

Qui est l'être surnaturel dans l'exposition de la cinquième strophe du *Cantique Spirituel* de Saint Jean de la Croix ?

Sommaire

1. Introduction.....	3
2. Le schéma néo-platonicien de Luis. Son utilisation dans la théorie du nom.	5
2.1 Le schéma	5
2.2 Une première utilisation de ce schéma : la philologie.	5
3. Une deuxième utilisation de ce schéma : la protologie	6
3.1 L'Image et l'image de l'Image.....	6
3.2 La beauté de l'être matériel et de l'être Idéal	7
3.3 L'union en Christ.....	8
4. Une troisième utilisation de ce schéma : la théologie de l'histoire	9
4.1 L'être en puissance et l'être historique de chaque être humain	9
4.2 Tous un seul Christ	10
5. De la pensée de Luis à celle de Jean.....	10
5.1 Le don de l'être naturel (« <i>Selon que dit saint Paul... dans le Verbe son Fils</i> »)	11
5.2 Le don de l'être surnaturel (« <i>Et non seulement... de beauté et de dignité</i> »).....	12
5.3 La contemplation par l'âme de la création (« <i>Mais outre cela... les vers suivants</i> »).....	13
5.4 Les biens surnaturels de Luis et l'être surnaturel de Jean	14
6. Les données historiques.....	15
6.1 De Luis à Jean	15
6.2 L'origine du néo-platonisme de Luis	16
7. Conclusion	16

NB : Le texte que je commente ainsi que les références se trouvent à part pour plus de commodité de lecture.

1. Introduction

Les théologiens médiévaux ont pensé le naturel et surnaturel comme deux réalités inséparables, la nature trouvant naturellement son accomplissement dans la grâce. L'homme est naturellement fait pour Dieu, il y a en lui un désir naturel de surnaturel [Boulnois]. Mais les penseurs de la Renaissance ont affirmé avec une insistance croissante l'autonomie de l'homme face à Dieu et cela en a conduit certains à l'idée que naturel et surnaturel sont disjoints et ont des valeurs contrastées. Pour les humanistes athées, Dieu devient comme une chose inutile, voire un concurrent dangereux pour l'homme qui dans sa liberté doit lui seul être exalté. Pour eux, la création n'est plus qu'espace infini éternellement silencieux, ce qui effraie certains comme Pascal, mais réjouit ceux qui y voient la possibilité d'en devenir maîtres et possesseurs, sans concurrence ni limite. D'autres au contraire, en particulier les réformateurs puis les jansénistes, insistent sur la misère de l'homme autonome s'il est dépourvu de la grâce surnaturelle de Dieu, seule capable d'apporter le salut. La création n'est que le décor de ce drame. D'autres enfin (Cajetan : 1469-1534...) tenteront de suivre un chemin médian entre ces deux extrêmes où l'homme autonome est doté d'une nature pure qui n'est pas sans valeur dans son ordre, même si elle n'est pas encore habitée par la grâce.

En repensant la relation entre liberté et grâce, les théologiens, en particulier espagnols (Bañez : 1528-1604, Molina : 1535-1600, Baïus : 1519-1589...) sont conduits à multiplier l'usage des mots *naturel* et *surnaturel* dans leurs écrits. L'entrée en 1567 du mot *surnaturel* dans le corpus des documents du magistère catholique par la bulle du pape Pie V condamnant Baïus en témoigne [Boulnois, p. 1130]. L'expression *être surnaturel* est une façon de désigner la grâce, par exemple chez Pierre de Bérulle (1575-1629) ou Luis de Molina¹... Juan Martinez de Ripalda (1594-1648) écrira un traité complet sur ce sujet : *De ente supernaturali*². Jean de la Croix (1542-1591) n'échappe pas à la mode de son temps, il utilise fréquemment³ les concepts de *nature* et de *surnature* et Max Huot de Longchamp, dans ses *Lectures de Jean de la Croix*, consacre une lecture complète à ce thème [Huot, lecture n°3, p. 147-177]. Il montre que le mot *surnaturel* a chez Jean deux emplois, l'un pour qualifier la vie théologale, tendue vers une *union de ressemblance* en la beauté de Dieu, l'autre pour désigner le préternaturel, l'insolite qui contredit les lois usuelles de la nature. Il montre aussi que ces deux sens convergent en un seul pour celui qui comme Jean est capable de percevoir *l'essence gracieuse de la réalité*, c'est-à-dire de voir le naturel, même dans sa banalité quotidienne, comme baignant tout entier dans l'océan du surnaturel divin, plutôt que d'imaginer le surnaturel comme une résurgence exceptionnelle jaillissant du naturel [Huot, p. 172-177].

¹ par exemple : *Opuscules de piété*, Pierre de Bérulle, 1998, Jérôme Million édition, p. 346 : *Dieu nous a créé à son image, en l'être surnaturel il nous a créés pareillement : Dieu, crée en moi un cœur pur (Ps 51,12) et nous a créés à l'image de son Fils Incarné...* ; par ailleurs, plusieurs occurrences de « ser sobrenatural » dans : *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, Luis de Molina...

² Voir à ce sujet : *La controversia de la sustancia sobrenatural en los teólogos dominicos españoles del siglo XVII, una reflexión fundamental sobre la gracia creada*, Eduardo Vadillo Romero, 2001, Estudio teológico de san Ildefonso, thèse soutenue à l'université pontificale Grégorienne.

³ On rencontre environ 180 fois le mot *sobrenatural* dans l'œuvre de Jean, dont 100 fois dans *La montée du mont Carmel* [Huot, p. 162].

Le passage de Jean que j'étudie ici⁴ est articulé lui aussi autour d'une dualité entre *être naturel* et *être surnaturel*. Il est structuré en trois parties : le don de l'être naturel (borné par *Selon que dit saint Paul... dans le Verbe son Fils*), le don de l'être surnaturel (*Et non seulement... de beauté et de dignité*) à toutes les créatures, la contemplation par l'âme de la création (*mais outre cela... les vers suivants*). Max Huot de Longchamp [Huot, p. 157] parle de la *saveur toute patristique* de ce passage, mais les remarques générales que je viens de formuler laissent déjà pressentir que ce texte reflète aussi les idées et le vocabulaire de son temps. Parmi les thèmes souvent développés chez les penseurs chrétiens de la Renaissance que l'on retrouve dans le passage de Jean, outre celui de l'articulation entre naturel et surnaturel déjà mentionné, on peut noter celui de l'homme comme microcosme de toute la création⁵ et celui du don de la beauté divine aux créatures. Ainsi l'académie florentine néo-platonicienne dans la deuxième moitié du XV^e siècle *en revient toujours au miracle de la beauté, au miracle de la forme artistique et de la création artistique, sur lequel elle fonde précisément sa théodicée. La beauté de l'univers est la preuve de son origine divine et la plus haute attestation de sa haute valeur spirituelle* [Cassirer, p. 85]. Par ailleurs, le thème de Protée, capable de changer de forme à volonté, est utilisé abondamment par les contemporains de Jean pour décrire de façon imagée les possibles transformations de l'âme, voire du corps, en laideur bestiale ou au contraire en beauté divine⁶.

On peut citer, parmi les nombreux contemporains de Jean susceptibles d'avoir eu une influence sur sa pensée, Luis de León (1527-1591) qui fut son professeur à l'université de Salamanque. Je vais montrer que le contenu du passage de Jean que nous étudions ici comporte des similitudes remarquables avec certaines pages d'un ouvrage majeur de Luis, *Les Noms du Christ*. En particulier, la distinction entre *être naturel* et *être surnaturel* que fait Jean et qui peut sembler obscure en première lecture s'éclaircit à la lumière de cette œuvre. Cette dualité peut en effet s'interpréter dans le cadre de schémas platoniciens, plotiniens, augustinien, scotistes... qui sont présents dans l'œuvre de Luis [Guy2, p. 42] et qui transparaissent aussi chez Jean. Luis utilise à plusieurs reprises dans son œuvre l'idée néo-platonicienne, que je développe au § 2.1, qu'à tout être est associée une dualité appelée à se résorber dans une union. J'explique brièvement au § 2.2 comment Luis utilise cette idée dans le champ de la philologie pour penser la relation entre le nom et la chose. Je présente ensuite au § 3 l'application que fait Luis de ce schéma néo-platonicien au domaine de la protologie : à l'être matériel de chaque créature correspond un être idéal présent dans une Image dont la Création est elle-même image. L'union entre l'Image et l'image de l'Image est réalisée en Christ. Puis, je décris au §4 comment Luis adapte son schéma néo-platonicien à l'histoire du salut pour rendre compte des rôles qu'y jouent Adam et le Christ. Nous serons alors prêts à relire les trois parties du passage de Jean, ce que nous ferons au § 5. Enfin, je proposerai au § 6 une explication d'ordre historique aux analogies entre la pensée de Luis et celle de Jean en indiquant à quels moments et par quels moyens il est possible que ce premier ait pu influencer ce dernier.

⁴ dans la traduction [Jean], sauf exceptions.

⁵ Présent chez Nicolas de Cuse (1401-1464), Jean Pic de la Mirandole (1463-1494), Jean Calvin (1509-1564), Luis de León (1527-1591)... selon [Lubac, p. 161]. [Cassirer] présente p. 52-54 une analyse du microcosme selon Nicolas de Cues et p. 86 selon Marsile Ficin (1433-1499).

⁶ Dans [Lubac], les chapitres IV à VI sont entièrement consacrés à l'utilisation du mythe de Protée dans la littérature chrétienne et en particulier les p.203-213 aux contemporains de Jean.

2. Le schéma néo-platonicien de Luis. Son utilisation dans la théorie du nom.

2.1 Le schéma

Je résume ici les deux éléments essentiels du schéma néo-platonicien de Luis en m'appuyant principalement sur [Guy1].

Le premier consiste en la présence d'une dualité dans l'être de toutes choses. *Le monde matériel n'est qu'un reflet du monde spirituel, lequel est intégralement contenu en Dieu... Nos idées humaines, ainsi que tous les objets qui existent sur la terre, ne sont que des copies, infiniment dégradées (Platon disait des εἰδωλα) de ces réalités spirituelles suprêmes. Les raisons et les modèles éternels, ce que Platon appelait les archétypes, sont l'original immuable et transcendant ; les images et les réalités concrètes d'ici-bas n'en sont que la reproduction ou le symbole... Le monde charnel n'est donc que la représentation ou le miroir du monde intellectuel ; il est le domaine de l'apparence et du phénomène, alors que l'autre est à base de vérité et d'absolu, et il n'en est que la transposition temporelle. Bien plus, les choses matérielles sont des idées divines réalisées et tiennent tout leur être de Dieu ; comme le disait Platon, elles existent dans la mesure de leur participation (μέθεξις) propre aux idées éternelles [Guy1, p. 152]. Après Platon, Plotin reprendra et développera ces idées [Guy1, p. 157].*

Le second élément consiste en l'existence d'une tension vers l'unité. *Le fondateur du néo-platonisme [[Plotin]] définit précisément Dieu comme l'Unité suprême, de laquelle toute division est bannie, et...il nous montre tous les êtres en marche vers cette Première Hypostase [[la seconde étant l'Intelligence et la troisième l'Ame]] qu'il nomme suggestivement l'Un. C'est très pareillement que Plotin recommande à chacun de réaliser en soi son unité propre, qui lui permettra, par là même, de se rapprocher le plus possible de la Divinité» [Guy1, p. 161].*

Un tel schéma néo-platonicien se retrouve chez de nombreux penseurs chrétiens : *chez la plupart des Pères de l'Eglise (saint Clément d'Alexandrie, saint Ignace d'Antioche, saint Grégoire de Nysse, saint Ambroise, etc...), chez saint Augustin, dont la vision puissante enveloppe toute la Création, chez de nombreux mystiques enfin, pour lesquels le créé doit transcender finalement sa condition sensible, pour se spiritualiser en ce que saint Paul appelait le corps spirituel. N'est-ce pas, par excellence, la conception de saint Bonaventure, dans son « Itinerarium mentis », celle aussi de Ramon Lull, dans sa théorie de l'élan universel d'Amour, celle encore d'un Ruysbroeck et d'un Richard de saint Victor ? [Guy1, p. 150]. On peut ajouter à cette liste incomplète Jean de la Croix !*

2.2 Une première utilisation de ce schéma : la philologie.

Dans son introduction aux *Noms du Christ*, Luis développe une théorie originale du nom qui attribue à chaque chose en supplément de l'être premier qu'elle possède en tant qu'élément de réalité un être second, son nom : *Le nom est cela même que l'on nomme, non dans l'être réel et véritable qu'il possède, mais dans l'être que lui confèrent notre bouche et notre entendement [Luis, p.*

20, I : Introduction]⁷. La nature donne aux choses, *outré l'être réel qu'elles possèdent en elles-mêmes, un second être en tout semblable au premier, mais plus subtil que lui* [Luis, p. 21, I : Introduction]. Cet être plus subtil peut exister aussi bien dans l'entendement comme une image mentale que sur la bouche comme un mot, nom propre ou commun, que l'on peut entendre.

Cet être second qu'est le nom permet à la chose d'atteindre sa perfection qui réside dans son unité avec toutes les autres choses : *la perfection de toutes les choses et en particulier de celles qui sont capables d'entendement et de raison réside en ce que chacune d'elles renferme en soi toutes les autres et en ce que, étant une seule, elle est toutes les autres autant qu'il est possible car, à cet égard, elle se rapproche de Dieu, qui renferme tout en lui-même* [Luis, p. 20, I : Introduction]. Cette fin de toute chose qui réside dans une unité qui restaure sa ressemblance à Dieu est décrite par Luis de façon étourdissante : *La perfection des choses consiste donc à faire de chacun de nous un monde parfait, pour que, de cette manière, tous étant en moi et moi dans tous les autres, moi tenant l'être d'eux tous et tous et chacun d'entre eux ayant mon être, toute cette machine de l'univers s'enlace et s'enchaîne, que la multitude de ses différences se ramène à l'unité, et que, sans être mêlées, elles se mêlent et que, tandis que la variété et la diversité s'étendent et se déploient en quelque sorte sous les yeux, l'unité triomphe, règne et impose à tout sa domination* [Luis, p. 21, I : Introduction]. Cette unité finale respectueuse de la variété et de la diversité, Luis l'appelle aussi *paix* : *la paix a proprement pour sujet la diversité. En effet, quand il s'agit de ce qui est un et parfaitement simple, à moins qu'on ne le réfère à autre chose et qu'on ne le voie par rapport à cette chose à laquelle on se réfère, la paix ne s'établit pas à proprement parler* [Luis, p. 211, II : Prince de la paix].

La dualité entre la chose et son nom est comme l'image d'une autre dualité plus essentielle encore entre l'être naturel et l'être spirituel. L'union dans l'esprit humain de toutes les choses par leurs noms anticipe une unité plus profonde encore, cosmique : celle de tous les êtres naturels par leurs êtres spirituels dans le Christ. *Le langage est structurellement imitation du Christ dans sa fonction unitive. Les verba reproduisent l'action de l'unique Verbum... l'unité unissante du Christ ou qu'est le Christ n'a pas de meilleur miroir que le langage et la pluralité des noms* [Nouzille, §1]. *Nomen, Numen, Lumen* s'exclame dans *Les Contemplations* (livre VI, XXV, cité dans [Guy1, p. 168, note]) Victor Hugo qui, même s'il n'appréciait guère ses représentants sur terre, priait Dieu tous les jours. Suivons donc la voie tracée par le grand poète, tentons de nous élever vers Dieu en quittant le domaine de la philologie pour celui de la théologie.

3. Une deuxième utilisation de ce schéma : la protologie

3.1 L'Image et l'image de l'Image

Dans le chapitre *Fils de Dieu des Noms du Christ*, Luis développe une intéressante protologie essentielle pour comprendre le passage de Jean. Il part de la métaphore du peintre qui, pour réaliser un autoportrait, procède en deux étapes. D'abord, il forme une image mentale de lui-même en lui-même. Puis, en suivant ce modèle, il réalise une image de lui-même hors de lui-même sur une toile, l'autoportrait proprement dit. Dieu fait de même. Il engendre d'abord une image vivante de lui-

⁷ Quand je cite des passages des *Noms du Christ*, je donne le numéro de page, puis le numéro du livre (I, II ou III) et enfin le titre du chapitre.

même en lui-même, son Fils : *Dieu comprend tout... Comme il se comprend lui-même et comme, étant extrême bonté, il lui est naturel de désirer communiquer ses biens... de tout cela qu'il voit en lui il dit une parole qui l'explique, c'est-à-dire qu'il forme et qu'il dessine en lui une image vivante où il se met lui-même... et il y fait passer sa propre nature. Cette image, produite de cette manière, c'est son Fils... Le portrait qu'il fait ensuite hors de lui-même, ce sont les créatures, aussi bien chacune d'elles séparément que toutes réunies ensemble* [Luis, p. 296, III : *Fils de Dieu*]. La création n'est donc qu'une image seconde, image de l'Image.

Cette Image première qui contient toutes choses, Luis la nomme *vivante, expresse et parfaite image de Dieu/viva y expresa y perfecta imagen de Dios* [Luis, p. 297, III : *Fils de Dieu*]/[Luis2, p. 674], ou *Fils/Hijo* [Luis, p. 298, III : *Fils de Dieu*]/[Luis2, p. 675] et encore *la forme que Dieu a produite/la figura que produjo Dios* [Luis, p. 296, III : *Fils de Dieu*]/[Luis2, p. 673]. Ce mot *figura* est particulièrement important pour comprendre le passage de Jean où on le retrouve cinq fois, en particulier dans une citation de l'épître aux Hébreux que Luis utilise aussi pour opérer dans le Christ une distinction entre le Verbe et sa nature humaine : *En tant que Dieu, saint Paul (He 1, 3) écrit de lui* [[le Christ]] *qu'il est un resplendissement de gloire et une figure/figura de son Père et de sa substance...* [Luis, p. 291, III : *Fils de Dieu*]. La *figura* est donc le Verbe, le Fils lui-même et donc en même temps la nature divine du Christ. Cette *figura*, Image première, contient l'être de toutes choses.

3.2 La beauté de l'être matériel et de l'être Idéal

Les deux êtres associés à chaque créature, l'être matériel ici-bas et l'être idéal, son modèle dans la *figura*, n'ont pas la même valeur. *L'être réel, matériel, est déficient par rapport à l'être idéal* [Nouzille, §2]. Pour Luis, les créatures *comparées avec la figura que Dieu a produite en lui-même... sont comme des ombres obscures et comme des parties extrêmement petites et comme des choses mortes en comparaison de la vie* [Luis, p. 296 : III : *Fils de Dieu*]. L'être ici-bas est inconstant, l'être en Dieu est immuable : *tout ce qui naît et meurt en ce monde inférieur, tout ce qui au ciel se modifie et, se déplaçant et tournant toujours, ne persévère jamais en un seul être, trouvent dans cette image de Dieu leur être sans modification et leur vie sans mort, et il y existe en toute vérité ce qui de soi-même est presque dérisoire. En effet, l'être que les choses possèdent là-bas est un être véritable et compact, car c'est l'être même de Dieu. Mais celui qu'elles ont en elles-mêmes est inconsistant et vain et comme nous le disons, en comparaison de celui-là, c'est une ombre d'être* [Luis, p. 297 : III : *Fils de Dieu*].

Malgré cette relative déficience, l'être matériel est rempli de perfections et de beauté. On retrouve ici un des thèmes favoris des penseurs de la Renaissance (§ 1 ci-dessus). Luis semble mettre au même degré de beauté et d'excellence aussi bien les mains de Dieu que les créatures issues de ces mains et que les mains du Christ : *Semblablement, ce qui en Dieu forme les mains, c'est-à-dire sa puissance pour agir et les œuvres faites par lui, sont pareilles à celles de ce corps* [[celui du Christ]], *faites comme des anneaux d'or avec des pierres de Tharsis, et cela signifie qu'elles sont d'une beauté parfaite et toutes excellentes, comme le dit l'Écriture (Gn 1, 31) : « Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et tout était très bon. »* [Luis, p. 54, I : *face de Dieu*]. Une création issue des mains de Dieu ne peut qu'être remplie de perfections et de beauté. Au sommet de cette hiérarchie dans la beauté des

créatures se trouvent l'âme et le corps de la nature humaine du Christ [Luis, p. 52-56, I : *face de Dieu*]. C'est la beauté même de Dieu qui se dessine dans sa face qu'est le Christ : *plus je contemple cette « face », plus je découvre en ses aspects l'être et les perfections de Dieu* [Luis, p. 57, I : *face de Dieu*].

3.3 L'union en Christ

Pour Luis, c'est par le Christ que le fossé entre l'Image et l'image de l'Image peut être comblé. Dans le Christ se réalise en premier lieu l'union au Verbe incréé d'une créature humaine. Mais comme l'homme est un microcosme, par lui toute la création est unie au Verbe : *bien que l'union personnelle ne s'accomplisse qu'avec cette seule nature humaine [[celle du Christ]], lorsqu'il [[le Verbe]] s'unit à elle, il semble s'unir à toutes les créatures, parce que l'homme est comme un intermédiaire entre le spirituel et le corporel, et il contient et il embrasse en lui l'un et l'autre. Car il est, comme disaient les Anciens, un petit monde ou un monde en abrégé / un menor mundo o un mundo abreviado* [Luis, p. 38, I : *Rejeton*]. Les Anciens avaient plusieurs façons de voir en l'homme un microcosme [Lubac, p. 160-162]. Pour certains, dans une perspective stoïcienne, c'est d'abord dans sa dimension corporelle que l'homme résume en lui toutes les créatures, il est *poussière d'étoiles* [Reeves] dirait-on maintenant [Maldamé]. Pour d'autres, dans une perspective platonicienne, c'est par sa pensée et sous forme d'images mentales que l'homme peut contenir toutes choses. Luis ne précise pas de quelle manière l'homme est pour lui un *menor mundo*, même si sa théorie du langage et plus généralement toute sa pensée font entendre de clairs accents néo-platoniciens. Cette façon de donner un rôle central à l'homme au sein de la création se retrouve chez des penseurs chrétiens depuis les Pères jusqu'à nos jours, et tout particulièrement chez ceux de la Renaissance, tout disposés à célébrer la grandeur de l'homme comme nous l'avons déjà évoqué (§ 1 ci-dessus). Le chapitre *Petit monde et grand monde* dans [Lubac, p. 160-169] développe ce point.

La fin de toutes choses est une union à Dieu qui se réalise dans la personne du Christ. Luis s'inscrit dans la tradition scotiste en voyant dans l'Incarnation la fin de la Création : *Dieu pour opérer le prodige de cette union bienheureuse créa tout ce qui se voit et tout ce qui se cache. C'est-à-dire que la fin en vue de laquelle furent créées toute la variété et toute la beauté du monde fut de mettre à jour ce composé de Dieu et de l'homme, ou pour mieux dire, celui qui est à la fois Dieu et homme, Jésus-Christ... C'est ainsi que le Christ est un fruit. Le Christ est la fin de toutes choses, celui dont l'heureuse naissance fut le but de leur création... Les racines, le tronc n'ont pas été faits pour eux-mêmes... le but est le fruit* [Luis, p. 39, I : *Rejeton*]. Le Christ, fruit et fin de la création, en devient l'être même : *De même, Dieu a fait toute la création en vue de faire homme son Fils, en vue de mettre au jour cet unique et divin fruit, qui est le Christ, que nous pouvons appeler enfantement commun et général de toutes choses. Le fruit contient en lui virtuellement tout ce qui était ordonné à lui dans l'arbre, il contient l'arbre tout entier. Le Christ contient et embrasse tout, le non-créé et le créé, l'humain et le divin* [Luis, p. 40, I : *Rejeton*].

Si l'Incarnation est déjà présente dans le projet initial de Dieu, la faute d'Adam et la Rédemption par la Croix ne sont plus les étapes les plus décisives de l'histoire du salut. Jean ne les mentionne même pas, si ce n'est par allusion (§ 5.2 ci-dessous), aux côtés de la Création, de l'Incarnation et de la Résurrection dans le passage que nous étudions. Attardons-nous néanmoins un

moment sur la théologie de l'histoire de Luis qui représente, moyennant d'audacieuses adaptations, un champ supplémentaire d'application du schéma néo-platonicien.

4. Une troisième utilisation de ce schéma : la théologie de l'histoire

Lorsque Dieu modela Adam, il réalisa une créature parfaite et achevée, il mit en elle simultanément sa *substance naturelle* et une *image de lui-même surnaturelle et très proche de sa ressemblance* [Luis, p. 107, I : *Père du siècle futur*]. Mais en Adam, premier père de toute l'humanité, tous les hommes ont péché et c'est par notre deuxième Père, *le Père du siècle futur*, le Christ, que nous sommes sauvés. Mourant sur la Croix et ressuscitant des morts, il donne à l'homme une vie nouvelle par le baptême qui restaure en lui l'image surnaturelle dont il était initialement doté en Adam. Dans un développement original de cette théologie de l'histoire du salut que nous allons maintenant évoquer, Luis met de nouveau en œuvre tout en l'adaptant son schéma néo-platonicien.

4.1 L'être en puissance et l'être historique de chaque être humain

De même qu'à chaque être matériel correspond un être idéal dans l'Image/*figura*, de même à chaque être humain historique correspond un être en puissance dans chacun de ses deux pères, Adam et le Christ. Ainsi, *lorsque Dieu forma le premier homme, il forma en lui nous tous qui naissons de lui comme de sa première naissance* [Luis, p. 107, I : *Père du siècle futur*]. C'est parce que chaque être humain est présent en puissance en Adam que le péché entre en chacun : *Adam mit dans notre nature et en nous, dans la mesure où nous étions en lui, l'esprit de péché et de désordre* [Luis, p. 117, I : *Père du siècle futur*]. Nous qui nous trouvons en Adam, nous aurions toujours conservé en nous *l'image surnaturelle* de Dieu si notre père Adam ne l'avait pas perdu [Luis, p. 107, I : *Père du siècle futur*]. C'est dans le Christ que cette image peut être restaurée car lui aussi contient de façon similaire à Adam en puissance et en tant qu'homme tout être humain : *dans le principe se trouvent non seulement les qualités [[grâce, justice, esprit céleste...]] de ceux qui naissent de lui, mais aussi ceux-là mêmes qui en naissent, avant de naître eux-mêmes, ils se trouvent dans leur principe comme en puissance... Dieu unit tous ses membres avec le Christ en tant qu'homme et les renferma pour ainsi dire en lui. Ceux là mêmes qui, chacun en son temps, se trouvent exister par eux-mêmes... ceux-là mêmes, non sous forme réelle mais en virtualité originelle, ont été en Christ avant de renaître par la volonté de Dieu* [Luis, p. 117, I : *Père du siècle futur*]. Notre être en puissance, pécheur en Adam, se trouve en même temps que le Christ sur la Croix : *Christ est monté sur la croix comme personne publique... De même que le pain est un corps composé de plusieurs corps, c'est-à-dire de plusieurs grains... de même notre « pain de vie »... fit comme un seul corps de lui-même et nous tous – de lui-même en pleine réalité et des autres en puissance... Il alla à la Croix étroitement uni à nous* [Luis, p. 122, I : *Père du siècle futur*]. Ainsi meurt sur la Croix avec le Christ le vieil homme de tous qui avait péché en Adam : *pour tuer le péché, il mourut en la personne de nous tous, en lui nous avons tous reçu la mort du fait que nous étions tous en lui, et nous nous trouvâmes morts en notre Père et tête. En cette forme de vie qui comportait l'image et la représentation du péché, le Christ ne recommença jamais de vivre* [Luis, p. 121, I : *Père du siècle futur*]. Mais si nous mourons en Christ, c'est pour naître d'une vie nouvelle en Christ : *de la même manière qu'il mit fin au vieil homme en mourant... quand il [[le Christ]] revécut, notre vie renaquit avec lui... Lorsque le Christ ressuscita, tout cela commença en*

nous qui nous trouvions en lui comme en notre principe [Luis, p. 124, I : *Père du siècle futur*]. L'homme nouveau est lui aussi en puissance dans le Christ après sa Résurrection.

Etant associé à deux êtres en puissance, chaque être humain historique naît deux fois. A l'être en puissance en Adam correspond la première naissance selon la chair, la naissance physique de l'homme pécheur : *à notre naissance, en même temps que la substance de l'âme et du corps avec lesquels nous naissons, il naît aussi en nous une infection et un esprit inférieurs qui se répandent et se diffusent dans toutes les parties de l'homme, qui s'emparent d'elles toutes, qui les corrompent et les détruisent* [Luis, p. 106, I : *Père du siècle futur*]. A la mort de l'être en puissance en Christ sur la Croix correspond la mort du péché de l'homme né selon la chair et à la vie nouvelle de l'être en puissance en Christ ressuscité correspond la naissance d'une nouvelle vie spirituelle en ce même homme. Ces deux événements ont lieu simultanément dans le baptême où le Christ met en nous *un germe de vie et pour ainsi dire un grain de son esprit et de sa grâce qui, renfermé dans notre âme et cultivé comme il se doit, ira croissant progressivement* [Luis, p. 126, I : *Père du siècle futur*].

4.2 Tous un seul Christ

L'histoire du salut selon Luis débouche sur une eschatologie qui elle aussi est conforme à son schéma néo-platonicien car elle est restauration de l'unité, en Christ : *Ceux-là mêmes qui, chacun en son temps, se trouvent exister par eux-mêmes, renaître et vivre dans la justice, et ceux qui, après la résurrection de la chair, justes, glorieux et déifiés de toutes parts, distincts en personnes, seront un seul en esprit, aussi bien entre eux qu'avec le Christ, ou, pour mieux dire, seront tous un Christ, ceux-là même, non sous forme réelle, mais en virtualité originelle, ont été en lui avant de renaître par l'action et la volonté de Dieu* [Luis, p. 117, I : *Père du siècle futur*]. Le Christ est l'origine et la fin de toute l'humanité.

Pour conclure cette partie, remarquons les distorsions que Luis a du faire subir à son schéma néo-platonicien pour pouvoir l'utiliser dans sa théologie de l'histoire. L'unique Image, modèle de toute la création, s'est dédoublée en deux pères de toute l'humanité, Adam et Christ. A l'être idéal de chaque créature correspond maintenant deux êtres en puissance de chaque homme. Ces êtres en puissance sont présents, non plus dans des Idées divines, mais dans des figures historiques, Adam et Christ. A l'unique création, copie de l'Image en images, se substitue une double naissance : la naissance physique selon la chair et la naissance en esprit par le baptême. Mais une seule fin demeure : le retour dans l'unité et dans la paix de tous les hommes et de toute la création.

5. De la pensée de Luis à celle de Jean

Regardons maintenant à la lumière de la pensée de Luis le sens qui émerge de chacune des trois parties (mentionnées au § 1) du passage de Jean.

5.1 Le don de l'être naturel (« Selon que dit saint Paul... dans le Verbe son Fils »)

Dans le passage de Jean qui nous intéresse, le terme *figura* est traduit aussi bien dans [Jean, p. 729]⁸ que dans [Jean2]⁹ par *visage*. On peut voir à la lumière des écrits de Luis que c'est une erreur de traduction qui a entraîné certains commentateurs français dans des développements discutables autour du thème du *visage*¹⁰. Luis parle bien du Christ comme du *visage de Dieu*, c'est même un des quatorze noms auxquels il consacre un chapitre entier de son œuvre. Il y décrit la beauté du Christ dans son humanité, dans son Corps, sa tête, son regard... Mais il utilise pour en parler non pas le mot *figura*, mais *cara* ou *faces* (pluriel du mot obsolète *faz*) : *si le Christ s'appelle et est face de Dieu... en tant qu'il est homme ; en tant qu'il est Dieu et en tant qu'il est le Verbe, il est aussi proprement et parfaitement l'image et la figure du Père.../aunque Cristo se llama y es Cara de Dios... porque según que es hombre, se nombra así, según que es Dios y en cuanto es el Verbo, es también propia y perfectamente imagen y figura del Padre* [Luis, p. 52, I : *Face de Dieu*] [Luis2, p. 427]. En fait, la *figura* de Jean est la même que celle de Luis. Elle est le Verbe lui-même qui contient l'être de toutes choses. C'est le Christ, union de la *figura* et d'une nature humaine, qui est *cara* de Dieu.

Jean nous dit que c'est *con sola esta figura de su Hijo* qu'il donne l'être naturel aux créatures. Luis nous permet de comprendre que le *con* de Jean a deux sens. Premier sens : avec. Comme un peintre voit l'image mentale, préfiguration de ce qu'il réalise, et en même temps, avec elle, le tableau en cours de réalisation, de même Dieu voit comme deux images ensemble : l'Image/*figura* et en même temps, avec elle, l'image de l'Image, la création dans sa matérialité, en train d'accéder à l'être. Deuxième sens de *con* : par. Car, nous dit Luis, commentant Col 1, 15 (*Parce que toutes les choses sont nées en lui, aussi bien celles du ciel que celles de la terre, les visibles et les invisibles*) : *en lui signifie en lui et par lui, en lui d'abord et à l'origine, par lui comme maître et artisan* [Luis, p. 299 : III : *Fils de Dieu*]. Le Verbe est ainsi à la fois cause exemplaire et cause efficiente [Nouzille, §2]. *Cette image [[le Fils]] mit les mains sur toutes choses quand Dieu les créa, non seulement parce qu'elle était le modèle que le Père regardait quand il fit les créatures, mais parce qu'elle était le modèle vivant et actif qui exerçait l'office qui est le sien* [Luis, p. 298 : III : *Fils de Dieu*]. C'est comme si le peintre ne se contenterait pas de manier sa main en regardant son image, mais que celle-ci, de soi-même, dirigerait elle-même son pinceau et se transporterait elle-même sur la toile [Luis, p. 298 : III : *Fils de Dieu*].

L'être naturel chez Jean est donc la création elle-même, image de la *figura* divine. Cet être a une caractéristique remarquable : il est rempli de *grâces et dons naturels, accompli et parfait, très bon*, nous dit Jean avec insistance. Il est étonnant de constater qu'aucune faute d'Adam ne vient compromettre cette perfection ! Pour Jean comme pour Luis (§ 3.2 ci-dessus), une création issue des mains de Dieu ne peut qu'être remplie de perfections qui sont le reflet de celles présentes en plénitude dans la *figura*. A l'appui de cette idée, Jean et Luis citent le même verset de la Genèse, celui où Dieu voit que sa Création est bonne (Gn 1, 31, cité dans [Luis, p. 54, I : *face de Dieu*], § 3.2 ci-

⁸ A l'exception de son occurrence dans la citation He 1, 3

⁹ Pour la totalité des cinq occurrences

¹⁰ Ainsi [Gouraud, p. 145] qui préfère dédoubler le visage plutôt que de le faire disparaître : Jean de la Croix *attache une grande importance à ce jeu du regard. Il est une fonction du visage dont il émane. On y voit le Père regarder sans visage, lui qui est Dieu par le visage duquel il communique sa beauté surnaturelle. Le visage du Père est comme l'image invisible du visage du Fils par lequel le Père regarde.*

dessus). Les réserves ajoutées par Luis, à savoir que les créatures sont comme des *ombres obscures, des parties extrêmement petites, des choses mortes...* sont omises par Jean. L'insistance avec laquelle il parle des maintes grâces et dons de l'être naturel, de son accomplissement et de sa perfection, pourrait laisser penser un instant qu'il s'est rallié à la thèse de la nature pure de Cajetan (§ 1 ci-dessus). Ce serait oublier que selon Jean ces perfections sont données à toutes les créatures alors que la grâce est réservée aux seuls hommes et ce serait surtout ne pas voir que la troisième partie du passage de Jean nous dépeint une âme blessée d'amour à la recherche de son Bien Aimé et qui voit dans ces dons et ces perfections des traces de son passage. Pour Jean, l'âme a un désir naturel de surnaturel car l'homme est fait pour Dieu. En fait, Jean est à la fois un homme de son temps célébrant l'excellence et la beauté de la création et du genre humain et en même temps un héritier de la théologie médiévale maintenant fermement unis naturel et surnaturel.

5.2 Le don de l'être surnaturel (« *Et non seulement... de beauté et de dignité* »)

La pensée de Jean concernant l'être surnaturel est aussi très proche de celle de Luis. Pour eux deux, l'être naturel d'une créature est une image de la *figura* et son être surnaturel est union à elle (§ 3.3 ci-dessus). Cette union se réalise d'abord au bénéfice de l'humanité dans le Christ où la nature humaine est jointe à celle, divine, du Fils. Mais par l'intermédiaire de l'homme, ce sont toutes les créatures qui sont unies au Fils et acquièrent ainsi un être surnaturel. Même s'il n'utilise pas ce terme, l'homme est pour Jean comme pour Luis un microcosme qui récapitule en lui toutes les créatures. Selon quel mode, stoïcien ou platonicien, chez Jean aussi, cela reste indéterminé. Quoi qu'il en soit, l'être surnaturel désigne la *figura* elle-même, le Fils, le Verbe, en tant qu'il vient s'unir aux créatures.

Les créatures sont dans leur être naturel *accomplies et parfaites* (§ 5.1 ci-dessus) mais cette perfection n'est que relative à l'ordre de la création, celui des images de l'Image, et elle peut être surpassée par une perfection d'un ordre supérieur. C'est ce qui advient dans le Christ où l'ordre proprement divin fait irruption dans l'ordre de la création et y apporte un surcroît de perfection auquel Jean réserve le nom de *beauté*. Jean semble ainsi (en artiste et tout spécialement de la Renaissance ?) mettre le Beau au sommet de la hiérarchie des valeurs. Pour Jean comme pour Luis ([Luis, p. 52-56, I : *face de Dieu*], § 3.2 ci-dessus), la beauté atteint dans le corps et l'âme humaines du Christ sa plénitude dans l'ordre de la création parce qu'ils y rendent visibles les perfections issues de l'ordre divin. Plus encore, dans le Christ, l'humanité est exaltée dans son union à la *figura* en une *beauté surnaturelle* qui va jusqu'à dépasser l'ordre de la création car c'est une beauté proprement divine que rayonne dans sa transparence la personne du Christ. Cette *beauté surnaturelle*, Jean ne la mentionne pas moins de dix fois dans notre passage par le terme *hermosura*. En complément à la beauté, Jean mentionne une fois la *dignité* ainsi que l'*allégresse* (dans la troisième partie) comme perfections acquises par l'union à la *figura*.

Jean ne mentionne dans cette deuxième partie pas plus que dans la précédente la faute originelle et il y évoque à peine l'événement rédempteur de la Croix, si ce n'est à demi-mot en citant Jn 12, 32 que l'on peut considérer comme une allusion au Sacrifice du Christ en tant qu'Élévation déjà dans la lumière de la Résurrection. L'important pour Jean est ailleurs, il est dans le fait que l'Incarnation et la Résurrection du Christ sont pour toutes créatures élévation et don de l'être

suraturel. Un rapprochement avec la pensée de Luis est de nouveau possible, non seulement pour ce qui concerne l'Incarnation comme nous l'avons déjà vu, mais aussi pour la Résurrection. Elle est en effet pour Luis restauration en tout homme de *l'image de lui-même* [=Dieu] *suraturelle* donnée à Adam en même temps que sa *substance naturelle* (§ 4.1 ci-dessus).

5.3 La contemplation par l'âme de la création (« *Mais outre cela... les vers suivants* »)

Jusqu'à présent, la création était affaire de regard, celui du Père qui crée comme un peintre en regardant son modèle, la *figura*. Mais le regard ne saurait suffire au peintre, il a besoin de sa main pour tenir le pinceau et réaliser son œuvre. De même Dieu : Jean nous dit qu'il revêt le monde de beauté et d'allégresse par son regard, mais aussi nous dit Jean dans la troisième partie, en *ouvrant la main*. On pense ici à nouveau à l'ouvrage de Luis les *Noms du Christ* qui mentionne l'action de la main du peintre divin, comme nous l'avons déjà vu (§ 5.1) : la *figura*, en tant que cause efficiente de la création, est cette main divine qui se meut devant la toile. Luis évoque encore en un autre passage déjà cité ([Luis, p. 54, l : *Face de Dieu*], § 3.2 ci-dessus) la beauté des mains de Dieu, qui désignent à la fois la puissance créatrice de Dieu et les œuvres qui en sont issues, pour souligner leur beauté, qu'égalent celle des mains du Christ et même celle de toutes les créatures.

Cette troisième partie est par certains aspects dans la continuité des précédentes. La distinction entre être naturel et suraturel est réaffirmée, la hiérarchie entre beauté naturelle et beauté suraturelle rappelée : *l'abondance de grâces, de vertus et de beauté naturelle* dont Dieu a doté les créatures est *communiquée et dérivée de cette infinie beauté suraturelle de la figura de Dieu*, qui en est comme la source et l'origine. Mais des précisions sont aussi apportées. Ainsi, l'âme en contemplation devant la création ne perçoit-elle que la perfection de l'être naturel et pas celle de l'être suraturel. La beauté suraturelle semble invisible mais elle a néanmoins laissé une *trace* dans les créatures et leur beauté. Cette idée de *trace* est un héritage de la théologie des *vestigia Dei* de saint Augustin et de saint Thomas. *L'âme blessée d'amour par cette trace* aspire à remonter en amont de l'être naturel jusqu'à sa source pour s'unir à la *figura*. Ce qui au paragraphe précédent semblait comme acquis, à savoir cette union à la *figura* par l'Incarnation et la Résurrection, semble maintenant reporté dans un avenir encore indéterminé et même incertain, celui où l'âme sera enfin unie à son Bien-Aimé. En avançant dans le passage de Jean depuis les deux premières parties, introduites par un *Il faut donc savoir que...* impersonnel comme si Jean ne faisait ici que transmettre un savoir reçu, jusqu'à la troisième partie introduite par un *Parlant maintenant...* comme si c'est maintenant Jean qui s'exprimait personnellement, on passe de l'ontologie à la phénoménologie, de l'être des choses à ce que l'on peut en percevoir, de l'universel au personnel. L'avenir dans lequel est reporté cette union n'est pas un futur eschatologique, moment de l'histoire du salut commun à toute la Création, mais plutôt un avenir personnel inscrit dans l'histoire d'une âme. Ce changement de perspective dans cette troisième partie représente une inflexion en direction de la mystique que le poète Jean juge important de donner à la théologie de Luis.

5.4 Les biens surnaturels de Luis et l'être surnaturel de Jean

Nous avons déjà mentionné des différences entre la pensée de Luis et celle de Jean, en particulier l'insistance plus grande chez Jean sur la perfection de l'être naturel et sur la beauté apportée par l'être surnaturel, ainsi que le virage de l'ontologie à la mystique dans la troisième partie. Il me semble intéressant de souligner une autre différence : l'expression *être surnaturel* utilisée par Jean ne se trouve pas dans les *Noms du Christ* de Luis, même si l'on y rencontre six occurrences de l'adjectif « surnaturel » qui y qualifient d'autres substantifs que l'« être » et qui désignent toujours une réalité réservée à l'homme qui n'est jamais partagée avec les autres créatures. La première occurrence est celle des *biens surnaturels*, une des trois espèces de biens donnés par Dieu que sont *la nature, la grâce et l'union personnelle*. *A la nature appartiennent les biens qu'apportent la naissance, et à la grâce ceux que Dieu y ajoute après celle-ci. Quant au bien de l'union personnelle, c'est l'alliance que Dieu fait en Jésus-Christ de sa personne avec notre nature. La différence qu'il y a entre ces biens est grande* [Luis, p. 37, I : *Rejeton*]. Plus précisément, pour ce qui concerne la grâce : *Il est d'autres biens que Dieu n'a pas mis dans la nature de la créature... mais il les a ajoutés de lui-même à la nature... tels que la grâce, la charité et les autres dons de Dieu. Ces biens, nous les appelons **dons surnaturels** de la grâce/**biens sobrenaturales** de gracia*. Ces différents dons sont attribués diversement aux créatures : *il est clair que, pour les biens naturels, toutes les créatures se rapprochent de Dieu, et que, dans les biens de la grâce, ce ne sont pas toutes, mais seulement celles qui possèdent l'intelligence* [[les hommes]]. *Dans l'union personnelle seule l'humanité de notre Seigneur Jésus-Christ se trouve en pareil cas. Toutefois, bien que l'union personnelle... ne s'accomplisse qu'avec cette seule nature humaine* [[celle du Christ]], *lorsqu'il s'unit à elle, il semble s'unir à toutes les créatures* [Luis, p. 38, I : *rejeton*]. La deuxième occurrence concerne les *trésors de richesses surnaturelles* contenus dans l'âme du Christ [Luis, p. 55, I : *Face de Dieu*][Luis2, p. 430]. Les trois occurrences suivantes regroupées en quelques lignes concernent Adam : Dieu *le forma de manière **surnaturelle** selon son image et son esprit, il plaça en l'homme une image **surnaturelle** de lui-même*, et après le péché, l'homme fut *dévétu de la forme* [[figura]] ***surnaturelle** de Dieu* [Luis, p. 107-108 : I : *Père du siècle futur*][Luis2, p. 481]. Dernière occurrence : dans le Christ qui devait être *la souche de cette nouvelle et **surnaturelle** descendance, il établit et il plaça... tout le bien où devaient renaître tous ceux qui étaient appelés à naître en lui : la grâce, la justice, l'esprit céleste, la charité, le savoir...* [Luis, p. 117, I : *Père du siècle futur*][Luis2, p. 490]. Luis utilise donc toujours le mot « surnaturel » dans le sens où l'emploient habituellement ses contemporains, c'est-à-dire en lien avec la grâce réservée aux hommes.

L'*être surnaturel* qui pour Jean concerne toutes les créatures ne peut donc être confondu avec la deuxième des trois catégories de dons divins selon Luis, à savoir les *biens surnaturels de la grâce* qui, eux, sont réservés aux hommes. Il me semble par contre que ce don de l'*être surnaturel* peut être considéré comme le regroupement de ces *biens surnaturels* avec la troisième catégorie de dons divins, le *don de l'union personnelle*, qui, lui, est ouvert à toutes les créatures par la médiation du Christ. Pour nommer ce regroupement, Jean a choisi d'utiliser une expression courante de son temps (§ 1 ci-dessus), *être surnaturel*, tout en lui donnant un sens nouveau.

6. Les données historiques

6.1 De Luis à Jean

Les données historiques ne sont pas incompatibles avec l'hypothèse d'une influence de Luis de León (1528-1591) sur Jean de la Croix (1542-1591). Luis obtint une chaire à l'université de Salamanque en 1561 et y enseigna jusqu'à sa mort, après une interruption lors de sa détention entre mars 1571 et décembre 1576. Jean de la Croix, de 14 ans son cadet, y étudia de 1564 à 1568. Selon (Guy1, p. 77), il semble que Luis n'eut pas de relations étroites avec Jean, mais il est très probable que Jean ait suivi quelques temps les cours de Luis. Il aurait pu avoir été influencé par la pensée de Luis à cette occasion.

Mais on peut avancer une hypothèse plus précise. La partie poétique du *Cantique spirituel* fut composée par Jean durant son emprisonnement de décembre 1577 à août 1578, antérieurement à l'ouvrage *Les noms du Christ* que Luis publia en 1583 à Salamanque [Guy1, p. 89]. Cette première édition comprenait deux livres, un 3^e livre fut ajouté dans la 2^e édition de 1585 (ainsi que dans la 3^e de 1587). Mais c'est en 1584, postérieurement à la publication de l'œuvre de Luis, que Jean, alors prieur du carmel de Grenade, répondit à la demande de ses sœurs carmélites en rédigeant par morceaux l'*exposition* de son poème [Jean, p. 650]. La chronologie n'interdit donc pas d'imaginer que Jean ait pris connaissance des *noms du Christ* de Luis peu avant d'écrire son commentaire. Luis jouissait alors d'une grande notoriété, l'existence de deux rééditions rapides de son ouvrage suggère un succès ample et une diffusion large. Jean aurait pu alors avoir été influencé de façon significative dans sa rédaction par une lecture récente de cet ouvrage.

Je me dois néanmoins de mentionner une réserve à cette thèse. Pour établir des analogies entre la pensée de Luis et celle de Jean, j'ai utilisé des extraits tirés des différents livres des *Noms du Christ* de Luis : de son introduction, du livre I (chapitres *Rejeton*, *Face de Dieu*, *Père du siècle futur*), du livre II (*Prince de la Paix*) mais aussi du livre III (*Fils de Dieu*). Or si l'introduction et les deux premiers livres des *Noms du Christ* sont parus un an avant la date de rédaction du passage par Jean, le livre III, lui, semble être paru un an après. Et c'est dans ce livre III que se trouve le chapitre *Fils de Dieu* qui contient le passage de Luis le plus important pour comprendre Jean, celui de la métaphore du peintre qui réalise son autoportrait en utilisant une image mentale. Comment Jean aurait-il pu alors avoir eu connaissance du contenu de ce chapitre et en être inspiré ? On peut juste ici échafauder des hypothèses. On peut noter que Luis travaillait déjà sur son œuvre durant son emprisonnement en 1571-1576 [Guy1, p. 83]. Sa pensée et son ouvrage sont donc le fruit d'une longue élaboration qui peut-être avait déjà commencé lorsque Jean était son élève à Salamanque. Ainsi, même si Jean n'a pas lu le livre III, voire même aucun des chapitres des *Noms du Christ*, peut-être a-t-il entendu de la bouche même de son professeur certaines des idées que ce dernier retranscrira plus tard dans son ouvrage. On peut aussi imaginer que Jean ait pu avoir connaissance d'autres ouvrages antérieurs de Luis qui contiennent des idées proches (par exemple les œuvres théologiques en latin, telles que le *De incarnatione tractatus*, dont je n'ai pas pu identifier les dates de publication !), ou qu'il ait eu le privilège d'avoir accès à des fragments des *Noms du Christ* sous forme de brouillons non encore publiés. On peut encore imaginer qu'en fait, Luis n'a pas inspiré Jean, mais qu'eux deux ont été influencés par une mystérieuse source commune. Enfin, peut-on aller jusqu'à imaginer que ce soit Jean qui par quelques lignes suggestives ait inspiré les longs

développements de Luis ? Un travail plus sérieux que ce qu'il m'est possible de faire ici serait nécessaire pour trancher entre toutes ces possibilités.

6.2 L'origine du néo-platonisme de Luis

Reste finalement à déterminer par quel canal cet héritage néo-platonicien a pu arriver jusqu'à Luis. Paul Rousselot, dans un étude datée de 1867 et citée par Alain Guy [Guy1, p. 158][Guy2, p. 43], émet l'hypothèse que la tradition de l'Académie aurait pu arriver jusqu'aux penseurs espagnols de la Renaissance en passant par les juifs et les arabes. Il propose les noms des rabbins andalous Maïmonide (1135-1204), auteur du *Guides des égarés*, et Ibn Gabirol-Avicebron (1020-~1058), auteur de la *Source de la vie*, qui n'est pas autre chose qu'une description du système plotinien. Luis aurait pu avoir eu un accès direct à la traduction latine ou hébraïque de cet ouvrage, sans passer par les œuvres de saint Thomas, Albert le Grand, Guillaume d'Auvergne qui n'en donnent que des fragments. On peut imaginer aussi que Luis ait subi l'influence d'auteurs plus proches de lui dans le temps, tels Nicolas de Cues [Cassirer] ou les membres de l'académie florentine comme Pic de la Mirandole [Lubac], qui appuient leurs idées personnelles sur des concepts néo-platoniciens. On ne peut exclure que Jean ait eu directement accès lui aussi à certains de ces auteurs, les anciens comme les plus récents, mais les similarités de sa pensée avec celle de Luis semblent suffisamment fortes pour que l'on puisse supposer que c'est par ce dernier que les idées néo-platoniciennes sont arrivées principalement jusqu'à lui. Dans tous les cas, identifier les sources du néo-platonisme de Luis et de Jean est un travail qui va bien au-delà de ce que je peux présenter ici.

7. Conclusion

Nous avons laissé à la fin du passage de Jean que nous venons de commenter l'âme blessée d'amour toujours en quête de son Bien Aimé. L'union à l'être surnaturel, pourtant annoncée comme déjà réalisée en Christ pour toutes les créatures dans la deuxième partie du passage, ne semble pas s'être réalisée encore pour l'Epouse. Elle n'aura cependant pas à attendre d'être au ciel après la mort corporelle pour que cette union se réalise. Dès la strophe 12 (selon la numérotation de [Jean]), elle aperçoit en effet les yeux de son Bien Aimé qui l'appelle sur *le sommet des monts* (strophe 13). Là se réalise un *haut état d'union d'amour, où après un grand exercice spirituel Dieu a coutume de mettre l'âme, lequel état on appelle fiançailles spirituelles avec le Verbe de Dieu* [Jean, p. 773]. Telle est la version selon Jean, une version personnelle et spirituelle, de l'union selon Luis, plus ontologique, à la *figura*. Mais dans ces deux unions, la même fin est atteinte : l'union originelle de tout être dans le Verbe est restaurée. Car l'Epouse clame sa joie d'avoir enfin retrouvé l'unité et la paix avec toutes les créatures (strophes 14 et 15) :

*En mon Aimé j'ai les monts,
Les solitaires et ombreuses vallées,
Les îles prodigieuses,
Les fleuves au bruit puissant,
Le sifflement des vents porteurs de l'amour.*

*Et j'ai la nuit accoisée
Qui laisse deviner l'éveil de l'aurore,
Le concert silencieux,
La solitude sonore,
Le souper qui récrée et qui énamoure.*

Ces strophes du *Cantique Spirituel* ont été reprises récemment dans l'encyclique *Laudato Si*¹¹ du pape François (LS234). Il y décrit la crise multiforme, spirituelle, sociale, politique, économique, écologique... dans laquelle se trouve plongé notre monde aujourd'hui parvenu à *la fin des temps modernes*, pour reprendre le titre de l'ouvrage de Romano Guardini abondamment cité dans *Laudato Si*¹². A l'aube des temps modernes qu'était l'époque de Jean, beaucoup voulurent expulser le surnaturel du naturel (§1 ci-dessus). Ils voulurent réduire les espaces infinis au silence éternel pour mieux les exploiter à leur guise. Mais ils ont échoué : aujourd'hui, notre monde malade crie sa douleur d'être pollué, mutilé, assassiné... Il prépare même sa vengeance, car *Dieu pardonne toujours; nous, les hommes, nous pardonnons parfois ; la nature ne pardonne jamais*¹³. Le pape nous fait entendre ces cris, il nous propose même une voie d'apaisement et de guérison. Il nous invite en effet à cesser l'exploitation sans limite de la nature et des hommes en reconnaissant que chaque être, minéral, végétal, animal, humain, mérite respect du fait de sa valeur, non seulement instrumentale, mais aussi intrinsèque qu'il tire de la présence même de Dieu en lui¹⁴. C'est la voie que, déjà, Jean proposait à ses contemporains en parlant de l'union de toutes les créatures à l'être surnaturel en Christ : *le mystique fait l'expérience de la connexion intime qui existe entre Dieu et tous les êtres, et ainsi « il sent que Dieu est toutes les choses »* (LS234). Ainsi Jean, mystique à l'aube des temps modernes, est aujourd'hui prophète à l'heure où tombe leur crépuscule. Puissions-nous l'entendre.

¹¹ Que je cite sous la forme LSn, où n est le numéro du paragraphe de l'encyclique.

¹² *La fin des temps modernes*, Romano Guardini, 1952, Le Seuil

¹³ Propos tenus par le pape François en janvier 2015 dans l'avion du retour de son voyage aux Philippines.

¹⁴ Comme il me paraît important de souligner l'importance de cette idée, je propose ci-dessous quelques citations de l'encyclique où elle est clairement formulée :

LS88 : *Les Évêques du Brésil ont souligné que toute la nature, en plus de manifester Dieu, est un lieu de sa présence. En toute créature habite son Esprit vivifiant qui nous appelle à une relation avec lui.*

LS100 : *Le Christ ressuscité et glorieux [[est]] présent dans toute la création par sa Seigneurie universelle: « Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute plénitude et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix » (Col 1, 19-20). Cela nous projette à la fin des temps, quand le Fils remettra toutes choses au Père et que « Dieu sera tout en tous » (1Co 15, 28). De cette manière, les créatures de ce monde ne se présentent plus à nous comme une réalité purement naturelle, parce que le Ressuscité les enveloppe mystérieusement et les oriente vers un destin de plénitude. Même les fleurs des champs et les oiseaux qu'émerveillé il a contemplés de ses yeux humains, sont maintenant remplis de sa présence lumineuse.*

LS233 : *L'univers se déploie en Dieu, qui le remplit tout entier... L'idéal n'est pas seulement de passer de l'extérieur à l'intérieur pour découvrir l'action de Dieu dans l'âme, mais aussi d'arriver à le trouver en toute chose, comme l'enseignait saint Bonaventure : «La contemplation est d'autant plus éminente que l'homme sent en lui-même l'effet de la grâce divine et qu'il sait trouver Dieu dans les créatures extérieures ».*

LS234 : *Saint Jean de la Croix enseignait que ce qu'il y a de bon dans les choses et dans les expériences du monde « se rencontre[[nt]] en Dieu éminemment et à l'infini, ou pour mieux dire, chacune de ces excellences est Dieu même, comme toutes ces excellences réunies sont Dieu même ». Non parce que les choses limitées du monde seraient réellement divines, mais parce que le mystique fait l'expérience de la connexion intime qui existe entre Dieu et tous les êtres, et ainsi « il sent que Dieu est toutes les choses ». S'il admire la grandeur d'une montagne, il ne peut pas la séparer de Dieu, et il perçoit que cette admiration intérieure qu'il vit doit reposer dans le Seigneur : « Les montagnes sont élevées ; elles sont fertiles, spacieuses, belles, gracieuses, fleuries et embaumées. Mon Bien-Aimé est pour moi ces montagnes. Les vallons solitaires sont paisibles, agréables, frais et ombragés. L'eau pure y coule en abondance. Ils charment et recréent les sens par leur végétation variée et par les chants mélodieux des oiseaux qui les habitent. Ils procurent la fraîcheur et le repos par la solitude et le silence qui y règnent. Mon Bien-Aimé est pour moi ces valons ».*

LS239 : *Le saint franciscain [Bonaventure] nous enseigne que toute créature porte en soi une structure proprement trinitaire, si réelle qu'elle pourrait être spontanément contemplée si le regard de l'être humain n'était pas limité, obscur et fragile. Il nous indique ainsi le défi d'essayer de lire la réalité avec une clé trinitaire.*

Références et notes

[Boulnois] *Surnaturel*, article d'Olivier Boulnois dans le « Dictionnaire critique de théologie », sous la direction de Jean-Yves Lacoste, 2002, PUF quadrige, pp. 1127-1131

[Cassirer] *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Ernst Cassirer, 1983, éditions de Minuit

[Gouraud] *La gloire et la glorification de l'univers chez saint Jean de la Croix*, Pierre Gouraud, collection « Théologie historique », numéro 107, 1981, Beauchesne

[Guy1] *La pensée de fray Luis de León. Contribution à l'étude de la philosophie espagnole au XVI^e siècle*, Alain Guy, 1943, Jean Vrin

[Guy2] *Le message philosophique et théorique de fray Luis de León*, Alain Guy, Revue des sciences religieuses, tome 67, fascicule 2, 1993, pp. 41-54

[Huot] *Lectures de Jean de la Croix. Essai d'anthropologie mystique*, Max Huot de Longchamp, collection « Théologie historique », numéro 62, 1981, Beauchesne

[Jean] *Œuvres Complètes*, Jean de la Croix, 1959, Bibliothèque européenne, Desclée de Brouwer

[Jean2] *Les cantiques spirituels. Cantique spirituel A*, Jean de la Croix, 1995, Présentation et traduction par Françoise Aptel, Marie-Agnès Haussiètte, Jean-Pierre Thibaut, Sagesses chrétiennes, le Cerf

[Luis] *Les noms du Christ*, Luis de León, 1978, Etudes augustiniennes

[Luis2] *Obras completas castellanas de Fray Luis de León*, prologue et notes du père Felix Garcia, Biblioteca de autores cristianos, 3^e édition, Madrid, 1959

[Lubac] *Pic de la Mirandole*, Henri de Lubac, 1974, Aubier-Montaigne

[Maldamé] *Le Christ pour l'Univers, Pour une collaboration entre science et foi*, Jean-Michel Maldamé, Desclée, 1998,

[Nouzille] *Le Christ principe et fin de la création selon Fray Luis de León*, Philippe Nouzille, intervention au Colloque « Figures du Christ », Abbaye Sainte-Marie de Paris, 7-8 novembre 1997, texte disponible (uniquement ?) sur Internet : <http://mondodomani.org/reportata/nouzille01.htm>
Note : La lecture de ce document a été déterminante pour le présent travail.

[Reeves] *Poussière d'étoiles*, Hubert Reeves, 1988, le Seuil, cité dans [Maldamé, p. 200-201] : l'homme est poussière d'étoiles puisque les atomes qui le constituent sont le fruit de la vie et de la mort d'étoiles d'une génération antérieure au système solaire.

Cántico espiritual A, Canción 5, declaración	Traduction [Jean, p. 729]	Traduction [Jean2, p. 43-44]
<p><i>Y yéndoles mirando, Con sola su figura Vestidos los dejó de su hermosura.</i></p> <p>Según dice san Pablo (He 1, 3), el Hijo de <i>Dios es resplandor de su gloria y figura de su sustancia</i>. Es, pues, de saber que con sola esta <i>figura</i> de su Hijo miró Dios todas las cosas, que fue darles el ser natural, comunicándoles muchas gracias y dones naturales, haciéndolas acabadas y perfectas, según se dice en el <i>Génesis</i> (1, 31) por estas palabras: <i>Miró Dios todas las cosas que había hecho, y eran mucho buenas</i>. El mirarlas mucho buenas era hacerlas mucho buenas en el Verbo, su Hijo. Y no solamente les comunicó el ser y gracias naturales mirándolas, como habemos dicho, mas también con sola esta figura de su Hijo las dejó vestidas de hermosura, comunicándoles el ser sobrenatural; lo cual fue cuando se hizo hombre, ensalzándole en hermosura de Dios y, por consiguiente, a todas las criaturas en él, por haberse unido con la naturaleza de todas ellas en el hombre. Por lo cual dijo el mismo Hijo de Dios (Jn 12, 32) : <i>Si ego exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum</i>; esto es: <i>Si yo fuere ensalzado de la tierra, levantaré a mí todas las cosas</i>. Y así, en este levantamiento de la encarnación de su Hijo y de la gloria de su resurrección según la carne, no solamente hermoseó el Padre las criaturas en parte, mas podemos decir que del todo las dejó vestidas de hermosura y dignidad.</p> <p>Pero, allende de esto todo, hablando ahora según el sentido y afecto de contemplación, en la viva contemplación y conocimiento de las criaturas echa de ver el alma con gran claridad haber en ellas tanta</p>	<p><i>Posant sur eux son regard, D'un reflet de son visage, Il les laissa tout revêtus de beauté.</i></p> <p>Selon que dit saint Paul (He 1, 3), <i>le Fils de Dieu est la splendeur de la gloire du Père et la figure de sa substance</i>. Il faut donc savoir que Dieu regarda toutes choses par ce seul Visage de son Fils, ce qui fut leur donner l'être naturel, leur communiquant maintes grâces et dons naturels, et les rendant accomplies et parfaites selon qu'il est porté dans la Genèse (1, 31) par ces paroles : <i>Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, et elles étaient très bonnes</i>. Les regarder très bonnes, c'était les faire très bonnes dans le Verbe son Fils.</p> <p>Et non seulement Il leur communiqua l'être et les grâces naturelles, les regardant, comme nous avons dit, mais aussi par ce seul Visage de son Fils, il les laissa toutes revêtues de beauté leur communiquant l'être surnaturel ; ce qui fut lorsqu'Il Se fit homme, l'exaltant à une beauté divine, et par conséquent toutes les créatures en lui, S'étant uni avec la nature de toutes en l'homme. C'est pourquoi le même Fils de Dieu dit : <i>Si ego exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum</i> ; c'est-à-dire : <i>Si je suis élevé de terre, je tirerai tout après Moi</i>. Et ainsi, en cette élévation de l'Incarnation de son Fils et de la gloire de sa Résurrection selon la chair, non seulement le Père embellit les créatures en partie, mais nous pouvons dire qu'il les laissa entièrement revêtues de beauté et de dignité.</p> <p>Mais outre cela, parlant maintenant un peu selon le sens et l'affection de la contemplation – en la vive contemplation et connaissance des créatures – l'âme</p>	<p><i>Et d'un seul regard D'un seul reflet de son visage, Il les revêtit de beauté.</i></p> <p>4. Selon saint Paul (He 1, 3), <i>le Fils de Dieu est le resplendissement de sa gloire et le visage de son être caché</i>. Il faut savoir que Dieu a regardé toutes les choses avec le seul visage de son Fils. Par là il leur donna l'être surnaturel*, leur communiquant nombre de charmes et de dons naturels qui les rendent achevées et parfaites, comme le dit la Genèse (1, 31) : <i>Dieu regarda toutes les choses qu'il avait faites et elles étaient très bonnes</i>. Les regarder très bonnes, c'était les faire très bonnes dans le Verbe, son Fils, et il ne leur communiqua pas seulement l'être et les grâces naturelles en les regardant, comme nous l'avons dit, mais encore, par le seul visage de son Fils, il les laissa revêtues de beauté, leur communiquant l'être surnaturel. Ce qui advint quand il se fit homme, faisant accéder l'homme à la beauté de Dieu, et avec lui toutes les créatures dans la mesure où, à travers l'homme, il s'unissait à la nature de toute chose. C'est pourquoi le Fils de Dieu lui-même dit (Jn 12, 32) : <i>Si ego exaltatus** fuero a terra, omnia traham ad me ipsum</i>, c'est-à-dire : <i>Quand je serai élevé de terre, j'attirerai tout à moi</i>. Et ainsi, par l'Incarnation de son Fils et la gloire de sa Résurrection selon la chair, non seulement le Père éleva et embellit partiellement les créatures, mais nous pouvons dire qu'il les laissa entièrement revêtues de beauté et de dignité.</p> <p>5. En outre, éprise du sentiment d'admiration que lui cause le regard attentif porté sur les créatures, l'âme remarque en elles, avec une grande clarté, une telle</p>

<p>abundancia de gracias y virtudes y hermosura de que Dios las dotó, que le parece estar todas vestidas de admirable hermosura natural, derivada y comunicada de aquella infinita hermosura sobrenatural de la figura de Dios, cuyo mirar viste de hermosura y alegría el mundo y a todos los cielos, así como también con abrir su mano, como dice David (Ps 144, 16) , diciendo : <i>Imples omne animal benedictione</i>, es a saber: <i>Hinches a todo animal de bendición</i>. Y, por tanto, llagada el alma en amor por este rastro que ha conocido en las criaturas de la hermosura de su Amado, con ansias de ver aquella hermosura invisible, la siguiente canción dice.</p>	<p>voit très clairement qu'il y a en elles une si grande abondance de grâces, de vertus et de beauté dont Dieu les a douées, qu'à bon droit elles lui semblent toutes revêtues d'une admirable beauté naturelle, dérivée et communiquée de cette infinie beauté surnaturelle du Visage de Dieu dont le regard revêt le monde et tous les cieus de beauté et d'allégresse, de même qu'en ouvrant sa main, selon la Parole de David : <i>Imples omne animal benedictione</i>, à savoir : <i>Tu remplis tous les animaux de bénédiction</i>.</p> <p>Partant, l'âme blessée d'amour par cette trace qu'elle a connue en les créatures de la beauté de son Ami, désireuse de voir cette beauté invisible, chante les vers suivants.</p>	<p>abondance de charmes, de qualités et de beauté, reçues de Dieu, qu'elles lui semblent toutes revêtues d'une admirable beauté naturelle, provenant de cette infinie beauté surnaturelle que le visage de Dieu leur communique, lui dont le regard revêtit de beauté et d'allégresse le monde et tous les cieus. Il le fit comme en ouvrant la main, selon ce que dit David (Ps 144, 16) : <i>Imples omne animal benedictione</i>, à savoir : <i>Tu combles tout être vivant de ta bénédiction</i>.</p> <p>Par conséquent, blessée d'amour par cette empreinte de la beauté de son Bien-Aimé qu'elle a découverte dans les créatures, avec le véhément désir de voir cette beauté invisible, l'âme dit le couplet suivant.</p> <p>* : <i>erreur typographique, il faut lire bien sûr « naturel »</i> ** : <i>encore une erreur typographique !</i></p>
---	--	--