U d'/of OTTAWA
39003001282523

Digitized by the Internet Archive
in 2012 with funding from
University of Toronto

http://archive.org/details/perfectionchrtie01garr

Perfection chrétienne et Contemplation

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Le Sens Commun, la Philosophie de l'Être et les formules dogmatiques. 3e édition, 1 vol. in-16, 400 pp. Nouvelle Librairie Nationale, 3, place du Panthéon, Paris. **10** fr.

Dieu, son existence et sa nature, solution thomiste des antinomies agnostiques. 5e édition, 1 vol. grand in-8°, 770 pp. G. Beauchesne, 117, rue de Rennes, Paris . . . . **30** fr.

Les Perfections divines (extrait du précédent, sans discussions philosophiques). 1 volume in-8° de 340 pp. Beauchesne éditeur . . . . . **12** fr.

De Revelatione ab Ecclesia catholica proposita. 2e édition, 2 vol. grand in-8°, 564-482 pp. Rome, F. Ferrari ; Paris, Gabalda. . . . . **45** fr.

P. Rég. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.

Professeur à la Faculté de théologie
de l'Angelico, Rome

Perfection chrétienne et Contemplation

selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix

« *Optavi, et datus est mihi sensus;*
Invocavi, et venit in me spiritus sapientiæ. »

(Sagesse, VII, 7.)

Prélude normal de la vision du ciel, la contemplation infuse, comme le ciel, est, par la docilité au Saint-Esprit, la prière et la croix, accessible à tous.

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
Université d'Ottawa
BIBLIOTHÈQUES
uOttawa
LIBRARY ANNEX
LIBRARIES
University of Ottawa

ÉDITIONS DE LA VIE SPIRITUELLE
SAINT-MAXIMIN
(Var)

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
uOttawa
LIBRARY ANNEX

Nous soussignés avons lu l'ouvrage du P. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P., Maître en théologie, intitulé *Perfection chrétienne et Contemplation*, et nous en approuvons la publication.

Rome, Fête du Saint-Sacrement 1923.

Fr. Edouard Hugon, O. P., Maître en S. Théologie.
Fr. M.-Raymond Cathala, O. P., Lecteur en S. Théologie.

Imprimi potest.

Rome, 31 Mai 1923.

Fr. Lud. Theissling, O. P.,
Mag. gen.

Nihil obstat.

Pictavii, 22ª Augusti 1923.

A. Chaperon.

Imprimatur.

Pictavii, die 25ª Augusti 1923.

J. Braud, *Vic. gen.*

BX
2350.5
.G33
1923
v.1

A LA BIENHEUREUSE VIERGE MARIE
MÈRE DE DIEU ET MÉDIATRICE

qui conduit les humbles à l'intimité du Christ
comme Lui-même les conduit au Père,

Hommage très imparfait de profonde gratitude
et de filiale obéissance.

INTRODUCTION

Ces pages sont l'abrégé d'un cours latin de théologie ascétique et mystique fait ces dernières années à la Faculté de théologie du Collège Angélique à Rome; elles ont paru en grande partie dans la *Vie Spirituelle*.

Nous avons surtout pris pour guide saint Thomas d'Aquin et saint Jean de la Croix.

Saint Thomas, *Doctor Communis*, comme le dit la récente encyclique *Studiorum ducem* de Sa Sainteté Pie XI, excella en effet entre tous les théologiens par l'union des deux sagesses acquise et infuse, et reçut éminemment, pour les exprimer, le charisme que saint Paul appelle *sermo sapientiae*. La sagesse acquise unissait déjà, chez lui, dans une merveilleuse synthèse la science du philosophe et celle du théologien. Quant à la contemplation infuse, qui procède du don de sagesse, elle parvint en lui aux degrés les plus élevés; souvent accompagnée d'extase et du don des larmes, elle restait supérieure à tout langage humain. C'est elle qui l'empêcha de dicter la fin de la *Somme théologique*, qui ne lui semblait plus que de la paille en comparaison de ce qu'il entrevoyait (1).

(1) Voir sa *Vie* par Guillaume de Tocco, et les Bollandistes, 7 mars. Lire aussi le récent ouvrage du P. Petitot, O. P. : *Saint Thomas d'Aquin, la vocation, l'œuvre, la vie spirituelle*, 1923. Voir *infra*, p. 637-644.

L'encyclique *Studiorum ducem*, en nous le proposant comme le Maître incontesté, non seulement pour la dogmatique et la morale, mais aussi pour l'ascétique et la mystique, insiste particulièrement sur une de ses plus belles doctrines que nous avons ici longuement développée, ch. III, a. V, à savoir que le précepte de l'amour de Dieu n'a pas de limite et que *la perfection de la charité tombe sous ce précepte*, non sans doute comme matière, ou chose à réaliser immédiatement, mais *comme la fin vers laquelle tout chrétien doit tendre, chacun selon sa condition* (1). Saint François de Sales a conservé la même doctrine, qui a été souvent méconnue bien qu'elle ait été nettement formulée par les Pères de l'Église et en particulier par saint Augustin (2).

(1) Encyclica *Studiorum ducem*, Pie XI, 29 juin 1923 : « Haec igitur a Deo delapsa seu infusa sapientia, ceteris comitata donis Sancti Spiritus, perpetuum in Thoma accepit incrementum, aeque ac caritas, omnium domina et regina virtutum. Etenim illa huic erat certissima doctrina, amorem Dei numquam non oportere crescere « ex ipsa forma praecepti : *Diliges Dominum* « *Deum tuum ex toto corde tuo* ; totum enim et perfectum idem « sunt... Finis praecepti caritas est, ut Apostolus dicit I Cor., XII, « 8 ; in fine autem non adhibetur aliqua mensura, sed solum in « his quae sunt ad finem » (IIª IIªᵉ, q. 184, a. 3). Quae ipsa est causa quare *sub praeceptum perfectio caritatis cadat tanquam illud quo omnes pro sua quisque conditione niti debent...* Itaque praeceptum de amore Dei quam late pateat, caritas eique adjuncta dona Sancti Spiritus quomodo crescant, multiplices vitae status, ut perfectionis, ut religiosorum, ut apostolatus, quid inter se differant et quae cujusque natura visque sit, haec et talia asceticae mysticaeque theologiae capita si quis pernosse volet, is Angelicum in primis Doctorem adeat oportebit. »

(2) L'Encyclique écrite par Sa Sainteté Pie XI pour le 3ᵉ centenaire de saint François de Sales, 26 janvier 1923, la rappelait en ces termes : « Le Christ a constitué l'Église sainte et source de sainteté, et tous ceux qui la prennent pour guide et maîtresse doivent par la volonté divine tendre à la sainteté de la vie : « *C'est*

Saint Thomas, en traitant des vertus infuses et des dons du Saint-Esprit, nous enseigne surtout quelle est leur nature et quelles sont leurs propriétés. Saint Jean de la Croix nous fait connaître les diverses phases de leur progrès jusqu'à leur parfait épanouissement. Parmi les auteurs spirituels nous l'avons pris pour guide pour plusieurs raisons : 1° parce qu'il est incontestablement un des plus grands mystiques catholiques ; 2° parce qu'il est canonisé et que sa doctrine, qui a subi l'épreuve de la critique et a été examinée par l'Église, est parfaitement sûre ; 3° parce que, venu au XVI[e] siècle, il bénéficie de toute la tradition antérieure, et, connaissant à fond l'œuvre de sainte Thérèse, il l'explique en rattachant les états mystiques décrits par elle aux principes surnaturels d'où ils procèdent, aux vertus théologales et aux dons du Saint-Esprit, parvenus à leur plein développement. Il dépasse ainsi sainte Thérèse elle-même, aborde en théologien des questions très élevées sur lequelles elle

la volonté de Dieu, dit saint Paul, *que vous vous sanctifiiez.* » Quel genre de sainteté faut-il ? Le Seigneur le déclare lui-même ainsi : « *Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait.* » Que personne n'estime que cette invitation s'adresse à un petit nombre très choisi et qu'il est permis à tous les autres de rester dans un degré inférieur de vertu. Cette loi oblige, comme il est clair, absolument tout le monde, sans aucune exception. D'ailleurs, tous ceux qui parviennent au faîte de la perfection chrétienne — et ils sont presque innombrables, de tout âge et de toute classe, d'après le témoignage de l'histoire —, tous ceux-là ont connu les mêmes faiblesses de la nature que les autres et couru les mêmes dangers. En effet, saint Augustin dit excellemment : « Dieu n'ordonne pas l'impossible, mais en donnant l'ordre, il avertit d'accomplir ce que peuvent nos forces et de demander ce qui les dépasse. » — Sur cette doctrine, cf. S. François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, l. III, ch. I.

a peu écrit, et fournit par là le point de jonction entre la mystique descriptive et la théologie spéculative des vertus et des dons. 4° Enfin, saint Jean de la Croix, comme tous les théologiens du Carmel, est pleinement d'accord avec saint Thomas sur les grandes questions de la prédestination et de la grâce, et, à son exemple, il a admirablement distingué la contemplation infuse des phénomènes extraordinaires qui parfois l'accompagnent.

La doctrine de ces Maîtres est l'expression sûre de la tradition, nous le verrons en la confrontant avec celle des Docteurs qui les ont précédés et de ceux qui les ont suivis (1).

*
* *

Le but que nous poursuivons est de faire connaître ce qu'est la voie unitive, pour porter les âmes à y aspirer et à faire de généreux efforts pour y atteindre.

Il y a des personnes qui parlent beaucoup de mystique, la comprennent mal et en abusent, comme on peut abuser des meilleures choses, même de la sainte Écriture ; ces personnes, il faut les éclairer par l'enseignement sûr de la théologie.

D'autres, en beaucoup plus grand nombre, ignorent complètement la mystique et semblent vouloir l'ignorer. Ils ne comptent que sur leurs efforts aidés de la grâce commune, ne visent par suite qu'à des vertus communes et ne tendent pas à la perfection, qu'ils regardent comme trop élevée. Des vies religieuses et sacerdotales, qui pourraient être grandement fécondes, ne dépassent pas ainsi une certaine médio-

(1) Cf. ch. VI, a. V : L'accord des Maîtres.

crité; cela tient souvent, en partie du moins, à la formation première et à des idées inexactes sur l'union à Dieu à laquelle tout chrétien peut et doit légitimement aspirer.

Plusieurs enfin de ceux qui devraient bien connaître les livres des grands Saints, les ouvrent à peine, sous prétexte que la doctrine en est inaccessible, qu'elle prête à des interprétations divergentes, et que, d'après plusieurs théologiens, on ne peut pas encore déterminer en quoi elle consiste, même dans les grandes lignes, en particulier sur cette question fondamentale : *La contemplation*, dont ils parlent, *est-elle, oui ou non, dans la voie normale de la sainteté*?

Il y a ainsi un certain agnosticisme en matière de théologie mystique, tout comme il y en a un autre, qui prétend qu'on ne peut discerner les vrais miracles, parce qu'on ne connaît pas toutes les lois de la nature, et qu'on ne peut s'appuyer sur l'Écriture, parce qu'on n'a pas élucidé complètement certains passages obscurs de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Nous croyons que cet agnosticisme est faux, qu'il ne peut pas faire de bien, et qu'il aboutit au résultat funeste que nous venons de signaler.

La doctrine de saint Thomas et celle de saint Jean de la Croix sur le problème indiqué nous paraît très nette, et si ces grands Maîtres avaient laissé sans solution cette question capitale, ce seraient les éléments même de la théologie mystique qui seraient encore à constituer.

Sa Sainteté Benoît XV daigna féliciter le Directeur de la *Vie Spirituelle* de faire connaître cette doctrine, et lui écrivit, le 15 septembre 1921 : « De nos jours,

beaucoup négligent la vie surnaturelle et cultivent à sa place un inconsistant et vague sentimentalisme. Aussi est-il absolument nécessaire de rappeler plus souvent ce que, avec la Sainte Écriture, les Pères de l'Église nous ont enseigné sur ce sujet, et de le faire en prenant surtout pour guide saint Thomas d'Aquin, qui a exposé avec tant de clarté leur doctrine sur l'*élévation de la vie surnaturelle*. Il faut aussi instamment attirer l'attention des âmes sur les conditions requises pour le progrès de *la grâce des vertus et des dons du Saint-Esprit, dont l'épanouissement parfait se trouve dans la vie mystique* (1). Et c'est bien cela que vos collaborateurs et vous avez entrepris d'exposer dans votre revue, d'une façon très docte et solide. »

Dans les délicates questions que nous avons dû aborder, il est parfois difficile, lorsqu'on veut combattre une erreur, de ne pas se rapprocher de l'erreur contraire, et de formuler, comme il faut, la doctrine qui s'élève au-dessus de ces déviations opposées et qui n'est un juste milieu que parce qu'elle est un sommet. Si en quelque endroit nous avions employé par mégarde quelque expression inexacte, nous la rétractons dès à présent et déclarons rejeter toute spiritualité qui s'écarte tant soit peu de celle des Saints approuvée par la sainte Église. C'est pourquoi nous n'avons guère cité que les mystiques canonisés, dont l'enseignement est communément reçu.

(1) « Necesse omnino est ut saepius recogitetur quid hac in re tradiderint, una cum Sacra Scriptura, sancti Patres, idque Aquinate praesertim magistro, qui quidem ipsorum doctrinam *de elevatione vitae supernaturalis* tam lucide exposuit ; ac praeterea quibus conditionibus proficiat *gratia virtutum et donorum Spiritus Sancti*, quorum perfectio *vita mystica* continetur. »

*
* *

Les conclusions auxquelles nous sommes arrivé peuvent se résumer dans le tableau de la page suivante (1).

Ce tableau donne quelque idée du progrès de la doctrine sur ce point depuis saint Augustin à sainte Thérèse, en allant du général au particulier. Saint Augustin avait distingué *les commençants, les progressants et les parfaits*, ce qui répondait, selon la terminologie de Denys, aux *voies purgative, illuminative et unitive*. Saint Thomas a plusieurs fois noté, dans la suite, le progrès correspondant des vertus et des dons, qui sont les principes des actes surnaturels, en particulier les degrés de l'humilité (2). — Les purifications passives des sens et de l'esprit, indiquées par saint Grégoire le Grand (3), furent décrites par Tauler et surtout par saint Jean de la Croix. Ce dernier nous dit, *Nuit obscure*, l. I, ch. 9 (3e signe), que dans la purification passive des sens « Dieu commence *à se communiquer* non plus par les sens comme auparavant, au moyen du raisonnement..., mais d'une façon

(1) Ce tableau modifie légèrement celui publié par le P. Gerest, O. P., dans son excellent petit *Memento de la Vie Spirituelle*, 1922, (Lethielleux), où il expose les idées qui nous sont communes et d'après lesquelles il a remanié l'ouvrage du P. Meynard, O. P., *Traité de la Vie intérieure*.

(2) IIa IIae, q. 161, a. 6.

(3) Cf. dernier chapitre de cet ouvrage sur l' « Accord des Maîtres », résumé de la doctrine de S. Grégoire. On y verra que c'est avec Clément d'Alexandrie qu'a commencé la division des trois degrés de la vie spirituelle.

Commençants *voie purgative* vie ascétique	Progressants *voie illuminative* seuil de la vie mystique	Parfaits *voie unitive* vie mystique	Degrés de la charité
Vertus initiales, 1er degré de la charité, tempérance, chasteté, patience, premiers degrés de l'humilité.	*Vertus solides*, 2e degré de la charité, obéissance, humilité plus profonde; esprit des conseils.	*Vertus éminentes et héroïques*, 3e degré de la charité, parfaite humilité, grand esprit de foi, abandon, patience à peu près inaltérable.	Vertus
Dons du Saint-Esprit plutôt latents, inspirations à de rares intervalles, peu d'aptitude encore à en profiter, faible docilité. L'âme a surtout conscience de son activité.	*Les dons du Saint-Esprit commencent à se manifester*, surtout les trois dons inférieurs de crainte, de science, de piété. L'âme plus docile profite davantage des inspirations et illuminations intérieures.	*Les dons supérieurs se manifestent plus notablement* et d'une façon *fréquente*. L'âme est comme *dominée* par le Saint-Esprit. Grande passivité qui n'exclut pas l'activité des vertus.	Dons
Purification active des sens et de l'esprit, ou mortification extérieure et intérieure.	*Purification passive des sens*, sous l'influence surtout des dons de crainte et de science (épreuves concomitantes).	*Purification passive de l'esprit* sous l'influence surtout du don d'intelligence. — Epreuves concomitantes où se manifestent les dons de force et de conseil.	Purifications
Oraison acquise : prière vocale, oraison discursive, oraison affective, qui se simplifie de plus en plus, dite oraison acquise de recueillement.	*Oraison infuse initiale*, actes isolés de contemplation infuse au cours de l'oraison acquise de recueillement; puis, oraison de *recueillement surnaturel* et de *quiétude* ; influence manifeste du *don de piété*.	*Oraisons infuses* d'union simple, d'union complète (parfois extatique), d'union transformante, sous l'influence de plus en plus marquée du don de sagesse. Faveurs concomitantes.	Oraisons
1re et 2e Demeures.	3e et 4e Demeures.	5e, 6e et 7e Demeures.	Demeures de Ste Thérèse

purement spirituelle, en un acte de simple contemplation ». Il s'agit manifestement ici de la contemplation infuse, comme il était déjà déclaré dans la *Montée du Carmel*, l. II, ch, 13. On comprend donc pourquoi il est dit, *Nuit obscure*, l. I, ch. 14, début : « *les progressants* ou avancés se trouvent dans la *voie illuminative*, c'est là que Dieu nourrit et fortifie l'âme par *contemplation infuse*. » Enfin il est dit *Nuit obscure*, l. I, ch. 8 : « La purification passive des sens est commune, elle se produit chez le grand nombre des commençants. » C'est bien le *seuil de la vie mystique* comme l'oraison de recueillement surnaturel décrite par sainte Thérèse, IV^e^ Demeure, ch. 3. Cette oraison est souvent précédée d'actes isolés de contemplation infuse au cours de l'oraison acquise de recueillement décrite par la Sainte dans le *Chemin de la Perfection*, ch. 28. — On voit ainsi dans la voie illuminative se manifester nettement les dons de crainte et de science (purification passive des sens où l'on connaît le vide des choses créées) et celui de piété (quiétude de la volonté, où se trouve ce don).

Dans ce tableau approximatif on considère l'âme idéale, par manière d'abstraction, et les voies illuminative et unitive y sont envisagées, non pas seulement sous leur forme imparfaite, mais dans leur plénitude, comme le fait saint Jean de la Croix, écho fidèle de la tradition.

Cette haute perfection est bien celle décrite par saint Augustin et saint Grégoire, celle à laquelle conduisent les douze degrés de l'humilité énumérés par saint Benoît, ou les sept degrés de saint Anselme; 1° connaître qu'on est méprisable, 2° souffrir de l'être, 3° avouer qu'on l'est, 4° vouloir que le prochain le

croie, 5° supporter patiemment qu'on le dise, 6° accepter d'être traité comme une personne digne de mépris, 7° aimé à être traité ainsi (1).

Cette grande conception de la perfectiou chrétienne et des voies illuminative et unitive est la seule qui nous paraisse conserver toute l'élévation de l'Évangile et des épîtres de saint Jean et de saint Paul.

Le précepte de l'amour en effet, comme nous venons de le dire, n'a pas de limites : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, et de tout ton esprit, et ton prochain comme toi-même (2). » Jésus ajoute pour tous : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait (3) », et tout le sermon sur la montagne, qui commence par les béatitudes, est comme le commentaire de cette parole. Pour nous élever à cette perfection, « le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous..., nous avons tous reçu de sa plénitude (4) ». — La vie de la grâce qui nous a été donnée est le germe de celle du ciel, c'est la même vie en son fond : « En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui croit en moi a la vie éternelle (5). » — La contemplation des mystères de la vie du Christ sera donnée à ceux qui le suivent fidèlement : « Celui qui a reçu mes commandements et qui les garde, c'est celui-là qui m'aime, et celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et je l'aimerai aussi et je me découvrirai à lui, *et manifestabo ei meipsum* (6). » « Je prierai mon Père, et il vous donnera un autre consolateur, afin qu'il

(1) Voir l'explication de ces degrés de l'humilité dans saint Thomas, IIª IIᵃᵉ, q. 161, a. 6.

(2) *Luc.* x, 27. — (3) *Matth.*, v, 48. — (4) *Jean.*, i, 14, 16. — (5) *Jean*, vi, 47 ; viii, 51. — (6) *Jean*, xiv, 21.

demeure en vous éternellement... Le Saint-Esprit, que mon Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses et vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit (1). »

L'amour du prochain doit aller lui aussi très loin : « Je vous laisse un commandement nouveau, c'est de vous aimer les uns les autres, comme je vous ai aimés, *sicut dilexi vos* (2). » « Or personne ne peut avoir un plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis (3). »

Le Sauveur, pour nous faire entendre en quoi consiste la perfection de la charité, a dit aussi en priant pour nous : « Père saint, conservez en votre nom ceux que vous m'avez donnés, pour qu'ils soient un comme nous... La lumière que vous m'avez donnée, je la leur ai donnée, pour qu'ils soient un, comme nous-mêmes nous sommes un, *ut sint unum sicut et nos unum sumus* (4). »

L'Évangile selon saint Matthieu n'est pas d'une moindre élévation, lorsqu'il rappelle, ch. xi, 25-29, ces paroles de Jésus : « Je vous bénis, mon Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que vous avez caché ces choses aux prudents et aux sages et de ce que vous les avez révélées aux petits. »

Enfin saint Paul nous a montré tout ce qu'est et doit être le corps mystique du Christ, comment le chrétien doit être incorporé au Christ par une sanctification progressive, qui donne une très grande idée des trois phases distinguées plus tard.

Voie purgative : Incorporés au Christ, les fidèles

(1) *Jean*, xiv, 16, 26. — (2) *Jean*, xiii, 34. — (3) *Jean*, xv, 13. — (4) *Jean*, xvii, 11, 22.

doivent orienter toute leur vie vers le ciel et mourir de plus en plus au péché : « Mortifiez les membres de l'homme terrestre qui est en vous... dépouillez le vieil homme avec ses œuvres (1). » « Nous avons été ensevelis avec le Christ par le baptême, pour mourir au péché... Si nous avons été entés en lui par la ressemblance de sa mort, nous y serons aussi entés par la ressemblance de sa résurrection; sachant que notre vieil homme a été crucifié avec lui, afin que le corps du péché soit détruit en nous (2). » « Ceux qui sont à Jésus-Christ ont crucifié leur chair avec ses passions et ses convoitises (3). » Aussi les Apôtres portent-ils « dans leur corps la mort de Jésus, pour que la vie de Jésus soit aussi manifestée en eux (4) ». Qui sacrifie sa vie, la retrouve transfigurée : « si le grain de froment, mis en terre, ne vient à mourir, il reste seul; mais quand il est mort, il porte beaucoup de fruit » (Jean, XII, 24).

La voie illuminative est aussi indiquée par saint Paul, lorsqu'il nous dit que le chrétien, à la lumière de la foi et sous l'inspiration du Saint-Esprit, doit « se revêtir de l'homme nouveau, qui s'éclaire et se se renouvelle selon l'image de son Créateur... Revêtez-vous donc, comme élus de Dieu, saints et bien-aimés, de tendresse et d'entrailles de miséricorde, de bonté, d'humilité, de modestie, de patience... Mais surtout revêtez-vous de la charité, qui est le lien de la perfection (5) ». — Il faut imiter Jésus-Christ et ceux qui lui ressemblent (6), il faut avoir ses sentiments,

(1) *Coloss.*, III, 5, 10. — (2) *Rom.*, VI, 4-6, et XII, 2. — (3) *Galat.*, V, 24. — (4) II *Cor.*, IV, 10. — (5) *Coloss.*, III, 10, 12 ; item *Ephes.*, IV, 1-6 ; *Coloss.*, I, 10-12 ; II *Cor.*, XIII, 9, 16 ; *Gal.*, II, 9. — (6) *Phil.*, II, 5 ; I *Cor.*, XI, 1.

prendre l'esprit de ses mystères, de sa passion (1), de son crucifiement (2), de sa mort, de sa sépulture (3), de sa résurrection (4), de son ascension (5). Aussi saint Paul souffre-t-il les douleurs de l'enfantement jusqu'à ce que le Christ soit formé dans l'âme des fidèles (6), jusqu'à ce qu'ils soient parfaitement éclairés par la lumière de vie. « Tout me semble une perte, dit-il, au prix de cette haute connaissance de Jésus-Christ, mon Seigneur, pour l'amour de qui je me suis privé de toutes choses; je les regarde comme des ordures, afin de gagner Jésus-Christ (7). »

La voie unitive enfin est celle suivie par le chrétien surnaturellement éclairé, qui vit dans une union pour ainsi dire continuelle avec le Christ : « Si vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'en haut, où le Christ est assis à la droite de Dieu. N'ayez de goût que pour les choses du ciel, et non pour celles de la terre. Car vous êtes morts (au monde) et votre vie est cachée en Dieu avec le Christ, *vita vestra est abscondita cum Christo in Deo* (8). » « Et que la paix du Christ, à laquelle vous avez été appelés de manière à former un seul corps, règne dans vos cœurs. Soyez reconnaissants. Que la parole du Christ demeure en vous avec abondance et vous comble de sagesse. Instruisez-vous et exhortez-vous les uns les autres; que vos cœurs s'épanchent en Dieu en psaumes, hymnes et cantiques spirituels. Et quoi que vous fassiez, en parole ou en œuvres, faites tout au nom de Jésus-Christ, en rendant par lui des actions de grâces à Dieu le Père (9). » Telle est bien, sous l'inspiration

(1) *Rom.*, VIII, 7. — (2) *Rom.*, VI, 5. — (3) *Rom.*, VI, 4-11. — (4) *Col.*, III, 1. — (5) *Ephes.*, II, 6. — (6) *Gal.*, IV, 19. — (7) *Phil.*, III, 8. — (8) *Col.*, III, 1-4. — (9) *Col.*, III, 15-17.

du Saint-Esprit, l'union à Dieu par le Christ et la contemplation aimante et savoureuse des grands mystères de la foi (1); c'est le prélude normal de la vision du ciel : « Et quand le Christ, votre vie, apparaîtra, vous apparaîtrez vous aussi dans la gloire. *Cum Christus apparuerit, vita vestra, tunc et vos apparebitis cum ipso in gloria* (2). »

(1) Voir plus loin, p. 388, 389, ce que dit saint Paul de l'esprit de sagesse. — (2) *Col.*, III, 4.

CHAPITRE PREMIER

Le Problème mystique actuel

ARTICLE Ier

Objet et méthode de la théologie ascétique et mystique

Que faut-il entendre par Théologie ascétique et mystique? Est-elle une science spéciale ou une partie de la Théologie? Quel est son objet propre? — Sous quelle lumière procède-t-elle? Quels sont ses principes? Quelle est sa méthode?

Ce sont là des questions sur lesquelles il importe d'être fixé avant de chercher en quoi se distinguent l'ascétique et la mystique et d'aborder les principaux problèmes qu'elles doivent résoudre.

I. — *Que faut-il entendre par Théologie ascétique et mystique? Quel est son objet?*

Théologie signifie science de Dieu; et l'on distingue la théologie naturelle ou théodicée, qui connaît Dieu à la seule lumière de la raison, et la théologie surnaturelle, qui procède de la révélation divine, en examine le contenu et déduit les conséquences des vérités de foi.

Cette théologie surnaturelle est dite dogmatique en tant qu'elle porte sur les mystères révélés, principalement sur la Sainte Trinité, l'Incarnation, la Rédemption, l'Eucharistie et les autres sacrements, la vie future. Elle est dite morale en tant qu'elle traite des actes humains, des préceptes et conseils révélés, de la grâce, des vertus chrétiennes, théologales et morales, des dons du Saint-Esprit, qui sont autant de principes d'action ordonnés à la fin surnaturelle que la révélation fait connaître.

Souvent, chez les modernes, la théologie morale, trop séparée de la dogmatique, à laquelle elle a abandonné les grands traités de la grâce, des vertus infuses et des dons, a été comme mutilée et malheureusement réduite à la casuistique qui est la moins haute de ses applications; elle est ainsi devenue en plusieurs ouvrages bien plutôt la science des péchés à éviter que celle des vertus à pratiquer et à développer sous l'action constante de Dieu en nous. Elle a perdu ainsi de son élévation et reste manifestement insuffisante pour la direction des âmes qui aspirent à l'union intime avec Dieu.

Au contraire, telle qu'elle est exposée dans la II^e^ Partie de la *Somme Théologique* de saint Thomas, la théologie morale garde toute sa grandeur et son efficacité pour la direction des âmes appelées à la plus haute perfection. Saint Thomas ne considère pas, en effet, la dogmatique et la morale comme deux sciences distinctes; la doctrine sacrée, selon lui, est absolument *une*, éminemment spéculative et pratique, comme la science même de Dieu dont elle dérive (1). C'est

(1) *Summa Theol.*, I^a^, qu. 1, art. 2, 8.

pourquoi il traite tout au long, dans la partie morale de sa *Somme*, non seulement des actes humains, des préceptes et des conseils, mais encore de la grâce habituelle et actuelle, des vertus infuses en général et en particulier, des dons du Saint-Esprit, de leurs fruits, des béatitudes, de la vie active et contemplative, des degrés de la contemplation, des grâces gratuitement données comme le don des miracles, le don des langues, la prophétie, du ravissement, comme aussi de la vie religieuse et de ses différentes formes.

Il y a manifestement dans la théologie morale ainsi conçue les principes nécessaires pour conduire les âmes à la plus haute sainteté. Et la Théologie ascétique et mystique n'est pas autre chose que l'application de cette grande Théologie morale à la direction des âmes vers une union toujours plus intime avec Dieu. Elle suppose ce qu'enseigne la doctrine sacrée sur la nature et les propriétés des vertus chrétiennes et des dons du Saint-Esprit, et elle étudie *les lois et les conditions de leur progrès en vue de la perfection.*

Pour enseigner la pratique des plus hautes vertus, la parfaite docilité au Saint-Esprit et conduire à la vie d'union à Dieu, elle fait converger toutes les lumières de la théologie dogmatique et morale dont elle est l'application la plus élevée et le couronnement.

Ainsi s'achève le cycle formé par les différentes parties de la théologie, dont la parfaite *unité* apparaît de plus en plus. La science sacrée procède de la Révélation, contenue dans l'Écriture et la Tradition, conservée et expliquée par le Magistère de l'Église; elle ordonne toutes les vérités révélées et leurs conséquences en un corps doctrinal unique, où les préceptes et conseils apparaissent fondés sur le mystère surnaturel

de la vie divine, dont la grâce est une participation. Finalement elle montre comment, par la pratique des vertus et la docilité au Saint-Esprit, l'âme arrive non plus seulement à croire les mystères révélés, mais à les goûter, à saisir le sens profond de la parole de Dieu, source de toute connaissance surnaturelle, à vivre dans une union pour ainsi dire continuelle avec la Sainte Trinité qui habite en nous. *La mystique doctrinale* apparaît bien ainsi comme le couronnement dernier de toute la science théologique acquise, et elle peut diriger les âmes dans les voies de la *mystique expérimentale*. Cette dernière est une connaissance aimante et savoureuse, toute surnaturelle, *infuse*, que seul le Saint-Esprit, par son onction, peut nous donner et qui est comme le prélude de la vision béatifique.

Telle est manifestement la notion de la Théologie ascétique et mystique que se sont faite les grands maîtres de la science sacrée, particulièrement saint Thomas d'Aquin.

Cette notion répond parfaitement d'ailleurs au sens courant et à l'étymologie des mots « ascétique » et « mystique ». Le terme *ascèse*, comme son origine grecque l'indique, signifie l'exercice des vertus. Parmi les premiers chrétiens on appelait *ascètes* ceux qui se livraient à la pratique de la mortification, des exercices de piété et des autres vertus chrétiennes. L'ascétique est donc cette partie de la théologie qui dirige les âmes dans la lutte contre le péché et le progrès de la vertu.

La théologie mystique, comme son nom le montre, traite de choses plus cachées et mystérieuses : de l'union intime de l'âme avec Dieu, des phénomènes

transitoires qui accompagnent certains degrés de l'union, comme l'extase, enfin des grâces proprement extraordinaires comme les visions et révélations privées.

De fait, c'est sous ce titre « Théologie mystique » que Denys, et après lui beaucoup d'autres, ont traité de la contemplation surnaturelle et de l'union intime de l'âme avec Dieu, nous montrant ainsi quel est l'objet principal de cette doctrine (1).

Tout cela revient à dire que la Théologie ascétique et mystique ou la doctrine spirituelle n'est pas une science spéciale, mais une partie de la théologie. L'ensemble des théologiens l'a toujours entendu ainsi.

Cela n'empêche nullement un psychologue, même incroyant, d'étudier du dehors, et en quelque sorte d'en bas, les phénomènes ascétiques et mystiques chez les chrétiens ou dans les autres religions. Mais cette étude sera seulement psychologique et ne méritera nullement le nom de Théologie ascétique et mystique. Elle sera surtout descriptive, et si elle veut expliquer tous ces faits par les seules forces naturelles de l'âme, elle sera déclarée fausse par tout catholique qui verra en elle une explication matérielle du supé-

(1) On peut dire, avec certains auteurs modernes, que « la théologie mystique repose sur la théologie dogmatique, comme la théologie ascétique repose sur la théologie morale », selon les expressions d'un maître anonyme cité par M. Sauvé, dans son excellent traité sur les *États mystiques*, 6e éd., p. 1. Cependant cette façon de parler s'inspire, croyons-nous, d'une conception de la théologie morale moins haute que celle que s'en faisait saint Thomas d'Aquin, et elle conduirait peut-être à distinguer outre mesure l'ascétique de la mystique, à perdre de vue la continuité du progrès spirituel. Nous reviendrons sur cette question, sur laquelle M. Ch. Sauvé s'exprime souvent d'une façon si précise et si traditionnelle dans le même traité.

rieur par l'inférieur, semblable à celle que les mécanistes proposent des phénomènes vitaux.

Ceci dit, il est facile de résoudre la question posée : Quel est l'objet de la théologie ascétique et mystique, sans distinguer encore ces deux parties de la doctrine spirituelle? — C'est la perfection chrétienne, l'union à Dieu, la contemplation qu'elle suppose, les moyens ordinaires qui y conduisent, et les secours extraordinaires qui la favorisent.

Nous pourrions chercher dès maintenant en quoi se distinguent l'ascétique et la mystique; mais, comme ce problème délicat est résolu de façon plus ou moins différente suivant la méthode adoptée pour traiter ces matières, il vaut mieux poser tout de suite cette question de méthode.

*
* *

II. — *Quels sont les principes et la méthode de la Théologie ascétique et mystique?*

Étant donné ce que nous venons de dire de l'objet de cette branche de la théologie, il est facile de voir à la lumière de quels principes elle doit procéder pour atteindre cet objet.

C'est la lumière de la Révélation, contenue dans l'Écriture et la Tradition, expliquée par le magistère de l'Église, commentée par la Théologie dogmatique et morale qui déduit des principes de foi les conclusions qu'ils impliquent. C'est à la lumière de ces principes que doivent être examinés les faits de la vie ascétique et mystique, si l'on veut dépasser la simple psychologie, et que doivent être formulées les

règles de direction pour qu'elles soient autre chose que des recettes pratiques non motivées.

Cela est clair et admis par tous les écrivains catholiques; mais si l'on veut préciser davantage la question de méthode, des divergences surgissent parfois entre les auteurs, divergences qui ne sont pas sans influer sur leurs théories. Quelques-uns, surtout pour la mystique, usent presque exclusivement de la méthode descriptive et inductive, qui part des faits; d'autres au contraire procèdent principalement selon la méthode déductive, qui part des principes.

*
* *

A. *Méthode descriptive ou inductive.* — L'école descriptive, sans mépriser la doctrine des grands théologiens sur la vie de la grâce et sur les secours ordinaires ou extraordinaires de Dieu, entreprend de décrire les différents états spirituels, et particulièrement les états mystiques, par leurs *signes* plutôt que de déterminer théologiquement leur *nature* et de rechercher s'ils procèdent des vertus chrétiennes, des dons du Saint-Esprit ou des grâces gratuitement données comme la prophétie et les charismes qui se rattachent à elle.

C'est ainsi qu'on a écrit ces dernières années divers ouvrages, à certains égards très instructifs, qui sont surtout des recueils de descriptions d'états mystiques, suivis de règles pratiques de direction et de quelques compléments sur les questions théoriques, comme la nature de l'union mystique (1). Traités analogues, ils

(1) Tel est le livre du savant et regretté P. Poulain, S. J., *Les*

le déclarent eux-mêmes, aux manuels de médecine pratique, qui enseignent à formuler rapidement un diagnostic et à prescrire les remèdes appropriés, sans approfondir quelle est la nature du mal à guérir, ni quels sont ses rapports avec l'ensemble de l'organisme.

Ces ouvrages, très utiles à un point de vue, ne contiennent de la science qu'une partie : les bases inductives ou les faits et les conclusions pratiques. Mais la lumière des principes théologiques et la coordination doctrinale y font défaut, par suite les règles de direction y restent généralement, aux yeux du théologien, trop empiriques, insuffisamment classées et justifiées. La science est la connaissance des choses, non seulement par leurs apparences et leurs signes, mais par leur nature même et leurs causes. Et comme l'action dérive de la nature des choses, on ne peut dire pratiquement ce que doit faire l'homme intérieur si l'on n'a pas déterminé la *nature* même de la vie intérieure. Comment dire s'il peut sans présomption et s'il doit désirer l'union mystique, avant d'avoir déterminé la *nature* de cette union, avant d'avoir reconnu si elle est un don *proprement extraordinaire* ou une grâce éminente, généralement accordée aux parfaits, et nécessaire, au moins moralement, à une haute perfection? Si cette question n'est traitée que par manière d'appendice, comme un problème purement spéculatif et quasi insoluble, les règles de direction préalablement formulées n'auront pas le fondement doctrinal suffisant.

Il arrive à certains partisans de l'école descriptive,

Grâces d'oraison, que doivent avoir lu attentivement tous ceux qui veulent traiter ces problèmes

tout en admettant la vérité de la doctrine théologique des dons du Saint-Esprit, principes de la contemplation mystique, de déclarer qu'elle « n'a qu'un intérêt historique » (1), parce que, disent-ils, elle n'éclaire ni les faits, ni les questions pratiques de la direction. Bien des théologiens pensent au contraire qu'elle permet de résoudre la question capitale dont nous venons de parler, et de distinguer ce qui dans la vie spirituelle appartient à l'ordre de la grâce sanctifiante en ses formes *éminentes* et ce qui relève des grâces gratuitement données (*gratis datae*) proprement *extraordinaires*. Il se peut très bien que seule cette doctrine nous permette de déterminer quel est le *point culminant* du développement *normal* de la vie de la grâce, dans une âme intérieure parfaitement docile au Saint-Esprit. Or c'est là un des problèmes les plus importants de la spiritualité.

Pour suppléer à cette lacune doctrinale et à cette absence de principes directeurs, des amis trop exclusifs de la méthode descriptive donnent parfois, dès la première page de leur Traité de mystique et comme *a priori*, une *définition* soi-disant nominale de *l'état mystique* (quiétude ou union), qui le déclare aussi extraordinaire, ou peu s'en faut, que les visions ou révélations privées. Pareille définition contient déjà toute une théorie. Ces amis de la méthode d'observation, frappés de certains *signes* extérieurs de l'état mystique qui ne sont peut-être que des signes accidentels, déterminent précipitamment sa nature avant de demander à la théologie ce qu'elle en pense. Seule pourtant cette science suprême, éclairée par la révéla-

(1) P. Poulain, *Les Grâces d'oraison*, 9e édit., p. 132, 164.

tion, peut dire si cet état est le plein épanouissement normal de la vie surnaturelle d'union à Dieu, ou s'il est un don extraordinaire, nullement nécessaire pour la plus haute sainteté.

L'usage exclusif de cette méthode descriptive conduirait à oublier que la théologie ascétique et mystique est une partie de la théologie, et finalement on la considérerait comme une partie de la psychologie expérimentale. En d'autres termes, si l'on néglige de recourir à la lumière des principes de la théologie, on devra se contenter de celle que fournissent ceux de la psychologie, comme le font les psychologues qui traitent des phénomènes mystiques dans les différentes religions. Mais ce procédé devrait faire abstraction de la foi elle-même, et ne permettrait d'assigner une cause surnaturelle qu'aux faits proprement et manifestement miraculeux; quant aux autres faits mystiques plus profonds, mais d'une surnaturalité moins apparente, ils seraient déclarés inexplicables ou expliqués indûment par les seules forces naturelles de l'âme. Même remarque pour l'histoire de la vie des saints, des ordres religieux, de l'Église même.

La méthode descriptive, si utile et nécessaire qu'elle soit, ne peut donc être exclusive. Elle est portée à méconnaître la valeur d'une distinction théologique fondamentale, qui peut éclairer toute la mystique : celle du *surnaturel essentiel* (*supernaturale quoad substantiam*) qui est celui de la vie intime de Dieu, dont la grâce sanctifiante ou « grâce des vertus et des dons » est une participation, et du *surnaturel inférieur* ou *préternaturel* (*supernaturale quoad modum tantum*) qui est celui des signes ou phénomènes extraordinaires, que le démon se plaît à imiter. Saint Thomas l'a dit sou-

vent (1), et aussi saint Jean de la Croix (2), il y a un abîme entre ces deux formes du surnaturel, par exemple entre la vie *essentiellement surnaturelle* de la grâce invisible (que l'ange lui-même ne peut connaître naturellement), et la résurrection visible d'un mort, qui n'est surnaturelle que par le *mode* selon lequel la *vie naturelle* est rendue au cadavre; ou encore entre la foi infuse au mystère de la Sainte Trinité et la connaissance surnaturelle d'un événement futur d'ordre naturel, comme la fin d'une guerre (3). C'est toute la différence qu'il y a entre la doctrine et la vie chrétiennes d'une part et les miracles et prophéties qui en confirment l'origine divine, et qui ne sont que des signes concomitants.

Cette distinction capitale des deux formes du surnaturel, qui domine toute la théologie, est absolument indispensable en mystique. Or c'est à peine si la méthode purement descriptive y fait attention; elle est frappée surtout par les *signes* plus ou moins sensibles des états mystiques, et non par la loi foncière du progrès de la grâce dont la *surnaturalité essentielle* est trop profonde et trop élevée pour tomber sous les prises de l'observation. C'est pourtant ce dernier surnaturel qui intéresse le plus la foi et la théologie.

Aussi les ouvrages de mystique purement descriptive, si utiles soient-ils, ne contiennent-ils guère que les matériaux de la théologie mystique. C'est pourquoi nous souscrivons pleinement à ce que nous écrivait

(1) I[a] II[ae], qu. 111, art. 5 : « Gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data. »

(2) *Montée du Carmel*, liv. II, ch. 10, 19, 20, 25, etc.

(3) Voir plus loin, p. 60.

naguère un excellent thomiste : « Il n'y a pas de théologie mystique comme science spéciale. Il n'y a que la théologie dont certaines applications concernent la vie mystique. Traiter la théologie mystique comme une science qui ait ses principes propres, c'est tout appauvrir et tout diminuer, c'est perdre la lumière directrice. C'est par les grands principes de la théologie qu'il faut traiter la mystique, alors tout s'illumine et l'on est devant une science, non devant une collection de phénomènes. »

*
* *

B. *Méthode déductive.* — Il ne faut pourtant pas tomber dans l'autre extrême et se contenter de la méthode théologique déductive. Certains esprits simplistes seraient portés à déduire la solution des problèmes les plus difficiles de la spiritualité en partant de la doctrine de saint Thomas sur les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit (nettement distincts des grâces *gratis datae*) sans considérer suffisamment les admirables descriptions données par sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, saint François de Sales et autres grands saints, des divers degrés de la vie spirituelle, notamment de l'union mystique. Et comme, selon saint Thomas et la Tradition, les dons du Saint-Esprit sont en toute âme en état de grâce, on serait peut-être ainsi incliné à croire que l'état mystique ou la contemplation infuse sont très fréquents, et l'on pourrait confondre avec eux ce qui n'en est que le prélude, comme l'oraison de simplicité si bien décrite par Bossuet (1). On serait ainsi porté à ne pas

(1) Bossuet, *Manière courte et facile de faire l'oraison en foi et de*

tenir assez compte des phénomènes concomitants ou auxiliaires de certains degrés de l'union mystique, comme la ligature et l'extase, et l'on tomberait dans l'extrême opposé à celui des partisans de la seule méthode descriptive.

Ces deux extrêmes à éviter rappellent l'opposition qui existe en philosophie entre l'empirisme et l'idéalisme platonicien, ou en apologétique entre ceux qui ne considèrent que les miracles et les prophéties (signes concomitants de la révélation) et ceux qui ne parlent que de l'harmonie et de la sublimité de la doctrine et de la vie chrétienne.

Pratiquement, comme suite de ces deux excès, il y a aussi deux extrêmes à éviter dans la direction : faire quitter aux âmes la voie ascétique ou trop tôt ou trop tard. Nous y reviendrons.

*
* *

Union des deux méthodes. — Il est clair qu'il faut unir ces deux méthodes : inductive et déductive, analytique et synthétique.

A la lumière des principes de la théologie il faut déterminer : ce que doit être la perfection chrétienne, sans l'amoindrir en rien, quelle est la contemplation qu'elle suppose, les moyens ordinaires qui y conduisent, les secours extraordinaires qui la favorisent.

simple présence de Dieu (opuscule adressé aux religieuses de la Visitation de Meaux). Cette oraison peut être appelée contemplation, mais si on la compare aux états passifs, même inférieurs, décrits par sainte Thérèse, on voit qu'elle ne mérite pas encore le nom de contemplation proprement mystique, si ce n'est en de courts instants, et dans sa seconde phase.

Pour cela il faut *analyser les notions* de vie et de perfection chrétiennes, de sainteté, que nous donne l'Évangile; *décrire les faits* de la vie ascétique et mystique, en suivant le témoignage des saints qui les ont mieux expérimentés et fait connaître. Cette description des faits, accompagnée de l'analyse des notions théologiques correspondantes, doit chercher à déterminer la nature de ces faits ou états intérieurs et à les distinguer des phénomènes concomitants et adjuvants. Les auteurs qui peuvent le mieux nous aider en cela sont ceux qui ont été en même temps grands théologiens et grands mystiques, comme saint Thomas, saint Bonaventure, Richard de Saint-Victor, saint Jean de la Croix, saint François de Sales.

Après ce travail d'analyse des notions et des faits, il faut faire la synthèse à la lumière de la notion évangélique de perfection ou de sainteté. Il faut montrer : 1° ce qui est *essentiel ou conforme* à la perfection chrétienne et ce qui lui est *contraire*; 2° ce qui est *nécessaire* ou *très utile* et *désirable* pour y parvenir et ce qui est *proprement extraordinaire*, nullement requis à la plus haute sainteté.

En tout cela, il importe souverainement de distinguer l'*extraordinaire de droit* (ou le miraculeux) et l'*extraordinaire de fait* qui est l'ordinaire ou le normal dans la vie des saints, tout en étant rare comme la sainteté elle-même. L'omission de cette distinction est la source d'équivoques fréquentes en plusieurs ouvrages modernes, qui oublient trop les grandes divisions du surnaturel.

Ainsi sous la lumière des notions et des principes théologiques nous pourrons discerner les faits et formuler les règles de direction, en les motivant.

Telle est, croyons-nous, la vraie méthode de la théologie ascétique et mystique, et il ne peut en être autrement si celle-ci est, comme nous l'avons vu, l'application de la théologie à la direction des âmes vers une union à Dieu toujours plus intime.

Il nous faut examiner maintenant la distinction de l'ascétique et de la mystique, leurs rapports et l'unité de la doctrine spirituelle; question délicate, dans laquelle il ne faut pas oublier que Dieu appelle toutes les âmes intérieures à boire à la source d'eau vive où elles trouveront la vie en abondance, au-delà même de leurs désirs : *ut vitam habeant et abundantius habeant*. Selon les saints, l'âme qui travaille à se dépouiller pour l'amour de Dieu de tout ce qui n'est pas Dieu, est bientôt pénétrée de lumière et tellement unie à Dieu qu'elle lui devient toute semblable et entre en possession de tous ses biens.

ARTICLE II

La distinction de l'ascétique et de la mystique et l'unité de la doctrine spirituelle

La théologie ascétique et mystique, disions-nous dans le précédent article, est une application de la théologie à la direction des âmes vers une union à Dieu toujours plus intime. Elle doit faire usage, ajoutions-nous, de la double méthode inductive et déductive : étudier les faits de la vie spirituelle à la lumière des principes révélés et des doctrines théologiques déduites de ces principes. Il importe maintenant de voir en quoi se distinguent l'ascétique et la mystique : si cette distinction est telle qu'il n'y aurait pas continuité dans le passage de l'une à l'autre, ni unité dans la doctrine spirituelle. Sur ce point il n'y a pas un accord parfait entre les auteurs anciens et plusieurs modernes dont les ouvrages sont assez répandus.

*
* *

Thèse traditionnelle : unité de la doctrine spirituelle

Autrefois, jusqu'aux XVII[e] et XVIII[e] siècles, on traitait généralement sous le titre unique *Théologie mystique* non seulement de l'union mystique, de la contemplation infuse, de ses degrés, des grâces proprement

extraordinaires qui parfois l'accompagnent (visions et révélations privées), mais encore de la perfection chrétienne en général et des premières phases de la vie spirituelle, dont le progrès *normal* paraissait ainsi ordonné à l'union mystique comme à son point culminant.

Cet ensemble constituait un tout véritablement un : la doctrine spirituelle, dominée par une très haute idée de la perfection, puisée dans l'Évangile et chez les saints, et c'était un principe communément reçu que *la contemplation infuse ou mystique* (très distincte des visions et révélations privées) *est ordinairement accordée aux parfaits* et procède surtout du don de sagesse, dont le progrès est proportionnel à celui de la charité. En d'autres termes, on s'accordait à reconnaître qu'une charité éminente, principe d'une union très intime avec Dieu, s'accompagne *normalement* d'une éminente contemplation, confuse, mais très pénétrante et savoureuse, d'une connaissance quasi expérimentale du mystère de Dieu, plus intime à l'âme qu'elle-même, de Dieu qui se fait sentir à elle et agit constamment sur elle, dans l'épreuve comme dans la consolation, tant pour détruire ce qui doit mourir que pour rénover et édifier.

On peut vérifier ces assertions en consultant les « Théologies mystiques » du dominicain Vallgornera, des carmes Thomas de Jésus, Dominique de la Sainte-Trinité, Antoine du Saint-Esprit, Philippe de la Sainte-Trinité (1), et, en remontant dans le passé, les œuvres

(1) Par exemple Philippus a S. Trinitate, *Summa Theolog. mysticae*, 1655, édition de Bruxelles 1874, t. II, p. 299, dit : « Debent omnes ad supernaturalem contemplationem aspirare : nihil honestius, utilius, delectabilius » — t. III, p. 43 : « Debent omnes, et

de saint Jean de la Croix, de sainte Thérèse, des vénérables Louis de Blois (1), Denys le Chartreux, Tauler, du B. Henri Suso, du B. Barthélemy des Martyrs, de saint Thomas d'Aquin, de saint Bonaventure, du B. Albert le Grand, de Denys le mystique, de saint Augustin.

Saint Thomas en particulier montrait les rapports de ce qu'on appelle aujourd'hui l'ascétique et la mystique en traitant des relations mutuelles de l'action et de la contemplation. Avec saint Augustin et saint Grégoire voici ce qu'il nous enseigne : *La vie active*, à laquelle se rattache l'exercice des vertus morales de prudence, justice, force, tempérance (2), et les œuvres extérieures de charité, *dispose à la vie contemplative*, en tant qu'elle règle les passions qui troublent la contemplation, et en tant qu'elle nous fait grandir dans l'amour de Dieu et du prochain (3). Ensuite *la contemplation de Dieu, qui est propre aux parfaits, porte à l'action, la dirige et la rend beaucoup plus surnaturelle et plus féconde* (4). Ainsi dans l'ordre naturel l'image précède l'idée et sert ensuite à l'exprimer, l'émotion

maxime Deo specialiter consecratae animae, ad actualem fruitivam unionem cum Deo aspirare et tendere » — t. II, p. 310 : « Contemplationis supernaturalis gratia aliquando conceditur imperfectis, aliquando denegatur perfectis. » *Aliquando* désigne plutôt l'exception que la règle. — Item Thomas de Jésus, *De contemplatione divina*, l. I, c. 9.

(1) *Louis de Blois* résume admirablement l'enseignement traditionnel sur ce point dans son *Institutio spiritualis :* « chap. 1. Que tous les hommes doivent aspirer à l'union à Dieu. Chap. xii. Comment s'opère dans l'âme arrivée à la perfection l'union mystique avec Dieu : § 1. Celui qui persévère obtient ordinairement l'union mystique ;... § 3. Quelques avis sur cette union ; § 4. Ses effets. »

(2) S. Thomas, *Sum. Theol.*, II^{a} II^{ae}, qu. 181, art. 1 et 2.

(3) *Ibid.*, qu. 182, art. 3.

(4) *Ibid.*, a. 4.

précède le vouloir et sert ensuite à exécuter avec plus d'ardeur la chose voulue; ainsi encore, dit saint Thomas, nos actes engendrent une habitude, puis celle-ci nous fait agir plus promptement et facilement (1). De la sorte, l'ascèse ne cesse pas lorsque la vie contemplative commence; mais au contraire l'exercice des différentes vertus devient bien supérieur, lorsque l'âme reçoit la grâce mystique de l'union presque continuelle avec Dieu.

Il y a des âmes, remarque saint Thomas, qui par suite de leur impétuosité sont plus aptes à la vie active, d'autres au contraire ont naturellement la pureté d'esprit et le calme qui les prépare davantage à la contemplation (2); mais *toutes* peuvent se disposer à la vie contemplative (3), qui est la plus parfaite et de soi la plus méritoire (4). « L'amour de Dieu est, en effet, plus méritoire que celui du prochain » (5). C'est lui qui nous porte, dit saint Augustin, à chercher *le saint repos* de la divine contemplation (6). « Et si l'un des signes de la charité est la peine extérieure que l'on s'impose pour le Christ, une marque beaucoup plus expressive est de mettre de côté tout ce qui appartient à la vie présente et de trouver son bonheur à se livrer exclusivement à la contemplation de Dieu (7). » « Plus l'homme unit à Dieu étroitement son âme ou celle d'un autre, et plus *son sacrifice* est agréable au Seigneur (8). »

Saint Jean de la Croix a particulièrement insisté sur ce point : la contemplation surnaturelle, dont il parle dans *La Montée du Carmel* et *La Nuit obscure*, y appa-

(1) *Ibid.*, a. 4, ad 2. — (2) *Ibid.*, a. 4, ad 3. — (3) *Ibid.*, a. 4, ad 3. — (4) *Ibid.*, a. 2. — (5) *Ibid.* — (6) *Cité de Dieu*, l. XIX, 19. — (7) IIª IIæ, qu. 182, a. 2, ad 1. — (8) *Ibid.*, ad 3.

raît comme le plein développement de « la vie de foi » et de l'esprit de sagesse. « La foi seule, dit-il, est le moyen prochain et proportionné, qui peut unir l'âme à Dieu (1). » « La Foi pure, dans le dénuement et l'abnégation de tout, porte beaucoup plus à l'amour divin que les visions spirituelles (2). »

Cela s'entend, si l'on ne diminue pas, comme le font plusieurs modernes, *la surnaturalité essentielle de la foi*, et si l'on se souvient que cette vertu, même informe ou séparée de la charité, est, malgré son obscurité, infiniment supérieure, par son objet premier et son motif, à la plus haute *connaissance naturelle* des anges, ou même à la *prévision surnaturelle* des futurs contingents naturels; elle est du même ordre essentiellement divin que la vision béatifique. La foi infuse, don de Dieu, est, dit saint Paul, « la substance des choses que nous espérons », et, surtout lorsqu'elle s'accompagne des dons d'intelligence et de sagesse à un degré éminent, elle est, pour ainsi parler, le commencement de la vie éternelle, *inchoatio vitae aternae*, dit plusieurs fois saint Thomas, *de Veritate*, qu. 14, art. 2.

Si nous voulons comprendre toute la grandeur de la vie de foi, dans laquelle tout chrétien doit progresser, ce sont les maîtres de la mystique traditionnelle qu'il faut lire. Et de leur point de vue, on ne s'étonnera pas que la vie mystique parfaite soit le *point culminant* du développement *normal* de la vie de la grâce. Ainsi l'unité de la doctrine et de la vie spirituelle est maintenue malgré la diversité des états intérieurs.

(1) S. Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, tr. Hoornaert, 1re éd., liv. II, ch. 8, p. 118 ; ch. 2, p. 83 ; ch. 3, p. 89 ; introd., p. 76.
(2) *Ibid.*, p. 241-242.

*
* *

Thèse de plusieurs modernes : séparation de l'ascétique et de la mystique

A partir des XVII[e] et XVIII[e] siècles, plusieurs auteurs ont pensé devoir distinguer absolument et pour ainsi dire séparer l'ascétique et la mystique, qui ont fait souvent dès lors l'objet de traités spéciaux : « Directoire ascétique » et « Directoire mystique ».

Cela se produisit à la suite de vives discussions occasionnées par les abus provenant d'un enseignement prématuré et erroné des voies mystiques. Dès l'époque de sainte Thérèse ces voies parurent si suspectes à plusieurs qu'il fallut défendre les écrits de saint Jean de la Croix contre le reproche d'illuminisme, et des supérieurs s'émurent au point d'interdire à leurs religieux la lecture des œuvres du Vén. Tauler, de Rusbrock, du B. Henri Suso, de sainte Gertrude et de sainte Mechtilde. Après la condamnation des erreurs de Molinos, les voies mystiques furent plus suspectes encore.

Dès lors, d'assez nombreux auteurs, excellents à bien des égards, s'accordèrent à distinguer absolument l'ascétique et la mystique. Trop pressés de systématiser, d'établir une doctrine pour remédier à des abus, et portés par suite à classer les choses matériellement, du dehors, sans en avoir une connaissance assez haute et assez profonde, ils déclarèrent que l'ascétique doit traiter de la vie chrétienne « *ordinaire* », selon les trois voies purgative, illuminative et unitive. Quant à la mystique, elle ne devait traiter que des « *grâces extraordinaires* », dans lesquelles on fit entrer non

seulement les visions et révélations privées, mais encore la contemplation surnaturelle confuse, les purifications passives, l'union mystique.

Cette dernière n'apparaît plus ainsi comme le point culminant du développement *normal* de la grâce sanctifiante, des vertus et des dons ; la contemplation infuse n'est plus la vie de la foi et l'esprit de sagesse portés à leur perfection, à leur plein épanouissement ; mais elle paraît se rattacher plutôt aux grâces *gratis datae*, comme la prophétie, ou du moins à un mode tout à fait extraordinaire ou miraculeux des dons du Saint-Esprit. De sorte que ce n'est pas seulement au sujet des visions et révélations privées, mais au sujet de l'union mystique avec Dieu et de la contemplation infuse, que ces auteurs disent aux âmes déjà très ferventes : Ce sont là des grâces proprement extraordinaires qu'il ne convient pas de désirer, si l'on veut éviter toute présomption et marcher par la voie de l'humilité : *altiora te ne quaesieris*. N'y a-t-il pas là une méprise, analogue à celle de ceux qui refusaient aux mêmes âmes la communion quotidienne, sous prétexte que l'humilité ne permet pas de tendre si haut?

Ces auteurs distinguent ainsi une vie unitive dite « ordinaire », seule nécessaire, disent-ils, à la perfection, et une vie unitive dite « extraordinaire », qui n'est pas même requise, selon eux, pour la grande sainteté. De ce point de vue, l'ascétique n'est pas ordonnée à la mystique, et la perfection ou union « ordinaire », à laquelle elle conduit, est normalement un *terme et non une disposition* à une union plus intime et plus élevée. La mystique dès lors n'a d'importance que pour quelques privilégiés très rares ;

autant vaut presque l'ignorer pour éviter la présomption et l'illusion.

Pour remédier à un abus, n'était-ce pas tomber dans un autre nettement signalé en plusieurs passages de la *Montée du Carmel* (1) et du *Cantique spirituel*? Parmi les meilleurs auteurs spirituels de la Compagnie de Jésus, le P. Lallemant se plaignit assez vivement de cette conception de la vie mystique, réputée quasi inaccessible, conception qui, selon lui, fermait la voie de la haute perfection et de l'union intime avec Dieu (2).

C'est ainsi qu'on a détourné bien des âmes de la lecture de saint Jean de la Croix, qui est pourtant le maître qui prémunit le plus contre l'illusion et le désir des grâces proprement extraordinaires (3).

*
* *

Retour à la thèse traditionnelle : unité de la doctrine spirituelle.

On peut se demander si cette distinction absolue et ce manque de continuité entre l'ascétique et la mysti-

(1) *Montée*. Prologue, p. 3. « Pour l'âme, il n'y a pas d'état plus inquiétant et plus pénible, que celui de ne point voir clair en elle-même et de ne trouver personne qui la comprenne. Menée par Dieu sur les hauteurs de la contemplation obscure et de la sécheresse, il lui paraîtra qu'elle s'égare, et au milieu des ténèbres, souffrances, angoisses et tentations, son directeur lui dira comme les consolateurs de Job : C'est de la mélancolie, de la faiblesse; peut-être aussi gardez-vous une malice occulte d'où résulte l'abandon où Dieu vous laisse. »

(2) P. Lallemant, *La doctrine spirituelle*. 7e principe, ch. vi, a. 3, § 11 — et 4e principe, la docilité à la conduite du St-Esprit, ch. 1, a. 3; ch. 11, a. 2. Parmi les auteurs postérieurs de la Compagnie de Jésus, voir aussi le P. de Caussade et le P. Grou.

(3) *Montée*, l. II, ch. 10, 11, 16, 17, 20, 28.

que 1° ne diminue pas notablement l'élévation de la *perfection chrétienne* qui est ici-bas le terme du progrès *normal* de la grâce sanctifiante et de la charité; 2° si elle ne perd pas de vue que le progrès des dons du Saint-Esprit est proportionnel à celui de la charité, qui doit toujours grandir; 3° si elle ne confond pas avec les grâces strictement *extraordinaires* les grâces *éminentes* et *peu communes* accordées *ordinairement* à la haute perfection, elle-même assez rare, vu la très grande abnégation qu'elle suppose. Bref, ne confond-elle pas *l'extraordinaire de fait*, qui est *l'ordinaire très élevé* de la vie d'union à Dieu chez les saints dès ici-bas, et *l'extraordinaire de droit* ou *le miraculeux*, qui n'est le plus souvent qu'un signe ou un secours transitoire d'ordre inférieur à la vie de la grâce?

D'un mot, on peut se demander si cet enseignement ne méconnaît pas et n'amoindrit pas la doctrine traditionnelle des grands théologiens et des grands mystiques sur *la surnaturalité essentielle* (1) de la vie de la grâce, de la foi, de la charité, des dons du Saint-Esprit; vie incomparablement supérieure au phénomène en quelque sorte extérieur de l'extase, aux miracles et aux prophéties, puisque sa perfection est comme le prélude de la vision béatifique, que l'âme sainte, déjà parfaitement purifiée, obtient normalement sans passer par le purgatoire.

Ces questions ont amené, ces dernières années, plusieurs auteurs, comme M. l'abbé Saudreau, le P. Lamballe, le P. Arintero, O. P., à rejeter une distinction

(1) Surnaturalité « quoad substantiam », dit la saine théologie, par opposition à la surnaturalité « quoad modum » du miracle sensible ou de la connaissance prophétique des événements futurs.

aussi absolue entre l'ascétique et la mystique, et à marquer la continuité qui existe entre l'une et l'autre. Ils ont invoqué le témoignage de saint Jean de la Croix : « Ceux qui dans la vie spirituelle s'exercent encore à la méditation, appartiennent à l'état des commençants. Lorsqu'il plaît à Dieu de les en faire sortir, c'est à dessein de les introduire dans la voie du progrès, qui est celle des contemplatifs, et de les faire arriver sûrement par ce moyen à l'état des parfaits, c'est-à-dire à l'union divine (1). » Cette dernière, dans le langage de l'auteur de *La Nuit obscure*, est manifestement d'ordre mystique. Et comme le montre le P. Lamballe (2), des divers textes de saint Jean de la Croix il résulte que la contemplation mystique est *ordinairement* accordée aux parfaits, bien que certains ne l'aient que d'une façon imparfaite et par moments (3).

(1) *Nuit obscure*, l. I, c. 1 (Trad. des Carmélites).

(2) E. Lamballe, eudiste, *La Contemplation*, Paris, Téqui, 1912, p. 61-71.

(3) Sans doute saint Jean de la Croix (*Nuit obscure*, l. I, ch. IX) dit : « Sachez-le bien, Dieu ne mène pas à la contemplation *parfaite* tous ceux qui s'adonnent avec résolution à la vie intérieure. Pourquoi cela? *Dieu seul le sait.* De là vient qu'il y a des âmes auxquelles Dieu ne retire *jamais complètement* la faculté de produire des considérations et des raisonnements, *excepté pour un temps.* » Mais les premiers mots que nous avons soulignés : « Dieu seul le sait », montrent que ce n'est pas là la loi foncière du progrès spirituel, au contraire. Ces mots sont une allusion à la prédestination, que saint Jean de la Croix entend comme saint Thomas, car il dit, *Montée*, l. II, c. 4 : « Il est vrai que les âmes, quelle que soit leur capacité, peuvent avoir atteint l'union, mais toutes ne la possèdent pas au même degré. *Dieu dispose librement de ce degré d'union comme il dispose librement du degré de la vision béatifique.* » C'est ce que dit saint Thomas, Iª, q. 23, a. 5. Or la prédestination de telle âme plutôt que de telle autre ne concerne pas directement le problème posé dans cet article : l'union mystique est-elle ici-bas le

Sainte Thérèse parle de même; voir notamment *Le Chemin de la perfection*, c. 20 : « La miséricorde de Dieu est si grande qu'il n'empêche personne d'aller boire à cette source d'eau vive (la contemplation infuse),... mais plutôt Il nous y appelle à haute voix; dans sa bonté cependant Il ne nous y force point. » La Sainte enseigne toujours à ses filles qu'elles doivent faire tous leurs efforts pour se disposer à recevoir cette précieuse grâce, bien que certaines âmes malgré leur bonne volonté n'en connaissent pas ici-bas les joies. La contemplation peut avoir en effet assez longtemps une forme aride, pendant laquelle on peut être contemplatif sans le savoir (1). Pie X, dans sa lettre du 7 mars 1914 sur la doctrine de sainte Thérèse, nous dit que *les degrés d'oraison* énumérés par elle sont

sommet du développement normal de la grâce sanctifiante des vertus et des dons? La preuve en est que, en tous les justes, la grâce est essentiellement ordonnée à la gloire, et pourtant ils ne sont pas tous prédestinés à la gloire, quelques-uns en effet perdent la grâce et meurent en état de péché mortel. « *Multi sunt vocati, pauci vero electi.* »

(1) On voit que c'est ainsi qu'il faut entendre certaines restrictions de sainte Thérèse énoncées dans *Le Chemin*, c. 17, et dans *Le Château*, 5e demeure, c. 3, lorsqu'on les rapproche du principe général qu'elle formule et développe, *Chemin*, ch. 18, 20, 25, 29. Voir sur la conciliation des différents textes de sainte Thérèse le le P. Arintero, *Evolucion mistica*, page 639, note 2, et *Cuestiones misticas*, p. 305 ss., ainsi que l'excellent travail du P. Garate, *Razon y Fe*, Jul. 1908, p. 325. — Il est sûr que les joies de l'union mystique ne sont pas nécessaires à la perfection et que la contemplation surnaturelle est souvent fort aride et douloureuse. Sainte Thérèse dit, *Château*, 5e dem., ch. 1, en parlant des religieuses de ses monastères : « Il en est bien peu qui n'entrent dans cette 5e demeure. Comme il y a du plus et du moins, je dis que *la plupart y entrent. Certaines des 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, peu d'élus.* »

autant d'ascensions supérieures vers le sommet de la perfection chrétienne : « docet enim gradus orationis quot numerantur, veluti totidem superiores in christiana perfectione ascensus esse. »

Aussi, selon plusieurs théologiens contemporains, chaque jour plus nombreux et particulièrement soucieux de conserver l'enseignement traditionnel, tel qu'il se trouve formulé chez les grands classiques de la mystique, *pour toute âme intérieure, il est louable de désirer la grâce de la contemplation mystique et de s'y disposer* avec l'aide de Dieu, par une fidélité toujours plus grande à ses saintes aspirations (1).

Selon ces théologiens, notamment selon le P. Arintero, la *vie mystique* est caractérisée par la *prédominance*

(1) Cf. S. Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, Prologue, trad. H. Hoornaert : « Pour atteindre la lumière divine et l'union parfaite de l'Amour de Dieu — je parle de ce qui peut se réaliser *ici-bas* — *l'âme doit traverser la Nuit obscure*, et sans aucun doute pour expliquer cette Nuit et la faire comprendre, il faudrait une science plus profonde et une expérience plus grande que les miennes... J'espère que le Seigneur m'aidera à dire des vérités utiles, pour venir ainsi en aide à tant d'âmes qui en ont un besoin pressant. Après les premiers pas dans le chemin de la vertu, quand le Seigneur désire les faire entrer dans la Nuit obscure pour les mener à l'union divine, il en est qui ne vont pas plus loin. Parfois c'est le désir qui fait défaut, ou elles ne veulent pas s'y laisser mener; parfois c'est à cause de l'ignorance, ou parce qu'elles cherchent, sans le trouver, un guide averti capable de les conduire au sommet. Il est vraiment navrant de constater que tant d'âmes favorisées par le Seigneur de dons et de grâces exceptionnels — (il ne leur faudrait parfois qu'un peu de courage pour arriver à une haute perfection) — se contentent de relations inférieures avec Dieu. » Tout ce prologue a pour but de corriger de multiples erreurs de direction. Et l'on sait que, pour saint Jean de la Croix, la Nuit obscure est une période de la contemplation mystique. Il le dit dans ce même Prologue : « Menée par Dieu sur les hauteurs de la contemplation obscure et de la sécheresse, il lui paraîtra qu'elle s'égare... »

des dons du Saint-Esprit (1). L'ascétique, disent-ils, traite de la vie chrétienne des commençants et de ceux qui avancent, avec le secours de la grâce, dans l'exercice des vertus chrétiennes, dont le mode reste un *mode humain*, adapté à celui de nos facultés. Tandis que la mystique traite surtout de la vie unitive des parfaits, où se manifeste clairement le *mode divin* des dons du Saint-Esprit, dans l'exercice desquels l'âme est plus *passive* qu'active, et où elle obtient une connaissance « quasi-expérimentale » de Dieu présent en elle, comme l'explique saint Thomas, Iª IIæ, q. 68, et 1 Sent. d. 14, q. 2, a. 2, ad 3. « Ces dons, nous dit le grand Docteur, existent dans toutes les âmes en état de grâce », mais normalement ils ne prédominent ou ne s'exercent d'une façon à la fois fréquente et manifeste que chez les âmes mortifiées, très humbles, et habituellement dociles au Saint-Esprit en toutes circonstances. Certaines excellent dans les dons relatifs à la vie active, comme le don de force, d'autres dans ceux de la vie contemplative, comme l'intelligence et la sagesse. Ces dernières âmes surtout entrent dans les « voies passives », parce qu'elles ne se dirigent pour ainsi dire plus elles-mêmes, mais sont habituellement dirigées immédiatement par Dieu. Il donne à leurs actes ce mode que Lui seul peut leur communiquer, comme lorsqu'un grand Maître dirige son élève en lui tenant la main. Ces actes sont ainsi *doublement surnaturels* (*reduplicative*, diraient les scolatiques) : par leur *essence*, comme les actes des vertus chrétiennes de la vie ascétique, et par ce *mode* supérieur qui dépasse le simple

(1) Ces dons sont *spécifiquement distincts* des vertus infuses, Iª IIæ, p, 68, a. 1.

exercice des vertus chrétiennes aidées de la grâce actuelle : c'est ce qui permet à sainte Thérèse de parler « d'oraison surnaturelle » lorsque commencent les voies passives (1). Ce mode divin des actes surnaturels, qui proviennent immédiatement des inspirations du Saint-Esprit, n'est pourtant pas quelque chose de proprement extraordinaire, comme un miracle, une vision, une prophétie, mais quelque chose d'éminent, et d'ordinaire chez les parfaits qui vivent habituellement recueillis dans l'adoration du mystère de la sainte Trinité présente en eux (2).

De fait tel est le sujet principal traité par tous les grands théologiens mystiques depuis Denys jusqu'à Tauler et saint Jean de la Croix, qui désigne souvent d'un seul mot « la Foi » cette vertu et le don de sagesse à un degré supérieur.

Secondairement ces Maîtres ont parlé des phénomènes en quelque sorte extérieurs, qui accompagnent certains degrés de l'union mystique, comme l'extase, qui disparaît avec l'union transformante. Et ils ont toujours très profondément distingué de cette union tout intime avec Dieu, terme de leurs désirs et de toute leur vie, les grâces extraordinaires d'ordre infé-

(1) Voir sur ce point, parmi les auteurs dominicains : Suzo, *Œuvres mystiques* ; Tauler, *Sermons* ; le P. Piny, *L'abandon à la volonté de Dieu* ; parmi ceux de la Compagnie de Jésus, les excellents ouvrages du P. Lallemant, *la Doctrine spirituelle ;* du P. Grou, *Maximes spirituelles*, 2e Max. ; du P. de Caussade, *L'Abandon à la Providence.* — Chez saint Jean de la Croix, *Nuit obscure*, au début.

(2) Un effet miraculeux sensible, comme la vie rendue à un cadavre, n'est pas surnaturel dans son essence mais seulement dans le mode de sa production ; tandis que l'exercice des dons du Saint-Esprit est surnaturel et dans son essence et dans son mode, *quoad substantiam et quoad modum.*

rieur, comme les visions ou la connaissance prophétique de l'avenir, que, selon eux, nous ne devons pas désirer.

De ce point de vue, des interprètes de saint Jean de la Croix, comme le P. Lamballe et le P. Arintero (1), considèrent que l'*union transformante* ou mariage spirituel est, ici-bas, le *sommet* du développement *normal* de la vie de la grâce chez les âmes pleinement fidèles au Saint-Esprit, surtout chez celles consacrées à Dieu et appelées à la vie contemplative.

Quelques-uns ont pensé que ce terme normal du progrès spirituel ne dépasse pas la quiétude, après laquelle commencerait l'extraordinaire proprement dit, avec l'union et l'extase (2).

Mais il semble bien, par ce que dit sainte Thérèse des âmes qui ne dépassent pas la quiétude, qu'il y a eu chez elles un manque de fidélité au Saint-Esprit et que normalement elles auraient dû arriver à une union à Dieu plus profonde qu'elle appelle « un plus haut degré de perfection » (3).

(1) Lamballe, *La Contemplation*, 195. — Arintero, *Evolucion mistica*, p. 460-480; *Cuestiones misticas*, p. 60, p. 571, note : explication des grâces nécessaires à l'union transformante. — M. Ch. Sauvé paraît favorable à cette thèse dans *États mystiques*, pp. 85, 90-96, 100-105, 139-141, 162...

(2) M. Saudreau avait moins clairement affirmé dans les premières éditions de ses livres que *l'union transformante* est le sommet du développement normal de la vie de la grâce ici-bas; nous avions même pensé que selon lui ce sommet ne dépassait pas la quiétude, ce que nous ne pouvions admettre. On voit par ce qu'il dit dans la 2e édition de l'*État mystique*, p. 51 et 192, et dans la 3e édition de la *Vie d'union à Dieu*, p. 259, n. 1, que nous sommes tout à fait d'accord. Dans ce dernier endroit il dit nettement : « Avec ces oraisons surnaturelles ordinaires, sans jamais avoir eu d'extase, ni de vision, l'âme peut aller jusqu'à l'union transformante, sommet de la vie spirituelle. »

(3) Ste Thérèse, *Vie*, ch. xv : « Il y a un très grand nombre d'â-

Saint Jean de la Croix s'exprime de même (1).

Il se peut bien que l'extase n'implique (au moins nécessairement) rien d'extraordinaire au sens propre du mot. Elle paraît souvent provenir de la faiblesse de l'organisme qui *défaille* sous l'action divine; elle peut n'être que le contre-coup d'une grâce intérieure profonde, qui absorbe toute l'attention et toute la force de l'âme sur Dieu, qui lui est intimement présent et qui se fait sentir à elle. De ce point de vue, il y aurait continuité entre tous les degrés de l'union mystique, de la quiétude à l'union transformante, où l'âme ne connaît plus « la faiblesse de l'extase », selon l'expression de sainte Hildegarde.

Telle est la pensée du P. Lamballe, du P. Arintero et de plusieurs autres théologiens contemporains que

mes qui arrivent à cet état (l'oraison de quiétude), mais celles qui passent plus avant sont rares... » — *Château de l'âme*, IV^e^ Demeure, ch. 3, et V^e^ Demeure, ch. 1 à propos de l'entrée dans cette cinquième demeure (supérieure à la quiétude) : « Encore que toutes... soyons appelées à la contemplation... il y en a peu qui se disposent à voir le Seigneur leur découvrir cette perle précieuse dont nous parlons. Car bien qu'en ce qui regarde l'extérieur il n'y ait rien à reprendre à notre conduite, cela ne suffit pas pour arriver à un si haut degré de perfection. Quel besoin nous avons de bannir toute négligence. »

(1) Particulièrement lorsqu'il décrit (*Nuit obscure*, l. II, ch. 18 à 20) les dix degrés de la charité énumérés par saint Bernard, on voit nettement que les degrés inférieurs doivent conduire normalement, selon lui, aux degrés plus élevés et au plus haut de tous. Or il ajoute que le progrès de la contemplation est proportionnel à celui de la charité. Toute l'œuvre de saint Jean de la Croix paraît bien manifester la continuité des degrés de l'union mystique jusqu'à l'union transformante. Quelques-uns, il est vrai, ont pensé que saint Jean de la Croix n'écrit que pour quelques rares contemplatifs. Il dit pourtant lui-même, à la fin du Prologue de la *Montée du Carmel*, qu'il propose « une doctrine substantielle et solide qui s'adresse aux uns et aux autres, à condition qu'on se décide à passer par la nudité de l'esprit. »

nous avons consultés. Ils tiennent en outre que l'oraison affective simplifiée, qui précède l'oraison proprement mystique ou passive, est normalement une *disposition* à recevoir celle-ci. Il y aurait ainsi continuité entre l'ascétique et la mystique. La première serait caractérisée par le *mode humain* des vertus chrétiennes, la seconde par le *mode divin* des dons du Saint-Esprit, intervenant non plus seulement de façon latente ou transitoire, mais d'une manière à la fois manifeste et fréquente. Avant l'état mystique ou passif, il y aurait, dans une période de transition (celle de l'oraison de simplicité décrite par Bossuet) des *actes mystiques passagers*, qui de soi disposeraient l'âme à la véritable vie d'union ; celle-ci serait l'*âge adulte ou parfait* de la vie spirituelle, ou la vie de la grâce devenue en quelque sorte consciente d'elle-même.

S'il en est ainsi, et les raisons apportées par les auteurs cités sont sérieuses, nous le verrons, l'âme qui n'a rien encore de la vie mystique, n'a pas dépassé l'enfance ou l'adolescence de la vie spirituelle. Elle doit se rappeler la parole de saint Paul : « Ne soyez pas des enfants sous le rapport du jugement, mais faites-vous enfants sous le rapport de la malice, et, pour le jugement soyez des hommes faits » (I Cor. XIV, 20). Cette âme n'est pas arrivée à la maturité spirituelle, à l'âge parfait accessible ici-bas ; elle peut avoir une grande culture, même théologique, beaucoup de savoir-faire dans la conduite de la vie, de la prudence, de la foi, de la charité, du zèle, de l'enthousiasme, une grande activité apostolique ; mais, malgré ses vertus chrétiennes solides, malgré son zèle, elle n'est pas assez spiritualisée, sa manière de vivre reste trop humaine, trop extérieure, encore trop dépendante

du tempérament; on ne voit pour ainsi dire pas en elle ce *mode divin*, tout surnaturel, de penser, d'aimer Dieu et d'agir, qui caractérise ceux qui sont vraiment morts à eux-mêmes et parfaitement dociles au Saint-Esprit. Seuls, ces derniers ont, ordinairement, en toutes circonstances agréables ou pénibles, « le sens du Christ » pour juger sainement des choses spirituelles, pour concilier habituellement dans leur vie des vertus en apparence les plus opposées : la simplicité de la colombe et la prudence du serpent, la force héroïque et une mansuétude pleine de tendresse, l'humilité du cœur et la magnanimité, une foi absolument intransigeante sur tous les principes et une grande miséricorde pour les égarés, une vie intérieure intense, un recueillement continuel et un très fructueux apostolat.

*
* *

Cette dernière conception des rapports de l'ascétique et de la mystique mérite considération; ceux qui ont lu et médité souvent les grands maîtres de la mystique traditionnelle inclineront, croyons-nous, dans ce sens, en se rappelant les principes suivants, expression sûre de la doctrine de saint Thomas.

1° *La perfection chrétienne* se trouve dans l'union à Dieu, laquelle suppose en nous le plein développement de la charité, des autres vertus, des dons du Saint-Esprit qui suppléent à l'imperfection de ces vertus et sont en nous le principe immédiat de la contemplation surnaturelle.

2° *Les trois vertus théologales* sont surnaturelles dans leur essence (quoad substantiam) à cause de leur motif

formel et de leur objet propre, inaccessibles l'un et l'autre à la seule raison ou même à la plus haute connaissance naturelle des anges. Plusieurs théologiens, suivant la direction inférieure du nominalisme, ont pensé au contraire que les actes de foi et des autres vertus chrétiennes sont des actes subtantiellement naturels, revêtus d'une modalité surnaturelle (supernaturales quoad modum tantum et non vi objecti formalis). Ils ressembleraient ainsi beaucoup plus à une affection naturelle surnaturalisée, qu'à une affection surnaturelle dans son essence et par son motif formel. Il y a une immense différence entre ces deux conceptions de la foi et des autres vertus théologales. Seule la première est vraie (1) et fait bien voir pourquoi la foi au mystère de la sainte Trinité est infiniment supérieure aux intuitions naturelles du génie, ou même à la prévision surnaturelle d'un événement futur comme la fin d'un fléau, supérieure en général aux grâces *gratis datae* (2).

3° *Les dons du Saint-Esprit* sont doublement surnaturels, non seulement dans leur essence (comme les vertus théologales et les autres vertus infuses), mais dans leur mode d'action ; par eux l'âme ne se dirige plus elle-même avec le concours de la grâce, mais elle est dirigée et mue immédiatement par l'inspiration divine ; et lorsque par une fidélité parfaite au

(1) Nous l'avons longuement démontré ailleurs : *De Revelatione* t. I, p. 202-217 ; 458-515. Cf. S. Thomas, IIª IIᵃᵉ, q. 5, a. 1 : « In objecto fidei est aliquid quasi *formale*, scilicet *veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturae existens*, et aliquid materiale, sicut id, cui assentimus, inhaerendo primae veritati. »

(2) Iª IIae, q. 111, a. 5 : « Utrum gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens. »

Saint-Esprit elle vit habituellement sous le régime des dons, elle est dans un état passif.

4° *Ces dons*, qui nous rendent dociles au souffle de Dieu, *grandissent avec la charité* comme les vertus infuses. *Or la charité doit ici-bas toujours grandir*, par nos mérites, par la sainte communion. Qui n'avance pas recule, car, selon la remarque de saint Augustin et de saint Thomas (1), le premier précepte n'a pas de limite et seuls les saints l'accomplissent parfaitement : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de tout ton esprit ». (Luc, x, 27.)

5° Si nous considérons, non pas tant ce qui est *de fait* que ce qui devrait *être de droit*, non pas la fragilité de notre nature et la versatilité de notre libre arbitre, mais l'essence même de la grâce reçue au baptême et de la charité, il faut dire que, *normalement* ou selon sa loi foncière, *la grâce ne devrait jamais se perdre*, bien que beaucoup de chrétiens tombent dans le péché mortel. De même cette vie de la grâce, germe de la gloire, commencement de la vie éternelle, devrait *normalement* se développer assez pour que le feu de la charité nous purifiât de toute souillure avant la mort et nous permît d'entrer au ciel sans passer par le purgatoire ; car c'est par notre faute que nous serons retenus dans ce lieu d'expiation où il n'y a plus de mérites. Il serait dans *l'ordre radical de voir Dieu face à face sitôt après la mort*, et c'est pourquoi les âmes du purgatoire souffrent tant d'être privées de cette vision. Selon la loi foncière de la vie de la grâce, les purifications douloureuses, qui délivrent

(1) IIa IIae, q. 184, a. 3.

l'âme de ses scories, devraient donc, comme chez les saints, être méritoires et précéder la mort, non la suivre. Si telle est la vérité, pourquoi l'union mystique, accompagnée de ces purifications passives, ne serait-elle pas l'épanouissement normal de la vie de la grâce, bien que assez peu d'âmes y arrivent de fait, comme peu conservent l'innocence baptismale ? Pourquoi ne serait-ce pas, sinon l'ordinaire de fait, *l'ordre de droit* au terme d'une vie intérieure très généreuse ? L'extraordinaire n'en resterait pas moins dans la collation de ces grâces éminentes *dès l'enfance*, comme il est arrivé chez plusieurs saints.

Pratiquement, tout le monde en convient, il importe d'éviter deux excès dans la direction : faire quitter aux âmes la voie ascétique ou trop tôt ou trop tard. *Trop tôt* les expose à tomber dans l'oisiveté d'un quiétisme ou semiquiétisme pratique. *Trop tard* les expose soit à abandonner l'oraison, parce qu'elles ne trouvent plus de profit dans la médiation discursive où l'on veut les maintenir, soit à ne rien comprendre à la voie obscure mais beaucoup plus spirituelle, par laquelle le Seigneur commence à les conduire. Sur ce point saint Jean de la Croix, dans *La Montée*, l. II, c. XII-XIII, et *La Nuit obscure*, nous a laissé les enseignements les plus précis. Parmi les ouvrages récents, un de ceux qui gardent le mieux, selon nous, la juste mesure, est celui de Dom Vital Lehodey : *Les voies de l'oraison mentale*, 5e éd. p. 227-236, 409.

Que dit enfin l'expérience ? Ne dit-elle pas que le *fait* et le *droit* finalement s'harmonisent, au terme du moins d'une sainte vie ? Tous les saints canonisés paraissent avoir eu souvent l'union mystique, sauf des martyrs qui ont pu ne l'avoir qu'au moment de

leur supplice (1). Sainte Thérèse, nous l'avons vu, déclare que dans ses monastères il y a beaucoup d'âmes qui arrivent à l'oraison proprement mystique de quiétude, que quelques-unes plus avancées jouissent habituellement de l'oraison d'union et que plusieurs autres y participent plus ou moins (2).

De fait, il n'est pas si rare de trouver, surtout dans les ordres religieux contemplatifs, des âmes qui ont certes dépassé la méditation discursive ou l'oraison de simplicité, qui ont une véritable peine à cesser l'action de grâces après la sainte communion, qui sont toutes prises par Dieu, comme absorbées en Lui, qui vivent des mystères de la sainte Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, d'une façon incomparablement plus profonde que le plus savant théologien si celui-ci n'est pas vraiment homme de prière. Ces vies, bien qu'elles connaissent des joies et des souffrances intérieures peu communes, n'ont rien pourtant d'extraordinaire au sens propre de ce mot; elles seules au contraire sont *tout à fait dans l'ordre*. Et elles évitent même l'extraordinaire le plus possible, selon les conseils de saint Jean de la Croix (3), dont elles se nourrissent tous les jours. Ce grand Docteur les tourne de plus en plus vers la sainte Trinité qui habite en nous; elles trouvent une grande joie à lire les plus belles pages de saint Augustin et de saint Thomas sur ce mystère, et elles s'ex-

(1) Le P. Poulain le concède : « presque tous les saints canonisés ont eu l'union mystique, et généralement avec abondance. » *Des Grâces d'oraison*, 9e éd., p. 554. Le P. Poulain reconnaît aussi qu'il existe une période de transition entre la voie ascétique et la voie mystique, période qui dénote une certaine continuité entre les deux, cf. *Grâces d'oraison*, p. 13, 122.

(2) *Vie*, c. XV. — *Fondations*, c. IV. — *Château*, 5e demeure, c. I

(3) *Montée du Carmel*, l. II, c. 10, 19, 20, 25, etc.

priment même sur la Paternité de Dieu, sur la valeur infinie des mérites du Christ, sur le fruit d'une fervente communion, avec une spontanéité et une fraîcheur toute différente de la science qui se puise dans les livres. Bien sûr, c'est pour que nous en vivions ainsi, que ces mystères surnaturels nous ont été révélés; telle est la vie chrétienne dans son plein épanouissement, le règne profond de Dieu dans les cœurs.

En ces âmes, après les purifications douloureuses, véritable nuit obscure, la grâce surabonde ; elles ont pour ainsi dire entrevu l'abîme de Dieu, très pur, très saint, sans fond. Leur cœur déborde, elles désirent tant aimer Dieu qu'elles voudraient l'aimer sans mesure, avec le cœur du Verbe fait chair. L'Esprit d'amour les a pénétrées, et, dans l'épreuve comme dans la joie, elles se reposent en la charité du Père céleste comme un petit enfant entre les bras de sa mère. Elles voient se réaliser déjà la parole du Christ : « Père, vous en moi, et moi en vous, afin qu'ils soient consommés dans l'unité ». C'est la vie unitive, sans rien pourtant d'extraordinaire, au sens de miraculeux; et c'est vraiment la vie mystique, contemplative. C'est aussi la vie apostolique : dans leur foi profonde en la *surabondance de la Rédemption*, ces âmes s'offrent pour en faire déborder le calice sur les pécheurs; et elles aspirent très fortement à quitter la terre d'exil pour aller au ciel. N'est-ce pas là la perfection décrite par saint Thomas, lorsqu'après avoir parlé de ceux qui débutent et de ceux qui avancent dans la vie spirituelle, il dit des parfaits : « Ils tendent principalement à s'unir à Dieu, à jouir de Lui et ils désirent mourir pour être avec le Christ (1). »

(1) IIa IIae, q. 24, a. 9 : « Tertium studium est, ut homo ad hoc

S'il en est ainsi, non seulement il y a continuité entre l'ascétique et la mystique, mais il y a une certaine compénétration. Ce ne sont pas deux branches distinctes de la théologie, mais deux parties ou deux aspects du même rameau, qui nous montre la vie spirituelle dans son enfance, son adolescence, sa maturité. La théologie ascétique et mystique, ou plus simplement la doctrine spirituelle est *une* : elle doit commencer par exposer la fin accessible ici-bas, à laquelle doit tendre le progrès spirituel, c'est-à-dire la perfection chrétienne. Elle doit montrer cette perfection dans toute son élévation et toute sa grandeur, selon le témoignage de l'Évangile et des Saints. Ensuite elle doit indiquer les moyens pour parvenir à ce but : la lutte contre le péché, l'exercice des vertus, la parfaite docilité du Saint-Esprit. Or la fin proposée, telle qu'elle est exprimée par exemple dans les huit béatitudes, si l'on veille à ne pas l'amoindrir, dépasse le domaine de la simple ascèse (1). Mais celle-ci ne cesse pas lorsque l'âme entre dans l'union mystique : l'exercice des vertus devient au contraire beaucoup plus parfait, comme le montrent les grandes austérités des saints, leur patience, leur zèle. Jusqu'au terme, l'âme doit se rappeler la parole de Notre-Seigneur : « Si quelqu'un veut me suivre, qu'il se renonce et qu'il porte sa croix tous les jours. »

Nous revenons ainsi à ce que nous disions au début

principaliter intendat ut Deo inhaerat et eo fruatur, et hoc pertinet ad perfectos qui cupiunt dissolvi et esse cum Christo. »

(1) S. Thomas, *in Matthaeum*, c. v, n. 2, dit au sujet des huit béatitudes : « Ista merita vel sunt actus donorum, vel actus virtutum secundum quod perficiuntur a donis » ; « *supra humanum modum* », a-t-il dit quelques lignes plus haut.

de cet article avec saint Thomas : l'ascèse dispose l'âme à l'union mystique, et ensuite celle-ci rend beaucoup plus surnaturels et féconds l'exercice des vertus et notre apostolat. La pratique des vertus dispose à la contemplation et est ensuite dirigée par elle.

Séparées l'une de l'autre, l'ascétique manque d'élan, d'intimité, d'élévation ; la mystique perd son importance, sa gravité, sa profondeur, elle semble être seulement un luxe dans la spiritualité de quelques privilégiés.

Telle nous paraît être la notion de la théologie ascétique et mystique ou de la doctrine spirituelle la plus conforme à l'enseignement traditionnel, que nous nous efforcerons de formuler dans cet ouvrage.

ARTICLE III

Sens des termes du problème

Une des principales difficultés que rencontrent ceux qui étudient les questions mystiques est celle du vocabulaire. Bien des controverses en ces matières naissent de ce que l'on ne s'est pas préalablement entendu sur le sens des mots dont on se sert. En particulier, dans la question de savoir *si la vie mystique est le couronnement normal de la vie intérieure*, le mot *mystique* est pris par les uns dans un sens tellement large que vie mystique semble presque s'identifier avec vie chrétienne tant soit peu fervente, ou même avec la persévérance dans l'état de grâce; par d'autres il est pris en un sens tellement particulier qu'il semble qu'il n'y ait pas pour eux de vie mystique sans extase, visions et révélations prophétiques. De même le mot *contemplation* a pour les uns un sens très large, pour d'autres il ne peut être employé que dans le sens très précis de contemplation infuse et passive. De même encore le mot *normal* : s'il est employé par des théologiens spéculatifs, il vise seulement ici une loi générale et supérieure de la vie de la grâce, loi qui s'applique de façons très différentes, tôt ou tard, parfaitement ou imparfaitement, chez les âmes généreuses appelées à la vie contemplative ou même à la vie active, loi qui

comporte bien des conditions qui peuvent faire défaut : elle ne s'appliquera guère par suite d'un milieu peu favorable, d'une vie d'étude trop absorbante, ou d'un manque de direction appropriée, par suite aussi d'un tempérament ingrat et de certaines imperfections même involontaires du sujet dans lequel la grâce est reçue; malgré tous ces obstacles, la semence divine conserve sa loi formelle supérieure, que considère le théologien et que constate aussi celui qui a l'expérience de ces choses. — Si, au contraire, ce mot « *normal* » est employé par un praticien non mystique, qui ne voit guère que les faits particuliers et par le dehors, il prend un sens beaucoup plus concret et matériel, qui paraît être contraire à la réalité, dès qu'on constate des exceptions. Et l'on ne se demande même pas si ces exceptions proviennent de la grâce même ou des défauts du sujet où elle est reçue, de la nature de la semence ou du sol ingrat, qui demanderait un travail vraiment extraordinaire pour être transformé.

Même difficulté, si la question est posée en ces termes : toutes les âmes intérieures sont-elles *appelées* à la vie mystique? — Pour quelques-uns de ceux qui répondent négativement, le mot « appelé » a presque la même signification que *élevé*, ou *conduit*, ou *prédestiné* ou *élu*; et alors il est clair que toutes les âmes intérieures ne sont pas appelées à la vie mystique; mais c'est oublier qu' « il y a beaucoup d'appelés, peu d'élus »; ces deux mots sont très différents l'un de l'autre. — Par contre, des auteurs admettant *l'appel général* des âmes à la vie mystique, paraissent oublier l'enseignement commun sur les signes particuliers de *l'appel individuel*, signes qui ne sont point dans toutes les âmes pieuses : ce sont les trois biens connus, énu-

mérés par saint Jean de la Croix, et avant lui par Tauler ; nous les indiquerons plus loin. (Voir ch. V, a. 1.)

Il est donc clair qu'il faut préciser le sens du mot *appel*, qui peut désigner un appel éloigné ou un appel prochain et immédiat.

C'est encore la même difficulté qui se retrouve à propos du mot *mériter*, dans la question : Peut-on mériter la contemplation mystique?

Il importe donc en ces matières de travailler à fixer le vocabulaire. Il serait certes difficile de se mettre tout de suite d'accord sur les *définitions réelles,* qui expriment le fond des choses et sont le fruit de longues recherches, mais au moins doit-on s'entendre sur les *définitions nominales*, sur le sens des principaux termes de la mystique qui sont aujourd'hui en usage. Et si la terminologie mystique s'est précisée avec sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, saint François de Sales, vu leur autorité, il faut évidemment tenir compte de cette précision, aujourd'hui acquise, et qui est un progrès. Si par exemple depuis ces grands maîtres, « oraison proprement mystique » signifie oraison manifestement passive, il convient désormais de ne plus se servir de cette expression que dans cette acception précise, qui comporte d'ailleurs bien des degrés.

Dans ce but, nous voudrions proposer ici quelques définitions, au moins nominales (1), assez généralement admises par les théologiens mystiques, qui suivent à la fois la doctrine de saint Thomas et celle de saint

(1) La définition nominale contient confusément la définition réelle, et elle peut être plus ou moins précise, suivant qu'on la prend par exemple dans un vocabulaire ordinaire, ou dans un dictionnaire philosophique ou théologique.

Jean de la Croix, de sainte Thérèse, de saint François de Sales (1). — Nous montrerons dans le cours de cet ouvrage le bien fondé de ces définitions, ou leur valeur réelle.

Saint Thomas définit la *contemplation* : « simplex intuitus veritatis (2) », une simple vue intellectuelle de la vérité, supérieure au raisonnement et accompagnée d'admiration. Elle peut être purement naturelle comme chez l'artiste, le savant, le philosophe. La contemplation chrétienne porte sur les vérités révélées et suppose la foi. Plusieurs théologiens admettent ici l'existence d'une *contemplation acquise* qu'ils définissent généralement : la connaissance aimante de Dieu, qui est, au terme de la méditation, le fruit de notre activité personnelle aidée de la grâce. Par opposition, *la contemplation infuse*, celle dont parlent les mystiques, est une connaissance aimante de Dieu, qui est le fruit, non plus de l'activité humaine aidée de la grâce, mais d'une inspiration spéciale du Saint-Esprit, de telle sorte que nous ne pouvons en produire l'acte à volonté, tandis qu'on peut faire quand on le veut un acte de foi. Voir plus loin, chapitre IV, a. 2.

Par *ordinaire*, dans la vie surnaturelle nous entendons toute grâce, tout acte, tout état, qui sont dans la voie normale de la sainteté, tout ce qui est moralement nécessaire dans la majorité des cas pour y parvenir. Et par sainteté il faut à tout le moins entendre celle qui est généralement requise pour entrer au ciel

(1) Nous voulons parler surtout des Carmes Philippe de la Sainte-Trinité, Antoine du Saint-Esprit, Joseph du Saint-Esprit, du dominicain Vallgornera, de plusieurs théologiens Jésuites, Franciscains et d'autres Ordres.

(2) IIª IIæ, q. 180, a. 1 et 6.

sitôt après la mort, car nul ne fait du purgatoire que par sa faute. L'ordinaire ainsi défini comprend des grâces *éminentes* qui peuvent être dites extraordinaires *de fait*, parce qu'elles sont assez rares, mais qui restent ordinaires *de droit*, si vraiment elles sont moralement nécessaires pour arriver à la sainteté, à la pleine perfection de la vie chrétienne, ou à la pureté complète de l'âme qui mérite l'entrée immédiate au ciel.

Par opposition, est *extraordinaire* toute faveur qui est en dehors de la voie normale de la sainteté et qui n'est nullement nécessaire pour y parvenir. Ce sont surtout les grâces dites *gratis datae*, celles du miracle, de la prophétie, les visions et autres faits du même genre. Voir plus loin, chapitre IV, a. 2.

Enfin pour ce qui est du mot *appel* ou *vocation*, nous nous attacherons à distinguer dans cet ouvrage les différents sens qu'il peut avoir suivant qu'il s'agit d'un *appel général et éloigné* de toutes les âmes justes à la contemplation mystique, ou au contraire d'un *appel individuel et prochain*. Ce dernier du reste, nous le verrons, peut être seulement *suffisant* et rester stérile, ou au contraire *efficace*, et dans ce dernier cas il peut encore être un appel efficace soit aux degrés inférieurs, soit aux degrés supérieurs de la vie mystique.

En toutes ces questions il faut considérer le plein développement normal de la vie de la *grâce prise en soi*, et voir ensuite ce qu'il est *dans les âmes* plus ou moins bien disposées, qui ont reçu ce germe de la vie éternelle. Pour cela il importe de rappeler d'abord la doctrine traditionnelle de la grâce, telle qu'elle a été conçue, à la suite de saint Paul et de saint Augustin, par le prince des théologiens, saint Thomas d'Aquin, et par les grands mystiques catholiques.

CHAPITRE II

La Mystique et les doctrines fondamentales de saint Thomas

ARTICLE Ier

Vie intellectuelle naturelle et vie surnaturelle

Plusieurs esprits, frappés de la différence qu'ils trouvent entre les écrits des grands théologiens mystiques, comme Denys, Richard de Saint-Victor, saint Bonaventure, Tauler, saint Jean de la Croix, et ceux de saint Thomas d'Aquin, s'étonnent qu'on cherche chez ce dernier les principes de la théologie mystique. Quelques-uns même iraient jusqu'à voir en saint Thomas, non pas précisément un grand théologien, qui d'un point de vue surnaturel se serait servi d'Aristote pour la défense et l'explication des vérités divines de la foi, mais plutôt un philosophe de génie, qui nous aurait donné une interprétation de l'Évangile, un Aristote chrétien, comme Malebranche a été plus tard un Platon chrétien.

Pour s'arrêter à cette manière de voir, il faut n'avoir jamais fréquenté saint Thomas, n'avoir pas lu ses

traités de la Trinité, de l'Incarnation, de l'Eucharistie, de la grâce, des vertus théologales, des dons du Saint-Esprit ; il faut n'avoir pas ouvert ses commentaires sur saint Paul, sur saint Jean, sur les Psaumes, sur le Cantique des cantiques ; il faut ignorer ses opuscules de piété, ses prières, son Office du Saint-Sacrement, ne rien connaître de sa vie, de ses nuits passées près du tabernacle, de ses ravissements, du don éminent de contemplation, qui lui faisait dire de sa Somme : *Ce n'est que de la paille* en comparaison de ce qu'il entrevoyait.

Nous voudrions montrer dans cet article que ce jugement porté sur le grand Docteur provient d'une manière *toute matérielle* de lire son œuvre. Nous n'avons qu'une trop grande tendance à tout matérialiser : la doctrine, la piété, les règles de conduite, l'action ; c'est l'inclination de notre nature déchue et blessée, tant qu'elle n'est pas profondément régénérée et complètement vivifiée par la grâce, qui guérit et élève (gratia sanans et elevans), tant que nous sommes dominés par notre tempérament, tant que nous conservons, malgré l'état de grâce, une foule de jugements purement naturels, nullement conformes à l'esprit de foi.

Dans ces dispositions on est porté, sans y prendre garde, à matérialiser les doctrines les plus hautes, c'est-à-dire à n'être attentif qu'à leurs éléments matériels, qui s'adaptent mieux à nos goûts, et à perdre de vue l'esprit, qui est leur constitutif formel ou l'âme du corps doctrinal. Une fois de plus se vérifie le mot de saint Paul : « *La lettre tue, l'Esprit vivifie* » (II Cor. III, 6). A marcher dans cette voie, sous prétexte de s'appuyer sur ce qui est tangible, mécaniquement pré-

cis, incontestablement certain pour les incrédules eux-mêmes, on en vient *à expliquer le supérieur par l'inférieur* et à ramener le premier au second, ce qui est l'essence même du matérialisme sous toutes ses formes. On est porté à expliquer l'âme par le corps, beaucoup plus que le corps par l'âme, à expliquer de même la vie de la grâce par la nature, les doctrines théologiques par les éléments philosophiques qu'elles ont assimilés, la vie des ordres religieux par le milieu social où ils ont pris naissance, sans penser suffisamment au travail incessant mais invisible de Dieu, qui seul peut susciter les grands docteurs et les saints. De ce point de vue on rapetisse tout bien vite, et, au lieu de vivre surnaturellement, selon le vrai sens de ce mot, on peut, malgré certaines apparences, patauger dans du très médiocre et du très mesquin.

Cette disposition à expliquer ainsi le supérieur par l'inférieur se trouve à des degrés divers depuis le matérialisme grossier, qui explique l'esprit par la matière, jusqu'à la matérialisation de la philosophie spiritualiste, de la théologie, de l'exégèse, de l'histoire de l'Église, de l'ascétique, de la liturgie, dont on garde la lettre, non l'esprit.

Même avec un vrai désir de s'instruire, on peut lire saint Thomas de ce point de vue ; et, comme, dans sa doctrine théologique, les éléments matériels ou philosophiques, qu'il entend subordonner à l'idée de Dieu, auteur de la grâce, sont extrêmement nombreux, si l'attention s'arrête outre mesure à ces éléments inférieurs, accessibles à la raison, au lieu de s'élever jusqu'au sommet de la synthèse, on trouvera une réelle opposition entre cette doctrine et celle des grands théologiens mystiques, qui ont surtout traité de l'u-

nion à Dieu. Les arbres nous empêcheront de voir la forêt ; ou, retenus par les détails de la base de l'édifice, nous ne verrons pas la clef de voûte. Tout au moins, nous ne considérerons que d'en-bas le principe surnaturel de ce chef-d'œuvre de l'esprit, nous ne le verrons que par son reflet sur les réalités inférieures qu'il ordonne, au lieu de juger de celles-ci d'en-haut, comme doit le faire la « raison supérieure » chère à saint Augustin, et à plus forte raison la sagesse théologique, sans parler du don de sagesse qui est encore plus élevé.

Il y a ainsi une manière très peu surnaturelle et antimystique de lire et de commenter la Somme de saint Thomas. Elle oriente l'esprit dans un sens tout différent de celui qu'ont suivi les grands commentateurs, Capreolus, Cajétan, Bannès, Jean de Saint-Thomas, les Carmes de Salamanque, tous inférieurs au Maître, mais qui l'ont mieux compris que nous et qui nous guident après lui vers les mêmes sommets.

Comme il est très facile de fausser un instrument de précision, très difficilement réparable, ainsi il n'y a rien de plus facile que de fausser la doctrine de saint Thomas ; il suffit de mettre l'accent sur ce qu'elle contient de secondaire et de matériel, en exposant de façon banale et sans aucun relief ce qu'il y a de formel en elle et de principal ; de la sorte on cesse de voir les sommets lumineux qui doivent éclairer tout le reste.

Notons ici les principales confusions qui rendraient cette doctrine essentiellement antimystique. Elles ont été faites surtout par les théologiens nominalistes, qui finissaient par ne plus voir que des mots dans les réalités spirituelles les plus hautes, lorsqu'il n'était

pas matériellement évident pour eux que Dieu les a révélées (1). La théologie nominaliste est un amoindrissement considérable de la science de Dieu. Il suffit de signaler ces confusions, pour montrer qu'au contraire la doctrine de saint Thomas est celle même qu'un saint Jean de la Croix et ses disciples développeront, en insistant sur ce qui fait sa grandeur, en manifestant toutes les richesses surnaturelles qu'elle contient. Pour qui a lu les Salmanticenses, c'est un fait que la doctrine du Carmel et celle du Docteur angélique sont d'accord sur toute la ligne, particulièrement sur les plus hautes questions du traité de la grâce.

Considérons brièvement les doctrines fondamentales de la synthèse thomiste qui ont le plus de rapport avec la vie spirituelle, en particulier celles relatives à notre connaissance intellectuelle naturelle, puis à la vie surnaturelle, aux vertus infuses, aux dons du

(1) Ces confusions ont été faites aussi, dans une certaine mesure, par les théologiens qui ont subi la triste influence du nominalisme. Ce dernier est une tendance qui doit aboutir à ne voir que des *mots* en tout ce qui dépasse l'objet immédiat de l'expérience, les phénomènes sensibles. Il n'y a plus de *nature* humaine, qui se distingue essentiellement de la grâce, mais seulement une collectivité d'individus humains. A plus forte raison, les réalités spirituelles sont naturellement inconnaissables, par exemple la spiritualité et l'immortalité de l'âme ne peuvent être certaines pour nous que si Dieu nous les révèle, et notre intelligence ne peut pas approfondir les formules révélées, les notions dont elle dispose sont insuffisantes. Cette doctrine conduit finalement à la négation de la théologie et de la philosophie, au positivisme actuel. Parfois elle a porté certaines âmes, par réaction, à un mysticisme, mais à un mysticisme sans fondement doctrinal, fait souvent de sentimentalisme, procédant de l'impuissance de la raison amoindrie et de la nécessité de trouver quelque chose à quoi se prendre, plutôt que de l'idée de l'infinie grandeur de Dieu.

Or on peut être nominaliste de tendance, sans le savoir. C'est même très fréquent.

Saint-Esprit, à l'efficacité de la grâce, et finalement à la nature même de Dieu.

*
* *

S'agit-il de notre *connaissance intellectuelle d'ordre naturel*, c'est d'abord celle des premiers principes rationnels : principe de contradiction (Nul être, créé ou incréé, ne peut en même temps et sous le même rapport être et ne pas être); principe de causalité (Tout ce qui pourrait ne pas être, esprit ou corps, a une cause); principe de finalité (Tout agent, matériel ou spirituel, agit pour une fin); principe premier de la morale (Il faut faire le bien et éviter le mal). Saint Thomas affirme que la connaissance intellectuelle de ces vérités primordiales provient d'une certaine manière des sens, parce que notre intelligence abstrait ses idées des choses sensibles. Entendant *matériellement* cette doctrine, certains esprits semblent penser que la certitude intellectuelle des premiers principes *se résout formellement* dans la sensation, s'appuie sur elle comme sur son motif formel (1). Ce serait ramener le supérieur à l'inférieur, l'intelligence aux sens; ce serait oublier que les principes rationnels sont absolument universels et nécessaires, qu'ils s'étendent aux réalités les plus hautes, à Dieu même, tandis que la sensation n'atteint que des objets sensibles, singuliers et contin-

(1) On matérialiserait de même la doctrine de saint Thomas, si, pour expliquer la sensation, on insistait moins sur ce qu'il y a en elle de spécifique (qui est d'ordre représentatif ou intentionnel) que sur une loi plus générale déjà vérifiée dans l'ordre des êtres inanimés : l'action de l'agent et dans le patient (cf., sur le propre de l'être sentant, saint Thomas, I^a, q. 14, a. 1; q. 78, a. 3).

gents. Dès lors l'absolue universalité et nécessité des premières vérités rationnelles ne s'expliqueraient plus, l'intelligence resterait prisonnière des phénomènes, comme les sens de l'animal, et notre liberté, suite de notre intelligence, disparaîtrait : nous ne pourrions pas résister à l'attrait des biens sensibles, parce que nous ne les dominerions pas. Enfin, comme celle de l'animal, notre nature serait incapable de recevoir la grâce et d'être élevée à la vision de Dieu.

Selon saint Thomas, au contraire, la certitude intellectuelle des premiers principes rationnels ne se résout que *matériellement* dans la sensation prérequise (1), elle se résout *formellement* dans *l'évidence purement intellectuelle* de la vérité absolue de ses principes, qui lui apparaissent comme les lois fondamentales, non seulement des phénomènes, mais de *l'être* ou de toute réalité intelligible, corporelle ou spirituelle. Cette évidence suppose en nous une lumière intellectuelle d'ordre infiniment supérieur à la sensation ou à l'imagination la plus subtile, qui s'enrichirait toujours ; lumière intellectuelle qui est une image lointaine de la lumière divine et qui ne peut rien éclairer sans le concours constant de Dieu, soleil des esprits, maître des intelligences (2). Bien que nous soyons ici dans l'ordre naturel, S. Thomas parle déjà presque comme

(1) I^a, q. 84, a. 6 : « Non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis, et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est *materia causae.* »

(2) I^a, q. 84, a. 5 : « Ipsum lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. » — I^a, q. 79, a. 4 : « Oportet esse aliquem altiorem intellectum, quo anima juvetur ad intelligendum. » — I^a, q. 105, a. 3. — Quelques scolastiques semblent ne considérer dans cette lumière intellectuelle que sa

un mystique : « Comme toute doctrine humaine, extérieurement proposée, ne nous instruit, dit-il, que grâce à la lumière intellectuelle que nous avons reçue de Dieu, il s'ensuit que Dieu seul nous enseigne intérieurement et comme cause principale (1). »

Malebranche et les ontologistes exagérèrent ces paroles de saint Thomas et semblèrent avoir une idée plus haute encore de notre intelligence naturelle en prétendant que c'est *en Dieu même* qu'elle voit les premiers principes. Mais l'élévation apparente de ce platonisme chrétien n'est pas celle de la vraie mystique, parce qu'elle tend à confondre l'ordre naturel et celui de la grâce, au lieu de maintenir la supériorité absolue de ce dernier.

Pour l'ontologisme, notre intelligence est capable de l'être, parce qu'elle est capable de Dieu ; pour saint Thomas, elle est *capable de Dieu par la grâce*, parce qu'elle est d'abord *capable de l'être, par nature* (2). C'est déjà à l'infini au-dessus des sens.

*
* *

S'agit-il de *la vie surnaturelle*, on connaît le principe de saint Thomas : « La grâce perfectionne la

fonction abstractive, et non sa fonction illuminatrice qui continue après l'abstraction. Cf. *De Veritate*, q. 10, a. 6.

(1) *De Veritate*, q. XI, a. 1.

(2) Cf. Ia, q. 12, a. 4, ad 3 : « Cum intellectus creatus *per suam naturam* natus sit apprehendere formam concretam et esse concretum in abstractione per modum resolutionis cujusdam, potest *per gratiam* elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem et esse separatum subsistens. » — Ia IIae, q. 113, a. 13 : « Naturaliter anima est capax gratiae ; eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, *capax est Dei per gratiam*, ut dicit Augustinus. »

nature et ne la détruit pas » (1). Mais pour toujours bien entendre ce principe, sans incliner pratiquement vers le naturalisme, il faut un grand esprit de foi. Certains l'entendront matériellement, ou seront plus attentifs à la nature qui doit être perfectionnée qu'à la grâce qui doit produire en nous cette transformation. Bien plus, considérant la nature telle qu'elle est de fait, depuis le péché originel, ils ne distingueront pas assez en elle ce qu'il y a d'essentiel et de bon, ce qui doit être perfectionné, et ce qui doit être mortifié, l'égoïsme sous toutes ses formes, grossières ou subtiles. On trouvera dès lors une réelle opposition entre la doctrine de saint Thomas ainsi matérialisée et le fameux chapitre de l'Imitation, III, 54 : « *Des divers mouvements de la nature et de la grâce.* » On oubliera ce qu'enseigne le saint Docteur sur les blessures, suites du péché originel, qui restent dans le baptisé (2). On oubliera plus encore ce qu'il dit de la distance infinie qui sépare la nature la plus parfaite, celle même de l'ange le plus élevé, et le moindre degré de grâce sanctifiante, qu'il déclare « supérieur au bien naturel de tout l'univers » (3), des corps et des esprits. Toutes les natures angéliques prises ensemble ne valent pas le moindre mouvement de charité.

Les théologiens nominalistes ont diminué cette doctrine, au point de penser que la grâce n'est pas une réalité surnaturelle par son essence, mais qu'elle a seulement une valeur morale qui nous donne un droit à la vie éternelle, comme un billet de banque nous

(1) I^{a}, q. 1, a. 8, ad 2 ; q. 2, a. 2, ad 1 ; q. 60, a. 5.
(2) I^{a} II^{ae}, q. 85, a. 3 ; III^{a}, q. 69, a. 3, a. 4, ad 3 ; *C. Gentes*, IV, c. 52.
(3) « Bonum gratiae unius (hominis) majus est quam bonum naturae totius universi ». I^{a} II^{ae}, q. 113, a. 9, ad 2.

donne le droit de toucher une certaine somme en or (1). De même pour eux le caractère baptismal et le caractère sacerdotal n'étaient que des *dénominations* extrinsèques, des relations de raison. Luther, disciple des nominalistes, en vint à dire : la grâce sanctifiante n'est pas une réalité en nous, n'est pas une vie nouvelle, mais seulement le pardon de nos fautes extérieurement accordé par Dieu.

Sans aller jusqu'à de pareilles extrémités, des théologiens ont pensé que Dieu pouvait créer une intelligence pour qui la vision béatifique serait naturelle (2). C'était ne pas voir *la distance infinie* qui *sépare nécessairement la nature de toute intelligence créée et créable* de la *grâce* qui est une « participation de la nature divine » (Iª IIªᵉ, q. 110, a. 3).

Pour bien entendre ce qu'est cette distance, il faut se dire que la grâce est *réellement et formellement une participation de la nature divine*, en tant précisément qu'elle est divine, une participation de la *Déité*, de ce qui fait que Dieu est Dieu, de *sa vie intime*. Comme la rationalité est ce qui fait que l'homme est l'homme, la Déité est le constitutif formel de Dieu tel qu'il est en soi. La grâce en est une participation mystérieuse,

(1) Les *nominalistes* comme Ockam, Gabriel Biel, Pierre d'Ailly, jugeaient de tout par les faits d'expérience et non par les raisons formelles des choses, qui seules pourtant peuvent rendre les faits intelligibles. Ne sachant plus discerner dans les individus humains ce qui constitue la *nature humaine*, ils ne voyaient plus ce qui distingue celle-ci du don de la grâce. Pour eux, ce don n'était surnaturel que par une institution *contingente* de Dieu, comme le métal ou le papier n'ont valeur de monnaie qu'en vertu d'une loi portée par l'autorité civile. La grâce ainsi conçue n'est plus *réellement* et formellement la semence de gloire.

(2) C'était perdre de vue l'abîme qui sépare l'objet naturel de l'intelligence divine de celui de l'intelligence créée.

qui dépasse toute connaissance naturelle. Déjà les pierres, par cela seul qu'elles existent, ont une similitude très éloignée avec Dieu, en tant qu'il est *être*; les plantes lui ressemblent aussi de fort loin en tant qu'il est *vivant*: l'âme humaine et l'ange sont naturellement à l'image de Dieu et lui ressemblent analogiquement en tant qu'il est *intelligent*; mais nulle nature créée ou créable ne peut ressembler à Dieu en tant précisément qu'il est Dieu; seule la grâce peut nous faire participer réellement et formellement à la Déité, à la vie intime de *Celui dont elle nous fait les enfants*. La Déité, qui reste inaccessible à toute connaissance naturelle créée, est supérieure à toutes les perfections divines naturellement connaissables, supérieure à l'être, à la vie, à la sagesse, à l'amour; tous ces attributs divins s'identifient en elle, sans se détruire; ils sont en elle formellement et éminemment, comme autant de notes d'une harmonie supérieure dont la simplicité nous dépasse (1).

A cette Déité, à cette vie éminente et intime de Dieu, la grâce nous fait bien participer réellement et formellement, puisqu'elle est en nous le *principe radical d'opérations proprement divines*, qui finalement consisteront à voir Dieu immédiatement, comme il se voit, et à l'aimer comme il s'aime. La grâce est le

(1) S. Thom., I[a], q. 13, a. 5 : « Omnes rerum perfectiones quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praeexistunt unite et simpliciter. » I[a], q. 13, a. 11, ad 1 : « Quantum ad id ad quod significandum imponitur, est magis proprium hoc nomen *Deus*, quod imponitur ad significandam *naturam divinam*, quam nomen *Qui est*. »

Cajetan in I, q. 39, a. 1, n. 7 et 8 : « Ratio formalis Deitatis prior est ente et omnibus differentiis ejus, est enim *super ens* et *super unum*, etc. »

germe de la gloire, *semen gloriæ* ; pour connaître intimement son essence, il faudrait avoir vu l'essence divine dont elle est la participation. Par elle, nous sommes véritablement « nés de Dieu », comme dit saint Jean. C'est ce qui fait dire à Pascal : « Tous les corps ensemble et tous les esprits ensemble et toutes leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité; cela est d'un autre ordre, infiniment plus élevé. »

Si l'on entend bien cette doctrine, on voit que la grâce, non seulement nous vivifie et nous spiritualise, mais nous déifie; « comme seul le feu peut rendre un corps incandescent, dit saint Thomas, Dieu seul peut déifier les âmes » (1).

Il s'ensuit que le moindre degré de grâce sanctifiante est infiniment supérieur au miracle sensible, qui n'est surnaturel que par sa cause, par son mode de production (*quoad modum*), non par son intime réalité : la vie rendue au cadavre ressuscité n'est que la *vie naturelle*, infime en comparaison de celle de la grâce; le paralytique reçoit infiniment plus que sa guérison, lorsque ses péchés lui sont remis. A Lourdes, les plus grandes bénédictions ne sont pas celles qui guérissent les corps, mais celles qui ressuscitent les âmes. Le surnaturel « modal » ou le préternaturel ne compte pour ainsi dire pas en comparaison du surnaturel essentiel.

Il s'ensuit encore que le moindre degré de grâce sanctifiante est infiniment supérieur au phénomène de

(1) Ia IIae, q. 112, a. 1 : « Sic necesse est quod *solus Deus deificet*, communicando consortium divinae naturae per quamdam similitudinis participationem; sicut impossibile est quod aliquod igniat nisi solus ignis. »

l'extase, à la vision prophétique des événements futurs, ou à la connaissance naturelle de l'ange le plus élevé.

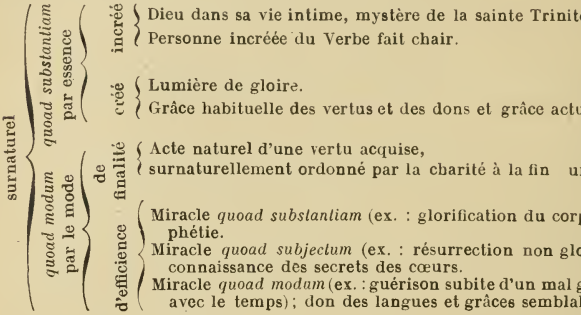
La connaissance naturelle de l'ange suprême pourrait, dans son ordre naturel, croître *toujours*, à l'infini, en intensité, et jamais elle ne parviendrait à la dignité de la connaissance surnaturelle de la foi infuse ou du don de sagesse; jamais elle n'atteindrait même obscurément la vie intime de Dieu; tout comme le progrès indéfini de l'imagination n'atteindrait jamais l'intelligence, tout comme la multiplication indéfinie des côtés du polygone inscrit dans la circonférence n'atteindra jamais celle-ci, car jamais le côté, si petit soit-il, ne deviendra un point. Dans les anges en état de voie, comme chez l'homme, il y avait, au-dessus de la connaissance naturelle de Dieu, celle qui procédait de la foi infuse et des dons.

On voit aussi par là la distance qui sépare la surnaturalité essentielle de la grâce sanctifiante et celle du miracle sensible ou même de la prophétie.

Nous avons longuement examiné ailleurs (1) la valeur de cette *division du surnaturel*, généralement admise, et de ses subdivisions. C'est une chose capitale en théologie et particulièrement importante en théologie mystique. On peut s'en rendre compte par le tableau suivant, dans lequel il importe de bien distinguer le surnaturel *quoad substantiam* et le miracle *quoad substantiam* ou de premier ordre; dans le premier on considère la cause formelle, dans le second une cause extrinsèque, la cause efficiente. Ainsi la grâce sanctifiante est surnaturelle *par son essence* ou sa cause

(1) *De Revelatione*, t. I, p. 197 à 217.

formelle, les miracles même de premier ordre ne le sont que parce qu'aucune force créée ne peut les produire, par la résurrection d'un mort c'est la vie *naturelle* qui lui est *surnaturellement* rendue.



La question discutée dans le présent ouvrage peut se réduire à ceci : La vie mystique appartient-elle à la catégorie de la grâce sanctifiante des vertus et des dons ou à celle relativement inférieure du miracle et de la prophétie?

Pour résoudre le problème mystique actuel on ne saurait trop considérer l'élévation surnaturelle de la grâce sanctifiante telle qu'elle a été conçue par saint Thomas (1). Aucun théologien, nous l'avons montré (2), n'a su, aussi bien que lui, distinguer l'ordre naturel et l'ordre essentiellement surnaturel ; aucun n'a mieux affirmé l'élévation infinie de la vie de la grâce, son *absolue gratuité*, au-dessus de toute exigence et de tout

(1) IIª IIªᵉ, q. 110, a. 3 et 4 ; — q. 112, a. 1.

(2) *De Revelatione*, t. I, pp. 206, 337-403, surtout pp. 395-403 : pourquoi il ne peut y avoir dans notre nature, ni dans celle de l'ange, un désir *inné* de la vie surnaturelle, ni une puissance obédientielle *active*, mais seulement une velléité et la capacité passive d'être élevée à cet ordre infiniment supérieur.

désir inné de la nature humaine et de la nature angélique. Et pourtant nul n'a mieux montré aussi comment ce don, si gratuit soit-il, est admirablement *conforme* à nos aspirations les plus hautes : quoi de plus gratuit et de plus désirable que la vision béatifique, et ici-bas que la sainte communion? (1)

Trop souvent, lorsque nous considérons la conformité du Christianisme avec nos aspirations naturelles, nous cessons de voir l'absolue gratuité du don divin, nous inclinons ainsi vers le naturalisme pratique; au contraire, si l'on néglige de voir cette admirable conformité, on est porté à concevoir un surnaturel rigide, contre nature, sans simplicité; ce qui conduirait à l'exaltation et aux folies du faux mysticisme.

Saint Thomas maintient admirablement l'élévation infinie de la grâce au-dessus de notre nature, et aussi leur harmonie. Mais il ajoute que cette harmonie n'apparaît vraiment qu'après une profonde purification de la nature par la mortification et par la croix, comme le montre la vie des saints. Il nous rappelle constamment que cette harmonie n'a été réalisée ici-bas dans sa plénitude qu'en Notre-Seigneur Jésus-Christ. Bossuet dit de même en parlant de Jésus : « Qui n'admirerait la condescendance avec laquelle il tempère la hauteur de sa doctrine? C'est du lait pour les enfants et tout ensemble du pain pour les forts. On le voit plein des secrets de Dieu; mais on voit qu'il n'en est pas étonné, comme les autres mortels à qui Dieu se communique : il en parle naturellement comme étant né dans ce secret et dans cette gloire; et *ce qu'il a sans mesure*

(1) III^{a}, q. 79, a. 1, ad. 2.

(Jean, III, 34) il le répand avec mesure, afin que notre faiblesse le puisse porter (1). »

Par cette merveilleuse conciliation de qualités si diverses, de la gratuité absolue et de la convenance souveraine de la grâce, saint Thomas nous oriente vers la mystique orthodoxe la plus haute, qui n'est autre que le commentaire du mot de Notre-Seigneur : « *Si tu savais le don de Dieu!* »

Nous le verrons mieux en parlant de la surnaturalité des vertus infuses, morales et théologales et des dons du Saint-Esprit.

(1) *Discours sur l'Hist. univers.*, 2e part., c. 19.

ARTICLE II

La mystique et la surnaturalité essentielle de la foi infuse

Les doctrines de saint Thomas sur notre connaissance intellectuelle naturelle et sur l'essence de la grâce sanctifiante nous orientent, disions-nous, vers la mystique orthodoxe la plus haute. Il en est de même de son enseignement sur la surnaturalité des vertus infuses et des dons du Saint-Esprit. Nous parlerons surtout dans cet article de la surnaturalité de la foi ; mais il convient de dire d'abord quelques mots de celle des vertus morales chrétiennes.

Ces vertus morales sont les quatre vertus cardinales : prudence, justice, force et tempérance, et les vertus annexes : particulièrement celles de religion (ou justice à l'égard de Dieu), de magnanimité, patience, persévérance (rattachées à la force), de chasteté, de douceur, de modestie, d'humilité.

Lorsqu'il est question de ces vertus morales chrétiennes, notamment de la prudence, de la justice, de la force, de la tempérance, plusieurs esprits, en lisant la Somme théologique de saint Thomas, pensent que ce sont seulement les vertus naturelles, décrites par Aristote et revêtues d'une simple *modalité surnaturelle adventice*, provenant de l'influence de la charité, qui doit ordonner à Dieu tous nos actes. Des théologiens se sont arrêtés à cette conception.

Beaucoup plus haute est la pensée de saint Thomas. Selon lui, les vertus morales chrétiennes sont *infuses* et *essentiellement distinctes, par leur objet formel*, des plus hautes vertus morales acquises, décrites par les plus grands philosophes. Ces dernières, si utiles soient-elles, pourraient se développer toujours sans atteindre jamais l'objet formel des premières. Il y a une différence infinie entre la tempérance aristotélicienne, réglée seulement par la droite raison, et la tempérance chrétienne, réglée par la foi divine et la prudence surnaturelle. « Il est clair, en effet, dit saint Thomas, que la mesure à imposer à nos passions diffère essentiellement suivant qu'elle dérive de la règle humaine de la raison ou de la règle divine; par exemple dans l'usage des aliments, la mesure prescrite par la raison a pour but d'éviter ce qui est nuisible à la santé et à l'exercice de la raison même; tandis que selon la règle de la loi divine il est requis, comme le dit saint Paul, que l'homme *châtie son corps et le réduise en servitude*, par l'abstinence et autres austérités semblables (1). » Cette mesure d'ordre surnaturel s'inspire, en effet, de ce que la raison ignore et de ce que la foi nous enseigne, sur les suites du péché originel, de nos péchés personnels, sur l'élévation infinie de notre fin surnaturelle, sur l'obligation d'aimer plus que nous-même et par-dessus tout Dieu, auteur de la grâce, et de nous renoncer pour suivre Notre-Seigneur Jésus-Christ (2).

Saint Thomas n'est pas moins affirmatif sur la nécessité d'une purification progressive, pour que ces vertus

(1) Ia IIae, q. 63, a. 4.

(2) Cf. B. Froget, *Habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, IVe partie, ch. v, § 3 : Les vertus morales infuses spécifiquement distinctes des vertus morales acquises.

morales chrétiennes, aidées des vertus acquises, arrivent à leur perfection. Il nous montre ce qu'elles doivent devenir chez ceux qui tendent vraiment à l'union divine : « Alors, dit-il (Iª IIªᵉ, q. 61, a. 5), la prudence méprise toutes les choses du monde pour la contemplation des choses divines, elle dirige toutes les pensées de l'âme vers Dieu; la tempérance abandonne, autant que la nature le peut supporter, ce qu'exige le corps; la force empêche l'âme de s'effrayer devant la mort et devant l'inconnu des choses supérieures; la justice la porte enfin à entrer pleinement dans cette voie toute divine. » Plus hautes encore, ajoute-t-il, sont les vertus de l'âme déjà purifiée, *virtutes jam purgati animi*, celles des bienheureux et des grands saints sur la terre.

Cet enseignement n'est pas moins élevé que celui donné par Tauler dans ses *Sermons* ou par S. Jean de la Croix dans les chapitres de *La Montée du Carmel*, et de *La Nuit obscure* consacrés à la purification active et passive de l'âme.

*
* *

S'agit-il des *vertus théologales*, certains esprits, lisant la *Somme théologique* d'une façon toute matérielle, arrivent à considérer notre acte de foi comme un *acte substantiellement naturel*, revêtu d'une *modalité surnaturelle* : substantiellement naturel parce qu'il reposerait formellement sur la connaissance *naturelle, historique* de la prédication de Jésus et des miracles qui l'ont confirmée; revêtu d'une modalité surnaturelle, pour qu'il soit utile au salut. Cette modalité fait penser, on l'a dit souvent, à la couche d'or appliquée

sur du cuivre pour faire du doublé. On aurait ainsi du « surnaturel plaqué », et non pas une vie nouvelle essentiellement surnaturelle (1).

Selon cette conception, la certitude de notre foi surnaturelle à la Sainte Trinité, à l'Incarnation, aux autres mystères s'appuierait *formellement* en dernière analyse sur *la connaissance inférieure, moralement certaine* que notre raison par elle-même peut avoir des *signes* de la Révélation et des *notes* de l'Église. L'acte de foi serait une sorte de raisonnement fondé formellement sur une certitude d'ordre inférieur, qui elle-même ne s'appuie souvent que sur le témoignage humain de nos parents et de nos pasteurs, car bien peu de fidèles peuvent faire une étude critique des origines du christianisme. L'acte de foi théologale ainsi conçu n'est plus infailliblement certain, et il ne conserve presque plus rien de surnaturel et de mystérieux; on ne voit plus bien pourquoi la grâce intérieure est *absolument nécessaire* non seulement pour le confirmer, mais pour le produire; ce dernier point a été pourtant défini par l'Église contre les Pélagiens et les Semipélagiens.

Encore une fois, c'est ramener le supérieur à l'inférieur et commettre une erreur analogue à celle relevée plus haut à propos des premiers principes rationnels.

En réalité, selon S. Thomas, de même que la sensation n'est qu'une connaissance inférieure, prérequise à celle des principes, qui, elle, se fonde sur une évidence intellectuelle; ainsi la connaissance rationnelle des signes de la révélation joue seulement le rôle de

(1) Ia IIae, q. 63, a. 4; IIa, IIae, q. 6, a. 1.

préambule, pour *préparer* notre intelligence à recevoir *l'influence de la grâce*, qui seule peut nous faire *adhérer infailliblement* au motif formel de la foi, à *l'Autorité de Dieu révélateur*, dans un *ordre infiniment supérieur* au raisonnement qui a précédé.

S. Thomas a vu tout le sens et toute la portée des paroles de Notre-Seigneur : « Nul ne peut venir à Moi, si le Père qui m'a envoyé ne l'attire... Quiconque a entendu le Père et reçu son enseignement, vient à Moi... En vérité, je vous le dis, celui qui croit en Moi a la vie éternelle... » (Jean, VI, 44). « Mes brebis entendent ma voix... » (Jean, X, 26). « Quiconque est de la vérité, écoute ma voix » (Jean, XVIII, 37). S. Paul dit de même : « La foi est un don de Dieu... elle est la substance des choses que nous espérons », ou le germe, le commencement de la vie éternelle.

Et le Concile de Trente, sess. VI, c. 7, définit : « dans la justification l'homme reçoit, avec la rémission des péchés, les trois vertus de foi, d'espérance et de charité, infuses en même temps dans son âme par Jésus-Christ, sur lequel il est greffé. »

Aussi pour saint Thomas la foi est-elle *substantiellement surnaturelle*, spécifiée par un motif formel de même ordre, tout surnaturel, qu'elle atteint d'une façon *absolument infaillible*. C'est pourquoi, plutôt que de la révoquer en doute, il faut subir les pires tourments comme les martyrs.

Cette certitude absolument infaillible et essentiellement surnaturelle ne se résout donc que *matériellement* dans notre connaissance moralement certaine (critique ou non critique) des signes qui ont confirmé la prédication de Jésus et des notes de l'Église. Elle se fonde formellement sur l'Autorité de Dieu révélateur,

sur la *Vérité première révélatrice*, incréée, qui se révèle elle-même avec les mystères qu'elle manifeste, qui est *crue* avec les mystères, dans un ordre infiniment supérieur à l'évidence rationnelle, comme la lumière physique se montre et est vue en même temps qu'elle fait voir les couleurs. (Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. 14, a. 8, ad 4). Aussi les Thomistes disent-ils couramment : « Veritas prima revelans est simul id quod et quo creditur, sicut lux est id quod et quo videtur » (1). S. Augustin l'avait déjà dit en une page admirable de son commentaire sur l'évangile de saint Jean (2).

Il ne s'agit pas seulement, en effet, de croire à *Dieu auteur de la nature* et du miracle sensible, que la raison par ses seules forces peut connaître. Il s'agit de croire à *Dieu auteur de la grâce*, à Dieu considéré dans sa *vie intime*, et qui nous conduit à une fin surnaturelle, en suscitant en nous des actes essentiellement surnaturels (3).

(1) Cf. *Cajetan* in II^{am} II^{ae}, q. 1, a. 1, n. XI, et au même endroit *Jean de St-Thomas*, *Bannes*, *Salmanticenses*, *Billuart*, etc. *Capreolus* parle de même dans son Comm. sur les Sentences, III Sent. dist. 24, q. 1, a. 3 et 4.

(2) S. Augustin, in Joan., c. VIII, v. 14, tr. 35. Migne, t. 35, col. 1658 : « Testimonium sibi perhibet lux... et sibi ipsa testis est, ut cognoscatur lux... Sic Sapientia, Verbum Dei... »

(3) II^{a} II^{ae}, q. 1, a. 1 : « In fide si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam *Veritas prima*. Non enim fides de qua loquimur assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum. Unde *ipsi veritati divinæ fides innititur, tanquam medio.* »

Q. 4, a. 1 : « Veritas prima est objectum fidei secundum quod *ipsa non est visa*, et ea quibus propter ipsam credimus. »

Q. 5, a. 1 : « In objecto fidei est aliquid quasi formale, scilicet *veritas prima*, super omnem naturalem cognitionem creaturæ existens, et aliquid materiale, sicut id cui assentimus, inhaerendo primae veritati. »

Item *De veritate*, q. 14, a. 8, corp. : « Omnis creata veritas defec

Si Dieu n'avait révélé surnaturellement que les *vérités naturelles* de la religion, comme sa providence naturelle, sans rien nous dire des mystères surnaturels, comme la Sainte Trinité, notre foi n'aurait été surnaturelle que par son origine, par son *mode* de production, mais non point par son objet formel ni par son essence. Elle eût été *spécifiquement inférieure* à la foi chrétienne, quoi qu'en aient dit les semi-rationalistes, qui ont voulu démontrer les mystères du christianisme. Au contraire notre foi infuse n'est pas spécifiquement inférieure à celle qu'avaient les anges avant de jouir de la vision béatifique, bien que la nôtre s'exprime en idées acquises et la leur en idées infuses.

En réalité, c'est le mystère surnaturel de sa vie intime que Dieu nous a révélé. Aussi notre foi se fonde-t-elle sur la *Vérité même de Dieu, auteur de la grâce*, sur la connaissance incréée qu'il possède de sa vie intime : Vérité première toute surnaturelle, à laquelle nous élève et nous fait adhérer infailliblement la *lumière infuse* de la foi (1). Vérité première éter-

tibilis est... Unde oportet quod fides, quae virtus ponitur, faciat intellectum hominis adhaerere veritati quae in divina cognitione consistit, transcendendo proprii intellectus veritatem. Et sic fidelis, per simplicem et semper eodem modo se habentem veritatem liberatur ab instabilis erroris varietate, ut dicit Dyonisus : De div. nom. c. VII. » Cf. *ibid.* ad 2, ad 3, ad 9, ad 16.

(1) IIª IIæ, q. 5, a. 3, ad 1 : « Alios articulos fidei de quibus haereticus non errat, non tenet eodem modo sicut tenet eos fidelis, scilicet *simpliciter inhaerendo primae veritati*, ad quod indiget homo adjuvari *per habitum fidei* ; sed tenet ea quae sunt fidei, propria voluntate et proprio judicio. »

Q. 6, a. 1 : « Cum homo assentiendo his quae sunt fidei, *elevetur supra naturam suam*, oportet quod hoc ei insit *ex supernaturali* principio interius movente. »

In Boetium de Trinit. q. 3, a. 1, ad 4 : « Quae exterius propo-

nelle, *obscure* encore pour nous, parce que *translumineuse*, dit Denys, infiniment supérieure non seulement à l'évidence des principes rationnels qui nous font discerner le miracle, mais même à l'évidence dont jouissent naturellement les anges et que conservent les démons (1) : *prima veritas quae interius hominem illuminat et docet* (2).

Aussi sans la lumière infuse de la foi, l'homme reste devant l'Évangile comme un auditeur privé de sens musical qui écouterait une symphonie sans en saisir vraiment la beauté. « L'homme naturel, dit S. Paul, ne perçoit pas les choses de l'Esprit de Dieu, car elles sont une folie pour lui et il ne peut les connaître, parce que c'est par l'Esprit qu'on en juge (3). »

Le fidèle au contraire entend « les profondeurs de Dieu » dont parle la révélation proposée par l'Église. « Elle est très éloignée des sens, dit S. Augustin, cette

nuntur se habent ad cognitionem fidei, sicut accepta per sensum ad cognitionem principiorum. »

(1) *De Veritate*, q. 14, a. 9, ad 4 : « Credere *aequivoce* dicitur de hominibus fidelibus et de dœmonibus. »

(2) *Quodlibet* II, a. 6, ad 3.

(3) I Cor., II, 14. Voir le commentaire de S. Thomas sur ce texte. — Aussi Léon XIII dit-il dans l'Encycl. *Providentissimus* : « Incorruptum sacrarum Litterarum sensum extra Ecclesiam neutiquam reperiri, neque ab eis tradi posse qui, verae fidei expertes, Scripturae non medullam attingunt, sed corticem rodunt : Le sens vrai ou non corrompu des Saintes Écritures ne peut pas se trouver en dehors de l'Église, il ne peut être donné par ceux qui, n'ayant pas la vraie foi, n'atteignent pas la moelle de l'Écriture, mais en rongent l'écorce. » — Pour découvrir le sens littéral de l'Écriture, il ne suffit pas toujours de la grammaire, du dictionnaire et des règles de l'*exégèse rationnelle*, il faut suivre aussi positivement celles de l'*exégèse chrétienne et catholique* qui procède sous la lumière divine de la foi, comme le disent tous les bons traités d'interprétation de l'Écriture.

école où Dieu enseigne et est entendu. Nous voyons beaucoup d'hommes venir au Fils de Dieu, puisque nous en voyons beaucoup qui croient au Christ; mais où et comment ont-ils entendu et appris du Père cette vérité, nous ne le voyons pas; cette grâce est beaucoup trop intime et secrète (1). »

« Trois choses nous induisent à croire au Christ, remarque S. Thomas : premièrement la raison naturelle..., deuxièmement les témoignages de la Loi et des Prophètes..., troisièmement la prédication des Apôtres; mais lorsque, ainsi conduits, nous sommes arrivés à croire, alors nous pouvons dire : ce n'est pour aucun des motifs précédents que nous croyons, mais uniquement à cause de la Vérité même de Dieu... à laquelle nous adhérons fermement sous l'influence d'une lumière infuse : quia fides habet certitudinem ex lumino infuso divinitus (2). »

Il dit ailleurs : « Dieu habite en nous par la foi vive, selon le mot de S. Paul (Eph. III, 17) : le Christ habite dans vos cœurs par la foi » (In Ep. ad Gal., III, 11).

Cette haute doctrine a été souvent matérialisée, considérablement diminuée. Les grands commentateurs de S. Thomas depuis sept siècles l'ont toujours défendue : ils y tiennent plus qu'à la prunelle de leurs yeux. Il suffit de lire ce qu'ils ont écrit sur les articles de la *Somme* relatifs à la surnaturalité des vertus théologales et surtout de la foi (3). Il faut voir particuliè-

(1) *De Praedestinatione Sanctorum*, M. L. t. 44, col. 970. — *Item*, M. L. t. 45, col. 1019.

(2) *S. Thomas*, in Joann., c. IV, lect. V, n. 2.

(3) Nous avons longuement cité ces commentaires *De Revelatione* t. I, p. 482-500. Capreolus, Cajetan, Cano, Lemos, Jean de Saint-

rement les admirables dissertations des Carmes de Salamanque sur ce point, dans lequel ils ont certainement vu le fondement de la doctrine mystique de leur Père S. Jean de la Croix (1).

Thomas, les Carmes de Salamanque ont toujours énergiquement combattu sur ce point capital les conceptions nominalistes ou issues du nominalisme, qui méconnaissent la surnaturalité essentielle de la foi infuse et du motif qui la spécifie. Suarez est d'accord avec S. Thomas sur ce point.

(1) *Salmanticenses*, de Gratia, tr. XIV, disp. III, dub. III, n. 40 : « Le motif formel de la foi infuse est le témoignage de Dieu, *auteur de la grâce*, qui fonde une certitude surnaturelle. L'homme peut bien par ses forces naturelles s'appuyer sur le témoignage de Dieu, *auteur de la nature* (et du miracle naturellement connaissable), mais il ne peut sans la grâce s'appuyer sur le témoignage de Dieu, auteur de la grâce, sur la voix du Père céleste, qui est le principe d'une certitude essentiellement surnaturelle, relative à un objet et à une fin du même ordre. » Cf. ibid. n. 28, 40, 42, 45, 60. — *Salmant.*, de Fide, disp. I, dub. V, n. 163, 193 : « Divina revelatio est objectum *quo et quod* creditur ». La révélation divine est ce par quoi nous croyons les mystères, et elle-même est crue par le même acte; nous y adhérons surnaturellement par la foi. Ainsi avons-nous dit avec S. Thomas (De Verit., q. 14, a. 8, ad 4), la lumière est vue et fait voir les couleurs. Ces dernières formules, nous l'avons noté, sont courantes chez tous les grands commentateurs de S. Thomas, dominicains ou carmes, et aussi chez Suarez.

Dernièrement la même doctrine était très bien défendue par le P. G. Mattiussi, S. J., *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, déc. 1918, p. 416-419, *L'atto di fede*, et par le P. M. de la Taille, S. J., *Recherches de Science religieuse*, sept. 1919, p. 275, ss., *L'oraison contemplative*. — De même, il a quelques années, le P. G. Petazzi, S. J., dans une intéressante étude : *Credibilita e Fede*, opposait justement la foi des démons, qui provient de la perspicacité naturelle qui leur fait discerner le miracle (II^a II^{ae}, q. 5, a. 2, ad 2) et la foi infuse des fidèles : « La foi acquise des démons, dit-il justement, n'est ni essentiellement surnaturelle, ni méritoire : elle n'est pas surnaturelle, car bien que le motif formel de leur adhésion soit l'autorité de Dieu, ce n'est pourtant pas l'autorité de *Dieu comme auteur de l'ordre surnaturel*, et en rapport avec une fin surnaturelle; elle n'est par suite ni méritoire ni louable, car les démons, en admettant les mystères de foi, ne cherchent pas le bien de

Saint François de Sales et Bossuet ne s'expriment pas autrement (1).

Parmi les théologiens modernes, Scheeben, qui a fort bien compris cet enseignement, a écrit : « Le motif formel de la foi est purement et immédiatement divin et par conséquent absolument un et simple, ferme et subsistant, identique à la source première et immuable de toute vérité (*Veritas prima*). D'autre part, la foi elle-même se présente comme un *commerce*

Dieu, mais seulement le leur propre (il serait pour eux stupide de nier l'origine divine d'une parole confirmée par des signes si éclatants). Et comme l'autorité de Dieu, comme Auteur de l'ordre surnaturel, en rapport avec une fin surnaturelle, constitue un motif formel différent de l'autorité de Dieu simplement considéré comme vérité première, naturellement connaissable, il s'ensuit que la foi des démons diffère spécifiquement de celle des fidèles, comme le dit S. Thomas, *De veritate*, q. 14, a. 9, ad 4 : « *credere aequivoce dicitur de hominibus fidelibus et de daemonibus; nec est in eis fides ex aliquo lumine gratiae infuso, sicut est in infidelibus.* »

Ceci admis, on peut dire métaphoriquement, comme le disait le P. Rousselot : le démon perçoit le surnaturel « en creux », et celui-ci produit sur lui un effet de répulsion, comme la lumière vive sur des yeux malades incapables de la supporter.

(1) S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, I. II, c. 14 : « Cette obscure clarté de la foy étant entrée dans notre esprit, non par la force de discours, ni par apparence d'arguments, mais par la seule suavité de sa présence, elle se fait croire et obéir à l'entendement avec tant d'autorité que la certitude qu'elle nous donne de la vérité, surmonte toutes les autres certitudes du monde. » — Bossuet, *Élévations sur les Mystères*, 18e sem., 17e élév. : « Par dessus tout, vous avez besoin de croire que ceux qui croient doivent tout à Dieu ; qu'ils sont, comme dit le Sauveur, *enseignés de Lui, docibiles Dei*, de mot à mot : *docti a Deo* (Jean, VI, 45) : qu'il faut qu'il parle dedans, et qu'il aille chercher dans le cœur ceux à qui il veut spécialement se faire entendre. Ne raisonnez donc plus : humiliez-vous. Qui a des oreilles pour écouter, qu'il écoute (Matt. XI, 15) : mais qu'il sache que ces oreilles qui écoutent, c'est Dieu qui les donne. »

direct, une *union intime avec la parole interne de Dieu*, et conséquemment avec sa vie intérieure. Et comme cette parole interne n'existait pas seulement au temps de la manifestation de la parole extérieure, mais qu'elle subsiste, en tant que *parole éternelle de Dieu*, dans un *éternel présent*, elle élève notre esprit à la participation de sa vérité et de sa vie immortelles, et l'y fait reposer.

« L'opinion contraire, selon laquelle l'acte extérieur de la révélation serait un motif partiel de la foi..., repose sur une *conception mécanique*, où la foi apparaît comme un *procédé déductif*, qui nous aiderait à découvrir la vérité de son contenu. Elle amoindrit le caractère transcendantal de la foi, qui est essentiellement un élan vers Dieu » (1).

C'est ce qui faisait dire très justement au P. Lacordaire :

« Ce qui se passe en nous, quand nous croyons, est un phénomène de lumière intime et surhumaine. Je ne dis pas que les choses extérieures n'agissent pas sur nous comme motifs rationnels de certitude; mais l'acte même de cette certitude suprême dont je parle nous affecte directement comme un phénomène lumineux *(lumen infusum fidei)*; je dis plus, comme un *phénomène translumineux*... Nous sommes affectés par une lumière translumineuse... S'il en était autrement, comment voulez-vous qu'il y eût *proportion* entre notre adhésion qui serait naturelle, rationnelle, et un objet qui surpasse la nature et la raison?... Ainsi une intuition sympathique met entre deux hommes, dans un seul moment, ce que la logique n'y aurait pas mis en bien des années. Ainsi parfois une illumination soudaine

(1) Scheeben, *Dogmatik*, I, § 40, n. 681.

éclaire le génie... Souvenez-vous des deux disciples qui allaient à Emmaüs (1). »

Monseigneur Gay s'exprime de même (2).

Pour nous faire adhérer ainsi à la Vérité suprême, essentiellement surnaturelle, la foi infuse doit donc être elle aussi surnaturelle par son essence et non seulement par une modalité adventice. Elle est ainsi infiniment supérieure à la lumière de la raison, comme celle-ci l'est aux sens (3).

(1) Lacordaire, *Conf. de N.-D. de Paris*, 17e Conf.

(2) *Les Vertus chrétiennes*, éd. in-12, t. I, p. 159 et 160, dans le chapitre sur la Foi : « Les sens et la raison peuvent bien nous donner une connaissance physique ou historique des faits divins surnaturels, et c'est leur plus éminent emploi. Leur concours est ici indispensable. Sans eux, l'acte de foi serait radicalement impossible; ils sont le sol où cette acte germe et qui lui sert d'appui. Mais pour ce qui est de la perception réelle, commandée, méritoire du surnaturel révélé, les sens les plus exquis et la raison la plus exercée en demeurent tout à fait incapables. *La foi* seule nous la peut donner, et non seulement *elle est nécessaire pour nous faire adhérer à l'intime de la révélation, c'est-à-dire à la réalité divine énoncée en langue humaine*, mais encore nous ne saurions sans la grâce, qui l'inaugure en nous, nous rendre comme il convient aux preuves dont elle est appuyée... Sans la foi, l'homme le plus intelligent et le plus docte reste cet homme purement naturel que S. Paul appelle *animal* et dont il dit qu'il « ne perçoit pas ce qui est de l'Esprit de Dieu, non percipit ea quae sunt Spiritus Dei... non potest intelligere » (I Cor., II, 14). L'Esprit humain, fût-il d'ailleurs capable de cette adhésion..., resterait encore le cœur, qui a forcément ici sa part, et vraiment sa très large part. »

(3) Si l'on expose cette doctrine à ceux qui ont l'autre manière de voir, quelques-uns répondent : « Ce sont des mots. »; ils avouent ainsi, sans le vouloir, leur nominalisme inconscient. Celui-ci devrait les conduire à ne voir que des paroles vides de sens dans *la vie intime de Dieu*, en tant qu'elle fonde l'ordre *des mystères surnaturels*, essentiellement supérieur à celui des *mystères divins naturels*, que la raison par elle seule peut connaître. Cette distinction de deux ordres n'était pour les nominalistes qu'une distinction *contingente*, dépendant du libre arbitre de Dieu, et non de

*
* *

Si l'on n'amoindrit pas, en la matérialisant, cette grande doctrine de S. Thomas, on voit qu'elle est par son élévation *le fondement de la mystique* et qu'elle ne le cède en rien aux pages les plus belles de Denys (1), de Tauler (2), du B. Henri Suso (3), ou de S. Jean de la Croix sur la vie de foi. Particulièrement les purifications passives de l'esprit, décrites dans *La Nuit obscure*, ne se peuvent comprendre, nous le verrons, que

l'élévation infinie de sa vie intime. Cf. *De Revelatione*, t. I, p. 340.

D'autres disent : « Ce dont vous parlez suppose une illumination mystique extraordinaire », alors que, en réalité, nous parlons seulement de la foi chrétienne, même dans un croyant en état de péché mortel, foi dont on ignore trop souvent le prix et la grandeur.

(1) Denys, *Des Noms divins*, ch. VII, § IV : « L'intelligence divine n'est autre chose que la vérité dans sa simplicité parfaite et la pure et infaillible connaissance des choses ; et sous ce rapport, elle devient l'objet de la foi divine ; et la foi, base inébranlable, fixe les croyants dans la vérité, et fixe la vérité en eux ; et la vérité connue dans sa pureté, les fidèles s'y attachent avec une force et une certitude invincibles. » — Le contemplatif se convainc de plus en plus que Dieu est supérieur à toute conception : « Alors, dit Denys, l'âme délivrée du monde sensible et du monde intellectuel, l'âme entre dans l'obscurité translumineuse d'une sainte ignorance, et, renonçant à toute donnée scientifique, elle se perd en Celui qui ne peut être ni vu ni saisi. » *Theol. mystiq.*, ch. I. Voir aussi ch. II.

(2) Dans ses *Sermons* Tauler parle souvent de la *foi nue toute pure*, dégagée des images et des connaissances rationnelles ; il la déclare très supérieure aux consolations et aux révélations. Cette foi pure s'accompagne certainement des dons d'intelligence et de sagesse à un degré éminent. Les enseignements de Tauler sur ce point ont été résumés dans les *Institutions*, ch. 8 et 35, ouvrage qui ne semble pas avoir été écrit par lui, mais qui a été tiré de ses œuvres.

(3) B. Henri Suso, *Œuvres mystiques*, éd. Thiriot, t. II, p. 357.

par ce que nous venons de dire sur l'absolue supernaturalité du motif formel des vertus théologales. Ces purifications passives, très douloureuses, auxquelles concourent grandement les dons du Saint-Esprit, mettent en un puissant relief ce très pur motif surnaturel, en le dégageant de plus en plus de tout motif inférieur, accessible à la raison.

Pour montrer que la contemplation mystique n'est que la plénitude de la vie de foi, dont nous venons de déterminer l'essence, il suffit ici de citer quelques passages caractéristiques de S. Jean de la Croix. Il écrit dans *La Montée du Carmel*, l. II, c. VIII (1) : « Pour être disposé à l'union divine, il faut que l'entendement soit purifié, vide de tout ce qui lui vient des sens, de tout ce qui peut se présenter à lui avec clarté, et qu'il soit intimement apaisé, recueilli et abandonné dans la Foi. *Cette Foi seule est le moyen prochain et proportionné qui peut unir l'âme à Dieu*, car la Foi est en *si intime connexion avec Dieu* que croire par la Foi et voir par la vision béatifique ont le même objet. Dieu est infini, elle nous propose l'infini ; il est un et trine, elle nous le propose un et trine. De même que Dieu est ténèbres pour notre esprit, c'est en aveugle qu'elle éclaire notre entendement. *Par ce seul moyen Dieu se manifeste à l'âme en une lumière divine qui excède toute intelligence ;* d'où il résulte que plus la Foi est grande, plus l'union est profonde... Car sous les ténèbres de la Foi l'entendement s'unit à Dieu ; sous cette mystérieuse obscurité, Dieu se trouve caché. »

Plus loin dans le même ouvrage, l. II, c. XXII (2),

(1) Nous citons la nouvelle traduction Hoornaert, 1re éd, p. 118. Dans la traduction des Carmélites, ce texte se trouve au ch. IX.

(2) Trad. Hoornaert, p. 241.

il est dit des visions spirituelles qui portent sur des créatures : « Je ne nie pas qu'il puisse en résulter un certain amour de Dieu, l'éveil du goût pour la contemplation, mais la Foi pure dans le dénuement et l'abnégation de tout, qui fait qu'on ignore d'où et comment viennent ces souvenirs, y porte beaucoup plus. S'il arrive que l'âme éprouve une anxiété d'amour très pur, dans l'ignorance de la cause et du motif, c'est la Foi développée dans la nuit, la nudité et pauvreté spirituelle, qui la produit et s'accompagne d'une charité infuse plus profonde de Dieu. Plus l'âme est avide d'obscurité, d'anéantissement par rapport à tout objet extérieur et intérieur, qu'elle est susceptible de posséder, plus elle augmente sa Foi, à laquelle vertu s'associent l'Espérance et la Charité, pour autant que les trois vertus théologales forment une unité. Souvent la personne favorisée ne comprend pas cet amour et n'en a pas la sensation, vu qu'il n'est pas dans le sens par tendresse, mais dans l'âme par une force, un courage, une initiative inconnus avant. »

Antérieurement, l. II, c. III (1), S. Jean de la Croix avait écrit : « Pour arriver à la transformation surnaturelle, l'âme doit entrer dans l'obscurité (non seulement relativement aux créatures, mais relativement à ce que la raison peut connaître de Dieu). Il faut qu'elle reste dans l'obscurité, comme un aveugle, s'appuyant sur la Foi obscure, la prenant comme lumière et guide, elle ne peut s'aider d'aucune des choses qu'elle comprend, goûte, sent ou imagine... *La Foi domine toutes ces idées, ces goûts, ces sentiments et images.* Si l'âme ne veut pas éteindre ses lumières, en leur préférant

(1) Trad. Hoornaert, p. 86.

l'obscurité totale, elle n'arrivera pas à ce qui est supérieur, c'est-à-dire à ce que la Foi enseigne... L'âme se crée de grands obstacles dans son ascension vers ce haut état d'union avec Dieu, quand elle s'appuie sur des raisonnements, ou s'attache à son jugement ou vouloir. » Elle mêle à ses actes surnaturels, dit-il ailleurs, une action grossière qui n'atteint pas le but (1).

Et encore, l. II, c. XXVIII (2) : « S'occuper de choses claires pour l'esprit et de peu de valeur, c'est *s'interdire l'accès à l'abîme de la Foi, où Dieu dans le secret instruit surnaturellement l'âme, l'enrichit à son insu des vertus et des dons...* L'Esprit-Saint éclaire l'intelligence recueillie dans la mesure de ce recueillement. Or le recueillement le plus parfait est celui qui a lieu dans la Foi, et par ce motif, le Saint-Esprit ne communique pas ses lumières en dehors de la Foi. » Dans tous ces textes, il s'agit de la foi vive, éclairée par un don du Saint-Esprit (3).

(1) *Ibid.*, p. 270. — S. Jean de la Croix dit également dans *Vive flamme*, 3e str., vers. III, éd. Hoornaert, p. 291 : « Les maîtres spirituels, ignorant les voies spirituelles et ce qui les caractérise, détournent les âmes des délicates onctions par lesquelles le Saint-Esprit les prépare à l'union divine... Ils s'obstinent à ne pas laisser les âmes — même si le désir de Dieu se manifeste formel — au-delà de leurs principes et méthodes qui ne connaissent que *le discursif* et *l'imaginaire*. Défense aux âmes de franchir les limites de la capacité naturelle, et qu'il est pauvre le fruit qu'elles en retirent. »

Celui qui conçoit la foi elle-même comme un procédé discursif ne mérite-t-il pas particulièrement ces reproches? Si au contraire on tient l'acte de foi pour un acte simple, sans aucun raisonnement, on se dispose par là même à suivre la voie indiquée par S. Jean de la Croix.

(2) *Montée*, p. 269.

(3) Le P. Poulain nous paraît interpréter justement S. Jean de la Croix sur ce point : *Des grâces d'oraison*, 9e éd., p. 227.

Même enseignement dans la *Nuit obscure*, pour des âmes plus avancées : « Que l'âme entre donc dans la seconde Nuit pour s'y dépouiller parfaitement, selon le sens et l'esprit, de toutes les perceptions et saveurs, afin de marcher dans la pureté de la Foi obscure. Là seulement elle peut trouver le moyen propre par lequel l'âme s'unit à Dieu selon qu'Il le déclare par le prophète Osée : *Sponsabo te mihi in fide.* » Je t'unirai à Moi par la Foi » (II, 20) (1).

Enfin, dans *le Cantique spirituel*, en une page admirable, S. Jean de la Croix résume cette doctrine et en montre toute l'élévation ; il insiste sur la surnaturalité absolue de l'objet que la foi atteint par les articles du *Credo* :

O fontaine cristalline,
A la surface de vos dehors argentés,
Si vous laissiez apparaître soudainement
Les yeux tant désirés (2)
Que je porte esquissés dans mon cœur!

«... Par « dehors argentés » l'âme désigne les propositions ou les articles de Foi. Pour comprendre ces vers et les suivants, il faut remarquer que les articles de la Foi sont figurés par l'argent relativement à l'or qui est la substance de la Foi, ou les vérités qu'elle renferme considérées en elles-mêmes. En effet nous adhérons pendant notre vie à cette substance de la Foi, bien qu'elle se cache sous une enveloppe argentée,

(1) *Nuit obscure*, l. II, par. II, ch. II fin, trad. Hoornaert, p. 80. Item *Vive flamme*, 3e str., vers. III, n. IX, p. 304.

(2) C'est-à-dire, comme il est expliqué plus loin, le regard de Dieu dont la foi infuse est comme une ébauche, puisque cette foi est, pour ainsi dire, le prélude de la vision béatifique.

mais elle apparaîtra à découvert dans le ciel, et cet or pur nous le contemplerons avec délices... Ainsi donc la Foi nous communique Dieu dès cette vie, bien que sous un voile d'argent, et cela ne nous empêche pas de le recevoir réellement (1). »

S. Thomas ne parle pas autrement. Il remarque, en corrigeant Hugues de Saint-Victor, que la seule contemplation, qui dépasse la foi, est la vision béatifique; selon lui, la contemplation des anges et d'Adam avant la chute n'était pas supérieure à la foi, mais, dit-il, ils avaient reçu la lumière du don de sagesse en plus grande abondance que nous (2). Il montre d'ailleurs que la contemplation uniforme ou circulaire, dont parle Denys, suppose le sacrifice des sens et du raisonnement, ou de la multiplicité à laquelle ils s'attardent (3).

Ce serait se méprendre de penser que S. Thomas ne parle ici que de la contemplation dite « ordinaire » et nullement de la contemplation mystique. Ce serait confondre cette dernière avec ses phénomènes concomitants, et oublier que le saint docteur reconnaît que le degré supérieur de la contemplation uniforme ou circulaire est celui appelé par Denys *la grande ténèbre*,

(1) *Cantique spirituel*, I^re^ p., str. XII, trad. Hoornaert, p. 100-103. De même *Sentences et avis spirituels*, *ibid.*, p. 350 : Sent. 100 : « Aucune perception ou connaissance surnaturelle ne saurait nous aider autant pour aimer Dieu, que le moindre acte de Foi vive et d'Espérance dégagé de tout appui intellectuel. » Item Sent. 104. — Voir encore *Vive flamme*, strophe III, vers. II : Les obombrations de l'âme, l'ombre des perfections divines.

(2) II^a^ II^ae^, q. 5, a. 1, ad 1.

(3) II^a^ II^ae^, q. 180, a. 6, ad 2 : « In anima vero, antequam ad istam uniformitatem perveniat, exigitur quod *duplex ejus difformitas* amoveatur. Primo quidem illa, quae est *ex diversitate exteriorum rerum*... et secunda quae est *ex discursu rationis*. »

ou la plénitude de la foi. « Alors, dit S. Thomas, nous connaissons Dieu par ignorance, par une union qui dépasse la nature de notre esprit ; et dans laquelle nous sommes éclairés par la profondeur de la divine Sagesse, que nous ne pouvons pas scruter » (1). Même doctrine chez le B. Albert le Grand (2).

Le témoignage des âmes qui ont l'expérience des voies mystiques confirme cet enseignement. « Un jour, dit la Bse Angèle de Foligno, je vis Dieu dans une ténèbre et nécessairement dans une ténèbre, parce qu'il est situé trop au-dessus de l'esprit, et tout ce qui peut devenir l'objet d'une pensée est sans proportion avec lui. C'est une délectation ineffable dans le bien qui contient tout, et rien là ne peut devenir l'objet ni d'une parole ni d'une conception. Je ne vois rien, je vois tout : la certitude est puisée dans la ténèbre. Plus la ténèbre est profonde, plus le bien excède tout; c'est le mystère réservé... Faites attention. La divine puissance, la sagesse et la volonté, que j'ai vue ailleurs merveilleusement, paraît moindre que ceci. Ceci c'est un tout; les autres on dirait des parties (3). » C'est *la Déité* supérieure à l'être, à la sagesse, à l'amour, qui s'identifient dans son éminence.

Tel est manifestement le plein développement de la

(1) S. Thomas, *In libr. de divinis Nomin.*, c. VII, lect. 4 : « Cognoscimus Deum per ignorantiam per quandam unitionem ad divina supra naturam mentis... Et sic cognoscens Deum in tali statu cognitionis illuminatur ab ipsa profunditate divinae Sapientiae, quam perscrutari non possumus. » — Item I Sent., d. 8, q. 1, a. 1, ad 5.

(2) Albert le Grand, Comment. in *Mysticam Theologiam Dionysii*, c. I. — Voir aussi le *De adhaerendo Deo*, ch. III, qui lui fut longtemps attribué.

(3) *Le livre des visions et instructions de la B. Angèle de Foligno*. trad. E. Hello, ch. 26.

foi infuse, dont S. Thomas a si bien déterminé la surnaturalité essentielle, fondée sur un motif formel, inaccessible à la raison et à la connaissance naturelle des anges. Des âmes contemplatives ont trouvé une grande lumière en apprenant quelle est la vraie pensée du saint docteur sur ce point fondamental (1).

(1) L'une d'elles écrit à ce sujet : « *Cette Vérité première* donne à l'âme une grande indépendance à l'égard de tout le créé; c'est comme si elle avait *reçu asile dans l'immuable.* Elle ne saurait plus souffrir comme avant des événements extérieurs, et cependant elle porte avec elle une souffrance continuelle. Ce monde d'en bas, dans lequel elle est obligée de continuer à vivre, a ses réalités matérielles, passagères, auxquelles elle ne peut se dérober non plus, et elle se voit comme assujettie au mensonge. Tout, hormis contempler cette *Vérité première*, lui est un pesant fardeau, elle le porte pourtant sans impatience, elle se livre à toutes ses occupations extérieures avec courage, quoique sans aucun goût, parce que telle est, pour le temps d'épreuve, la volonté de Dieu. Et la volonté de Dieu, c'est la Vérité. Elle l'aime passionnément, quelque souffrance qu'elle y trouve. C'est ainsi que les choses d'en haut et les choses d'en bas, l'immense bonheur et la souffrance continuelle s'harmonisent dans la paix, *sous ce rayon de Vérité*, qui illumine maintenant ma vie. Je dis « ô Vérité ! » comme d'autres disent : ô Amour, ô Miséricorde. C'est mon oraison jaculatoire, c'est ma communion spirituelle, qui me donne tout mon Dieu. Cette vérité première, cette vérité subsistante, c'est Dieu, c'est son Être, c'est Elle qui me donne la vie, et en s'inclinant vers moi, néant et péché, elle prend le nom d'amour et de miséricorde.

« *Je sais bien que je n'ai pas vu cette Vérité*, puisqu'il ne nous est pas donné de voir Dieu en la prison de notre corps, mais dans cet éclair ténébreux, *ma foi la possède.*

« Pendant une de ces oraisons de grande ténèbre, que j'ai quelquefois, il me fut donné de contempler cette gloire essentielle de la Sainte Trinité, près de laquelle les plus magnifiques œuvres de sa sagesse, même celle de l'Incarnation, ne comptent plus. Et il me paraissait *qu'à cette vie intime de Dieu correspondait l'acte de foi de la contemplation.* Je comprenais alors la vérité de cette parole de saint Jean de la Croix que le plus petit acte de pur amour était d'un plus grand prix aux yeux de Dieu et était plus profitable à l'Église que les plus grandes œuvres. Le désir de donner à

De fait, si l'on était bien convaincu de la surnaturalité essentielle de la foi, on comprendrait que la contemplation mystique est l'épanouissement normal de cette vertu théologale, unie à la charité et aux dons du Saint-Esprit. Seul le contemplatif va jusqu'à la cime de sa foi.

La certitude de sa contemplation se fonde formellement sur une *secrète illumination de l'Esprit-Saint*, tandis que *les phénomènes concomitants* de ligature et d'extase ne sont que des effets et des signes d'un état, dont la surnaturalité est trop élevée pour tomber sous les prises de l'observation. Ici, comme pour la connaissance naturelle des premiers principes et comme pour la certitude de foi, il importe donc de bien distinguer le motif formel tout spirituel de notre adhésion, et les signes sensibles qui l'accompagnent.

*
* *

Par contre, si l'on matérialise la doctrine de S. Thomas sur la surnaturalité de la foi, on sera conduit à matérialiser la contemplation mystique; on s'arrêtera outre mesure aux phénomènes qui parfois l'accompagnent et on la déclarera absolument extraordinaire, parce qu'on perdra de vue la loi foncière du développement continuel « de la grâce des vertus et des dons ».

On matérialisera aussi ce qu'enseigne le saint docteur sur *l'espérance et la charité*. Si l'on se figure en effet

Dieu, à son Église des âmes contemplatives se trouva fort accru. Et je compris que la doctrine de S. Thomas sur la surnaturalité de la foi est intimement liée à la vie contemplative et mystique, qui n'est autre que la vie de foi par excellence. »

que la seule raison, étudiant historiquement l'Évangile, confirmé par les miracles, peut, *sans la grâce*, atteindre le motif formel qui spécifie la foi infuse, on sera conduit à penser qu'elle peut connaître de même le motif formel de l'espérance et de la charité. Dès lors les actes de ces vertus devraient être *substantiellement naturels*, et requérir seulement une *modalité surnaturelle* pour être utiles au salut. Notre acte de charité ferait ainsi penser à une affection naturelle et raisonnable, qui aurait été *surnaturalisée* pour devenir méritoire. On ne voit plus alors la distance infinie qui sépare dans leur *essence même*, dans leur vitalité essentielle, le désir naturel d'être heureux et l'acte d'espérance infuse, ou encore celle qui sépare l'amour naturel du Souverain Bien dont parle Platon dans le *Banquet*, et la charité divine dont il est parlé à chaque page de l'Évangile.

S'il est des théologiens qui, à la suite des nominalistes, ont gravement diminué la surnaturalité des vertus chrétiennes, même théologales, cette diminution ne se trouve certes pas chez S. Thomas. Pour lui ces vertus sont surnaturelles dans leur essence même, qui surélève infiniment la vitalité de notre intelligence et de notre volonté. Elles sont spécifiées par un objet formel ou motif formel, qui dépasse infiniment les forces naturelles de l'âme humaine et de l'ange le plus élevé.

Cette doctrine du motif formel essentiellement surnaturel des trois vertus théologales met l'enseignement de S. Thomas à la même hauteur que celui des plus grands mystiques orthodoxes (1).

(1) II^{a} II^{ae}, q. 5, a. 3 : « Species cujuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti ; qua sublata, species habitus remanere non potest. »

Est-il enfin question des *dons du Saint-Esprit* et de l'inspiration surnaturelle à laquelle ils nous rendent dociles, comme les voiles rendent la barque docile au souffle du vent ? Des théologiens, qui ne voyaient pas la nécessité des vertus morales infuses, supérieures aux vertus morales acquises, se sont étonnés d'entendre dire qu'il y a encore, en toute âme en état de grâce, des dons du Saint-Esprit, supérieurs par leur mode divin aux vertus morales infuses. Ils ont nié cette supériorité essentielle, parce qu'ils méconnaissaient les richesses surnaturelles que la vie mystique surtout nous manifeste. Et entendant matériellement S. Thomas, ils ont confondu l'inspiration du Saint-Esprit avec la grâce actuelle nécessaire pour l'exercice des vertus dès qu'il se présente quelque difficulté spéciale. S. Thomas, au contraire, enseigne formellement la *distinction essentielle des vertus et des dons*, et par suite il distingue nettement l'inspiration du Saint-Esprit, qui *dépasse le mode humain*, et la simple grâce actuelle qui s'adapte à ce mode (1). Par là encore, et en déclarant les dons nécessaires au salut, S. Thomas s'accorde avec les plus grands mystiques. Il ajoute, comme eux, que les dons, bien que subordonnés aux vertus théologales, concourent beaucoup au progrès de celles-ci. C'est dans le recueillement de la foi que le Saint-Esprit nous communique ses lumières. Aussi y a-t-il une très grande différence entre la foi surnaturelle qui subsiste, sans la charité dans une âme en état de péché mortel, et la foi vive, aidée des dons et des touches profondes du Saint-Esprit.

(1) Ia IIae, q. 68. — Voir plus loin ch. IV, a. 5 : Rôle des dons du Saint-Esprit, leur prédominance dans la contemplation infuse.

Nous trouverons la même élévation dans la doctrine de S. Thomas sur la grâce actuelle, sur le mode de présence de Dieu en l'âme juste, et sur l'éminente et absolue simplicité de l'essence divine.

L'humble Thomas d'Aquin, toujours silencieux et recueilli, vivait cette doctrine surnaturelle. Son cœur tout entier était livré à l'amour de Dieu, lorsque son esprit résonnait et résolvait les questions les plus ardues. Comment pouvait-il en être autrement chez un grand saint, appelé à rester pendant des siècles la lumière de la théologie? Le don de sagesse éclairait d'en haut ses recherches, dirigeait son intelligence et sa volonté vers la possession toujours plus profonde de la vérité et de la vie divines; cela au milieu des études les plus diverses. Des sujets qui nous semblent très éloignés de cette fin suprême, ne le sont en réalité que pour une âme non encore parvenue à cette élévation où tout se perd en Dieu, principe et fin de toutes choses. Nul doute que le saint docteur ait été élevé aux degrés supérieurs de la contemplation mystique, et ce n'est certes pas sa doctrine qui arrêtera les âmes dans leur ascension.

ARTICLE III

La mystique et la doctrine de saint Thomas sur l'efficacité de la grâce

Les esprits qui s'étonnent de voir chercher dans l'œuvre de saint Thomas les principes de la théologie mystique devraient surtout considérer son enseignement sur l'efficacité de la grâce.

Cette doctrine, précisément parce qu'elle est très haute, n'est généralement bien comprise que par des théologiens spéculatifs, habitués à considérer toutes choses relativement à Dieu, cause première universelle et auteur du salut, ou par des âmes entrées déjà dans les voies passives et qui connaissent pour ainsi dire par expérience que dans l'œuvre du salut *tout est de Dieu* jusqu'à notre coopération, en ce sens qu'on ne peut y distinguer *une part* qui serait *exclusivement nôtre* et ne viendrait pas de l'Auteur de tout bien.

Cette dernière formule, que nous venons de souligner est fréquente chez les Pères et chez saint Thomas; elle exprime bien, nous allons le voir, sa pensée. Mais, pour en saisir toute l'élévation et toute la profondeur, rappelons d'abord les conceptions moins hautes proposées par certains théologiens. Il n'est pas inutile de connaître quelle est l'efficacité de la grâce actuelle dont nous avons besoin pour nous convertir, ensuite pour résister à la tentation parfois violente,

pour mériter, grandir dans l'amour de Dieu, passer par le creuset des purifications et persévérer dans le bien jusqu'à la mort.

*
* *

Quelques-uns (1) ont pensé que la grâce, qui nous incline à vouloir le bien salutaire, est dite *efficace*, non point parce qu'elle nous porte sûrement par elle-même d'une façon très douce et très forte au bon consentement, mais parce qu'elle nous est donnée à l'instant où Dieu a prévu que, par nous seuls, nous choisirions d'y consentir plutôt que d'y résister. La prévision divine de la réponse de l'homme est ce qui distingue la grâce efficace de celle qui ne l'est pas. En d'autres termes, cette efficacité ne vient pas de la volonté divine mais de la volonté humaine ; la grâce est efficace, non point parce que Dieu le veut, mais parce que l'homme y consent. Selon cette manière de voir, il peut arriver que deux pécheurs, recevant dans les mêmes circonstances des grâces actuelles rigoureusement égales, l'un se convertisse et l'autre reste dans

(1) D'habitude saint Thomas ne désignait pas autrement les théologiens dont il ne partageait pas l'opinion ; mais il exposait très exactement leur pensée d'après leurs propres paroles. La charité y gagnait, la discussion restait aussi plus sereine. Nous suivrons son exemple, le plus possible. Il suffit de rapporter ici les assertions principales des théologiens dont nous parlons : « Auxilium sufficiens esse *efficax* aut *inefficax*, ab arbitrio ejus cui præstatur, pendet. — Auxilio *aequali* fieri potest ut unus vocatorum convertatur et alius non. — Auxilio gratiæ *minori* potest quis adjutus resurgere, quando alius *majori* non resurgit, durusque perseverat. Non quod is qui acceptat, sola libertate sua acceptet ; sed quia *ex sola libertate illud discrimen oriatur*, ita ut non ex diversitate auxilii praevenientis. »

son péché. *Cette différence de détermination* entre ces deux hommes provient donc uniquement de *la seule volonté humaine* et non point de la différence des secours divins qu'ils ont reçus. La même grâce, qui a été seulement suffisante et qui est restée stérile chez l'un, a été efficace chez l'autre, parce que lui-même l'a rendue efficace. S'il en est ainsi, l'acte salutaire est sans doute provoqué par l'attrait divin, mais la *distinction initiale* qui sépare le juste du pécheur *ne vient pas de Dieu*, elle est exclusivement nôtre. Et cette conception de l'efficacité de la grâce ne s'applique pas seulement aux actes salutaires qui précèdent la justification, mais encore à tous les actes méritoires, jusqu'au dernier qui couronne l'œuvre du salut (1).

Cette explication très humaine de ce mystère divin lui conserve-t-elle sa grandeur? L'École de saint Thomas ne l'a jamais pensé (2). La détermination libre n'est-elle pas la meilleure part de l'œuvre salutaire? C'est elle qui *distingue* le juste du pécheur, à la production de chaque acte salutaire, chaque fois au cours de sa vie qu'il évite le péché, qu'il triomphe de la

(1) Ce qui, dans cette conception, dépend du bon plaisir divin, c'est que Pierre soit placé dans les circonstances où, selon la prévision de Dieu, infailliblement il se sauvera, et Judas dans un autre ordre de circonstances où infailliblement il se perdra. Le bon plaisir divin aurait pu faire le choix inverse. Ce choix des circonstances mis à part, il n'en reste pas moins, dans cette théorie, que tel est sauvé sans avoir été *plus aidé* par la grâce que tel autre qui se perd ; bien plus, certains élus ont été *moins aidés* par la grâce que certains réprouvés, non seulement au cours de leur vie, mais aussi à l'instant suprême.

(2) Cf. Salmanticenses, *De Gratia*, tr. XIV, disp. VII, de gratia efficaci : comparaison de la doctrine susdite avec celle de saint Thomas. Cette dernière y est exposée, d'après les textes mêmes, d'une façon beaucoup plus juste que dans l'article *Grâce* du *Dict. de Théol. cath.*

tentation, qu'il mérite et persévère dans le bien. On ne saurait admettre, selon saint Thomas, que cette distinction capitale vienne exclusivement de nous et nullement de Dieu, auteur du salut. Saint Paul dit, en effet : *Qui est-ce qui te distingue? Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu? Et si tu l'as reçu, pourquoi te glorifies-tu, comme si tu ne l'avais pas reçu?* (1) *Sans Moi*, dit Notre-Seigneur, *vous ne pouvez rien faire* (2). Dans ces paroles, les Pères, notamment saint Augustin et après lui saint Thomas, ont vu cette affirmation que dans l'œuvre de notre salut tout est de Dieu, jusqu'à notre coopération, jusqu'à la distinction du juste et du pécheur, de telle sorte qu'on ne peut y trouver *une part* qui serait *exclusivement nôtre* (3). De plus, si Dieu n'était nullement cause de notre choix, Il n'aurait pas pu le prévoir infailliblement de toute éternité ; car Lui seul est éternel et nos actes libres ne sont futurs de toute éternité (4) que parce qu'il a décidé de les

(1) I Cor., IV, 7. — (2) Joann., XV, 5. — S. Thomas dit *in Matth.*, XXV, 15 : « Qui plus conatur, plus habet de gratia, sed *quod plus conetur, indiget altiori causa.* » Item in Ep. ad Ephes. IV, 7.

(3) S. Cypr., *Ad Quirin.*, lib. 3, cap. 4, P. L. IV, col. 734 : « In nullo gloriandum, quando nostrum nihil est ». — S. Basile, Hom. 22 *De humilit.* : « Nihil tibi relictum est, o homo, de quo gloriari possis... omnino enim in gratia et dono Dei vivimus », — S. Chrysost., *Serm.* 2, in *Ep. ad Colos.*, P. G. LXII, col. 312 : « In negotio salutis totum est donum Dei ». — S. Augustin, *De Prædest. Sanct.* c. 5. — S. Thomas, I^a, q. 23, a. 5 : « Non est distinctum quod est ex libero arbitrio et ex praedestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et ex causa prima ». La cause première et la cause seconde ne sont pas, en effet, deux *causes partielles coordonnées* comme deux hommes tirant un navire, mais deux *causes totales subordonnées*, de telle sorte que la première applique ou *meut* la seconde à agir. — Cf. S. Thomas, I^a, q. 105, a. 5 ; — *De Pot.*, q. 3, a. 4 et 7, ad 7, ad 13 ; — *Cont. Gent.*, III, c. 66, c. 149 ; — *De malo*, q. 3, a. 2, ad 4 ; — *Contra errores Græcorum*, c. 23.

(4) Ils ne sont futurs absolument ou futurs sous certaines

produire en nous et avec nous, ou tout au moins de les permettre s'ils sont mauvais (1).

D'autres théologiens modernes ont cherché à corriger la doctrine que nous examinons en disant : la grâce, suivie du bon consentement, est dite *efficace* parce qu'elle est, mieux que la grâce simplement suffisante, adaptée (*congrua*) au tempérament du sujet qui la reçoit et aux circonstances de lieu et de temps où il se trouve. Elle nous presse ainsi de donner notre consentement, mais la détermination libre de celui-ci reste exclusivement notre œuvre. L'action de Dieu, qui nous sollicite au bien, est analogue à celle d'une mère qui sait, quand elle le veut, trouver les meilleurs moyens pour persuader son enfant et l'amener à se bien conduire.

Malgré cette légère modification, il reste vrai de dire dans cette seconde doctrine comme dans la précédente : l'efficacité de la grâce ne vient pas de la volonté divine, mais de la volonté humaine et aussi de notre tempérament et des circonstances. En d'autres termes, ici encore la grâce sollicite notre bon consentement, mais la détermination de celui-ci est exclusivement nôtre. S'il en était ainsi, la meilleure part de l'œuvre salutaire ne viendrait pas de l'Auteur du salut, elle aurait été seulement prévue par Lui (2).

conditions qu'en vertu d'un décret divin, car par eux-mêmes des futurs libres ne sont *pas déterminés* ; et s'ils l'étaient, ils s'imposeraient à Dieu lui-même comme une fatalité qui Lui serait supérieure. Cf. IIª IIæ, q. 171, a. 3 : « Contingentia futura, quorum veritas *non est determinata*, in seipsis non sunt cognoscibilia ». Cf. aussi Iª, q. 14, a. 5, 8, 13 ; q. 19, a. 8 ; q. 22, a. 4 ; q. 23, a. 4 et 5.

(1) Cf. *S. Thomas*, Iª, q. 16, a. 7, ad 3 ; q. 19, a. 4 ; q. 14, a. 8 ; — Iª IIæ, q. 79, a. 1 et 2.

(2) Cf. P. del Prado, O. P., *De Gratia et libero arbitrio*, t. III,

*
* *

En réalité, selon saint Thomas, l'action de Dieu sur la volonté du pécheur qui se convertit est infiniment plus profonde que celle d'une mère sur le cœur de son enfant. Celle-ci pourrait croître toujours sans jamais atteindre celle-là. De Dieu seul il est dit dans la Sainte Écriture : *C'est lui qui opère en nous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir* (1). Il dit Lui-même par la bouche d'Ezéchiel : *Je vous donnerai un cœur nouveau et je mettrai au-dedans de vous un esprit nouveau ; j'ôterai de votre chair le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair. Je mettrai au-dedans de vous mon Esprit. Et je ferai que vous observerez mes préceptes et les pratiquerez* (2). *Le cœur du roi est un cours d'eau dans la main du Seigneur. Il l'incline partout où Il veut* (3). *Qui Lui a donné le premier, pour qu'il ait à recevoir en retour ?* (4) demande saint Paul. *Ainsi l'élection ne dépend ni de la volonté ni des efforts, mais de Dieu qui fait miséricorde* (5). *C'est Lui qui opère tout en tous* (6). *C'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être* (7). *De Lui, par Lui et pour Lui sont toutes choses* (8).

p. 364 ss. (Fribourg, Suisse, 1907). Comme le montre d'ailleurs ce savant auteur, on ne conçoit pas que Dieu puisse infailliblement prévoir de toute éternité une détermination qui ne viendrait nullement de Lui. Lui seul est éternel ; et aucun de nos actes n'est de toute éternité futur (absolu ou conditionnel) sans être fondé sur un décret éternel de Dieu, positif ou permissif. C'est ce que saint Thomas établit dans les célèbres articles déjà cités : I^a, q. 14, a. 5, 8, 13 ; q. 19, a. 8 ; q. 23, a. 5, que nous avons expliqués ailleurs : *Dieu, son existence, sa nature*, p. 395-427.

(1) *Phil.*, II, 13. — (2) *Ezech.*, XXXVI, 26. — (3) *Prov.*, XXI, 1. — (4) *Rom.*, XI, 35. — (5) *Rom.*, IX, 16. — (6) I *Cor.*, XII, 6. — (7) *Act.*, XVII, 28. — (8) *Rom.*, XI, 36.

Après avoir cité deux de ces textes scripturaires (1), saint Thomas remarque : « Quelques-uns, ne comprenant pas comment Dieu peut causer en nous le mouvement de notre volonté sans préjudice de la liberté, se sont efforcés de faire dire autre chose à ces paroles divines. Pour eux, elle signifieraient que Dieu cause en nous le vouloir et le faire, en tant qu'il nous donne la faculté de vouloir, mais non pas en tant qu'il nous fait vouloir ceci ou cela ; ainsi l'a entendu Origène au l. III du Periarchon... Mais penser ainsi, c'est manifestement résister à l'autorité de la Sainte Écriture. Il est dit en effet dans Isaïe, xxvi, 22 : *Toutes nos* (*bonnes*) *œuvres, c'est Vous, Seigneur, qui les avez opérées en nous.* Ce n'est donc pas seulement la faculté de vouloir que nous tenons de Dieu, mais l'opération même (2). »

Le concile d'Orange explique ces mêmes paroles de l'Écriture en disant : « Dieu fait dans l'homme plusieurs biens sans la coopération de l'homme, mais l'homme ne fait aucun bien (3) sans le secours de Dieu qui lui donne d'accomplir toutes ses bonnes œuvres. — Nul n'a de soi-même que son mensonge et son péché. Si nous avons en nous quelque vérité et quelque justice, c'est que nous l'avons reçue de cette source où tous

(1) *Prov.*, xxi, 1 ; *Philip.*, ii, 13.

(2) *Cont. Gent.*, liv. III, c. 89. — Voir aussi *De Veritate*, q. 22, a. 8 ; « Omnis actio voluntatis, in quantum est actio, non solum est a voluntate, ut ab immediate agente, sed a Deo ut a primo agente, qui *vehementius* imprimit ; *unde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita multo amplius Deus* ». — *Ibid.*, q. 22, a. 9 : « *Solus Deus potest inclinationem voluntatis*, quam ei dedit, *transferre de uno in aliud, secundum quod vult.* »

(3) Aucun bien surnaturel sans un secours surnaturel, aucun bien naturel sans le secours naturel de Dieu.

ici-bas devons aller boire si nous ne voulons pas défaillir en chemin » (1).

Suivant en cela la doctrine de saint Augustin, exprimée dans ce concile d'Orange, saint Thomas nous enseigne que la grâce est efficace par elle-même et non par le consentement qui la suit. Qu'on pense à ce qui se passe au plus intime de la volonté d'un pécheur qui se convertit. Si Dieu veut efficacement que tel pécheur à telle heure se convertisse, « cette volonté divine, dit saint Thomas, ne peut manquer de s'accomplir; selon la remarque de saint Augustin, « c'est par la grâce de Dieu que sont très sûrement sauvés tous ceux qui sont sauvés ». Si donc, continue saint Thomas, il est dans l'intention de Dieu, qui meut les volontés, de convertir ou de justifier tel pécheur, infailliblement ce pécheur sera justifié, selon le mot de Jésus : *Quiconque a entendu le Père et a reçu son enseignement, vient à Moi* (2). »

La grâce divine, qui nous porte efficacement au bien salutaire, n'est donc pas indifférente ou versatile, selon saint Thomas; elle n'est pas rendue efficace par notre consentement prévu; mais elle nous meut sûrement avec force et suavité à nous déterminer nous-mêmes

(1) Denzinger, *Enchiridion*, 193, 195.

(2) Ia IIae, q. 112, a. 3 : « Praeparatio hominis ad gratiam potest considerari secundum quod est a Deo movente : et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis sed infallibilitatis : quia intentio Dei deficere non potest, secundum quod Augustinus dicit in libro de *Prædestinatione Sanctorum* (seu de dono persev., c. XIV) quod *per beneficia Dei certissime liberantur, quicumque liberantur*. Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur; secundum illud Joann. VI, 45 : *Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me* ».

dans le sens du bien plutôt que dans le sens contraire (1).

Ainsi, dans l'œuvre salutaire, l'homme ne peut *rien faire* sans le secours de Dieu. Mais, hélas! il se suffit à lui-même pour défaillir ou pécher. Et précisément parce que le péché, comme tel, est une défaillance ou la privation d'un bien, il n'exige pour se produire qu'une cause défectible et déficiente, selon le mot de l'Écriture : *Ta perte vient de toi, Israël, et c'est moi seul qui suis ton secours* (Osée, XIII, 9). Dieu ne permet, ou plutôt ne laisse arriver cette défaillance, que parce qu'Il est assez puissant et assez bon pour en tirer un plus grand bien : la manifestation de sa miséricorde ou de sa justice (2).

Par suite, aucun de ceux qui ont l'usage de la raison n'est privé de la grâce efficace nécessaire au salut, que pour avoir résisté par sa faute à une grâce suffisante, à une bonne inspiration qui rappelait le devoir à accomplir. Le pécheur a posé ainsi un obstacle à la grâce efficace, qui était en quelque sorte offerte dans le secours suffisant. De même le fruit est offert dans la fleur, mais si la grêle tombe sur un arbre en fleur, on ne verra jamais les fruits. « Ceux-là seuls, dit saint Thomas, sont privés de la grâce, qui posent en eux-mêmes un obstacle à la grâce. Ainsi lorsque le soleil nous éclaire, si quelqu'un ferme les yeux et tombe dans un précipice, c'est de sa faute; bien que la lumière du soleil lui soit nécessaire pour voir... On

(1) Cf. I^a, q. 105, a. 4 ; I^a II^ae, q. 10, a. 4, c., ad 3 ; q. 111, a. 2, ad 2 ; q. 113 passim ; — II^a II^ae, q. 24, a. 11. — *De Malo*, q. 6, a. 1, ad 3. — *De Caritate*, a. 12. — *Rom.*, IX, lect. 3 ; *Eph.*, III, lect. 2 ; — Hebr., XII, lect. 3 ; XIII, lect. 3.

(2) I^a II^ae, q. 79, a. 1 et 2 ; I^a, q. 2, a. 3, ad 1 ; q. 49, a. 2.

lit dans Job, XXI, 14, au sujet de certains pécheurs : « ils disaient à Dieu : *Retire-toi de nous ; nous ne voulons pas connaître tes voies... Ils furent ennemis de la lumière* (1). »

Dieu n'est pas tenu de remédier à nos défaillances volontaires, surtout lorsqu'elles sont réitérées. De fait Il y remédie souvent, pas toujours ; c'est là un mystère (2).

On comprend ainsi le sens profond des paroles du Concile de Trente, sess. VI, c. XIII : « Dieu, si les « hommes ne résistent pas à sa grâce, comme Il a « commencé en eux l'œuvre salutaire, en poursuivra « l'achèvement, *en opérant en eux le vouloir et le « faire* (3). Mais *que ceux qui croient être debout, prennent garde de tomber* (4), et *qu'ils travaillent à leur « salut avec crainte et tremblement* (5). » Le Concile rappelle au même endroit que « la grâce de la persévérance finale ne peut venir que de Celui qui a *le « pouvoir de soutenir ceux qui sont debout* (6), pour « qu'ils persévèrent, et de relever ceux qui sont tombés. Personne ne peut être certain d'une absolue certitude qu'il obtiendra cette grâce dernière, quoique « tous doivent mettre constamment leur espérance « très ferme dans le secours de Dieu. »

Ainsi parle l'Église dans sa liturgie : « Par vos inspirations saintes, Seigneur, prévenez nos actions, par votre secours poursuivez-en l'achèvement, pour que

(1) *C. Gentes*, l. III, c 160, 161. IIª IIæ, q. 2, a. 5, ad 1. — (2) Iª, q. 23, a. 3, 4 et 5. De ce mystère il est dit : « Qui veut sonder la majesté divine sera accablé par sa gloire » (*Prov.*, XXV, 27). — (3) *Phil.*, II, 13. — (4) I *Cor.*, X, 12. — (5) *Phil.*, II, 12. — (6) *Rom.*, XIV, 4.

toutes nos prières et tous nos actes par vous toujours commencent, et par vous se terminent (1). »

En résumé, comme le dit saint Augustin, « le libre-arbitre se suffit pour le mal, mais pour le bien il ne fait rien, s'il n'est aidé par la toute-puissante Bonté » (2). Si par nous seuls nous résistons souvent à la grâce suffisante, aux prévenances divines, nous ne donnons librement notre coopération, notre bon consentement qu'en vertu de la grâce intrinsèquement efficace, nouveau don de Dieu, qui produit en nous le vouloir et le faire. « *Sans moi vous ne pouvez rien faire* », dit Notre-Seigneur ; et par contre l'âme unie à Dieu peut dire avec saint Paul : « *Je puis tout en celui qui me fortifie* » (3), tout : coopérer à son œuvre sanctificatrice, travailler pour l'éternité.

*
* *

Quelques-uns ont pensé que cette doctrine de la grâce intrinsèquement efficace détruit la liberté humaine et contient une absurdité. Bien loin d'être absurde, c'est un mystère sublime qu'elle exprime selon saint Thomas : le mystère de Dieu plus intimement présent à notre liberté qu'elle ne l'est à elle-même.

Bien loin de détruire notre liberté par son efficacité très sûre, c'est précisément par cette efficacité souveraine que la grâce divine meut le libre-arbitre sans le vio-

(1) « Actiones nostras, quaesumus Domine, aspirando praeveni et adjuvando prosequere, ut cuncta nostra oratio et operatio a te semper incipiat et per te coepta finiatur. »

(2) *De Correptione et Gratia,* c. XI.

(3) *Phil.*, IV, 13.

lenter. C'est là l'idée géniale de saint Thomas d'Aquin interprétant la Révélation : « Lorsqu'une cause, dit-il (1), est efficace, elle produit non seulement la substance de son effet, mais la manière d'être celui-ci : lorsqu'elle est faible au contraire, elle ne parvient pas à donner à son effet le mode qui est en elle. » Elle n'est pas capable de marquer en lui son empreinte. C'est le propre des agents puissants, dans l'ordre physique, intellectuel et moral, d'imprimer, par la force même de leur action, leur effigie sur leurs œuvres, sur leurs enfants, sur leurs disciples. « Il y a la manière! » Les artistes de génie le savent, les grands chefs d'armée l'expérimentent. « Et donc, continue saint Thomas, puisque la volonté divine est souverainement efficace, non seulement elle accomplit tout ce qu'elle veut, mais elle fait que tout s'accomplisse *comme* elle le veut, selon *le mode* choisi par elle de toute éternité. Or Dieu veut que certaines choses arrivent nécessairement et que d'autres arrivent d'une façon contingente et libre. » Dans ce but il nous a donné la liberté ; et pourquoi serait-il incapable de produire en nous et avec nous jusqu'au mode libre de nos actes? Comme Sophocle, Dante ou Corneille ont leur manière de nous toucher, et de nous émouvoir, Dieu a la sienne lorsqu'Il meut nos libertés : « Notre libre-arbitre, dit le Docteur Angélique (2), est *cause* de son acte, il s'y détermine; mais il n'est pas nécessaire qu'il en soit cause première. Dieu est la cause première qui meut les causes naturelles et les causes

(1) I^a^, q. 19, a. 8, article fondamental de la *Somme Théologique* sur ce grand problème, cf. P. del Prado, *De gratia et Libero arbitrio*, t. II, c. 9.

(2) I^a^, q. 83, a. 1, ad 3.

volontaires. En mouvant les causes naturelles, Il ne détruit pas la spontanéité et le naturel de leurs actes. De même en mouvant les causes volontaires, *Il ne détruit pas la liberté* de leur action, *mais bien plutôt Il la fait en elles.* Il opère en chaque créature, comme il convient à la nature qu'Il leur a donnée. » Ainsi un grand maître communique à ses disciples, non seulemement sa science, mais son esprit et sa manière. Léon XIII parle de même dans l'Encyclique *Libertas.* « Dieu, ajoute saint Thomas (1), meut immuablement notre volonté, à cause de la souveraine efficacité de sa puissance, qui ne peut défaillir; mais la liberté demeure, à cause de la nature (et de l'amplitude illimitée) de notre volonté, (qui est ordonnée au bien universel, et qui reste par suite) *indifférente* à l'égard du bien particulier, qu'elle choisit. Ainsi en toutes choses la Providence opère infailliblement, et pourtant les causes contingentes produisent leurs effets d'une façon contingente, car Dieu meut toutes choses proportionnellement au mode même de la nature de chacun des êtres. »

(1) *De Malo*, q. 6, a. 1, ad 3 : « Deus movet quidem voluntatem *immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest* (S. Thomas ne dit pas : propter praevisionem consensus nostri); sed propter naturam voluntatis motae, quae *indifferenter* se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas; sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur; et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter, in quantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum. » *L'indifférence dominatrice*, qui constitue la liberté, est *potentielle* dans la faculté, et elle devient *actuelle* dans l'élection même. La motion divine, loin de la détruire, l'actualise : au moment où elle veut, notre volonté, qui est ordonnée au bien universel, domine actuellement l'attrait du bien particulier qu'elle choisit.

Sous la grâce intrinsèquement efficace *la volonté se détermine librement*, car elle est mue par Dieu comme il convient à sa nature. Or par nature elle a pour objet le bien universel, sans limites, conçu par l'intelligence infiniment supérieure aux sens; seul l'attrait de Dieu vu face à face pourrait invinciblement captiver cette faculté de vouloir et d'aimer (1). Elle jouit d'une *indifférence dominatrice* à l'égard de tout bien particulier, jugé bon sous un aspect, insuffisant sous un autre; le rapport de notre volonté à cet objet n'est pas nécessaire, bien plus notre volonté domine l'attrait de ce bien. L'acte est libre, parce qu'il procède, sous l'indifférence du jugement, d'une volonté dont l'amplitude universelle déborde le bien particulier vers lequel elle se porte (2). Dieu par sa motion efficace ne change pas et même ne peut pas changer ce rapport contingent de notre acte volontaire à cet objet, puisque l'acte est spécifié par cet objet même. La motion divine ne violente pas notre volonté, puisqu'elle s'exerce intérieurement selon l'inclination naturelle de celle-ci vers le bien universel, inclination qui vient de Dieu, et dont Il est maître (3). Il n'est donc pas contradictoire de dire que la liberté reste, mais il y a là un mystère infiniment profond, analogue à celui de l'acte créateur : le mystère de Dieu plus intime à ses créatures, qu'Il

(1) Ia IIae, q. 2, a. 8 : « Objectum voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum; sicut objectum intellectus est universale verum. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis, *nisi bonum universale, quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo*, quia omnis creatura habet bonitatem participatam. »

(2) Ia IIae, q. 10, a. 2; q. 2, a. 8; q. 5, a. 3 et 8.

(3) Ia, q. 105, a. 4, ad 1.

conserve dans l'existence, qu'elles ne le sont à elles-mêmes (1).

Dieu meut nos libertés *fortiter et suaviter*; la force et la suavité sont si intimement unies dans la grâce efficace, que méconnaître la première c'est supprimer la seconde, et ne plus voir l'abîme infini qui sépare l'influence divine et les influences créées qui s'exercent sur notre libre choix. Déjà l'action persuasive des êtres qui nous sont le plus cher est grande sur nous, concevez qu'elle augmente toujours; pensez même à celle que peut exercer le premier des anges; dites-vous que Dieu pourrait toujours créer des anges plus parfaits, qui exerceraient sur vous une action toujours plus profonde, et vous n'aurez jamais atteint l'efficacité de la grâce divine.

S'ensuit-il qu'il ne sert de rien de vouloir, et de s'efforcer? Bien au contraire, c'est même précisément parce que ce bon vouloir et ce saint effort sont ce qu'il y a de plus important dans l'œuvre du salut, qu'ils ne peuvent pas être exclusivement notre œuvre; c'est la grâce qui nous fait faire ce choix, qui nous fait lutter et triompher de la tentation. Dieu nous meut, dit souvent saint Augustin, non pas pour que nous ne fassions rien, mais précisément pour que nous agissions. Et souvent, *si nous exigeons trop peu de nous-mêmes, c'est que nous ne comptons pas assez sur la grâce*, c'est que nous ne la demandons pas assez. *Si le niveau de notre vie spirituelle baisse*, et si nous nous contentons d'une vie toute naturelle, *c'est que nous croyons être seuls à agir, nous oublions que Dieu est en nous et avec nous*, plus intime à nous que nous-mêmes.

(1) I^{a}, q. 8, a. 1 ; I^{a} II^{ae}, q. 10, a. 4 ; q. 113, a. 3. *C. Gentes*, l. III, c. 89.

Nous touchons ici au fondement de la mystique la plus haute, celle de saint Paul, de saint Augustin, de Denys, de saint Bernard (1), de saint Thomas, de Tauler, de Ruysbroeck, de l'auteur de l'*Imitation*, de saint Jean de la Croix. Dans l'œuvre salutaire *tout* vient de Dieu, jusqu'à notre coopération : nous ne pouvons nous glorifier d'y mettre une part, si minime soit-elle, qui serait *exclusivement nôtre*. L'homme se suffit à lui-même pour le mal ; mais pour le bien, sans le secours naturel ou surnaturel de Dieu, il ne peut absolument rien faire. Par contre avec Dieu et par Lui il peut réaliser les plus grandes choses : coopérer au salut des âmes, dont chacune vaut plus que tout l'univers des corps, susciter des actes de charité, dont le moindre vaut plus que toutes les natures angéliques prises ensemble (2). *Ceux qui espèrent en Dieu, recevront de nouvelles forces, ils élèveront leur vol comme des aigles. Ils courront et ne se lasseront point* (3).

Pour conclure, qu'il nous suffise de citer la page magistrale dans laquelle Bossuet, au ch. VIII de son *Traité du libre-arbitre*, résume cette doctrine de saint Thomas : « Pour accorder le décret et l'action toute-puissante de Dieu avec notre liberté, on n'a pas besoin de Lui donner *un concours qui soit prêt à tout indifféremment, et qui devienne ce qu'il nous plaira* ; encore moins de *Lui faire attendre à quoi notre volonté se portera*, pour former ensuite à jeu sûr son décret sur nos résolutions. Car sans ce faible ménagement, qui

(1) S. Bernardus, *De gratia et libero arbitrio*, c. XIV. Cf. *Dict. Théol*, art. : S. Bernard, col. 776.

(2) S. Thomas, Ia IIae, q. 113, a. 9, ad 2.

(3) *Isaïe*, XL, 31.

brouille en nous toute idée de première cause, il suffit de considérer que *la volonté divine, dont la vertu infinie atteint tout*, non seulement dans le fond, mais dans toutes les manières d'être, *s'accorde par elle-même avec l'effet tout entier*, où elle met tout ce que nous y concevons, en ordonnant qu'il sera avec toutes les propriétés qui lui conviennent. »

On lit dans le même chapitre : « Il n'y a rien dans la créature qui tienne tant soit peu de l'être, qui ne doive à ce même titre tenir de Dieu tout ce qu'il a... Et il ne faut pas objecter que le propre de l'exercice de la liberté, c'est de venir seulement de la liberté même; cela serait véritable, si la liberté de l'homme était une liberté première et indépendante, et non une liberté découlée d'ailleurs... Dieu étant, comme premier être, cause de tout être; comme premier agissant, doit être cause de toute action : tellement qu'*il fait en nous l'agir même*, comme il y fait le pouvoir agir. Et l'agir créé ne laisse pas d'être un agir, pour être de Dieu; au contraire, il est d'autant plus agir, que Dieu lui donne de l'être... Aussi, loin qu'on puisse dire que l'action de Dieu sur la nôtre lui ôte sa liberté, au contraire, il faut conclure que notre action est libre *a priori*, à cause que Dieu la fait être libre. Que si on attribuait à un autre qu'à notre Auteur, de faire en nous notre action, on pourrait croire qu'il blesserait notre liberté, et romprait pour ainsi dire, en le remuant, un ressort si délicat, qu'il n'aurait point fait; *mais Dieu n'a garde de rien ôter à son ouvrage par son action, puisqu'il y fait au contraire tout ce qui y est, jusqu'à la dernière précision*; et qu'il fait par conséquent non seulement notre choix, mais encore dans notre choix la liberté même... Faire dans nôtre action sa

liberté, *c'est faire que nous agissions librement*; *et le faire, c'est vouloir que cela soit* : car faire à Dieu, c'est vouloir. Ainsi, pour entendre que Dieu fait en nous nos volontés libres, il faut entendre seulement qu'*il veut* que nous soyons libres. Mais il ne veut pas seulement que nous soyons libres en puissance, il veut que nous soyons *libres en exercice*; et il ne veut pas seulement *en général* que nous exercions notre liberté, mais *il veut que nous l'exercions par tel et tel acte. Car lui, dont la science et la volonté vont toujours jusqu'à la dernière précision des choses*, ne se contente pas de vouloir qu'elles soient en général; mais *il descend* à ce qui s'appelle tel et tel, c'est-à-dire *à ce qu'il y a de plus particulier*, et *tout cela est compris dans ses décrets*. Ainsi, Dieu veut, dès l'éternité, tout l'exercice futur de la liberté humaine, *en tout ce qu'il a de bon et de réel*. Qu'y a-t-il de plus absurde que de dire qu'il n'est pas, à cause que Dieu veut qu'il soit? Ne faut-il pas dire, au contraire, qu'il est parce que Dieu le veut; et que, comme il arrive que nous sommes libres par la force du décret qui veut que nous soyons libres, *il arrive aussi que nous agissons librement en tel et tel acte, par la force même du décret qui descend à tout ce détail.* »

Ainsi donc absolument *tout* dans le monde des corps et des esprits, dans leur être et dans leurs actions, tout vient de Dieu, à la seule exception du mal, qui est une privation et un désordre. Celui-ci n'est permis par la Souveraine Bonté que parce qu'elle est assez puissante, pour en tirer un bien plus grand : la manifestation éclatante de sa Miséricorde ou de sa Justice (1).

(1) S. Thomas, *in Epist. ad Rom.* c. IX, lect. 4, et I^a^, q. 23, a. 5, ad 3.

Cette doctrine chante la gloire de Dieu, et si, souvent, elle n'est pas comprise, c'est qu'elle est à la fois trop haute et trop simple : qui n'atteint pas sa hauteur, dédaigne sa simplicité. « Mais les humbles de cœur entrent dans les profondeurs de Dieu sans s'émouvoir, et, éloignés du monde et de ses pensées, ils trouvent la vie dans la hauteur des œuvres de Dieu (1). » Bien loin de sentir leur liberté oppressée par la force divine de la grâce, ils trouvent par elle la délivrance et le salut.

A quelle profondeur d'humilité doit conduire cette doctrine, à quelle prière continuelle, à quelle foi pratique autant que sublime, à quel abandon dans l'espérance, à quelle action de grâce, à quelle intimité d'amour, c'est ce que nous disent, avec saint Thomas, les plus grands mystiques venus après lui.

(1) Bossuet, *Élévations sur les mystères*, 18e semaine, 12e élévation.

ARTICLE IV

Les conséquences pratiques de la doctrine de saint Thomas sur la grâce.

A la suite de saint Augustin, et à l'opposé du naturalisme pélagien ou semipélagien, saint Thomas a saisi toute la profondeur et toute l'élévation du mot de Jésus : *Sans moi vous ne pouvez rien faire* (1), et des paroles de saint Paul : *C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir* (2). *Qui est-ce qui te distingue? Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu?* (3) — Dans l'œuvre du salut, on ne peut distinguer *une part*, qui serait *exclusivement* nôtre ; mais tout vient de Dieu, jusqu'à notre libre coopération, que la grâce efficace, suavement et fortement, suscite en nous et confirme.

Cette grâce, toujours suivie de son effet, ne nous est refusée, disions-nous, que si nous résistons aux prévenances divines, à la grâce suffisante, dans laquelle le secours efficace nous est déjà offert, comme le fruit l'est dans la fleur. Si nous détruisons la fleur, nous ne verrons jamais le fruit, que l'influence constante du soleil et des sucs de la terre aurait produit. Or l'homme se suffit à lui-même pour tomber ; tiré du néant, il est naturellement défectible ; et il est assez secouru par Dieu pour ne tomber que par sa faute,

(1) *Joan.*, xv, 5. — (2) *Phil.*, ii, 13. — (3) *Cor.*, iv, 7.

qui le prive ainsi d'un nouveau secours. C'est le grand mystère de la grâce ; nous avons exposé ailleurs ce qu'en disent saint Thomas et ses meilleurs disciples (1). Avec lui et avec saint Augustin, nous devons captiver notre intelligence devant cette divine obscurité, et « *confesser*, dit Bossuet (2), *ces deux grâces* (suffisante et efficace), *dont l'une laisse la volonté sans excuse devant Dieu, et l'autre ne lui permet pas de se glorifier en elle-même* ». N'est-ce pas vraiment conforme à ce que nous dit notre conscience? Selon cette doctrine, *tout ce qu'il y a de bon en nous*, naturellement ou surnaturelle-

(1) *Dieu, son existence et sa nature* (Paris, Beauchesne), p. 682-712. Il n'est pas nécessaire que notre défaillance précède le refus de la grâce efficace, selon une *priorité de temps*, il suffit d'une *priorité de nature* dans l'ordre de causalité matérielle, d'après le principe de la relation mutuelle des causes entre elles, expliqué par saint Thomas, Iª IIæ, q. 113, a. 8, ad 1. Cf. Iª IIæ, q. 109, a. 1, 2, 8, 9, 10. — C'est Dieu qui nous prévient par sa grâce lorsqu'il nous justifie, et c'est nous qui l'abandonnons les premiers lorsque nous perdons la grâce divine : « *Deus justificatos non deserit nisi ab eis prius deseratur.* » Conc. de Trente, S. 6, c. 11.

(2) Bossuet, *Œuvres complètes*, Paris, 1845, t. I, p. 643 (opusc.). — Cf. index général des œuvres de Bossuet, au mot *grâce* (résistance à la grâce). — Voir particulièrement *Défense de la Tradition*, l. XI, c. 19-27 : démonstration de l'efficace de la grâce par la permission des péchés où Dieu laisse tomber les justes pour les humilier. Permission du triple reniement de saint Pierre : « Pierre fut justement puni de sa présomption, par la soustraction d'un secours efficace, qui l'aurait effectivement empêché de renier. » Bossuet montre que telle est la doctrine, non seulement de saint Augustin, mais de saint Jean Chrysostome, d'Origène, de saint Grégoire le Grand, de saint Jean Damascène, puisqu'ils disent que *Pierre fut privé de secours*, ce qui ne peut s'entendre de la grâce suffisante, car il eût été alors dans l'impuissance absolue d'éviter le péché, mais d'un secours efficace, qui lui aurait fait éviter effectivement cette faute. Par où l'on voit que la grâce suffisante laisse bien notre volonté sans excuse devant Dieu, et que la grâce efficace, que saint Pierre reçut plus tard, ne nous permet pas de nous glorifier en nous-mêmes.

ment, *dérive de l'Auteur de tout bien.* Seul le mal, le péché ne peut venir de Lui, et le Seigneur ne le laisse arriver, que parce qu'Il est assez puissant et assez bon pour en tirer un plus grand bien : la manifestation de sa Miséricorde ou de sa Justice.

Cet enseignement des grands docteurs de la grâce élève notre esprit à une haute contemplation de l'action de Dieu au plus intime des cœurs. Pour le montrer, il suffit de faire voir que cette doctrine doit conduire les âmes qui l'entendent bien à une profonde humilité, à une prière intérieure pour ainsi dire continuelle, à la perfection des vertus théologales et des dons du Saint-Esprit correspondants. Aussi la retrouvons-nous chez tous les grands maîtres de la vie spirituelle. Vu l'importance et la difficulté de la question, nous n'affirmerons rien dans cet article que d'après les paroles mêmes de l'Écriture, telles que les expliquent les plus grands docteurs.

*
* *

Cette doctrine conduit d'abord à une profonde humilité. D'après elle, en effet, l'homme n'a par lui-même, comme venant exclusivement de lui-même, que son péché, selon la déclaration du Concile d'Orange (1). Il ne fait jamais aucun bien naturel, sans le concours naturel de Dieu, et aucun bien surnaturel sans une grâce, qui non seulement le sollicite ou l'attire, mais le meut efficacement à l'acte salutaire. Comme le dit saint Paul : « *ce n'est pas que nous soyons par nous-*

(1) Can. 22 : « Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum ». Denzinger, n° 195.

mêmes capables de concevoir quelque chose comme venant de nous-mêmes ; mais notre aptitude vient de Dieu (1) ». Même les âmes saintes, parvenues à un haut degré de charité, ont toujours besoin d'une grâce actuelle pour mériter, pour faire un pas de plus en avant, pour éviter le péché et persévérer dans le bien (2). Elles doivent dire : « les pensées des hommes sont incertaines et leurs prévisions hasardées » (3), « que votre volonté soit faite, Seigneur, sur la terre comme au ciel, et *ne nous laissez pas succomber à la tentation* ». Après avoir beaucoup travaillé, elles doivent reconnaître : *nous sommes des serviteurs inutiles* (4), le Seigneur aurait pu choisir d'autres âmes, qui l'auraient beaucoup mieux servi. En toute vérité, selon la doctrine de saint Thomas, nous devons dire : il n'est pas de péché, commis par un autre homme, que *je ne puisse* commettre dans les mêmes circonstances, par suite de l'infirmité de mon libre-arbitre et de ma propre fragilité (l'Apôtre Pierre par trois fois a renié son Maître) ; et si *de fait* je ne suis pas tombé, si j'ai persévéré, c'est sans doute parce que j'ai travaillé et lutté, mais sans la grâce divine je n'aurais rien fait (5) : *Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam : Non pas à nous, Seigneur, non pas à nous, mais à votre nom donnez la gloire* (6). *Comme l'argile entre les mains du potier, ainsi mon âme entre vos mains* (7). *C'est vous qui m'avez fait et formé* (8) ; *vous m'avez racheté de votre sang* (9). *Si je n'ai pas péri, c'est à cause de votre miséricorde* (9). *Je remets mon âme entre*

(1) II *Cor.*, III, 5. — (2) *Saint Thomas*, Iª IIªᵉ, q. 109, a. 2, a. 8, a. 9, a. 10. — (3) *Sagesse*, IX, 14. — (4) *Luc*, XVII, 10. — (5) Cf. DEL PRADO, O. P., *de Gratia*, t. III, p. 151. — (6) *Ps.* CXIII, 1. — (7) *Eccli.*, XXXIII, 13 ; *Jer.*, XVIII, 6. — (8) *Ps.* CXVIII, 73. — (9) *Apoc.* V, 9. — (10) *Thre.*, III, 22.

vos mains (1) : « Voilà, dit saint Augustin, ce qu'il faut croire et dire, en toute piété et vérité, pour que notre confession soit humble et suppliante, et pour que *tout* revienne à Dieu (2). » Telle est la vraie humilité : *Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu? Et si tu l'as reçu, pourquoi le glorifies-tu, comme si tu ne l'avais pas reçu?* (3) Les saints constatant leurs défaillances se disent : Si tel criminel avait reçu toutes les grâces que le Seigneur m'a données, il aurait été peut-être moins infidèle que moi. La vue de la gratuité des prédilections divines les confirme dans l'humilité, ils se rappellent le mot de Jésus : « *Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais c'est moi qui vous ai choisis.* »

*
* *

Cette doctrine conduit aussi à une prière intime, continuelle, à une action de grâces profonde, à l'oraison de contemplation.

A *une prière intime* ; car c'est une grâce très secrète qu'il faut demander, non pas seulement celle qui sollicite et excite au bien, mais celle qui nous le fait vouloir, qui nous fait persévérer, qui atteint le fond de notre cœur et de notre libre-arbitre, celle qui nous meut en ces profondeurs, pour que nous soyons délivrés de la concupiscence de la chair, de la concupiscence des yeux, de l'orgueil de la vie ; car c'est Dieu seul qui sauve et qui nous arrache à ces ennemis de notre salut. En cela Il ne blesse pas notre liberté,

(1) *Ps.* xxx, 6 ; *Luc*, xxiii, 46. — (2) *De dono perseverantiae*, c. 13 : « Hoc nobis expedit et credere et dicere; hoc est pium, hoc verum, ut sit humilis et submissa confessio, et detur *totum* Deo. » — (3) I *Cor.* iv, 7.

mais Il la fait, en nous délivrant de la captivité des choses d'en-bas.

C'est ainsi que la Sainte Écriture nous enseigne à prier : « Ayez pitié de moi, Seigneur, selon votre infinie miséricorde. Soyez propice au pécheur. Aidez mon incrédulité. Créez en moi un cœur pur, et renouvelez au-dedans de moi un esprit ferme. Convertissez-moi, Seigneur, faites-moi revenir à vous et je reviendrai (1). Que votre volonté soit faite sur la terre comme ciel », donnez-moi votre grâce très forte et très douce pour que vraiment je l'accomplisse, votre sainte volonté : comme le dit saint Augustin : « *Domine, da quod jubes et jube quod vis* — Donnez, Seigneur, ce que vous commandez, et commandez ce qui vous plaira. »

Ainsi encore prie l'Église dans son Missel : « Seigneur, retournez vers vous nos volontés rebelles ; faites que les infidèles qui ne veulent pas croire, le veuillent vraiment. Appliquez notre cœur aux bonnes œuvres. Donnez-nous la bonne volonté. Convertissez-nous et attirez-nous fortement à vous. Enlevez-nous notre cœur de pierre et donnez-nous un cœur de chair, un cœur docile et pur. Changez nos volontés et inclinez-les vers le bien (2). »

Telle est la sainte confiance de la prière de l'Église parce qu'elle est sûre que Dieu n'est *pas impuissant* à

(1) *Thren.* 5, 21 : « Converte nos, Domine, ad te et convertemur. »

(2) « Ut Deus rebelles nostras ad se compellat voluntates. Ut infideles ex nolentibus credere volentes faciat. Ut applicet cor nostrum bonis operibus. Ut det nobis bonam voluntatem. Ut convertat et pertrahat nos ad se. Ut auferat cor lapideum et det nobis cor carneum seu docile. Ut immutet voluntates nostras easque inclinet ad bonum. » Sur ces prières de l'Église, cf. Saint Augustin, *Epist. ad Vital.* 217 (al. 107), et Bossuet, *Défense de la Tradition*, l. X, c. 10.

convertir les pécheurs les plus endurcis. Que doit faire le prêtre qui ne parvient pas à ramener au bien un pécheur qui va mourir ? S'il est persuadé que Dieu peut convertir cette volonté coupable, *avant tout il priera*. Si, au contraire, il se figure que Dieu n'a prise sur cette volonté que du dehors, par les circonstances, par les bonnes pensées, bonnes inspirations, qui restent extérieures au consentement salutaire, ne s'attardera-t-il pas trop lui-même à des moyens superficiels, aura-t-il dans sa prière cette sainte hardiesse, que nous admirons chez les saints, et qui repose sur leur foi en la souveraine efficacité de la grâce ?

De même la prière doit être en un sens *continuelle*, puisque notre âme a besoin d'une nouvelle grâce actuelle efficace, pour chaque acte salutaire, pour chaque nouveau mérite. On voit dès lors le sens profond de la parole de Notre-Seigneur : « *Il faut toujours prier, sans se lasser* » (1) ; parole qui n'est pleinement réalisée que dans la vie mystique, où la prière devient vraiment, comme le disent les Pères, « la respiration de l'âme », qui ne cesse guère plus que celle du corps ; l'âme constamment désire la grâce, qui est comme l'air qui la renouvelle et lui fait produire toujours de nouveaux actes d'amour de Dieu.

Si telle doit être la prière de demande, nous devons aussi *rendre grâces à Dieu pour toutes nos bonnes actions*, puisque sans Lui nous n'aurions rien fait. C'est ce qui fait dire à saint Paul : « Priez sans cesse. En toutes choses rendez grâces : car c'est la volonté de Dieu dans le Christ Jésus, à l'égard de vous tous (2). » « Psalmodiez du fond du cœur en l'honneur du Sei-

(1) *Luc.* XVIII, 1. — (2) *Thess.* V, 17.

gneur. Rendez continuellement grâces pour toutes choses à Dieu le Père, au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ (1). »

Cette doctrine de l'efficacité intrinsèque de la grâce conduit non moins directement à la *prière de contemplation*, qui considère surtout l'action profonde de Dieu en nous pour mortifier et vivifier, et qui s'exprime par le *fiat* du parfait abandon. C'est dans la contemplation que nous voyons se réaliser au plus intime des âmes la parole de l'Écriture : « Vous êtes grand, Seigneur, dans l'éternité..., vous mortifiez et vous vivifiez, vous conduisez au tombeau et vous en ramenez (2). » « Votre parole guérit tout (3). » A ce travail intense et caché de la grâce en nous, même lorsqu'il crucifie et semble tout détruire, dire un *fiat* parfait, c'est la coopération la plus secrète, mais la plus féconde à l'œuvre la plus grande de Dieu ; c'est la prière de Jésus à Gethsémani, et celle de la Vierge au pied de la croix.

Enfin cette doctrine nous rappelle que, même pour prier, la grâce efficace est nécessaire : « L'Esprit vient en aide à notre faiblesse, car nous ne savons pas ce qu'il faut, selon nos besoins, demander dans nos prières. Mais l'Esprit lui-même prie pour nous par des gémissements ineffables ; et Celui qui sonde les cœurs, connaît quels sont les désirs de l'Esprit; il sait qu'il prie selon Dieu pour des saints (4). » Ce mystère se vérifie surtout dans l'union mystique, souvent obscure et douloureuse, où l'âme apprend par expérience combien la grâce est nécessaire pour prier, comme pour

(1) *Ephes.* v, 20. — (2) *Tob.* xiii, 2. — (3) *Sap.* xvi, 13. — (4) *Rom.* viii, 26.

bien agir. Mais aussi, dit saint Jean de la Croix (1), arrivées à un certain degré de l'union, « les âmes obtiennent de Dieu tout ce qu'elles se sentent inspirées de lui demander, selon ce mot de David : Mettez vos délices dans le Seigneur, et il vous accordera ce que votre cœur désire. Ps. xxxvi, 4 ». Du reste, toute prière humble, confiante, persévérante, par laquelle nous demandons ce qui est nécessaire ou utile à notre salut, est infailliblement efficace, en vertu de la promesse de Notre-Seigneur, et parce que c'est Dieu lui-même qui l'a fait jaillir de nos cœurs. Résolu d'avance, dès l'éternité, à nous accorder ses bienfaits, c'est Lui qui nous porte à les lui demander (2).

*
* *

Cette doctrine de l'efficacité souveraine de la grâce conduit enfin à une grande élévation dans la pratique des *vertus théologales*. Pourquoi? Parce qu'elle est intimement liée au mystère sublime de la prédestination, et lui conserve toute sa grandeur. Saint Paul nous le dit dans l'Épître aux Romains, viii, 28 : « Nous savons que toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui sont appelés selon son (éternel) dessein. Car ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né d'un grand nombre de frères. Et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés, et ceux qu'il a appelés,

(1) *Nuit obscure*, l. II, c. 20.
(2) Cf. S. Thomas, IIª IIæ, q. 83, a. 2. — S. Augustin, *Enchirid.* 32. — Bossuet, *Défense de la Tradition*, l. XII, c. 38.

il les a aussi justifiés, et ceux qu'il a justifiés, il les a glorifiés. Que dirons-nous donc après cela? Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous? » Même doctrine dans l'Épître aux Ephésiens (1).

Saint Augustin (2) et saint Thomas (3) ont admirablement expliqué sans les amoindrir ces paroles de saint Paul. Bossuet, leur disciple, les résume avec sa maîtrise habituelle en disant (4) : « Je ne nie pas la bonté dont Dieu est touché pour tous les hommes, ni les moyens qu'il leur prépare pour leur salut éternel, dans sa Providence générale. *Car il ne veut point que personne périsse, et il attend tous les pécheurs à repentance* (5). Mais quelque grandes que soient les vues qu'il a sur tout le monde, il y a un certain regard particulier et de préférence, sur un nombre qui lui est connu. Tous ceux qu'il regarde ainsi pleurent leurs

(1) S. Paul dit aussi, *ad Ephes.* I, 5, 11 : « C'est en Jésus-Christ que Dieu le Père nous a élus, dès avant la création du monde, pour que nous soyons saints et irrépréhensibles devant lui, nous ayant, dans son amour, prédestinés à être ses fils adoptifs par Jésus-Christ, selon sa libre volonté, en faisant ainsi éclater la gloire de sa grâce, par laquelle il nous a rendus agréables à ses yeux en son Fils bien-aimé... C'est aussi en lui que nous avons été élus, ayant été prédestinés suivant la résolution de celui qui opère toutes choses d'après le conseil de sa volonté, pour que nous servions à la louange de sa gloire, nous qui d'avance avons espéré dans le Christ. »

(2) S. Augustin, voir particulièrement *De Praedestinatione sanctorum*, c. 3, 6-11, 14, 15, 17. *De dono perseverantiae*, c. 1, 6, 7, 12, 16-20, 23. *De correptione et gratia*, c. 9, 12, 13, 14. — Cf. sur ces textes del Prado, *De Gratia et libero arbitrio*, t. III, p. 555-564, t. II, p. 67-81, 259..., et Bossuet, *Défense de la Tradition*, l. XII, c. 13-20.

(3) S. Thomas, *in Ep. ad Rom.* VIII, 28..., *in Ep. ad Ephes.*, I, § 5... — Iª, q. 23.

(4) Bossuet, *Méditations sur l'Évangile*, IIe partie, 72e jour. Voir aussi table des œuvres de Bossuet aux mots *prédestination* et *grâce*.

(5) II Petr. III, 9.

péchés, et sont convertis en leur temps. C'est pourquoi lorsqu'il eut jeté sur saint Pierre ce favorable regard, il fondit en larmes : et ce fut l'effet de la prière que Jésus-Christ avait faite pour la stabilité de sa foi. Car il fallait premièrement la faire revivre, et dans son temps l'affermir, pour durer jusqu'à la fin. Il en est de même de tous ceux que son Père lui a donnés d'une certaine façon ; et c'est de ceux-là qu'il a dit : *Tout ce que mon Père me donne, vient à moi... Et la volonté de mon Père est que je ne perde aucun de ceux qu'il m'a donnés, mais que je les ressuscite au dernier jour.* (Jean, VI, 37-39.)

« Et pourquoi nous fait-il entrer dans ces sublimes vérités? Est-ce pour nous troubler, pour nous alarmer, pour nous jeter dans le désespoir, et faire que l'on s'agite soi-même, en disant : Suis-je des élus ou n'en suis-je pas? Loin de nous une si funeste pensée, qui nous ferait pénétrer dans les secrets conseils de Dieu, fouiller, pour ainsi parler, jusque dans son sein, et sonder l'abîme profond de ses décrets éternels. Le dessein de notre Sauveur est que, contemplant ce regard secret qu'il jette sur ceux qu'il sait, et que son Père lui a donnés par un certain choix, et reconnaissant qu'il les sait conduire à leur salut éternel par des moyens qui ne manquent pas, nous apprenions premièrement à les demander, à nous unir à sa prière, à dire avec lui : *Préservez-nous de tout mal* (Matth. VI, 13); ou, comme parle l'Église : *Ne permettez pas que nous soyons séparés de vous : si notre volonté veut échapper, ne le permettez pas*; tenez-la sous votre main, changez-la, et la ramenez à vous. »

Cette prière prend toute sa valeur dans la plénitude de la vie de foi, qui est la vie mystique : foi aussi

pratique que sublime en la sagesse de Dieu, en la sainteté de son bon plaisir, en sa toute-puissance, en son souverain domaine, en la valeur infinie des mérites de Jésus-Christ, et en l'efficacité infaillible de sa prière.

Foi en la Sagesse de Dieu : « O profondeur insondable des trésors de la science et de la sagesse de Dieu ! Que ses jugements sont impénétrables et ses voies incompréhensibles !... Qui lui a donné quelque chose le premier, pour en prétendre récompense? Parce que tout est de lui, tout est par lui, tout est en lui. A lui la gloire dans tous les siècles! Amen! (1) »

Foi en la sainteté du bon plaisir divin : « Je vous bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que vous avez caché ces choses aux prudents et aux sages et les avez révélées aux petits. Oui, Père, je vous bénis de ce qu'il vous a plu ainsi (2). » — De même Jésus dit aux pharisiens : « Ne murmurez point entre vous. Nul ne peut venir à moi, si le Père qui m'a envoyé ne l'attire; et moi je le ressusciterai au dernier jour (3). »

Foi en la toute-puissance divine : Dieu peut convertir au bien les pécheurs les plus endurcis : « Le cœur du roi est dans la main du Seigneur, et il l'incline où il veut (4). » « C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir (5). » « Mes brebis entendent ma voix ; je les connais, elles me suivent. Je leur donne une vie éternelle, elles ne périront jamais, et nul ne les ravira de ma main : mon Père, qui me les a données, est plus grand que tous, et nul ne peut

(1) *Rom.*, XI, 33-36. — (2) *Matth.*, XI, 25. — (3) *Joann.*, VI, 44. — (4) *Prov.*, XXI, 1. — (5) *Phil.*, II, 13.

les ravir de la main de mon Père. Mon Père et moi nous sommes un (1). »

Foi au souverain domaine du Créateur : « Ce que l'argile est dans la main du potier, vous l'êtes dans ma main, maison d'Israël (2). » « Le potier n'est-il pas maître de son argile, pour faire de la même masse un vase d'honneur et un vase d'ignominie? Et si Dieu, voulant montrer sa colère (sa justice vengeresse) et faire connaître sa puissance, a supporté avec une grande patience des vases de colère, formés pour la perdition, et s'il a voulu faire connaître aussi les richesses de sa gloire à l'égard des vases de miséricorde, qu'il a d'avance préparés pour la gloire... (où est l'injustice)? (3) »

Foi à la valeur infinie des mérites et de la prière de Jésus : « Le Père aime le Fils, et il lui a tout remis entre les mains (4). » « En vérité, je vous le dis, celui qui croit en moi a la vie éternelle (5). » « J'ai manifesté votre nom aux hommes que vous m'avez donnés du milieu du monde. Ils étaient à vous, et vous me les avez donnés : et ils ont gardé votre parole... C'est pour eux que je prie... Père saint, gardez dans votre nom ceux que vous m'avez donnés, afin qu'ils ne fassent qu'un, comme nous. Lorsque j'étais avec eux, je les conservais dans votre nom. J'ai gardé ceux que vous m'avez donnés, et pas un d'eux ne s'est perdu, hormis le fils de perdition, afin que l'Écriture fût accomplie... Je ne vous demande pas de les ôter du monde, mais de les garder du mal... Je ne prie pas seulement pour eux, mais aussi pour ceux qui, par

(1) *Joann.*, x, 27. — (2) *Jérém.*, xviii, 6. — (3) *Rom.*, ix, 21. — (4) *Joann.*, iii, 35. — (5) *Joann.*, vi, 47.

leur prédication, croiront en moi... Père, ceux que vous m'avez donnés, je veux que là où je suis, ils y soient avec moi, afin qu'ils voient la gloire que vous m'avez donnée, parce que vous m'avez aimé avant la création du monde (1). »

Cet acte de foi sereine et invincible aux mérites infinis de Jésus ravit le cœur de Dieu, qui permet à certaines heures que tout semble extérieurement perdu pour donner à ses enfants l'occasion de Lui prouver leur foi par un pareil acte.

Cette doctrine de grâce nous porte aussi à une *espérance toute surnaturelle* faite de *confiance* et *d'abandon* à la divine Miséricorde. Le motif formel de l'espérance est en effet la miséricorde divine infiniment secourable (*Deus auxilians*); c'est en Dieu, et non pas dans la force de notre libre arbitre que nous devons espérer, pour que cette vertu d'espérance soit divine et théologale. « Celui qui a confiance dans son propre cœur est insensé. Mais celui qui marche dans la sagesse sera sauvé (2). » Considérant notre faiblesse, nous devons « travailler à notre salut avec crainte et tremblement (3) », « et que celui qui croit être debout prenne garde de tomber (4) ». Mais d'autre part, considérant la bonté infiniment secourable de Dieu, nous devons lui dire : « Mon Dieu, en toi je me confie... aucun de ceux qui espèrent en toi ne sera confondu (5). » « Entre tes mains, je remets mon esprit (6). » « Goûtez et voyez combien le Seigneur est bon, heureux l'homme qui met en lui son refuge (7). » « Gardez-moi,

(1) *Jean*, XVII, 6. — (2) *Prov.*, XXVIII, 26. — (3) *Phil.*, II, 12. — (4) I *Cor.*, X, 12. — (5) *Ps.* XXIV, 2. — (6) *Ps.* XXX, 6. — (7) *Ps.* XXXIII, 9.

Seigneur, car j'ai espéré en vous (1). » « En vous j'ai placé mon refuge, que jamais je ne sois confondu (2). » « Voici que Dieu est ma délivrance, j'ai confiance et je ne crains rien ; c'est Lui qui est ma force et mon salut (3). » « Je puis tout en celui qui me fortifie (4). »

Tel est l'abandon que Jésus-Christ veut nous apprendre ; et il n'y a là aucun quiétisme, comme l'explique si bien Bossuet : « Nous devons nous abandonner à la divine bonté, non qu'il ne faille agir et travailler, ou qu'il soit permis de se livrer, contre les ordres de Dieu, à la nonchalance, ou à des pensées téméraires ; mais c'est qu'en agissant de tout notre cœur, il faut au-dessus de tout nous abandonner à Dieu seul pour le temps et pour l'éternité.

« Mon Sauveur ! je m'y abandonne... je vous remets entre les mains ma liberté malade et chancelante, et ne veux mettre ma confiance qu'en vous.

« L'homme superbe craint de rendre son salut trop incertain, s'il ne le tient en sa main ; mais il se trompe. Puis-je m'assurer sur moi-même ? Mon Dieu ! je sens que ma volonté m'échappe à chaque moment : et si vous vouliez me rendre le seul maître de mon sort, je refuserais un pouvoir si dangereux à ma faiblesse. Qu'on ne me dise donc pas que cette doctrine de grâce et de préférence met les bonnes âmes au désespoir ! Quoi ! on pense me rassurer davantage, en me renvoyant à moi-même, et en me livrant à mon inconstance ? Non, mon Dieu, je n'y consens pas. Je ne puis trouver d'assurance qu'en m'abandonnant à vous. Et j'y en trouve d'autant plus, que ceux à qui vous

(1) *Ps.* xv, 1. — (2) *Ps.* xxx, 2. — (3) *Isaïe*, xii, 2. — (4) *Phil.*, iv, 13.

donnez cette confiance, de s'abandonner tout à fait à vous, reçoivent dans ce doux instinct la meilleure marque qu'on puisse avoir sur la terre de votre bonté. Augmentez donc en moi ce désir; et faites entrer, par ce moyen, dans mon cœur, cette bienheureuse espérance de me trouver à la fin parmi ce nombre choisi... *Guérissez-moi et je serai guéri; convertissez-moi et je serai converti.* » (Médit. sur l'Évangile, II^e P., 72^e jour.)

Dans les très douloureuses purifications passives de l'esprit, les âmes sont assez souvent tentées contre l'espérance, et troublées au sujet du mystère de la Prédestination; à ce moment pour elles tous les secours créés font défaut, elles doivent héroïquement espérer, contre toute espérance, pour le seul et très pur motif : Dieu est infiniment secourable, Il n'abandonne pas les justes le premier, Il ne permet pas qu'ils soient tentés au-delà de leurs forces aidées par la grâce, c'est Lui qui les soutient par sa toute-puissante bonté. Il le dit à saint Paul : « Ma grâce te suffit, car c'est dans la faiblesse que ma puissance se montre tout entière. » « Je préfère donc, écrit le grand Apôtre, me glorifier de mes faiblesses, afin que la puissance du Christ habite en moi. C'est pourquoi je me plais dans l'infirmité, les opprobres, les nécessités, les persécutions et les détresses, pour le Christ; car lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort (1). »

Au moment de grandes difficultés pensons à ce motif formel de l'espérance : *Deus auxilians*, Dieu secourable; or Il l'est *efficacement*, par la grâce qui non seulement sollicite au bien, mais qui d'une façon très suave et très forte le fait accomplir (2). « *Salus autem justorum*

(1) II *Cor.*, XII, 8. — (2) Cf. *Catéchisme du Concile de Trente*, c. 45, sur la tentation.

a Domino : De Dieu vient le salut des justes, Il est leur protecteur au temps de la détresse, Il les délivre des méchants et les sauve, parce qu'ils ont mis en lui leur confiance » (Ps. xxxvi, 39).

Enfin cette doctrine de l'efficacité de la grâce confirme *notre charité envers Dieu* et les âmes. Cette charité est une amitié fondée sur la communication que Dieu nous fait de la vie divine par la grâce. Et donc plus la grâce qui nous est donnée est intime et efficace, plus nous devons aimer Dieu, ou répondre à son amour. « Ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, dit saint Jean, c'est Lui qui nous a aimés (1). » Le Maître avait dit lui-même à ses apôtres : « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi ; mais c'est moi qui vous ai choisis et qui vous ai établis, pour que vous alliez et que vous portiez du fruit, que votre fruit demeure, et que le Père vous accorde ce que vous lui demanderez en mon nom (2). » Et dans l'exercice de l'apostolat, c'est parce qu'il croyait à la souveraine efficacité de la grâce, que saint Paul a pu écrire : « Qui nous séparera de l'amour du Christ ? Sera-ce la tribulation, ou l'angoisse, ou la persécution, ou la faim, ou la nudité, ou le péril, ou l'épée ?... Mais dans toutes ces épreuves nous sommes plus que vainqueurs, par Celui qui nous a aimés. Car j'ai l'assurance que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés..., ni les puissances, ni aucune créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu en Jésus-Christ Notre-Seigneur (3). » Le Christ avait dit à son Père : « J'ai gardé ceux que vous m'avez donnés... et je veux que là où je suis, ils y soient avec moi... Je leur ai fait connaître votre nom, et je le leur

(1) I *Joan.*, iv, 10. — (2) *Joan.*, xv, 16. — (3) *Rom.*, viii, 35.

ferai connaître, afin que l'amour dont vous m'avez aimé soit en eux, et que je sois aussi en eux (1). »

Ces paroles de Notre-Seigneur ne sont pleinement réalisées ici-bas que dans la vie mystique, prélude de la vie du ciel. Et la grande théologie de saint Augustin et de saint Thomas, sur la grâce, si l'on veille à ne pas l'amoindrir, atteint ainsi la mystique orthodoxe la plus haute.

Qu'y a-t-il de plus suave que la grâce infailliblement efficace de Dieu? elle se répand doucement dans l'âme qui commence à vouloir; plus cette âme veut, plus elle a soif de Dieu, plus elle sera comblée. Le jour où le Seigneur deviendra très exigeant, lorsqu'Il voudra le pur cristal là où il n'y avait que le péché, alors Il donnera sa grâce en abondance pour répondre à ses exigences. Ne l'a-t-il pas dit lui-même : « Je suis venu pour que vous ayez la vie, et que vous l'ayez en abondance (2) »? L'âme purifiée finit par chanter la puissance de Dieu : « La droite du Seigneur a déployé sa force, je ne mourrai pas, je vivrai, et je raconterai les œuvres du Très-Haut. » (Ps. CXVII, 17.)

Aussi ne faut-il pas s'étonner si l'on retrouve cette doctrine chez les plus grands maîtres de la vie spirituelle.

Saint Bernard dit : « La grâce est nécessaire au salut, le libre-arbitre l'est également. Mais la grâce pour donner le salut, le libre-arbitre pour le recevoir... N'attribuons donc pas une partie de la bonne œuvre à la grâce, une partie au libre-arbitre : elle se fait tout entière par l'action commune et inséparable de tous

(1) *Joann.*, XVII, 12, 24, 26. — (2) *Joann.*, X, 10.

les deux. Tout entière par la grâce, tout entière par le libre-arbitre; mais provenant tout entière de la première dans le second (1). »

Saint Bonaventure dit de même : « Les âmes pieuses ne cherchent pas à s'attribuer, dans l'œuvre du salut, une part qui ne viendrait pas de Dieu, elles reconnaissent que tout provient de la grâce divine (2). »

Tauler parle de l'efficacité de la grâce comme saint Thomas.

L'auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ* écrit, l. III, c. 4, n. 3 : « Ne pensez jamais être quelque chose à cause du bien que vous faites... De vous-même vous tendez toujours au néant, un rien vous ébranle, un rien vous abat, un rien vous trouble et vous décourage. Qu'avez-vous dont vous puissiez vous glorifier? et que de motifs, au contraire, pour vous mépriser vous-même! Car vous êtes beaucoup plus infirme que vous ne sauriez le comprendre. » — l. III, c. 8, n. 1 : « Seigneur je ne suis rien, et je ne le savais pas. Si vous me laissez à moi-même, que suis-je? Rien qu'infirmité; mais dès que vous jetez un regard sur moi, à l'instant je deviens fort, et je suis rempli d'une joie nouvelle. » — l. III, c. 9, n.2 : « En moi, mon fils, comme dans une source intarissable, le petit et le grand, le pauvre et le riche, puisent l'eau vive, et ceux qui me servent volontairement et de cœur recevront grâce sur grâce... Ne vous attribuez donc aucun bien, et n'attribuez à nul homme sa vertu; mais rendez tout à Dieu, sans qui l'homme n'a rien, *sed totum da Deo, sine quo nihil habet*

(1) *De Gratia et libero arbitrio*, c. 1 et 14. Cf. *Dict. Théol.*, art. *S. Bernard*, coll. 776. — (2) II *Sent.* Dist. 26, q. 2 : « Hoc etiam piarum mentium est, ut nihil sibi tribuant, sed totum gratiæ Dei ».

homo : C'est moi qui vous ai tout donné, et je veux que vous vous donniez à moi tout entier... Ceci est la vérité, qui dissipe la vanité de la gloire. Là où pénètre la grâce céleste et la vraie charité, il n'y a plus place pour l'amour-propre, ni pour l'envie, qui torturent le cœur. Car l'amour divin subjugue tout et agrandit toutes les forces de l'âme. » — l. III, c. 55, n. 5 : « O bienheureuse grâce, venez, descendez en moi, remplissez-moi, dès le matin, de votre consolation, de peur que mon âme, épuisée, aride, ne vienne à défaillir de lassitude... Cette grâce divine est ma force, mon conseil, mon appui. Elle est plus puissante que tous les ennemis, et plus sage que tous les sages... Que suis-je sans elle, qu'un bois sec, un rameau stérile ? Que votre grâce, Seigneur, me prévienne donc et m'accompagne toujours. » — l. III, c. 58, n. 4 : « C'est moi, dit le Seigneur, qu'on doit louer dans tous mes saints : moi qu'on doit bénir au-dessus de tout et honorer en chacun de ceux que j'ai ainsi élevés dans la gloire et prédestinés sans aucuns mérites précédents de leur part (1). Tous ne sont qu'un par le lien de charité, et ils m'aiment plus qu'ils ne s'aiment. Ravis au-dessus de leur propre amour, ils se plongent et se perdent dans le mien et s'y reposent délicieusement. »

Sainte Thérèse, chaque fois qu'elle touche la question de la grâce, parle comme saint Augustin et saint Thomas (2).

(1) « Ego super omnia benedicendus sum et honorandus, quos sic gloriose magnificavi et prædestinavi sine ullis præcedentibus propriis meritis. » Même doctrine que chez S. Thomas, I^{a}, q. 23, a. 5.

(2) La pensée directrice de sainte Thérèse est celle-ci : « C'est

Saint Jean de la Croix suppose toujours la vérité de cette doctrine (1).

Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire selon son bon plaisir. » — « Pourquoi Dieu agit-il de la sorte? écrit-elle au ch. xxi de sa *Vie* : Parce qu'Il le veut et qu'Il agit comme bon lui semble. S'Il ne trouve pas l'âme disposée, Il la dispose à recevoir le trésor qu'Il lui accorde. » Après avoir examiné pourquoi telle âme arrive plus vite à la contemplation et à la perfection que telle autre, elle conclut : « En fin de compte, disons que tout dépend du bon plaisir et du libre choix de Notre-Seigneur » (*Vie*, ch. xxii). « Dieu accorde ses dons quand Il veut, comme Il veut et à qui Il veut. Ses biens sont à Lui et Il ne fait tort à personne » (*Château*, IV^e^ D., ch. i).

Dans le récit de sa conversion (*Vie*, ch. viii et ix), elle dit : « Je suppliais Dieu de me venir en aide. Mais une chose me manquait sans doute, je crois m'en rendre compte à présent : *c'est que je ne me confiais pas entièrement en sa Majesté et ne me défiais pas absolument de moi-même*... Je n'avais personne pour me donner la vie et *j'étais hors d'état de la prendre moi-même. Celui qui pouvait me la donner avait raison de me refuser son assistance,* puisque tant de fois déjà Il m'avait ramenée à Lui et toujours je l'avais abandonné. ... *Je le suppliai de me donner en cet instant la force de ne plus l'offenser*... Mon recours à sainte Madeleine m'apporta une *grâce particulièrement efficace. C'est qu'alors je n'espérais plus rien de moi, j'attendais tout de Dieu.* Si je m'en souviens, je dis à Notre-Seigneur que je ne me lèverais point de là qu'il n'eût exaucé ma prière. Il l'exauça, j'en suis convaincue, car *à partir de ce jour mes progrès furent sensibles* » (*Vie*, ch. ix).

« Dieu me donna *avec la liberté* la force d'en venir à l'exécution » (*Vie*, ch. xxiv). Comme on l'a fort bien dit : Devant ce mystère redoutable, contre lequel sont venus se dresser tant d'hérésies, qui a soulevé tant de douloureuses controverses, même parmi les vrais enfants de l'Église, la séraphique Vierge s'incline avec sérénité et reconnaissance : « O mon tendre Maître, s'écrie-t-elle, quelle joie pour moi que vous n'ayez pas fait dépendre l'accomplissement de votre volonté d'un vouloir aussi misérable que le mien! Soyez-en à jamais béni et que toutes les créatures chantent vos louanges » (*Chemin de la Perf.*, ch. xxxii, p. 235).

« *Plus les choses sont difficiles à comprendre, plus elles m'inspirent de dévotion, et cela à proportion qu'elles le sont davantage* » (*Vie*, ch. xxviii).

(1) *Cantique spirituel*, IV^e^ P. str. 38, trad. Hoornaert, p. 302 : « En ce jour de l'éternité, c'est-à-dire avant la création, et selon

Saint François de Sales lui-même nous dit : « La grâce agit fortement, mais si suavement, que notre volonté ne demeure point accablée sous une si puissante action... Le consentement à la grâce dépend beaucoup plus de la grâce que de la volonté, et la résistance à la grâce ne dépend que de la seule volonté... *Si tu savais le don de Dieu* (1). »

A quelque école théologique qu'ils appartiennent, les bons auteurs spirituels sont conduits à la même doctrine par l'élévation des sujets qu'ils abordent (2).

son bon plaisir, Dieu a prédestiné l'âme à la gloire, et a déterminé le degré qu'elle y occuperait. Dès ce moment, cette gloire est devenue la propriété de l'âme, et cela de façon si absolue, qu'aucune vicissitude, ni les temporelles, ni les spirituelles, ne sont capables de la lui enlever radicalement, car ce que Dieu lui a donné gratuitement, ne peut manquer de demeurer toujours son bien ». — Dans la *Montée*, l. II, c. 4, tr. Hoorn. p. 97 : « Dieu dispose librement de ce degré d'union (mystique), comme il dispose librement du degré de la vision béatifique ». — Dans la *Prière de l'âme embrasée* (éd. des Carmélites, t. I, p. 475) il dit encore : « Que si vous attendez mes œuvres, Seigneur, pour m'accorder ainsi ce que je demande, donnez-les-moi, opérez-les en moi, et joignez-y les peines que vous voudrez bien accepter de moi. »

(1) S. François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, l. II, c. 12. Il dit au même endroit : « La grâce est si gracieuse, et saisit si gracieusement nos cœurs pour les attirer, qu'elle ne gaste rien en la liberté de notre volonté ; elle touche puissamment, mais pourtant si délicatement, les ressorts de notre esprit, que notre franc arbitre n'en reçoit aucun frottement ».

(2) Le P. Grou, S. J., *Maximes Spirituelles*, 2e maxime, écrit comme les plus fidèles disciples de S. Thomas : « La grâce seule peut nous affranchir de l'esclavage du péché, et nous assurer la vraie liberté ; d'où il suit que *plus la volonté s'assujettira à la grâce*, plus elle fera tout ce qui dépend d'elle pour s'en rendre absolument, pleinement et constamment dépendante, *plus elle sera libre*... Ainsi tout consiste pour elle à se remettre entre les mains de Dieu, à n'user de son activité propre que pour parvenir à être plus dépendante de Lui... *Notre salut n'est-il pas incomparablement plus assuré entre les mains de Dieu qu'entre les nôtres* ? Au fond que

Concluons avec Bossuet : pratiquement l'humilité résout toutes les difficultés du mystère de la grâce : « Voici, dit-il, un écueil terrible pour l'orgueil humain : L'homme dit en son cœur : J'ai mon franc-arbitre : Dieu m'a fait libre et je veux me faire juste... Je veux me trouver quelque chose à quoi me prendre dans mon libre-arbitre, que je ne puis accorder avec cet abandon à la grâce. Superbe contradicteur, voulez-vous accorder ces choses, ou bien croire que Dieu les accorde ? Il les accorde tellement qu'il veut, sans vous relâcher de votre action, que vous lui attribuiez tout l'ouvrage de votre salut : car il est le Sauveur, et il dit : *Il n'y a point de Dieu qui sauve que moi* (1). Croyez bien que Jésus-Christ est Sauveur, et toutes les difficultés s'avanouiront (2). »

Comme le montre le passage de saint Jean de la Croix que nous venons de citer, cette grande doctrine de saint Paul, de saint Augustin, de saint Thomas oriente manifestement les âmes vers l'union mystique la plus haute, qui n'est autre que la plénitude de la vie de foi. Nous le verrons de mieux en mieux en traitant de la nature de la perfection chrétienne, et de ce qui fait l'essence de la contemplation mystique. C'est l'objet des deux chapitres suivants.

pouvons-nous pour nous sauver, que ce que Dieu nous fait pouvoir ? » Cf. aussi P. DE CAUSSADE, S. J., *l'Abandon à la Providence*, l. III, c. 1, 2 ; et le P. LALLEMANT, S. J., *La Doctrine spirituelle*, 4e Principe, la docilité au Saint-Esprit, c. 1 et 2.

(1) ISAÏE, XLIII, 8, 11.

(2) BOSSUET, *Élévations sur les Mystères*, 18e semaine, 15e élévation.

CHAPITRE III

La pleine perfection de la vie chrétienne

ARTICLE I

La Perfection chrétienne ou la vie éternelle commencée

Comment parler sans l'amoindrir de la perfection chrétienne, de sa nature et de ses conditions ? Comment s'élever à l'intelligence de la parole du Maître : « *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait* (1) » ? Si nous le demandons à l'apôtre saint Jean, il nous répond par les termes mêmes de Jésus, qu'il nous rapporte : La vie chrétienne et surtout la perfection chrétienne, c'est la vie éternelle commencée.

Notre-Seigneur dit en effet à plusieurs reprises dans le quatrième évangile : « *Celui qui croit en moi a la vie éternelle* (2), non seulement il l'aura plus tard s'il persévère, mais déjà en un sens il l'a, car la vie de la grâce, dès ici-bas, est le commencement de la vie de l'éternité, *inchoatio vitae aeternae*, dit plusieurs fois

(1) *Matth.*, v, 48.

(2) *Joan.*, III, 36 ; v, 24, 39 ; VI, 40, 47. Voir aussi VI, 55 s., et le *Commentaire de S. Thomas sur l'Evangile de S. Jean* à ces passages.

saint Thomas (1). Et de même que le germe végétal ne peut se définir que par la plante qui sortira de lui, ou l'aurore que par le jour qu'elle annonce, ainsi la vie de la grâce ne se peut concevoir qu'en considérant d'abord celle de la gloire dont elle est le germe (*gratia est semen gloriae*). Pour la même raison, on ne peut déterminer ce qu'est la perfection chrétienne, sans parler tout d'abord de la vie éternelle, dont elle est le prélude.

C'est ce que nous ferons dans la première partie de cet article. Dans la seconde, nous verrons comment la vie de la grâce ici-bas est la même en son fond que la vie du ciel, la même aussi par la charité, qui ne cessera jamais, et comment elle en diffère par la foi et l'espérance, qui doivent disparaître pour faire place à la possession définitive de Dieu par la vision.

Dans les articles suivants, nous étudierons, en suivant saint Thomas, en quoi consiste principalement, ici-bas, la perfection chrétienne proprement dite, quels sont ses rapports avec les vertus et les dons d'une part, avec les préceptes et les conseils d'autre part; nous verrons ainsi tout ce qu'elle requiert.

*
* *

La vie éternelle dans son dernier épanouissement.

« La vie éternelle, dit Notre-Seigneur à son Père, c'est qu'ils vous connaissent, vous, le seul vrai Dieu,

(1) S. Thomas, IIª IIæ, q. 24, a. 3, ad 2um : « gratia nihil aliud est quam quaedam *inchoatio gloriae* in nobis ». Item Iª IIæ, q. 69, a. 2, et *de Veritate*, q. 14, a. 2.

et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ (1). » Ce que saint Jean nous explique en disant : « Mes bien-aimés, nous sommes maintenant enfants de Dieu, et ce que nous serons un jour n'a pas encore été manifesté ; mais nous savons qu'au temps de cette manifestation, nous lui serons semblables, parce que *nous le verrons tel qu'il est* (2). » Saint Paul ajoute : « Maintenant nous voyons (Dieu) dans un miroir, d'une manière obscure, mais alors *nous le verrons face à face* ; aujourd'hui je connais en partie, mais alors je connaîtrai comme je suis connu (3). » Nous verrons face à face, c'est-à-dire immédiatement, tel qu'il est en lui-même, ce Dieu « *qui habite une lumière inaccessible* » (4) à toute connaissance naturelle créée et créable.

L'Église nous enseigne expressément que « les âmes des bienheureux au ciel ont de l'essence divine une vision intuitive et faciale, sans l'intermédiaire d'aucune créature préalablement connue : la divine essence se montre immédiatement à découvert, dans une parfaite clarté ; ces âmes bienheureuses en jouissent incessamment et pour toujours ; telle est la vie éternelle » (5), à laquelle doit nous élever « la lumière de gloire » (6).

Nous sommes donc appelés à voir Dieu, non pas seulement par le reflet de ses perfections dans les créatures sensibles ou par son rayonnement merveilleux dans le monde des esprits purs, mais à le voir sans

(1) *Joan.*, XVII, 3.
(2) I *Joan.*, III, 2.
(3) I *Cor.*, XIII, 12.
(4) I *Tim.*, VI, 16.
(5) DENZINGER, *Enchiridion*, n. 530.
(6) *Ibid.*, n. 475.

intermédiaire aucun ; mieux même que nous ne voyons ici-bas avec nos yeux de chair les personnes avec qui nous parlons, car Dieu étant tout spirituel sera intimement présent dans notre intelligence, qu'il éclairera en lui donnant la force de supporter son éclatante splendeur (1). Entre Lui et nous, il n'y aura même pas l'intermédiaire d'une idée, car *aucune idée créée* ne pourrait représenter tel qu'il est en soi l'Être même, Acte pur infiniment parfait, Pensée incréée éternellement subsistante, Lumière de vie et source de toute vérité (2). Et nous ne pourrons exprimer notre contemplation par aucune parole, même par *aucun verbe intérieur* ; cette contemplation, supérieure à toute idée finie, nous absorbera en quelque sorte en Dieu, et restera ineffable, comme nous perdons, dès ici-bas, le don de la parole, lorsque le sublime nous ravit. La Déité telle qu'elle est en soi ne peut être exprimée que par *la parole consubstantielle*, qui est le Verbe incréé, « resplendissement de la lumière éternelle, miroir sans tache de l'activité de Dieu et image de sa bonté » (3).

Cette vision de Dieu face à face l'emporte infiniment par son objet, non seulement sur la plus sublime philosophie, mais sur la plus haute connaissance naturelle des anges. Nous sommes appelés à voir toutes les perfections divines unies, identifiées dans leur source commune, *la Déité* ; à saisir comment la Miséricorde la plus tendre et la Justice la plus inflexible procèdent d'un seul et même Amour infiniment généreux et infiniment saint, Amour du souverain Bien, qui veut se

(1) S. Thomas, Ia, q. 12, a. 5.
(2) Ia, q. 12, a. 2.
(3) *Sagesse*, vii, 26.

communiquer le plus possible, mais qui a un droit imprescriptible à être aimé par-dessus tout, et qui unit admirablement ainsi Justice et Miséricorde dans toutes les œuvres de Dieu (1). Nous sommes appelés à voir comment cet Amour, même en son bon plaisir le plus libre, s'identifie avec la pure Sagesse, comment rien en lui qui ne soit sage, et rien dans la Sagesse qui ne se convertisse en amour; à voir comment cet Amour s'identifie avec le souverain Bien aimé de toute éternité, comment la divine Sagesse s'identifie avec la Vérité première toujours connue, comment toutes ces perfections s'harmonisent et ne font qu'un dans l'essence même de Celui qui est.

Nous sommes appelés à contempler la vie intime de Dieu, la Déité même, pureté et sainteté absolues, à perdre notre regard en son infinie fécondité s'épanouissant en trois Personnes divines, à voir l'éternelle génération du Verbe, « splendeur du Père, et figure de sa substance », à regarder dans un ravissement sans fin l'ineffable spiration du Saint-Esprit, ce torrent de flamme spirituelle, terme de l'amour commun du Père et du Fils, lien qui les unit éternellement dans la plus absolue diffusion d'eux-mêmes.

Qui peut dire l'amour et la joie que fera naître en nous cette vision? Si déjà nous sommes enchantés par le reflet des perfections divines participées par les créatures, par les féeries du monde sensible, par les harmonies des sons et des couleurs, par l'azur d'un ciel très pur sur une mer ensoleillée, qui nous fait penser à l'océan tranquille de l'Être et à la lumière infinie de la divine Sagesse; si nous sommes émer-

(1) S. Thomas, Ia, q. 21, a. 4.

veillés plus encore par les splendeurs du monde des âmes que nous révèle la vie des saints, que sera-ce lorsque nous verrons Dieu, cet éclair éternellement subsistant de sagesse et d'amour, d'où procède toute la vie de la création ? Nous parlons d'un éclair de génie pour désigner une illumination soudaine de l'esprit; que dire de la lumière incréée de Dieu ? Elle ne reste cachée pour nous, qu'à cause de sa trop grande splendeur, comme l'éclat trop fort du soleil semble ténèbre à l'œil impuissant de l'oiseau de nuit.

La joie qui naîtra d'une pareille vision sera celle d'un amour de Dieu si fort, si absolu, que rien ne pourra jamais le détruire, ni même l'amoindrir. *Cet amour* suivra nécessairement la vision béatifique du Souverain Bien, il *sera aussi spontané que possible, mais il ne sera plus libre.* Le Bien infini, en se présentant ainsi à nous, assouvira notre soif insatiable de bonheur, comblera notre puissance d'aimer, « qui adhérera nécessairement à Lui » (1). Notre volonté, de par sa nature même, se portera vers Lui de toute son inclination et de tout son poids; il ne lui restera plus aucune énergie disponible pour suspendre son acte, qui lui sera en quelque sorte ravi par l'attrait infini de Dieu vu face à face. A l'égard de tout bien fini notre volonté reste libre, elle peut même se rendre ou ne pas se rendre à l'attrait et à la loi de Dieu, tant que nous ne voyons pas immédiatement son infinie bonté; mais lorsque sa gloire nous apparaîtra, alors nos désirs seront assouvis, et nous ne pourrons plus ne pas répondre à son amour : « *satiabor cum apparuerit gloria tua* » (Ps. XVI, 15.)

(1) S. THOMAS, Iª, q. 82, a. 2.

Cet amour sera fait d'admiration, de respect, de reconnaissance, mais surtout d'amitié, avec une simplicité et une profondeur d'intimité, qu'aucune affection humaine ne peut avoir. Amour par lequel nous nous réjouirons surtout que Dieu soit Dieu, infiniment saint, juste, miséricordieux, amour par lequel nous adorerons tous les décrets de sa Providence en vue de sa gloire, qui rayonnera en nous et par nous.

Telle doit être la vie éternelle, en union avec tous ceux qui seront morts dans la charité, surtout avec ceux que nous aurons aimés dans le Seigneur.

La vie éternelle consiste donc à connaître Dieu comme il se connaît, et à l'aimer comme il s'aime. Mais si nous allons plus au fond, nous voyons que cette connaissance et cet amour divins ne seront possibles, que si Dieu nous *déifie* en quelque sorte dans notre âme même. Déjà dans l'ordre naturel, l'homme n'est capable de connaissance intellectuelle et d'un amour éclairé supérieur à l'amour sensible, que parce qu'il a une âme spirituelle; — de même, nous ne serons capables d'une connaissance divine et d'un amour surnaturel que si nous avons reçu une *participation de la nature même de Dieu*, de la *Déité*; que si notre âme, principe de notre intelligence et de notre volonté, a été en un sens déifiée ou transformée en Dieu, comme le fer, plongé dans le feu, se transforme pour ainsi dire en feu, sans cesser d'être du fer. Les bienheureux au ciel ne peuvent participer aux opérations proprement divines, que parce qu'ils participent à la nature divine, principe de ces opérations, que parce qu'ils ont reçu de Dieu cette nature, un peu comme un fils ici-bas reçoit sa nature de son père.

De toute éternité, Dieu le Père engendre nécessaire-

ment un Fils égal à lui, le Verbe; il lui communique toute sa nature sans la diviser, ni la multiplier; il lui donne d'être « *Dieu de Dieu, Lumière de Lumière* »; et par pure bonté, gratuitement, il a voulu avoir dans le temps d'autres fils, fils adoptifs, selon une filiation non pas seulement morale et figurée mais très réelle, qui nous fait vraiment participer à la nature divine, à sa vie intime. « Cette filiation adoptive, dit saint Thomas, est ainsi réellement une similitude participée de la filiation éternelle du Verbe » (1). « Voyez, dit saint Jean, quel amour le Père nous a témoigné, que nous soyons appelés *enfants de Dieu*, et que nous le soyons en effet! (2) » Nous sommes « *nés de Dieu* » (3), « *participants de la nature divine* », ajoute saint Pierre (4). « Car ceux qu'il a connus d'avance, Dieu les a aussi *prédestinés à être conformes à l'image de son Fils afin que celui-ci soit le premier-né d'un grand nombre de frères* » (5).

Telle est l'essence de la gloire, que Dieu réserve à ses enfants : « ce que l'œil n'a point vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, Dieu l'a préparé pour ceux qui l'aiment » (6).

Les élus sont vraiment de la famille de Dieu, ils entrent au ciel dans le cycle de la Trinité sainte, qui habite en eux. Le Père en eux engendre son Verbe, le Père et le Fils en eux spirent l'Amour. La charité les

(1) S. Thomas, III[a], q. 3, a. 8, et in *Ep. ad Rom.*, viii, 29.
(2) I *Joan.*, iii, 1.
(3) *Joan.*, i, 13.
(4) II *Petr.*, i, 4.
(5) *Rom.*, viii, 29.
(6) I *Cor.*, ii, 9.

assimile au Saint-Esprit, la vision béatifique les rend semblables au Verbe, qui les assimile au Père dont il est l'image. En chacun d'eux la Trinité connue et aimée habite comme en un tabernacle vivant, et plus encore ils sont en Elle, au sommet de l'Être, de la Pensée et de l'Amour.

Tel est le but de toute la vie chrétienne, de tout progrès spirituel ; il ne s'agit plus ici de nos intérêts terrestres, ni de chercher à développer notre personnalité (pauvre formule, sottement répétée par bien des chrétiens oublieux de la vraie grandeur de leur vocation) ; la Révélation nous dit que c'est infiniment plus haut qu'il faut tendre : Dieu a prédestiné ses élus à devenir conformes à l'image de son Fils. Cette doctrine, le monde, dans sa sagesse, la repousse ; ses philosophes refusent de l'entendre ; alors le Seigneur appelle les humbles, les pauvres, les infirmes (1), à participer aux richesses de sa gloire : « Je vous bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, dit Jésus, de ce que vous avez caché ces choses aux prudents et aux sages, et les avez révélées aux petits (2). »

*
* *

La vie éternelle commencée

Comment atteindre une fin si haute ? Le progrès spirituel ne peut y tendre, que parce qu'il suppose en nous *le germe de la gloire*, c'est-à-dire une *vie surnatu-*

(1) *Luc.*, XIV, 21 : « Le Père de famille irrité dit alors à son serviteur : Va vite dans les places et les rues de la ville, et amène ici les pauvres, les estropiés, les aveugles et les boiteux. »
(2) *Matth.*, XI, 25.

relle identique en son fond avec la vie éternelle. Le germe contenu dans le gland ne pourrait pas devenir un chêne s'il n'était pas de même nature que lui, s'il ne contenait pas à l'état latent la même vie; le petit enfant ne pourrait devenir un homme s'il n'avait pas une âme raisonnable, si la raison ne sommeillait pas en lui. De même le chrétien de la terre ne pourrait devenir un bienheureux du ciel s'il n'avait reçu déjà la vie divine.

Si nous voulons bien connaître la nature du germe contenu dans le gland, il faut la considérer à son état parfait dans le chêne pleinement développé. De même si nous voulons connaître ce qu'est la vie de la grâce, il faut la contempler dans son épanouissement suprême, dans la gloire qui est sa consommation.

Au fond c'est la même vie surnaturelle, la même charité, avec deux différences : Dieu ici-bas n'est connu que dans l'obscurité de la foi, non dans la clarté de la vision; de plus, nous espérons posséder Dieu d'une façon inamissible, mais tant que nous sommes sur la terre nous pouvons le perdre par notre faute.

Malgré ces deux différences, c'est la même vie. Notre-Seigneur le dit à la Samaritaine : « Si vous connaissiez le don de Dieu... Celui qui boira de l'eau que je lui donnerai, n'aura plus soif; au contraire l'eau que je lui donnerai, deviendra en lui une source jaillissant jusqu'à la vie éternelle (1). » Dans le temple, le dernier jour de la fête des tabernacles, Jésus debout dit à haute voix : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et qu'il boive. Celui qui croit en moi, des fleu-

(1) *Joan.*, IV, 10-14.

ves d'eau vive couleront de sa poitrine (1). » Il disait cela, ajoute saint Jean, de l'Esprit, que devaient recevoir ceux qui croient en lui. A plusieurs reprises Jésus répète, nous l'avons noté plus haut : « Celui qui croit en moi, a la vie éternelle (2) », « Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour (3). » « Le royaume de Dieu ne vient pas de manière à frapper les regards. On ne dira point : Il est ici, ou : Il est là ; car voyez, le royaume de Dieu est au milieu de vous » ou « au-dedans de vous » (4). Il est là caché, comme le grain de sénevé, comme le ferment qui fera lever toute la pâte, comme le trésor enfoui dans un champ.

Et comment connaissons-nous que nous avons déjà reçu cette vie qui doit durer toujours? Saint Jean nous l'explique longuement (5) : « Nous savons, dit l'Apôtre, que *nous avons passé de la mort à la vie*, si nous aimons nos frères. Celui qui n'aime pas, demeure dans la mort. Quiconque hait son frère est homicide, et vous savez que l'homicide n'a pas la vie éternelle demeurant en lui (6). » — « Je vous ai écrit ces choses, pour que vous sachiez que vous avez la vie éternelle, vous qui croyez au nom du Fils de Dieu (7). »

Et en effet, Jésus l'a dit dans la prière sacerdotale : « La vie éternelle consiste à vous connaître, vous, le

(1) *Joan.*, VII, 37.
(2) *Joan.*, III, 36 ; VI, 40, 47.
(3) *Joan.*, VI, 55.
(4) *Luc*, XVII, 20 s.
(5) Ce point est bien mis en lumière dans la belle étude exégétique du P. J.-B. Frey, S. Sp. : *Le Concept de « Vie » dans S. Jean*, parue dans la revue *Biblica*, 1920, p. 38-58, 213-239.
(6) I *Joan.*, III, 14 s.
(7) I *Joan.*, V, 13.

seul vrai Dieu, et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ (1). » Cette connaissance commence déjà par la foi surnaturelle, et, par la foi vive ou vivifiée par la charité, Jésus « demeure en nous et nous en lui » (2); ce que saint Jean explique lui-même en disant : « Dieu nous a donné la vie éternelle, et cette vie est dans son Fils. Qui a le Fils, a la vie; qui n'a pas le Fils, n'a pas la vie (3). »

S'il en est ainsi, que devient la mort pour le vrai chrétien? Un passage de la vie surnaturelle encore imparfaite à la plénitude de cette vie ; c'est en ce sens qu'il faut entendre les paroles de Jésus : « En vérité, en vérité, je vous le dis, quiconque gardera ma parole, *ne verra jamais la mort* ». Stupéfaits, les Juifs lui répliquent : « Nous voyons maintenant qu'un démon est en toi : Abraham est mort, les prophètes aussi, et toi, tu dis : Quiconque gardera ma parole ne goûtera jamais la mort!... Qui prétends-tu être? (4) » — Au tombeau de Lazare, Jésus dit de même : « Je suis la résurrection et la vie ; celui qui croit en moi, fût-il mort, vivra ; et *quiconque vit et croit en moi, ne mourra jamais* (5). » Et encore aux Juifs : « Vos pères ont mangé la manne dans le désert, et ils sont morts. Voici le pain descendu du ciel, afin qu'on en mange et *qu'on ne meure point* (6). »

La liturgie dit de même dans la Messe pour les

(1) *Joan.*, XVII, 3.
(2) *Joan.*, XV, 4 ; XVII, 26.
(3) I *Joan.*, V, 11 s.
(4) *Joan.*, VIII, 51-53.
(5) *Joan.*, XI, 25-26. La traduction donnée de la fin de ce texte est celle qu'exige le texte grec ; voir aussi Jean, IV, 14, VIII, 51 s., X, 28, XIII, 8.
(6) *Joan.*, VI, 49 s., 59.

morts : *Tuis enim fidelibus, Domine, vita mutatur, non tollitur* (1).

La grâce sanctifiante, reçue dans l'essence de notre âme, est donc, de sa nature, impérissable, elle doit durer toujours et s'épanouir en vie éternelle (2). De même parmi les vertus théologales, il en est une, la charité, qui ne doit pas disparaître non plus. « La charité ne passera jamais, dit saint Paul... Maintenant ces trois choses demeurent : la foi, l'espérance, la charité, mais la plus grande des trois c'est la charité (3). » Bien plus, il y a des saints ici-bas qui ont un degré de charité plus élevé que certains bienheureux dans le ciel, sans avoir pourtant autant de continuité dans l'acte d'amour; saint Jean sur la terre avait un degré de charité supérieur à celui que possède dans la béatitude l'âme d'un petit enfant mort sitôt après son baptême (4). Les dons du Saint-Esprit sub-

(1) « Pour vos fidèles, Seigneur, la vie est changée, non pas perdue. »

(2) Cf. Salmanticenses, *de Gratia*, disp. IV, dub. VI, n. 107, 109; dub. VII, n. 141 : la grâce sanctifiante est le même *habitus*, qui recevant sa perfection dernière s'appelle *gloire* ou *grâce consommée*.

(3) I *Cor.*, XIII, 8, 13, et S. Thomas, Ia IIae, q. 67, a. 6 : La charité diffère de la foi et de l'espérance en ce qu'elle n'implique pas d'imperfection et elle peut aimer Dieu soit dans l'obscurité de la foi, soit dans la clarté de la vision.

(4) Comme le montrent les Salmanticenses, *de Charitate*, disp. VII, dub. IV, n° 66, les théologiens admettent communément que la charité d'un juste vivant ici-bas peut être égale à celle d'un bienheureux du ciel. La raison en est que la charité de chaque bienheureux dans la patrie a un degré déterminé, au-delà duquel elle n'augmente plus. Or ce degré peut être atteint et même dépassé par une âme juste dès ici-bas. Et il est certain que la sainte Vierge, lorsqu'elle était encore sur la terre, avait une charité qui dépassait de beaucoup celle de toute âme béatifiée et celle des anges bienheureux.

Mais la charité qu'un adulte possède ici-bas est toujours infé-

sistent eux aussi au ciel (Iª IIªᵉ, 68, 6). C'est donc bien la même vie.

Sans doute, nous n'atteignons pas Dieu dans la clarté de la vision, mais c'est bien Lui-même qu'atteint notre foi, c'est à la Vérité incréée révélatrice que nous fait adhérer la grâce de la foi, c'est à la parole même de Dieu que nous croyons, non à celle de saint Pierre ou de saint Paul (1), et cette parole nous révèle « les profondeurs de Dieu » (2). Notre foi est ainsi « la substance (ou le principe, le germe) des choses que nous espérons » (3) et que nous contemplerons au ciel. Cette foi, malgré son obscurité, dépasse infiniment les intuitions naturelles les plus géniales, et même la connaissance naturelle la plus sublime de l'ange le plus élevé. « Quand nous-même, dit saint Paul, quand un ange venu du ciel vous annoncerait un autre Évangile que celui que je vous ai annoncé, qu'il soit anathème (4). »

Sans doute, tant que l'espérance n'a pas fait place à la possession définitive de Dieu, la vie surnaturelle de la grâce et de la charité peut se perdre, mais uniquement parce que nous-mêmes pouvons défaillir et lui manquer. La grâce sanctifiante, considérée en elle-même, et la charité, qui est en nous, sont de soi absolument incorruptibles, comme une eau vive qui se conserverait toujours pure, si le vase qui la contient ne venait à se briser. « C'est Dieu qui a fait briller la lumière dans nos cœurs..., mais nous portons ce tré-

rieure à celle que lui-même aura dans la patrie, ou rien n'arrêtera plus l'élan de son amour. Cf. Iª, q. 117, a. 2, ad 3.

(1) I *Thess.*, II, 13.
(2) I *Cor.*, II, 10.
(3) *Hebr.*, XI, 1.
(4) *Gal.*, I, 8.

sor dans des vases de terre, afin qu'il paraisse que cette souveraine puissance de l'Évangile vient de Dieu et non pas de nous (1). » Nous pouvons, hélas! perdre la charité à cause de la versatilité de notre libre arbitre; mais, quoi qu'il en soit de notre fragilité, à le considérer en lui-même, « l'amour de charité est fort comme la mort; son zèle est inflexible comme l'enfer, ses ardeurs sont des ardeurs de feu, une flamme de Celui qui est. Les grandes eaux ne sauraient éteindre l'amour, ni les fleuves le submerger (2). » C'est lui qui tous les jours arrache des âmes au démon, aux séductions du monde, c'est lui qui a triomphé des persécutions, des pires supplices; et si nous-mêmes nous nous laissons pénétrer par lui, nous sommes invincibles.

C'est bien le même amour de charité que celui qui subsiste au ciel; il suppose que nous sommes « *nés de Dieu* et non du sang, ni de la volonté de l'homme » (3), que nous sommes, non pas seulement les serviteurs de Dieu, mais ses enfants et ses amis, selon une filiation adoptive, mais réelle comme la grâce, qui est autrement réelle que la chair, puisqu'elle nous est donnée pour durer toujours.

Ne saisissons-nous pas maintenant pourquoi la révélation nous enseigne que la sainte Trinité habite en toute âme en état de grâce, comme dans un temple où elle est connue et aimée? Il est bien sûr qu'au ciel toute la Trinité habite dans l'âme des bienheureux comme dans un tabernacle vivant où elle ne cesse d'être glorifiée. Mais si la vie de la grâce et de la charité est la

(1) II *Cor.*, IV, 6 s.
(2) *Cant.*, VIII, 6.
(3) *Joan.*, I, 13.