à ce qui est dans la voie normale de la sainteté, et il étudie plus profondément qu'on ne l'a fait avant lui les purifications passives des sens et de l'esprit nécessaires à la pureté parfaite de l'amour de Dieu. Par suite, il est amené à moins insister sur les grâces extraordinaires qui accompagnent parfois la contemplation infuse, et qui apparaissent davantage chez lui comme des phénomènes concomitants, en quelque sorte extérieurs et accidentels. Il parle moins aussi de la considération de l'Humanité du Sauveur, pour porter son attention sur l'objet premier de la contemplation infuse, qui procède de la foi sous l'inspiration spéciale des dons d'intelligence et de sagesse; cet objet est Dieu même présent en nous, et atteint dans l'obscurité de la foi par une connaissance quasi expérimentale, que lui-même suscite.

Ces différences, nous les avons souvent notées et beaucoup d'autres n'ont pas manqué de le faire. Cela montre que l'auteur de *La Nuit obscure* complète grandement ce que nous lisons chez sainte Thérèse, et il en facilite l'intelligence au théologien, qui cherche à expliquer par leur principe prochain les états décrits par les mystiques.

N'Y A-T-IL PAS SOUS CES DIFFÉRENCES UN FOND COMMUN?

Ces derniers temps, plusieurs théologiens l'ont montré, comme le P. Arintero, O. P., le P. Garate, S. J., Mgr Saudreau, et plusieurs autres. Nous avons parlé dans le même sens dans *Perfection chrétienne et Contemplation*, t. I, p. 298 sq., 310-324; t. II, 458 sq., 472 sq., 550, 586 sq. Sainte Thérèse en effet, bien qu'elle parle d'après son expérience, connaît assez celle de ses filles pour entendre exposer, dans la description des sept demeures, ce qui arrive *ordinairement* aux âmes qui les traversent. Et en s'aidant des indications qu'elle donne en divers endroits, on peut arriver à mieux discerner ce qui est *essentiel* à la vie mystique, et même en chacune des sept demeures, et ce qui est phénomène concomitant, comme l'extase ou un commencement d'extase.

Nous l'avons plusieurs fois noté (1), sainte Thérèse dit sans doute que d'abord, dans la quiétude, la volonté est seule prise par Dieu, captivée, puis l'intelligence, l'imagination; enfin, dans l'extase, l'exercice des sens extérieurs est suspendu. Mais elle sait pourtant que la ligature de l'imagination et des sens n'est qu'un phénomène concomitant et accessoire de la contemplation infuse. Elle dit à ses filles (V^e Demeure, ch. 1) : « La plupart entrent dans cette cinquième demeure. *Certaines particularités* qui s'y rencontrent sont, je crois, le partage du petit nombre, mais si les autres ne font qu'arriver jusqu'à la porte, c'est déjà de la part de Dieu une immense miséricorde; car il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus ».

Sainte Thérèse sait fort bien que l'extase n'est pas un signe certain d'une plus grande intensité de la connaissance et de l'amour de Dieu, puisqu'elle dit qu'elle cesse généralement dans l'état mystique le plus parfait, qui est l'union transformante. (Cf. VII^e Demeure, ch. III.) Le

(1) *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 307.

P. Lallemant, S. J., a justement insisté sur ce point (1).

Sainte Thérèse note aussi que, dans *l'oraison de quiétude*, « où la volonté seule est captivée », quelquefois les autres facultés sont les auxiliaires de la volonté et s'occupent à son service, d'autre fois leur concours ne sert qu'à la troubler. « Alors, dit-elle, la volonté, qui est dans la quiétude, ne doit pas plus s'occuper de l'entendement qu'elle ne s'occupera d'un fou (2). »

Elle dit aussi que la consolation qui vient de la quiétude est assez souvent interrompue par les sécheresses, par les tentations contre la patience et la chasteté, c'est-à-dire par les épreuves dont parle saint Jean de la Croix dans la nuit passive des sens (3). On s'explique dès lors qu'il y ait, même pour sainte Thérèse, à côté de la quiétude consolée, la *quiétude aride*, plusieurs fois décrite par sainte Jeanne de Chantal (4), et qui se trouve déjà dans la purification passive des sens.

De même encore sainte Thérèse remarque que *l'oraison d'union*, décrite dans la V^e Demeure, est souvent *incomplète*, sans suspension de l'imagination et de la mémoire, qui font parfois une véritable guerre à l'intelligence et à la volonté (5). Alors, comme il a été dit à propos de l'oraision de quiétude, il ne faut pas plus faire de cas de l'imagination que d'une folle (6). C'est de cette union mystique incomplète que sainte Thérèse parle dans le *Château*, V^e Demeure, ch. III : « Pour l'union, dont il est ici question, est-il nécessaire qu'il y ait suspension des puissances ? Non, le Seigneur a le pouvoir d'enrichir les

(1) Cf. *La Doctrine spirituelle*, VII^e Principe, ch. vi, a. 7.

(2) Cf. *Chemin de la perfection*, ch. xxxi, pp. 227-228. Cf. *Château*, IV^e Dem., ch. I.

(3) *Chemin*, ch. xxxiv (trad. des carmélites), p. 254, ch. xxxviii. — *Château*, IV^e Dem., ch. I, pp. 98, 102, 105.

(4) *Réponses de sainte Jeanne de Chantal*, 2^e éd., Paris, 1665, p. 508 — et dans ses *Œuvres diverses*, Paris, 1876, t. II, p. 268, l'opuscule sur *l'Oraison de quiétude*.

(5) *Vie*, ch. xvii, pp. 212-215.

(6) *Ibidem*, p. 215.

âmes par diverses voies et de les faire *arriver à ces Demeures* sans passer par *le sentier de traverse* que j'ai indiqué. »

Ce « sentier de traverse » et les délices qui s'y trouvent, on a cru parfois que c'était la contemplation infuse ou mystique; c'est seulement la suspension de l'imagination et de la mémoire, ou un *commencement d'extase*, qui parfois accompagne l'union mystique et la facilité beaucoup. C'est ce qu'ont montré le P. Arintero, O. P. (1), le P. Garate, S. J. (2), Mgr Saudreau (3).

Si sainte Thérèse disait qu'on peut arriver à la V^e Demeure par une voie non mystique, ou sans contemplation infuse, elle dirait le contraire de ce qu'elle a souvent affirmé dans le *Chemin de la Perfection*, ch. xviii, xix, xx, xxI, et aussi dans le *Château*, IV^e Demeure; si en effet en cette IV^e Demeure les oraisons de recueillement surnaturel ou passif et de quiétude sont déjà *infuses* (et c'est ce qu'il y a d'essentiel en cette période de la vie intérieure), à plus forte raison celles de la V^e Demeure. Cf. aussi sa *Vie*, ch. xvII et *Fondations*, ch. iv.

L'oraison d'union passive n'est donc pas extraordinaire dans son fond ou dans son essence même, bien que certains de ses phénomènes accidentels, concomitants, puissent l'être. C'est plus clair certes chez saint Jean de la Croix, mais même dans le *Château* c'est assez manifeste.

Il faut noter enfin que sainte Thérèse, au début de la VI^e Demeure, ch. I, décrit une *période d'épreuve* fort pénible, qui correspond manifestement à ce que saint Jean de la Croix appelle la nuit passive de l'esprit avant l'union parfaite. La sainte y parle de « l'angoisse intérieure de l'âme à la vue de sa propre misère... Elle se figure qu'à cause de ses péchés, Dieu permet qu'elle se soit trompée. Peine qui devient presque intolérable, sur-

(1) *Evolucion mistica*, 2^e éd., pp. 667 ss. et *Cuestiones misticas*, 2^e éd., p. 330 ss.

(2) *Razon y Fe*, juillet 1908, pp. 325 ss.

(3) *Degrés de la vie spirituelle*, 5^e éd., t. II, p. 101, n° 2. *L'État mystique*, 2^e éd., n° 40 et 116.

tout dans ces sécheresses, où il semble qu'on n'a jamais eu et qu'on n'aura jamais la moindre pensée de Dieu ».

Ces remarques permettent de reconnaître, sous les différences qui se rencontrent entre sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, un fond commun. Comment en serait-il autrement, puisque l'un et l'autre décrivent le chemin de l'union parfaite et les divers moments de cette montée?

UNE RÉCENTE OBJECTION

Tout dernièrement pourtant, dans la *Traduction nouvelle des œuvres de saint Jean de la Croix*, par la Mère Marie du Saint-Sacrement du Carmel de Mangalore, t. III, appendice v, la traductrice, à laquelle on doit une version alerte et généralement fidèle des œuvres de sainte Thérèse connue sous le nom d'édition des carmélites de Paris, insiste presque uniquement sur les différences des deux grands saints du Carmel. Cet appendice rappelle l'Introduction générale du même ouvrage, qui semblait conclure à un désaccord entre les deux saints, au sujet surtout de la considération de l'Humanité du Sauveur. Dans les *Études Carmélitaines*, d'avril 1934, le P. Élisée de la Nativité avait tenu à rectifier aussitôt certaines conclusions, qu'il déclarait contraires au texte des *Demeures* et à l'ensemble de la doctrine de saint Jean de la Croix (p. 192). Il s'exprimait ainsi (*ibid.*, p. 187) : « La Révérende Mère a beau répéter à l'envi qu'il ne s'agit pas de « contradiction », on est surpris d'apprendre par elle tout à coup que saint Jean de la Croix fut — mon Dieu, il faut bien le dire — si malmené par la Fondatrice. »

Dans l'appendice v contenu dans le III^e volume de cette traduction nouvelle, la traductrice insiste sur *onze différences* relatives à la façon dont les deux saints ont conçu la contemplation, ses débuts, son caractère infus, la coopération que l'âme peut y apporter, en s'y disposant ou non, relatives aussi aux purifications passives, au rôle de

la foi dans la contemplation, aux faveurs extraordinaires, aux illusions, à l'Humanité de Jésus, à la mort au monde. On s'attendait, après ces onze différences, à voir en quoi les deux grands saints ont pu rester d'accord sur le grand sujet de la contemplation infuse et de l'union à Dieu qui en résulte. On ne nous le dit nullement.

La traductrice semble même croire que, pour trouver cet accord, la connaissance approfondie que la théologie peut donner des vertus théologales et des dons du Saint-Esprit n'est pas de grande utilité.

Généralement les théologiens thomistes, carmes et dominicains, notamment Cajetan, O. P. (1), Joseph du Saint-Esprit, C. D. (2), les auteurs récents (3), le P. Gardeil, O. P. (4), et aussi le P. de la Taille, S. J., et beaucoup d'autres tiennent que la contemplation infuse procède de la foi infuse éclairée par les dons (*a fide infusa donis illustrata*), ou qu'elle est « un acte de la vertu de foi actionnée par le Saint-Esprit, dont la touche fait vibrer les dons ». La traductrice nous dit à ce sujet (*ibidem*, p. 485) : « *Quoi qu'il en soit de ces subtiles déductions, que nous sommes loin de faire nôtres*, il est certain que saint Jean de la Croix donne à la foi dans ses enseignements mystiques une place extrêmement prépondérante. — Sainte Thérèse fait-elle *reposer* la contemplation sur l'exercice de la vertu de foi ? *En aucune manière.* »

S'il en est vraiment ainsi, il y aurait un désaccord vraiment grave. Mais on est obligé de reconnaître, *ibidem*, trois lignes plus bas : « Que la vertu de foi existe évidemment dans sa contemplation (celle de sainte Thérèse) comme un *substratum* ». Alors comment maintenir que sainte Thérèse « ne fait *reposer* en aucune manière la

(1) In II^{me} II^{me}, q. 45, a. 1.

(2) *Cursus theol. scol. mysticae*, t. II, dist. 13, p. 395.

(3) Nous avons traité cette question, dans *Perfection chrétienne et contemplation*, 7^e éd., t. I, pp. 410 ss.

(4) *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 1927, t. II, p. 171, sur l'expression : « *fides illustrata donis* ».

contemplation sur l'exercice de la vertu infuse de foi »?

Et comment comprendre un peu « *la place extrêmement prépondérante* », on l'avoue, que saint Jean de la Croix donne à la foi dans ses enseignements, si l'on ne pénètre pas plus ce que la théologie d'un saint Thomas et de ses meilleurs commentateurs peut nous dire à ce sujet, si l'on se dispense de l'examiner en disant : « Quoi qu'il en soit de ces subtiles déductions, que nous sommes loin de faire nôtres »? Sainte Thérèse, qui s'éclairait volontiers auprès des théologiens, aurait-elle parlé ainsi ?

Dans le même appendice, à propos de ce que nous avons écrit (*Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, *Append.*, p. [42]), touchant la *méditation devenue impraticable* à la *contemplation infuse initiale* (au sens de saint Jean de la Croix), on nous rappelle que « conseiller l'oraison de quiétude de sainte Thérèse à une âme que Dieu n'en gratifie pas, ce serait peine entièrement perdue » (p. 497). Nous n'avons nullement oublié en cet endroit que l'oraison de quiétude est *infuse* et non pas acquise, même en ce qu'elle a d'essentiel, abstraction faite de tel phénomène concomitant et consolant qui la facilite. Nous n'avons cessé de dire, dans le même ouvrage, que nul ne peut l'acquérir, bien qu'on puisse se disposer à recevoir l'inspiration spéciale du Saint-Esprit qui en est le principe prochain. En ce sens, sainte Thérèse elle-même a parlé de la *noria* qui symbolise ce travail, qui dispose à recevoir l'illumination divine (cf. sa *Vie*, ch. XIV).

On nous fait remarquer, *ibidem*, à propos du passage susdit, que nous n'avons pas mentionné, entre « la méditation devenue impraticable » et « l'oraison de quiétude », la *contemplation obscure initiale*, dont parle saint Jean de la Croix dans la Nuit des sens (celle qu'on a appelée parfois plus tard la contemplation acquise ou mixte, qui dispose à l'infuse), ni celle dont parle sainte

Jeanne de Chantal. Nous sommes d'autant plus surpris de cette remarque que, dans les lignes qui précèdent le passage susdit et dans celles qui suivent, nous parlons précisément de la contemplation infuse initiale de saint Jean de la Croix, et de celle « de simple remise en Dieu » de sainte Jeanne de Chantal, (cf. *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, p. [41] à [43]).

Nous conclurons en rappelant que, s'il y a entre les deux grands mystiques du Carmel certaines différences faciles à voir et souvent signalées, qui s'expliquent fort bien du fait que saint Jean de la Croix est théologien tandis que sainte Thérèse ne l'est pas, il y a cependant chez eux un fond commun indéniable, une conception fondamentale de la contemplation infuse, de l'union à Dieu qui en résulte et des purifications passives nécessaires pour parvenir à l'union parfaite.

S'il convient de signaler les différences, il importe plus encore de noter leur accord foncier, et pour voir en quoi il consiste, il ne faut pas négliger le secours que l'étude approfondie de la théologie peut nous apporter en ces difficiles questions; il importe grandement de distinguer dans la vie mystique et même en chacune des « sept demeures » ce qu'il y a d'essentiel et de normal et ce qui est phénomène accessoire et concomitant (1).

Rome, Angelico.

fr. RÉG. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.

(1) Sur ce qui appartient à la voie normale de la sainteté d'après saint Jean de la Croix, nous sommes heureux de signaler les quatre conférences que vient de faire à Rome le P. Gabriel de Sainte-Madeleine, C.D., sur la doctrine de l'auteur de la *Nuit obscure*, notamment celles intitulées : *Il cammino dell'amore* et *Angoscie d'amore*. Nous souhaitons de les voir réunies en un volume.