U d'/of OTTAWA
39003001282531

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

http://archive.org/details/perfectionchrtie02garr

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

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
uOttawa
LIBRARY ANNEX

TOME II

« *Si quis sitit, veniat ad me, et bibat. Qui credit in me, flumina de ventre ejus fluent aquæ vivæ.* »
(Joan., VII, 37.)

Éditions de La Vie Spirituelle
SAINT-MAXIMIN
(Var)

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
Université d'Ottawa

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
4350.5
.G33
1923
V.2

CHAPITRE V

L'Appel à la contemplation ou à la vie mystique

ARTICLE I

Les divers sens du mot appel

1° *Appel général et éloigné,* 2° *Appel individuel et prochain.* 3° *Appel suffisant,* 4° *Appel efficace.*

Lorsqu'il est question de l'appel à la contemplation mystique proprement dite, si l'on se demande : Cet appel est-il général ou particulier? il importe de bien préciser le sens du mot appel ou vocation, qui peut être pris dans des acceptions très différentes.

Tout d'abord *appelé* à la vie mystique ne veut pas dire *élevé*, conduit ou élu, ou prédestiné à la vie mystique : « il y a beaucoup d'appelés, peu d'élus », est-il dit dans la parabole des invités (1). Et parfois les

(1) Tel est le sens des mots *appelé* et *élu*, c'est-à-dire élu à la gloire, chez Matth., xx, 16 ; xxii, 14 ; xxiv, 24 — Marc, xiii, 20, 22, 27 — Luc, xviii, 7. — C'est aussi le sens courant en théologie... Cependant chez saint Paul (I Cor. i, 26-27), *appelé* a le même sens qu'*élu*, parce qu'il parle de la *vocation efficace* à la foi et à la vie chrétienne et de l'*élection à la grâce*, non à la gloire. Cf. P. Vosté, O. P., Comment. in Ep. I ad Thessal., i, 4. Saint Thomas remarque à ce sujet que la vocation efficace à la vie chrétienne et l'élection à la même vie s'identifient, mais vocation se dit par rapport

traducteurs de grands maîtres se trompent en traduisant : « tous ne sont pas *appelés* à la vie mystique », là où l'original exigerait : « tous ne sont pas *conduits* par la voie de la contemplation mystique » (1).

De plus, remarquent les théologiens (2), *la vocation* peut être soit *extérieure*, par l'Évangile, la prédication, la direction, la lecture, soit *intérieure*, par une grâce de lumière et d'attrait (3).

L'appel extérieur est *général* lorsqu'il s'adresse à tous indistinctement; puis il devient *individuel*, lorsqu'il

à la vie nouvelle, et élection par rapport au monde, d'où l'on a été tiré et choisi.

(1) Par exemple un texte célèbre et controversé de saint Jean de la Croix (*Nuit obscure*, I, c. 9 fin) est ainsi rendu par M. Hoornaert, dans sa première traduction p.46 : « Pour ceux qui ne sont pas *appelés* à la voie contemplative, ils ont menés d'une autre façon » ; l'espagnol porte : « porque los que non van por camino de contemplacion, muy diferente modo llevan » : « pour ceux qui *ne vont pas* par le chemin de la contemplation il en est autrement ». La dernière phrase du même chapitre commence ainsi dans la même traduction : « Ceux donc qui ne sont pas *appelés* n'achèvent jamais de sevrer le sens... » ; le texte espagnol exigerait : « ces derniers (que Dieu *n'élève pas* à la contemplation selon la voie de l'esprit) n'achèvent jamais de sevrer le sens. » M. Hoornaert dans sa seconde édition suit de plus près l'original particulièrement sur le point qui nous occupe. De plus, ce texte de saint Jean de la Croix est expliqué dans *Vive Flamme*, 2e str., v. 5.

(2) Cf. S. Thomas, I, d. 41, q. 1, a. 2, ad 3, et in Epist. ad Rom. c. 8, lect. 6 ; et Salmanticenses, de *Praedestinatione*, disp. IV, dub. III : « Quaenam vocationes electorum sunt effectus praedestinationis eorum? » Selon ces théologiens et beaucoup d'autres thomistes, même les *vocations inefficaces*, auxquelles les élus résistent, sont un effet de la prédestination. Cf. Billuart, *de Deo*, diss. 9, a. 6, § 1.

(3) Généralement la vocation *extérieure* et la vocation *intérieure* sont unies, comme la motion objective (*quoad specificationem*) et la motion subjective (*quoad exercitium*), ainsi la prédication et la grâce qui porte à y adhérer. C'est un couple qui constitue une seule vocation.

arrive à tel ou tel en particulier. Ainsi tous les païens sont appelés d'une façon générale à la vie chrétienne par l'Évangile, avant que tel ou tel soit appelé d'une façon individuelle.

La vocation peut être au contraire *spéciale*, lorsqu'elle ne s'adresse qu'à un groupe d'hommes, telle la vocation sacerdotale. Elle peut même être spécialissime et *unique*, comme la vocation de Marie, Mère de Dieu, ou celle de saint Joseph. Elle peut être très particulière, comme celle de fondateur d'Ordre, ou même comme celle d'entrer dans un Ordre déterminé, par exemple à la Chartreuse.

La vocation intérieure peut être, comme la grâce suffisante, *éloignée* ou *prochaine*. Si « la grâce habituelle des vertus et des dons », que possèdent tous les justes, n'a la plénitude de son développement normal que dans la vie mystique proprement dite, tous les justes sont appelés à celle-ci d'une façon éloignée. Et c'est ce que nous voulons dire avec les auteurs qui admettent l'appel général à la vie mystique ; sainte Thérèse le trouve exprimé en plusieurs passages de l'Évangile, elle en cite deux (1) dans le *Chemin de la Perfection*, c. 19, 20.

Même pour ces auteurs, toutes les âmes n'ont pas reçu individuellement la vocation *prochaine* à la vie mystique ; cette vocation n'existe que lorsque se peuvent constater les trois signes mentionnés par saint Jean de la Croix et avant lui par Tauler : 1° la méditation devient impraticable, 2° l'âme n'a aucun désir

(1) *Matth.*, XI, 28 : « Venez à moi, vous tous... » — *Joan.*, VII, 37 : « Jésus debout dit à haute voix : « Si quelqu'un a soif, qu'il « vienne à moi et qu'il boive... des fleuves d'eau vive couleront de « sa poitrine. »

de fixer l'imagination sur aucun objet particulier, intérieur ou extérieur; 3° l'âme se plaît à se trouver seule avec Dieu, fixant sur lui son attention affectueuse (1). Nous expliquerons ces signes p. 464 ss.

*
* *

Cette vocation prochaine à la vie mystique peut être elle-même, soit *suffisante* soit *efficace*, comme dans la parabole des invités. Chacun d'eux était individuellement appelé : « Le royaume des cieux est semblable à un roi qui faisait les noces de son fils. Il envoya ses serviteurs appeler ceux qui avaient été invités aux noces, et ils ne voulurent pas venir... Ils s'en allèrent l'un à son champ, l'autre à son négoce... Alors le roi dit à ses serviteurs : Le festin des noces est prêt, mais les conviés n'en étaient pas dignes. Allez donc dans les carrefours, et tous ceux que vous trouverez, invitez-les aux noces (2). »

Efficace peut s'entendre ici soit au sens thomiste, qui est le nôtre, soit au sens moliniste. Le sens thomiste suppose une *plus grande gratuité* dans le don de Dieu, car, selon saint Thomas, la grâce est efficace par elle-même, et nous porte suavement et fortement au consentement salutaire, qu'elle produit en nous et avec nous, tandis que pour Molina la grâce est rendue efficace par notre bon consentement, dont la détermination libre, comme détermination, viendrait exclusivement de nous, non de Dieu (3).

(1) Cf. S. Jean de la Croix, *Montée*, II, c. 11 à 13, et *Nuit obscure*, I, c. 9. — Voir aussi dans l'ouvrage qu'on peut considérer comme le résumé de la doctrine de Tauler, *les Institutions*, c. 35.

(2) S. *Matthieu*, XXII, 1-14.

(3) Cf. S. Thomas, *de Malo*, q. 6, a. 1, ad 3 : « Deus movet qui-

Lors donc que les thomistes affirment assez communément que l'appel éloigné à la vie mystique est général, ils ne diminuent nullement la gratuité de l'appel individuel prochain. Ils supposent toujours le mystère de la prédestination, au sens où l'entendent saint Augustin et saint Thomas, Ia, q. 23, a. 5 (1).

De plus, la vocation prochaine à la vie mystique peut être *tardive*, comme celle des ouvriers de la dernière heure, qui reçurent autant que ceux qui avaient été appelés plus tôt. Et c'est à la fin de cette parabole (Matth., xx, 1-16), comme à la fin de celle des invités, que Jésus dit : « Il y a beaucoup d'appelés, mais peu

dem voluntatem *immutabiliter* propter *efficaciam* virtutis moventis, quae deficere non potest ; sed propter naturam voluntatis motae, quae *indifferenter* se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas. » C'est ainsi que saint Thomas entend le mot de saint Paul : « Dieu opère en nous le vouloir et le faire selon son bon plaisir » (*Phil.*, II, 13). — Voir aussi Ia IIae, q. 112, a. 3 : « Si ex intentione Dei moventis est quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infaillibiliter ipsam consequitur, secundum illud Joannis VI, 45 : « Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me. » Item Ia, q. 105, a. 4, Ia IIae, q. 10, a. 4, c. et ad 3m ; q. 111, a. 2, ad 2 ; q. 113 passim ; *de Veritate*, q. 22, a. 8 et 9. — Contrairement à ce que devait dire Molina, saint Thomas a écrit *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, et Ia, q. 112, a. 4.

(1) Les auteurs modernes qui nient cet appel général, comme par crainte de porter atteinte à la gratuité de l'appel individuel prochain, sont la plupart molinistes. Ils s'inspirent de principes qui ne sont pas ceux de saint Thomas. Ils supposent qu'ordinairement c'est nous qui rendons efficace la grâce divine, et alors ils déclarent proprement extraordinaires *les états passifs*, où la grâce paraît efficace par elle-même, où notre détermination libre vient de Dieu, qui la produit en nous et avec nous, où tout consiste pour l'âme à se remettre entre les mains de Dieu, et à n'user de son activité propre que pour se rendre plus dépendante de Lui. Cf. *infra*, 2e Appendice, fin. — Voir Molina, *Concordia*, éd. 1876, p. 230, 459, 565.

d'élus. » Cf. *infra*, p. 472, et sainte Thérèse, V^e^ Dem., c. 1.

Enfin une vocation prochaine efficace à la vie mystique n'est pas nécessairement une vocation efficace *aux plus hauts degrés* de la vie mystique ni à une haute perfection ; cela dépend de la prédestination dans l'ordre des intentions divines et de la fidélité de l'âme dans l'ordre d'exécution. « Il est vrai que les âmes, dit saint Jean de la Croix, 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 » (*Montée*, l. II, c. 4). Saint Thomas parle de même en traitant de la prédestination, I^a^, q. 23, a, 5, ad 3.

Tels sont les différents sens du mot appel.

On peut les voir d'un coup d'œil dans la synopsis suivante, qui doit être lue de bas en haut pour suivre le progrès ascensionnel. Nous n'y mentionnons pas la vocation *spéciale*, comme est la vocation sacerdotale, car nous ne parlons ici que de l'appel à la vie mystique, qui selon nous est d'abord *général*, puis *individuel*, d'abord *éloigné*, puis *prochain*.

Appel à la vie mystique
- *intérieur*
  - *prochain* (3 signes)
    - *efficace*
      - aux degrés supérieurs
      - aux degrés inférieurs
    - *suffisant*, auquel beaucoup ne répondent pas
  - *éloigné* (du fait de l'état de grâce)
- *extérieur*
  - *individuel* (par ex. par le directeur)
  - *général* (par ex. par l'Écriture)

Cette division résoudrait plusieurs autres questions (1).

Si donc un auteur qui fait autorité nie l'appel de

(1) C'est ainsi que la vocation sacerdotale n'est pas seulement extérieure (par l'Évêque), mais aussi intérieure (par la grâce). Aussi le Code de droit canonique, n° 1353, dit-il que les pasteurs doivent former à la piété et à l'étude les enfants chez qui ils trouvent « des signes de vocation ecclésiastique » pour « cultiver en eux ce germe de vocation ».

toutes les âmes à la contemplation, voulant signifier par là l'appel *prochain*, comme on peut s'en rendre compte par les principes de sa doctrine et par le contexte, il ne faut pas conclure qu'il nie pour cela l'appel éloigné.

Après avoir ainsi précisé les différentes acceptions du mot vocation, on comprend mieux la doctrine de *l'appel général et éloigné* des âmes à la vie mystique. Et pour la bien entendre, il importe de distinguer, comme toujours en morale, ce qui tient à la nature des choses (*per se*) et ce qui est exception accidentelle (*per accidens*). Le théologien qui cherche à établir une *loi*, parle *formellement* de la nature des choses, et non des circonstances accidentelles qui font varier l'application de la loi. Par exemple tel acte est moralement bon par sa nature même parce qu'il produit de soi tel effet voulu par Dieu, et il reste moralement bon, même si accidentellement il ne produit plus cet effet (1). Ou encore ce qui est très légitime et salutaire *de soi*, comme la communion quotidienne, peut *accidentellement* cesser de l'être, si le sujet ne remplit pas

(1) Cf. *Cajetan* in II^{am} II^{ae}, q. 153, a. 3 : « Praecepta moralia attendunt ad id quod *secundum naturam* est, et non ad id quod *per accidens* in hac vel complexione, vel aetate invenitur. » Cajetan fait cent fois cette remarque, contre ceux qui oublient que saint Thomas parle *formellement* de la nature des choses, en faisant abstraction des circonstances accidentelles : « Auctoris sermo et doctrina est *formalis*, et nihil detrimenti patitur ex his quae sunt per accidens. »

C'est ainsi que saint Thomas lui-même, se demandant si le serment est licite, répond : il l'est *de soi*, mais peut devenir illicite, si l'on en fait un mauvais usage, c'est-à-dire si l'on prête serment sans nécessité et sans les précautions voulues ; tout comme la communion eucharistique peut devenir sacrilège. II^{a} II^{ae}, q. 89, a. 2.

les conditions voulues. Rien de plus sanctifiant de soi, que la communion eucharistique, mais accidentellement elle devient sacrilège. *Corruptio optimi pessima.* Rien de meilleur que la vraie mystique, rien de pire que la fausse.

Déjà dans l'ordre de la vie végétale et animale, faute de certaines conditions, bien des lois ne s'appliquent que dans la majorité de cas, *ut in pluribus*, disent les scolastiques ; ce sont des lois approchées ou approximatives, disent les savants actuels. De ce que beaucoup de glands ne produisent pas de chênes, on ne peut nier la loi : Le gland est fait naturellement pour produire un chêne. Même s'il est mis en terre dans ce but, des conditions extérieures, requises au développement du germe qu'il contient, peuvent faire défaut.

De même de ce que la majorité des hommes suivent leurs passions au lieu de les diriger, comme le remarque saint Thomas (1), faut-il nier la loi : L'homme, de par sa nature d'être raisonnable, est appelé à vivre raisonnablement?

De ce que beaucoup d'hommes se perdent, faut-il nier que le genre humain tout entier a été ordonné par Dieu à la fin surnaturelle, qu'est la vision béatifique?

De ce que beaucoup de chrétiens pèchent mortellement, faut-il nier que *la grâce* reçue au baptême est par

(1) Iª, q. 49, a. 3, ad 5 : « In solis hominibus *malum videtur esse ut in pluribus*, quia bonum hominis secundum sensum corporis, non est bonum hominis, in quantum est homo, sed secundum rationem. Plures autem sequuntur sensum quam rationem. » Plus nombreux sont ceux qui suivent les sens que ceux qui suivent la raison. Voir aussi sur ce point l'index général des œuvres de saint Thomas, *Tabula aurea*, au mot *Malum*, nº 37.

sa nature même *faite pour durer toujours et grandir sans cesse jusqu'à la mort* ? N'est-elle pas la vie éternelle commencée ?

Normalement le petit enfant, qui dès l'âge de sept ans communie plusieurs fois par semaine, ne devrait pas cesser de recevoir le pain de vie, et chaque jour il devrait s'approcher de la sainte table avec des dispositions meilleures. S'il persévère ainsi et s'il est généralement fidèle aux grâces qu'il reçoit, n'arrivera-t-il pas, normalement, au moins au terme de son existence, à la vie mystique proprement dite ? Celle-ci est-elle autre chose que la plénitude de la vie de foi, d'amour de Dieu, la parfaite docilité à l'Esprit-Saint ?

Après avoir ainsi déterminé les différents sens du mot *appel*, général ou individuel, éloigné ou prochain, qu'il soit suffisant ou efficace, nous examinerons si vraiment toutes les âmes en état de grâce sont appelées d'une façon générale, éloignée et suffisante à la vie mystique, et comment se fait l'appel individuel et prochain, qu'il soit suffisant ou efficace.

Ces distinctions sont nécessaires pour résoudre ce problème de spiritualité très étudié de nos jours. Mais, pratiquement, rappelons-le, il faut plus faire attention à la pratique parfaite des vertus, : humilité, abnégation, obéissance, patience dans l'épreuve, esprit de foi et confiance en Dieu dans la prière malgré les aridités et obscurités intérieures, charité fraternelle, qu'à la forme plus ou moins mystique des oraisons, qui peuvent y mener. D'autant que le degré d'oraison n'est pas facile à connaître surtout dans les périodes appelées nuit obscure, où l'âme est contemplative sans le savoir. C'est ce qui explique que dans les procès de

béatification on examine beaucoup plus l'héroïcité des vertus que la forme d'oraison ; celle-ci est difficilement connaissable par les documents, et il suffit de connaître l'héroïcité des vertus théologales pour savoir qu'une âme a été très intimement unie à Dieu (1). De plus, certaines âmes arrivent plus rapidement aux oraisons mystiques que d'autres déjà plus avancées. On en rencontre aussi qui tirent mieux profit de ces oraisons, d'autres moins. Il y a des âmes plus vertueuses que mystiques et vice-versa (2).

Tout cela est fort important de fait et ne doit pas être oublié, lorsqu'on insiste, comme nous le faisons dans ces articles, sur la loi générale, aux applications très variées, dont nous cherchons la formule et le fondement doctrinal, selon l'enseignement traditionnel. Mais conformément à cette loi, il est aussi très utile en pratique de savoir si les âmes ont passé, oui ou non, par la nuit des sens et par celle de l'esprit ; sans cette double purification passive on ne saurait atteindre la *pleine* perfection de la vie chrétienne.

(1) Il serait facile de montrer dans presque toutes les vies de saints les épreuves intérieures qui correspondent aux états mystiques appelés par saint Jean de la Croix nuit passive des sens et de l'esprit.

(2) On lira avec grand profit sur ce point les excellents ouvrages de Dom Vital Lehodey, *les Voies de l'oraison mentale* (Lecoffre), p. 66-82, 227-249 (Fréquence des oraison mystiques, passages des oraisons communes à la contemplation mystique. Préparation active), p. 397-414 (Danger et illusions. Désir de la contemplation). *Le Saint Abandon*, p. 279-407 : l'abandon dans les variétés spirituelles de la voie mystique. Au XVIII[e] siècle, le P. Pini, O. P., avait traité le même sujet, conformément aux principes que nous soutenons, dans son livre si profond et si pratique de l'*Abandon à la volonté de Dieu*, récemment réédité.

La voie qui y mène au milieu des épreuves est celle indiquée dans les sentences bien connues de sainte Thérèse :

La Paz del alma
—
Nada te turbe,
Nada te espante.
Todo se pasa.
Dios no se muda.
La paciencia
Todo lo alcanza.
Quien a Dios tiene
Nada le falta.
Dios solo basta (1).
—

Celui qui commence à être vraiment dans ces dispositions, qui a fait *ce pas* et veut bien se laisser conduire dans son oraison et dans toute sa vie par Marie médiatrice, qui mène à l'intimité du Christ, et par le Christ qui mène au Père, celui-là, malgré des conditions extérieures défavorables, de par l'influence très profonde, très forte et très douce des deux Médiateurs accordés à notre faiblesse, arrivera à l'humilité vraie, qui attirera sur lui la grâce de la contemplation et de l'union divine (2).

(1) *La Paix de l'âme*

Que rien ne te trouble.
Que rien ne t'épouvante,
Tout passe.
Dieu ne change point.
La patience tout obtient.
Qui a Dieu, rien ne lui manque.
Dieu seul suffit.
—

(2) Cf. B[x] Grignion de Montfort, *Traité de la Vraie Dévotion à Marie*, ch. IV, a. 5. — Ste Thérèse, *Château intérieur*, épilogue.

ARTICLE II

L'appel général et éloigné a la contemplation mystique

La question qui nous occupe peut se formuler exactement, soit en considérant d'une manière abstraite la vie de la grâce, soit concrètement par rapport aux âmes qui ont reçu cette vie. Dans le premier cas, on considère la loi intime du développement supérieur de la semence divine, *semen gloriae* ; dans le second cas, comme dans la parabole du semeur, on envisage les conditions très variables du terrain où elle doit germer. De même sont distinctes les deux questions suivantes : 1°. la grâce est-elle par son essence même le germe de la vie du ciel, 2° Dieu donne-t-il non seulement à tous les hommes en général, mais à chacun en particulier, la grâce suffisante pour faire leur salut.

Nous parlerons donc 1° de l'appel général et éloigné des âmes en état de grâce à la vie mystique, 2° de l'appel individuel et prochain. Nous examinerons dans un autre article les objections qu'on peut faire à cette doctrine.

*
* *

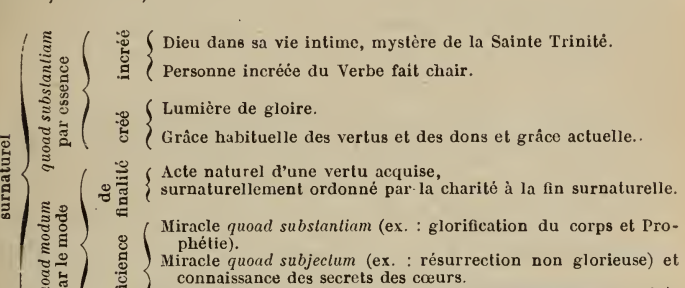
Les trois principales raisons qui fondent l'appel général et éloigné

Poser cette question, c'est se demander : la vie de la grâce peut-elle avoir son *plein* développement nor-

mal sans la vie mystique proprement dite, caractérisée, nous l'avons vu, par la prédominance des dons du Saint-Esprit et de leur *mode supra-humain*, spécifiquement distinct du *mode humain* des vertus, qui caractérise la vie ascétique? (1)

D'après tout ce que nous avons dit dans les précédents articles, il nous paraît certain que la vie mystique ainsi définie est l'âge adulte de la vie chrétienne.

Pour bien saisir cette doctrine, il faut se rappeler la division du surnaturel que nous avons donnée plus haut, ch. II, a. 1.



On voit nettement dans cette division que la surnaturalité du miracle, de la prophétie, du don des lan-

(1) Cf. S. Thomas, Ia IIae, q. 68. — État mystique s'identifie avec *voie passive*; il est par suite tout à fait distinct, non seulement des *grâces gratis datae*, comme la prophétie, mais aussi de certaines faveurs spéciales et extraordinaires, comme des *paroles intérieures*, qui peuvent être ordonnées surtout à la sanctification de l'âme qui les reçoit, et accompagner parfois la contemplation infuse et l'union mystique, sans en constituer l'essence. Ce sont des phénomènes concomitants, accessoires et passagers, qu'on peut déclarer *extraordinaires de soi*, sans porter atteinte à la doctrine d'après laquelle la contemplation mystique, elle, n'est pas extraordinaire *de soi*, ou *de droit*, mais seulement *de fait*.

gues, etc., est inférieure à celle de la grâce sanctifiante, des vertus infuses et des dons du Saint-Esprit.

Pour discerner, parmi ces formes du surnaturel, celles qui sont *ordinaires* quoique éminentes et celles qui sont *extraordinaires*, il faut se rappeler aussi la division classique de la Puissance divine dirigée par la Sagesse.

Puissance divine ordonnée ou dirigée par la sagesse

- ordinaire *selon les lois*
  - *surnaturelles.* 1 : vie de la grâce, sainteté, vie éternelle.
  - *naturelles.* 2 : ex. : vie naturelle de l'intelligence.
- extraordinaire *en dehors des lois*
  - *surnaturelles.* 3 : ex. : visions extraordinaires, révélations privées.
  - *naturelles.* 4 : ex. : miracle d'ordre physique.

Dans la question présente on recherche si le fond essentiel de l'état mystique appartient à la 1re catégorie ou à la 3e; celle-ci, bien qu'extraordinaire, est inférieure à la 1re qui seule contient la vie éternelle commencée. Oui ou non, la vie mystique est-elle le plein développement normal de la vie de la grâce? Et il ne s'agit pas seulement de la *sainteté collective de l'Église*, qui requiert même les grâces *gratis datae* comme celle du discernement des esprits; il s'agit de ce qui est *moralement nécessaire dans la majorité des cas pour qu'une âme arrive à la sainteté.* Voir plus haut, p. 291..., le sens des mots *ordinaire* et *extraordinaire.*

Les raisons de la réponse affirmative doivent se fonder sur la vie de la grâce considérée dans son essence et non seulement sur des signes extérieurs ou des statistiques matérielles. Il ne suffit pas en effet de dire : cet appel est général, puisqu'il y a des âmes mystiques dans toutes les conditions humaines, parmi les ignorants et les savants, les prêtres et les laïques,

les religieux et les séculiers, non seulement dans les ordres contemplatifs, mais aussi dans les ordres actifs. Cette raison est probable, mais elle reste insuffisante, car on peut dire aussi bien : il y a des artistes dans toutes ces catégories de personnes, et pourtant la vocation artistique dans l'ordre naturel n'est pas générale mais spéciale ; c'est un don particulier qui n'est pas accordé à tous, ni promis à tous.

De même pour établir que Dieu veut sauver tous les hommes, il ne suffit pas de montrer qu'il veut sauver des hommes dans toutes les conditions, parmi les juifs et les païens, les savants et les illettrés, les riches et les pauvres.

Pour établir que toutes les âmes en état de grâce sont d'une façon générale et éloignée appelées à la vie mystique, comme à celle du ciel, il faut que les raisons de cet appel se fondent sur la nature même de la vie de la grâce sanctifiante ou « grâce des vertus et des dons ». Or cette vie peut être considérée surtout de trois manières : dans son *principe* : la grâce même ; dans son *progrès* : la parfaite purification du péché et des imperfections ; dans sa *fin* : la vie du ciel. Ces trois considérations sont, non pas accidentelles, extérieures ou matérielles, mais essentielles et formelles.

En d'autres termes, pour faire voir que la vie intérieure n'a son plein développement normal ici-bas que dans la vie mystique proprement dite, il faut montrer 1° que leur principe est le même, 2° que le progrès de l'une n'est complet que dans l'autre, 3° que leur fin est la même et que seule la vie mystique y dispose immédiatement, d'une façon parfaite.

Telles sont, nous allons le voir, les raisons princi-

pales qui établissent le caractère normal quoique éminent de la vie mystique.

A. — *Le principe radical de la vie mystique est le même que celui de la vie intérieure commune.*

Ce principe est la grâce sanctifiante, ou « grâce des vertus et des dons » ; il se manifeste dans la vie intérieure ascétique selon le mode humain des vertus, dans la vie mystique selon le mode supra-humain des dons, qui prédomine en elle. — Or ces dons, en tant que *dispositions habituelles*, qui nous rendent *dociles* aux inspirations du Saint-Esprit, *grandissent*, comme les vertus infuses, *avec la charité* ; et celle-ci doit ici-bas toujours se développer, par nos mérites et par la sainte communion, selon les exigences du premier précepte de l'amour, qui n'a pas de limites (IIª IIªᵉ, q. 184, a. 3). — On ne peut donc avoir une haute charité sans avoir les dons, comme dispositions habituelles, à un degré correspondant (1). Par suite, l'âme vraiment généreuse et fidèle sera de plus en plus sous la direction immédiate du Saint-Esprit, et le mode humain de notre activité se subordonnera de plus en

(1) Cf. Iª IIªᵉ, q. 66, a. 2 : *Toutes les vertus*, comme *habitus*, à raison de leur *connexion* (et il faut en dire autant des dons qui leur sont aussi connexes dans la charité, Iª IIªᵉ, q. 68, a. 2 et 5) *grandissent ensemble*, tout en gardant leur différence de perfection, comme les doigts de la main. Mais cependant tel homme peut avoir une inclination naturelle plus grande à *exercer* cette vertu, que telle autre, ou être plus porté par la grâce de Dieu à en faire les *actes*. — De même saint Thomas, parlant de *la connexion des dons*, dit : « l'un d'entre eux ne peut être parfait sans les autres (Iª IIªᵉ, q. 68, a. 5) » ; et cependant telle âme excelle plus dans les *actes* de celui-ci que dans les actes de tel autre.

plus au mode divin des inspirations du Maître intérieur. Ce dernier mode doit donc finir par dominer, ce qui caractérise la vie mystique.

On a objecté : si le progrès est normal, les vertus et les dons doivent se perfectionner *parallèlement*, sans que le mode de ceux-ci arrive à *prévaloir* sur le mode de celles-là.

C'est oublier ce qu'a établi saint Thomas (Iª IIªᵉ, q. 68, a 1 et 2) et ce que nous avons expliqué avec lui plus haut (1), à savoir que le mode humain des vertus infuses est essentiellement *imparfait* relativement à notre fin surnaturelle, car c'est celui des facultés humaines dans lesquelles ces vertus sont reçues. Les dons ont précisément pour but, avons-nous dit, de remédier à cette imperfection, en s'unissant aux vertus, comme il arrive surtout dans la contemplation infuse (2).

Il s'ensuit que *l'imperfection du mode humain des vertus doit être d'autant plus corrigée qu'on s'approche de la perfection*, d'autant plus qu'il s'agit non seulement de croire les mystères, mais de les pénétrer, de les goûter, de juger de tout par eux, d'en vivre profondément et cela d'une façon non pas transitoire mais habituelle. L'influence des dons doit s'exercer d'autant plus aussi que l'âme a besoin d'être purifiée dans ses dernières profondeurs, là où Dieu peut pénétrer, pour extirper des germes de mort que nous ignorons nous-mêmes, et que lui seul peut faire disparaître en y portant le fer et le feu. C'est ce qui explique que par le progrès *normal* de la vie de la

(1) Cf. chap. IV, a. 5, § 3, p. 350...

(2) Elle procède en effet de la foi, quant à sa substance, et du don de sagesse, quant à son mode.

grâce, le *mode surhumain des dons doit finir par dominer, et prévaloir sur le mode humain des vertus.* La docilité habituelle au Saint-Esprit nous surnaturalise ainsi de plus en plus, et les vertus finissent par ne plus s'exercer sans le concours des dons, sans une direction à peu près constante du Maître intérieur, qui nous unit toujours davantage à sa vie et à son action, c'est le prélude de l'éternité. « Tout être est parfait dans la mesure où il atteint son principe (1) » et lui est uni ; chacun de nos actes est d'autant plus parfait que Dieu y imprime davantage sa manière à lui, sa marque inimitable. Ne dites pas que l'efficacité souveraine de son action en nous détruit notre liberté ; c'est elle qui la fait, en produisant en nous et avec nous jusqu'au mode libre de nos actes (2). Lui seul peut pénétrer ainsi en nous, puisqu'il est plus intime à nous que nous-mêmes, et l'état mystique avec sa docilité constante n'est pas autre chose que le fruit parfait de la grâce efficace telle qu'elle a été conçue par saint Paul, saint Augustin et saint Thomas.

Ainsi seulement l'âme parvient à la connaissance vive et profonde de l'infinie grandeur de Dieu et de sa misère à elle, du prix de la grâce et de la gravité du péché.

« Mais quoi ? dira quelqu'un, s'objecte sainte Thérèse (3), si pendant bien des jours, des années même, je m'efforce d'approfondir quel affreux malheur est l'offense à Dieu, si je considère comment ceux qui se damnent sont ses enfants et mes frères, à quels périls

(1) « In tantum unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit » (I[a], q. 12, a. 1).

(2) I[a], q. 19, a. 8. Voir plus haut, ch. II, a. 3.

(3) *Château*, V[e] Demeure, ch. II, p. 146.

nous sommes exposés sur la terre, et combien il nous est avantageux de sortir de cette misérable vie, cela ne suffirait pas?

« Non, mes filles, répond la sainte, la peine que ces réflexions font naître en nous sera bien différente du tourment dont je parle. Cette peine, nous pouvons, avec la grâce de Dieu et à l'aide de beaucoup de considérations, arriver à la ressentir, mais elle n'atteint pas comme l'autre le fond même de nos entrailles. Celle-là semble hacher et moudre l'âme, sans qu'elle y contribue en rien et parfois même sans qu'elle le désire. Mais qu'est-ce donc que cette douleur et d'où vient-elle? Je vais vous le dire. Vous souvenez-vous de cette parole de l'Épouse, que je vous ai citée plus haut à un autre propos : *Le Seigneur m'a introduite dans son cellier, il a ordonné en moi la charité* (Cant., II, 4)? Eh bien! voilà justement l'explication de ce que vous me demandez. L'abandon que cette âme a fait d'elle-même entre les mains de Dieu et le grand amour qu'elle lui porte, la rendent si soumise, qu'elle ne sait et ne veut plus qu'une chose : qu'il fasse d'elle ce qu'il lui plaira. Mais à mon avis, c'est une grâce que Dieu n'accorde qu'à une âme qu'il regarde comme toute à lui. Sa volonté est qu'elle sorte de là marquée de son sceau, sans qu'elle sache comme cela s'est fait..... Oh! Dieu de bonté! Ici encore, c'est vous qui faites tous les frais! Vous ne demandez qu'une chose : que nous vous abandonnions notre volonté, en d'autres termes, que la cire n'apporte pas de résistance. »

Qu'on relise attentivement ces paroles qui expriment la souffrance mystique de l'âme à la vue du plus grand des maux, le péché, et l'on n'y verra que le plein développement de la grâce des vertus et des dons que nous

avons reçue au baptême, le parfait abandon, une très pure charité, une foi d'autant plus vive, et la docilité complète à l'Esprit-Saint, qui vient imprimer son sceau dans l'âme fidèle.

Par où l'on voit que le principe de la vie intérieure commune contient en germe la vie mystique. Il est donc appelé à s'épanouir sous cette forme supérieure, qui est ici-bas comme la fleur de la vie surnaturelle (1).

(1) Quelques théologiens ont enseigné que le Saint-Esprit meut les âmes de deux façons : 1° selon le mode commun, qui s'accommode en tout au *mode humain* et ne dépasse pas les lois ordinaires de la grâce, 2° selon un *mode extraordinaire* et préternaturel, dont parlent les auteurs mystiques. Cf. C. Billot, *de Virt. infusis*, p. 173, 188.

Ces expressions semblent montrer que pour ces théologiens la contemplation mystique est par essence extraordinaire et non seulement éminente, mais alors nous ne voyons plus comment ils restent fidèles à la doctrine de saint Thomas sur les dons. Il est clair que chacun des dons ne peut avoir deux modes distincts d'une distinction non seulement de *degré* mais de *nature*; il y aurait alors deux *habitus*, spécifiquement distincts, et le premier aurait beau se développer, il n'atteindrait jamais le second. De plus, on ne comprendrait pas pourquoi, au-dessus des vertus acquises et des vertus infuses à mode humain, il faut encore un exercice des dons à mode humain, distinct de leur exercice à mode divin. Le mode humain des dons s'identifierait avec celui des vertus infuses. *Cf. infra*, *1er et 2e Appendices*.

Cependant les susdites expressions pourraient être expliquées en un sens qui n'est pas contraire à la doctrine que nous avons exposée d'après les principes de saint Thomas. Nous avons en effet reconnu que les inspirations des dons du Saint-Esprit s'exercent d'abord d'une façon *latente*, qui s'accommode au *mode humain*, et qu'ensuite leur *mode suprahumain* devient manifeste et fréquent, ce dernier peut même être dit extrordinaire quand il s'accompagne de grâces *gratis datae*, pour l'utilité du prochain, comme la grâce appelée *sermo sapientiae*. C'est ce que veut dire saint Thomas, IIa IIae, q. 45, a. 5, comme l'explique Cajetan, *ibid.*, Jean de Saint-Thomas, *de Donis*, d. 18, a. 2, n° 9, et Joseph du Saint-Esprit, *Cursus Theol. myst.*, t. II, p. 236 sq. Comparer ce texte de la IIa IIae, q. 45, a. 5, avec celui de Ia IIae, q. 111, a. 4, ad 4m.

Chez certaines âmes parfaites on remarquera surtout les dons de l'action, celui de sagesse aura une influence diffuse mais très réelle pourtant.

En vertu de cette communauté de principe, il faut ajouter : par le progrès de la charité (1), nous pouvons arriver à mériter au sens propre du mot (*de condigno*) les degrés supérieurs des dons du Saint-Esprit, considérés comme *dispositions habituelles*, *connexes* avec la charité. De plus, nous méritons par là au moins au sens large (*saltem de congruo*) les *inspirations actuelles* correspondantes à ces degrés supérieurs des dons, car généralement (et on en voit la convenance) le Saint-Esprit éclaire et inspire les âmes selon le degré de leur docilité habituelle, de leur humilité et de leur amour de Dieu (2).

Telle est, sur le mérite *saltem de congruo*, la doctrine des théologiens mystiques thomistes qui suivent à la fois saint Thomas, saint Jean de la Croix et sainte Thérèse : Philippe de la Sainte-Trinité, O. C. (3), Th. de Vallgornera, O. P. (4), Meynard, O. P. (5), etc... On

(1) Cf. Ia IIae, q. 114, a. 8 : Où saint Thomas montre que nous pouvons mériter *de condigno* l'augmentation de la grâce et la gloire en citant ce texte des Proverbes IV, 18 : « *Le sentier des justes est comme la brillante lumière du matin, dont l'éclat va croissant jusqu'au milieu du jour.* » — Ce que nous ne pouvons pas mériter, c'est le principe même du mérite, la grâce de la justification, et la grâce efficace qui nous conserve *in statu gratiae*, particulièrement celle de la persévérance finale, cf. *ibid.*, a. 5 et 9.

(2) Le mérite *de condigno* est fondé sur la justice divine, c'est un droit à une récompense; le mérite *de congruo* est fondé sur l'amitié divine, « in jure amicabili », ou au moins sur la libéralité de Dieu. Le premier nous rend *dignes* de la récompense; le second, comme le nom l'indique, n'implique qu'une convenance.

(3) *Summa Theologiae mysticae* (Bruxelles, 1874), t. II, p. 311.

(4) *Mystica Theologia D. Thomae* (Torino, 1911), t. I, p. 445.

(5) *Traité de la vie intérieure* (Paris, 1885), t. II, p. 128.

voit par là que la grâce actuelle de la contemplation peut être méritée plus que celle de la bonne mort, qui est pourtant nécessaire au salut (1).

La première raison de l'appel général et éloigné des âmes en état de grâce à la vie mystique repose donc

(1) La grâce de la bonne mort ou de la persévérance finale ne peut se mériter, au sens propre du mot, *de condigno*, ni même strictement *de congruo* ; elle est pourtant nécessaire au salut et nous devons certainement la désirer, nous y disposer, la demander incessamment, et une prière persévérante nous l'obtiendra. Il faut en dire autant pour le pécheur de la grâce de conversion ou de la justification : elle ne peut être méritée, puisqu'elle est le principe du mérite, et pourtant celui qui est en état de péché mortel doit, avec la grâce actuelle qui lui est offerte, la désirer et la demander. Nous touchons là aux profonds mystères de l'efficacité de la grâce et de la prédestination. Cf. I^{a} II^{ae}, q. 114, a. 5 et 9.

La grâce de la justification et celle de la persévérance finale sont nécessaires au salut et ne peuvent pourtant être méritées *de condigno*. De même, la *grâce efficace* qui nous conserve *in statu gratiae*.

La grâce de la contemplation infuse n'est pas plus *gratuite*, puisqu'on peut mériter progressivement *de condigno* un très haut degré du don de sagesse, considéré comme *habitus*, et puisque le Saint-Esprit inspire généralement les âmes selon le degré de leur docilité habituelle.

De plus, au mérite s'ajoute la force impétratoire de la prière, et si nous devons *demander* la grâce de la bonne mort que nous ne saurions *mériter*, une âme fervente peut bien *demander* aussi avec autant de confiance que d'humilité la grâce de la contemplation pour mieux vivre des mystères du salut, pour mieux connaître sa misère, s'en humilier, pour être moins indifférente à la gloire de Dieu et au salut des âmes. C'est au fond ce qu'elle demande en disant du fond du cœur le *Veni Creator*.

Par là la grâce de la contemplation infuse est *moins gratuite* que les grâces dites *gratis datae*, comme celle du miracle ou de la prophétie, nullement nécessaires à notre sanctification personnelle. Il reste que le Saint-Esprit souffle où il veut, quand il veut, car nous n'exerçons pas à la volonté les actes qui procèdent des dons du Saint-Esprit. *Cf. infra* p. 509 ss., *Examen de quelques difficultés théoriques*, en particulier sur le *mérite*.

sur le principe radical de cette vie : la grâce des vertus et des dons.

Cette raison fondamentale peut s'exprimer aussi plus concrètement et par là même se confirme, comme il suit :

Il n'y a pas de sainteté sans l'héroïcité des vertus infuses, connexes dans la charité, c'est-à-dire sans un haut degré de ces vertus, décrit par saint Thomas quand il parle des *virtutes purgatoriae* et surtout des *virtutes purgati animi* (1).

Or les dons du Saint-Esprit, comme dispositions habituelles, connexes avec la charité, grandissent avec elle ; et le Saint-Esprit nous meut ordinairement selon le degré de notre docilité habituelle et d'autant plus souvent que nous sommes plus dociles.

Donc, ordinairement (2) il n'y a pas de sainteté sans que l'âme soit *souvent* mue par le Saint-Esprit selon les degrés *supérieurs* des dons ; et c'est là la vie mystique non seulement au sens large, mais au sens strict, l'état passif, dans lequel domine non plus le mode humain de notre activité, mais l'activité du Saint-Esprit et notre passivité pleinement docile (3).

Voir à ce sujet ce que dit Benoît XIV de l'héroïcité des vertus et de leur connexion ; c'est cette connexion, dit-il, qui manquait dans les héros du paganisme et qui fait défaut dans les faux martyrs qui meurent obstinés dans leurs erreurs ; ils ne prient pas pour leurs

(1) Ia IIae, q. 61, a. 5, et q. 68, a. 1, ad 1m, et *in Matth.* c. v principio.

(2) Nous ne parlons pas ici de tel ou tel cas particulier, mais d'une loi générale.

(3) Ia IIae, q. 68, a. 3, ad 2m. S. Jean de la Croix tenait que *les vertus de l'âme purifiée* dont parle saint Thomas appartiennent à la vie mystique. Cf. *Œuvres*, trad. Hoorn. 2e éd., t. II, p. xlii.

bourreaux (1). Pour que la vertu héroïque soit prouvée, il faut, dit-il aussi, quatre conditions : 1° que la matière soit *difficile*, au-dessus des forces communes des hommes, 2° que les actes soient accomplis *promptement*, facilement, 3° *avec joie*, 4° et non une fois ou rarement mais *souvent*, lorsque l'occasion s'en présente (2). Cela suppose un haut degré de charité et un degré proportionné des dons du Saint-Esprit.

On voit mieux ainsi le sens et la portée de la première raison que nous avons invoquée : le principe radical de la vie mystique est le même que celui de la vie intérieure commune. Nous verrons plus loin (3) les objections qu'on peut faire contre cette première raison. Considérons la seconde, qui porte sur ce qu'exige le progrès de la vie intérieure.

*
* *

B. — *Dans le progrès de la vie intérieure, la purification de l'âme n'est complète que par les purifications passives, qui sont d'ordre mystique.*

Ce progrès doit en effet se faire par la purification du péché, de ses suites et des imperfections : purification *active* ou mortification que nous nous imposons à nous-mêmes, et purification *passive*, qui vient de l'action divine en nous (4). Bien que les peines extérieures surnaturellement supportées contribuent grandement à nous purifier, ce travail de purification,

(1) *De Servorum Dei beatificatione*, l. III, c. 21, de Virtute heroica. (2) *Ibid.* — (3) Cf. *infra*, ch. v, a. 4, p. 477 ss., et ch. vi, a. 1. (4) Elle procède surtout du don d'intelligence ; cf. saint Thomas, IIª IIæ, q. 8, a. 7, et Iª IIæ, q. 69, a. 2, ad 3m : « In hac vita, *purgato oculo per donum intellectus*, Deus quodammodo videri potest. »

selon les grands maîtres, surtout selon saint Jean de la Croix, n'est *complet*, *normalement*, que par les purifications passives des sens et de l'esprit.

Or, selon les mêmes maîtres, ces douloureuses purifications, sorte de purgatoire anticipé, sont d'ordre proprement mystique. Le Saint-Esprit purifie ici-bas les âmes pleinement généreuses, de telle façon qu'elles n'aient plus à subir, par leur faute, après la mort, la purification sans mérite du purgatoire. Il faut ordinairement passer, d'une façon ou d'une autre, par ce creuset soit en méritant dans cette vie, soit sans mériter outre-tombe (1).

Cette raison paraît décisive à qui connaît les motifs donnés par saint Jean de la Croix de la *nécessité* de la double purification passive des sens et de l'esprit (*Nuit obscure*, l. I, c. 3 ; l. II, c. 1) ; nous les avons briè-

(1) Nous disons : *ordinairement* il faut passer par ce creuset ; il y a en effet des exceptions, ne serait-ce que celle des enfants qui meurent sitôt après leur baptême ; mais aussi n'ont-ils pas un degré de gloire aussi élevé que s'ils avaient mérité dans l'épreuve. Quant aux martyrs qui n'étaient pas passés par le creuset dont nous parlons avant leur supplice, ils y sont passés dans leurs dernières souffrances. On comprend dès lors que saint Jean de la Croix dise des âmes qui ont traversé la très douloureuse nuit de l'esprit : « Elles doivent à leur purification parfaite par l'amour de ne point passer par le purgatoire » (*Nuit*, l. II, c. 20).

De même, Tauler remarque, dans son sermon LV (p. 256, éd. allemande de F. Vetter) au sujet des commençants, qui restent fidèles aux commandements : « *C'est plutôt une exception, qu'ils vivent dans une pureté suffisante pour éviter le purgatoire*, bien que cela puisse arriver quelquefois. » Cela peut arriver par exemple à un jeune religieux qui meurt sitôt après sa profession, mais s'il avait vécu plus longtemps il serait retombé probablement dans des fautes qui auraient exigé la purification dont nous parlons avant ou après la mort. En tout cas nul ne fait du purgatoire après la mort, que par sa faute. S'il avait été plus fidèle à la grâce, il aurait pu l'éviter.

vement exposées ch. III, a. 3, et nous avons montré, ch. IV, a. 3, comment sainte Thérèse décrit la nuit de l'esprit au début de la VI[e] Demeure.

Selon saint Jean de la Croix, Dieu accorde presque aussitôt *la grâce de la purification passive des sens* aux personnes habituellement recueillies (1). L'entrée dans cette purification est signalée par l'inertie de l'imagination (2), le mode humain ou discursif de l'oraison disparaît ; l'âme doit se contenter d'une attention affectueuse et paisible à Dieu (3). Sa grâce qui lui est alors donnée ne se manifeste plus sensiblement, elle est toute spirituelle, c'est pourquoi la partie sensible est lâche pour l'action, mais l'esprit est généreux et fort (4). L'âme, à la lumière *du don de science*, voit en elle une misère et une indignité qu'elle ignorait au temps de sa prospérité, elle se croit parfois abandonnée de Dieu, mais en souffrant elle se purifie de nombreuses imperfections et s'exerce dans les vertus qui soumettent parfaitement la sensibilité à l'esprit (5). Ainsi la liberté intérieure s'accroît par les douze fruits du Saint-Esprit, et l'amour de Dieu grandit par un ardent désir de le servir. Saint Jean de la Croix résume bien sa doctrine en disant : « La Nuit des sens est commune ; elle se produit chez le grand nombre des commençants... Comme la façon par laquelle ils débutent dans la voie divine est vulgaire, comme elle s'embarrasse, ainsi que nous venons de le montrer dans les goûts sensibles et l'amour-propre, Dieu s'en-

(1) *Nuit obscure*, l. I, ch. 8.
(2) *Ibid.*, ch. 9.
(3) *Ibid.*, ch. 10.
(4) *Ibid.*, ch. 9.
(5) *Ibid.*, ch. 11, 12, 13.

tremet pour les faire progresser en les dégageant de leur basse conception de l'amour. Il veut les élever à Lui, leur faire abandonner l'exercice inférieur du sens et du raisonnement, par lequel on cherche Dieu de façon mesquine au milieu des obstacles que nous avons signalés, et les introduire dans l'exercice plus fécond de l'esprit, celui qui permet de communiquer moins imparfaitement avec Dieu (1). »

Cette nuit passive des sens, qui semble être surtout la disparition des grâces dites sensibles, est bien plutôt l'apparition des grâces spirituelles, et le mode humain de l'oraison ne cesse que parce que le mode surhumain des dons contemplatifs commence à devenir fréquent et manifeste. « Corruptio unius, generatio alterius » : le grain de froment mis en terre meurt pour que le germe qu'il porte en lui se développe ; ainsi l'âme doit mourir à sa manière trop humaine de concevoir Dieu et de l'aimer, pour vivre de la manière divine que le Seigneur veut voir en elle. C'est ainsi qu'on entre dans la *voie illuminative* (2).

*
* *

Si les purifications passives des sens ont pour but de soumettre parfaitement la sensibilité à la partie

(1) *Nuit obscure*, l. I, ch. 8.

(2) *Nuit obscure*, l. I, ch. 14 : « L'âme est donc sortie, elle a commencé à pénétrer dans la voie de l'esprit que suivent les *progressants* et les avancés, et qu'on nomme aussi *voie illuminative* ou voie de *contemplation infuse*. » Cette conception toute traditionnelle de la voie illuminative est bien supérieure, on le voit, à celle qui nous est donnée par plusieurs auteurs non mystiques depuis le XVII[e] siècle.

supérieure de l'âme, celles de l'esprit, qui procèdent surtout des illuminations du *don d'intelligence*, ont pour but de soumettre *l'esprit* pleinement à Dieu et de purifier de tout alliage, non plus seulement les vertus morales, mais les vertus théologales qui nous unissent immédiatement à Dieu. Cette purification accordée aux âmes déjà avancées a donc pour but d'enlever les imperfections habituelles, si souvent inconscientes, qui sont un obstacle à l'union divine (1). Elle marque l'entrée dans la *voie unitive*, selon saint Jean de la Croix. Voyons ce qu'il en dit (2).

« Cette nuit obscure (de l'esprit) est une influence de Dieu pour la purifier de ses ignorances et imperfections habituelles, soit naturelles, soit spirituelles. Les contemplatifs la nomment contemplation infuse... Comment se fait-il que l'âme appelle ici Nuit obscure la lumière divine, puisqu'elle vient pour l'éclairer et dissiper ses ignorances?... La première raison, c'est que la sagesse divine, excédant par son élévation la capacité de l'âme, est par cela même obscure pour elle. La seconde se trouve dans la bassesse et l'impureté de l'âme, ce qui fait que la lumière lui est pénible, affligeante, obscure... Rappelons cette maxime du Philosophe : Plus les choses divines sont intelligibles et lumineuses en elles-mêmes, plus elles sont obscures et cachées pour nous ; ainsi plus la lumière naturelle est vive, plus elle aveugle l'oiseau de nuit... Il en est ainsi de la contemplation avant la purification complète de l'âme ; en l'envahissant, elle l'emplit de ténèbres spirituelles, et cela à la fois par l'excellence de sa clarté et parce que l'intelligence naturelle de

(1) *Nuit obscure*, l. II, ch. 2. — (2) *Ibid.* l. II, ch. 5.

l'âme en est paralysée. C'est pourquoi saint Denys et d'autres théologiens mystiques, parlant de l'âme non encore éclairée et purifiée, disent que pour elle cette contemplation infuse est un « rayon de ténèbres » : «... *Nubes et caligo in circuitu ejus* : Autour de Dieu il n'y a que nuée et obscurité. Ps. XCII, 13 » (1). Il habite une « lumière inaccessible ».

« L'âme, bien que maintenue dans les ténèbres, n'en voit pas moins son impureté ; elle est persuadée qu'elle n'est digne ni de Dieu, ni d'aucune créature. Ce qui la tourmente encore le plus, c'est la crainte qu'elle ne le sera jamais, et que tout son bonheur est anéanti (2). » La souffrance est telle que l'âme se croit écrasée sous un poids immense, brisée et broyée à la vue de ses misères, elle sent sur elle une ombre de mort, et « elle juge la main de Dieu dure et lourde, alors qu'elle est douce et miséricordieuse, alors qu'il ne s'agit que d'une simple touche faite par condescendance, pour la combler de grâces et non pour la châtier (3) ».

L'âme ne peut plus, comme jadis, s'élever à Dieu, ni par l'esprit, ni par le cœur ; il lui semble que Dieu a interposé un nuage pour couper la route à sa prière (4). La lumière de cette purification ne laisse voir à l'âme que ses péchés et ses misères (5). Mais aussi dans cette obscurité elle distingue entre le plus et le moins parfait beaucoup mieux qu'auparavant (6). Pour jouir des biens qui sont les fruits de cette purification, l'âme doit souffrir l'impression qu'elle ne les les possédera jamais (7). Il est nécessaire qu'elle

(1) *Nuit obscure*, l. II, ch. 5. — (2) *Ibid.* — (3) *Ibid.* — (4) *Ibid.*, ch. 8. — (5) *Ibid.*, ch. 13. — (6) *Ibid.*, ch. 8. — (7) *Ibid.*, ch. 9.

passe par ce creuset, car « une seule affection particulière, actuelle ou habituelle, est suffisante pour empêcher le sentiment, le goût, la communication de cette subtile saveur de l'esprit d'amour, qui contient éminemment en soi toutes les saveurs (1) ». Cette nuit de purification est aussi un chemin très sûr, « car elle tient endormis, mortifiés, éteints, les appétits, affections et passions qui n'auraient pas manqué, s'ils étaient restés éveillés et agissants, de s'opposer au départ » de l'âme vers ces régions supérieures (2).

Cette purification passive, cet affinement de l'esprit, sont « indispensables pour l'union avec Dieu dans la Gloire ; après la mort les esprits impurs traversent les peines du feu, ici-bas on n'arrive à l'union qu'en traversant le feu des épreuves, qui sont plus violentes pour les uns que pour les autres et proportionnées, quant à la durée, au degré d'union que Dieu a en vue et aux impuretés à expier (3) ».

On peut juger par là des souffrances du purgatoire : son feu n'a pas d'action sur ceux qui n'ont pas de fautes à expier (4), il est ténébreux et matériel ; celui de cette vie est spirituel et obscur (5). Ici-bas on est purifié en méritant, et après la mort sans mérite.

Ces purifications sont *le moyen le plus efficace* qui conduit à l'union divine, car elles seules débarrassent de tout alliage l'humilité et les trois vertus théologales ; elles seules mettent en un puissant relief *le motif formel* tout surnaturel de ces vertus les plus

(1) *Nuit obscure*, l. II, ch. 9.
(2) *Ibid.*, ch. 15.
(3) *Vive Flamme*, II^e str., vers. 5.
(4) *Nuit obscure*, l. II, ch. 10.
(5) *Ibid.*, l. II, ch. 12.

hautes. Elles obligent à faire des actes héroïques, extrêmement méritoires, qui décuplent ainsi les *habitus*, en nous obtenant tout de suite une grande augmentation de la foi, de l'espérance et de la charité. Elles nous obligent à croire pour ce seul et unique motif : Dieu l'a dit. Elles nous font adhérer de plus fermement à la *Vérité première révélatrice*, dans un ordre infiniment supérieur au miracle sensible et aux raisonnements humains qui le discernent (1). Elles nous obligent à espérer contre toute espérance humaine, pour ce très pur motif que Dieu tout-puissant et bon est infiniment secourable, *Deus auxilians*, et n'abandonne pas le premier. Elles nous portent à l'aimer non pas pour les consolations sensibles ou spirituelles qu'il nous accorde, mais pour lui-même, à cause de son *infinie Bonté*, par-dessus tout et plus que nous, puisqu'il est infiniment meilleur que nous.

Bienheureuses les âmes qui passent par ces très douloureuses purifications, qui seules peuvent les surnaturaliser pleinement et les conduire à la cime de la foi, de l'espérance et de la charité. Conclusion : puis-

(1) A une âme qui passe par cette nuit de l'esprit, souffre de tentations contre la foi, et est simultanément aveuglée en quelque sorte par la lumière divine qui éclaire les profondeurs des mystères, il serait singulièrement étrange de conseiller comme remède la lecture d'une bonne apologétique, bien raisonnée. Le travail divin qu'elle subit a précisément pour but de l'élever au-dessus du raisonnement, et de la faire adhérer d'une façon toute surnaturelle à la Vérité première incréée et révélatrice (« Veritas prima in dicendo, auctoritas Dei revelantis »). Ce qu'elle doit faire alors, c'est demander au Seigneur la grâce de la foi, l'inspiration et l'illumination du Saint-Esprit qui élève notre volonté et notre intelligence jusqu'à la Parole incréée et éternelle de Dieu, auteur de la grâce, pour les y faire adhérer malgré l'obscurité, avec une certitude supérieure à celle des principes rationnels les plus évidents. Cf. IIª IIæ, q. 1, a. 1, q. 4, a. 8. Cf. *supra*, p. 66 à 84.

que ces purifications passives sont d'ordre mystique, il faut conclure que la vie mystique n'est pas extraordinaire dans son essence même, mais qu'elle est sur la voie normale de la sainteté.

Après les moyens, considérons maintenant la fin de la vie intérieure.

*
* *

C. — *La fin de la vie intérieure est la même que celle de la vie mystique, mais celle-ci y dispose plus immédiatement.*

Cette fin c'est la vie du ciel, et le *sommet normal*, quoique en fait assez rare, du développement de la vie de la grâce ici-bas doit être *une disposition très parfaite à recevoir la lumière de gloire, sitôt après la mort*, sans passer par le purgatoire. Nul en effet ne passera que *par sa faute*, pour avoir négligé des grâces reçues ou offertes, dans ce lieu de souffrances, où l'on ne mérite plus. Il est dans l'ordre radical de voir Dieu sitôt après la mort, et c'est pourquoi les âmes du purgatoire souffrent tant de ne pas le voir.

Or la disposition parfaite à recevoir la vision béatifique sitôt après le dernier soupir, ne peut être que la *charité intense* d'une âme pleinement purifiée, avec *l'ardent désir de voir Dieu*, tels que nous les constatons dans l'union mystique, et plus particulièrement dans l'union transformante. Celle-ci est donc bien ici-bas le sommet du développement de la vie de la grâce, et c'est là seulement que cette vie surnaturelle est pleinement épanouie.

Il serait facile de montrer que cette troisième raison, comme les deux précédentes, a été formulée

d'une manière plus ou moins explicite par tous les grands maîtres de la mystique. Il suffit de rappeler ce que dit saint Thomas de la supériorité de la vie contemplative sur la vie active.

La contemplation de Dieu, ne l'oublions pas, n'est pas un *moyen* à l'égard des vertus morales et des œuvres de la vie active, elle est au contraire la *fin* à laquelle celles-ci sont subordonnées comme des moyens et des dispositions (1). Les vertus morales disposent à la vie contemplative en produisant la paix, le calme des passions et la pureté (2). La prudence est au service de la Sagesse comme le portier au service du roi.

Dieu est la *fin* et *l'objet* des vertus théologales et des dons correspondants, tandis qu'il n'est que la *fin* des vertus morales, lesquelles ont un *objet* créé.

Dans la vie contemplative, qui a son principe et sa fin dans l'amour, et qui est l'exercice éminent des vertus théologales, l'âme brûle de voir la beauté de Dieu, « ex dilectione Dei inardescit ad ejus pulchritudinem conspiciendam (3) ». La contemplation elle-même n'est pas la perfection, car celle-ci se trouve essentiellement dans la charité, mais c'est le moyen le plus excellent et conjoint à la fin (4), car « la vie contemplative est ordonnée non pas à une dilection de Dieu quelconque, mais à la parfaite dilection (5) ». Par elle l'homme « offre son âme en sacrifice à Dieu (6) »,

(1) IIª IIæ, q. 180, a. 2, c. et ad 2.
(2) Iª IIæ, q. 65, a. 5.
(3) IIª IIæ, q. 180, a, 1 et 7.
(4) IIª IIæ, q. 182, a. 2 : « Vita contemplativa directe et immediate pertinet ad dilectionem Dei. »
(5) IIª IIæ, q. 182, a. 4, ad 1.
(6) IIª IIæ, q. 182, a. 2, ad 3um : « On fait un sacrifice à Dieu quand on lui consacre un objet quelconque. De tous les biens de

et elle est pour ainsi dire un commencement de la béatitude parfaite, « per eam fit nobis quædam inchoatio beatitudinis, quæ hic incipit ut in futuro continuetur (1) ».

La vie contemplative est ainsi meilleure que la vie active (2) ; elle convient à l'homme selon la partie la plus élevée de l'âme ; elle peut être plus continue que la vie active, ainsi Marie reste aux pieds du Seigneur à écouter sa parole, tandis que Marthe s'inquiète. Bien qu'elle contienne de grandes épreuves, la vie contemplative est à la fois plus délectable et plus méritoire, car l'amour de Dieu est plus méritoire en soi que celui du prochain (3) ; elle se suffit davantage à elle-même, ne se préoccupe pas de beaucoup de choses, « non turbatur erga plurima » ; elle est aimée pour elle-même, tandis que la vie active est ordonnée à autre chose que soi ; et c'est pourquoi il est dit : « Je n'ai demandé qu'une seule chose au Seigneur, et je la rechercherai uniquement, c'est d'habiter dans la maison de Dieu tous les jours de ma vie » (Ps. xxvi,

l'homme, celui que Dieu accepte le plus volontiers en sacrifice, c'est son âme ; ce que nous devons offrir d'abord à Dieu, c'est notre âme... puis celle des autres... Or, plus on unit étroitement à Dieu son âme ou celle d'un autre, plus le sacrifice est agréable au Seigneur. *Aussi en s'appliquant ou en portant un autre à s'appliquer à la contemplation, on se rend plus agréable à Dieu qu'en se dévouant à l'action.* Et donc lorsqu'on dit avec saint Grégoire : « Nul sacri-« fice n'est plus agréable à Dieu que le zèle des âmes », on ne préfère pas le mérite de la vie active à celui de la vie contemplative, mais on veut dire qu'il est plus méritoire d'offrir à Dieu son âme et celle du prochain que d'offrir tous les biens extérieurs. »

(1) IIª IIæ, q. 180, a. 4.

(2) IIª IIæ, q. 182, a. 1.

(3) IIª IIæ, q. 182, a, 2 : « Ce qui touche plus directement à l'amour de Dieu est en soi plus méritoire que ce qui est ordonné directement à l'amour du prochain. »

5). — La vie contemplative est une sorte de saint repos en Dieu (otium sanctum) : « Reposez-vous et voyez, c'est moi qui suis votre Dieu » (Ps. XL, 11). — Elle s'occupe des choses divines, la vie active des choses humaines : « Au commencement était le Verbe, voilà Celui que Marie entendait, remarque saint Augustin, et le Verbe s'est fait chair, voilà Celui que Marthe servait (1). » — Aussi Notre-Seigneur dit-il : « Marie a choisi la meilleure part, qui ne lui sera pas ôtée (2). » « Ce n'est pas, note saint Augustin (3), que votre part, Marthe, soit mauvaise, mais celle de Marie est la meilleure. Pourquoi meilleure? Parce qu'elle ne lui sera pas retirée. Car un jour vous sera retiré ce fardeau que la nécessité impose, mais éternelle est la douceur de la vérité, *æterna est dulcedo veritatis.* »

Cette vie contemplative n'existe pleinement que dans la vie mystique, vrai prélude de celle du ciel. Et tous, même ceux qui sont engagés dans la vie active, doivent y tendre en vertu du premier précepte; ils n'ont pas moins besoin de faire oraison. Si les conditions de leur vie leur rendent moins accessibles les formes les plus élevées de la contemplation, la substance de celle-ci ne leur est pas refusée; bien au contraire, le Seigneur nous invite tous. « Ceux qui sont plus aptes à la vie active peuvent par les exercices de cette vie se préparer à la contemplation (4) » en les accomplissant par amour de Dieu. Ce serait une erreur de penser qu'il faut faire une bonne oraison *pour* bien accomplir ses devoirs d'état, *pour* bien soigner des

(1) *De Verbis Domini*, serm. 27.
(2) *Luc.*, X, 42.
(3) *loc. cit.*
(4) II^{a} II^{ae}, q. 182, a. 4, ad. 3.

malades, ou bien enseigner, comme si l'oraison et l'union à Dieu étaient *ordonnées*, *subordonnées* à ces actes qui leur sont inférieurs. Bien plutôt l'âme active doit accomplir par amour de Dieu ses devoirs d'état *pour* être plus unie au Seigneur et le faire aimer davantage. De sorte que son activité doit devenir comme le *rayonnement extérieur de son oraison*, de son union à Dieu, qui est le meilleur d'elle-même. Ainsi la vie mystique, loin de nuire à l'action, en est la source vive.

« L'amour de la vérité, dit saint Augustin, recherche un saint repos, la charité nous oblige à accepter un juste labeur. Si aucune charge ne nous est imposée, vaquons à l'étude et à la contemplation de la vérité; si au contraire une charge nous est imposée, la charité nous oblige à la recevoir. Mais même alors la douce contemplation de la vérité ne doit pas être abandonnée, de peur que, la suavité disparaissant, nous soyons accablés par la nécessité (1). » Aussi, ajoute saint Thomas, lorsque quelqu'un est appelé de la vie contemplative à la vie active, ce ne doit pas être par soustraction de la première, mais par addition de la seconde (2). C'est pourquoi l'apostolat doit dériver, comme il dit ailleurs, de « la plénitude de la contemplation (2) ». Les fidèles, les âmes intérieures qui viennent écouter la parole de Dieu, attendent qu'on la leur donne d'une manière non pas humaine, mais divine, qui n'est autre que le rayonnement de la contemplation.

La vie contemplative, qui, par son intimité avec le

(1) S. Aug. *de Civit. Dei*, XIX, 19.
(2) IIª IIæ, q. 182, a. 1, ad 3.
(3) IIª IIæ, q. 188, a. 6.

Maître intérieur et sa docilité parfaite à ses inspirations, mérite le nom de vie mystique ou cachée en Dieu avec le Christ, est donc bien le prélude *normal* de la vie du ciel.

*
* *

Telles sont les trois raisons principales de l'appel général et éloigné des âmes justes à la vie mystique. Elles sont fondamentales, car elles reposent 1° *sur le principe commun* de la vie intérieure et de la vie mystique, et sur la *loi du progrès des dons*, comme *habitus* ou dispositions habituelles connexes avec la charité; 2° *sur la nécessité des purifications passives*, qui sont d'ordre mystique, et le *moyen le plus efficace* pour conduire ici-bas à l'union divine; — 3° *sur la fin commune* de la vie intérieure et de la vie mystique, et sur la perfection normalement requise pour recevoir sitôt après la mort la vision béatifique, et pas seulement un degré infime de celle-ci.

Ces trois considérations du principe de la vie surnaturelle, de son moyen le plus efficace, de sa fin, ne sont pas accidentelles ni matérielles, elles sont essentielles et formelles et permettent ainsi d'établir *la loi du développement* SUPÉRIEUR *de la semence divine*, de la vie de la grâce, *semen gloriae*.

*
* *

Il paraît donc certain que la *vie mystique*, caractérisée par la prédominance des dons du Saint-Esprit, est requise à la *pleine* perfection de la vie chrétienne.

En est-il de même de la *contemplation mystique* proprement dite?

Certains, après avoir accordé ce qui précède, hésitent à répondre à cette dernière question. Pourquoi ? Parce que, disent-ils, il y a des âmes dans lesquelles dominent surtout les dons du Saint-Esprit relatifs à l'action, et, dans la prière, dans la psalmodie, le don de piété, sans que leur oraison soit proprement passive, sans qu'il y ait intervention fréquente et manifeste des dons contemplatifs d'intelligence et de sagesse. De la sorte ces âmes seraient dans la vie mystique, supérieure à l'ascèse, sans avoir pourtant la contemplation mystique proprement dite, l'oraison de recueillement passif ou de quiétude.

Nous l'avons déjà dit : Il se peut en effet que les dons de la contemplation n'interviennent encore en ces âmes que d'une façon *diffuse*; il y a là une vie mystique encore imparfaite. Elle peut s'accompagner d'une grande générosité, qui mérite déjà le nom de perfection, sans être pourtant la *pleine* perfection de la vie chrétienne (1). Cette dernière, pour être vraiment une plénitude, requiert le complet développement de tout l'organisme spirituel, y compris les dons supérieurs d'intelligence et de sagesse (2). C'est l'annonce de la vie du ciel, la disposition immédiate

(1) Ce qui n'est nullement requis à la perfection, ni même à une très haute perfection, ce sont *les délices* de la contemplation, comme le dit plusieurs fois sainte Thérèse; très souvent en effet la contemplation mystique est aride et douloureuse. Cf. Saudreau, *La Vie d'Union à Dieu, d'après les grands maîtres de la Spiritualité*, 3e éd., p. 263..., confrontation de plusieurs textes de sainte Thérèse.

(2) En d'autres termes, la contemplation mystique du mystère de Dieu présent en nous est requise à la *pleine* perfection de la vie de la grâce, si l'on prend ce mot *perfection* non seulement au sens large et du point de vue moral, mais au sens fort et métaphysique qui exprime ici le plein épanouissement de l'organisme surnaturel.

parfaite à la vision béatifique, qui n'est donnée qu'aux âmes tout à fait purifiées, lorsqu'elles en ont le très vif désir.

Telle nous paraît être, en confirmité avec la tradition, la doctrine de saint Thomas sur les rapports des dons du Saint-Esprit avec le progrès de la charité (1). C'est aussi, dans les différents ordres religieux, la doctrine de saint Bonaventure, de Tauler, de Ruysbroeck, de Louis de Blois, de Denis le Chartreux, de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix, du P. Lallemant, S. J., et de ses disciples, du P. Surin, etc. (2), comme le montrent longuement M. le chanoine Saudreau dans la troisième édition, de son livre *La Vie d'Union à Dieu d'après les grands maîtres et la spiritualité* (3), et le P. Lamballe dans *La Contemplation*. Nous pensons même, avec ces derniers et le P. Arintero, que la vie surnaturelle n'a *tout* son déve-

(1) Voir particulièrement I^{a} II^{ae}, q. 69, a. 2 : Est-ce que les récompenses dont il est parlé dans les huit béatitudes évangéliques sont accordées dès cette vie? Elles sont, dit-il, accordées aux parfaits (« viris perfectis », et non seulement à quelques-uns d'entre eux) comme un prélude de la vie du ciel, « per quamdam inchoationem imperfectam beatitudinis ». Item II^{a} II^{ae}, q. 45. — « Tout chrétien, dit saint Thomas, doit participer à la contemplation de Dieu, car le précepte est pour tous : Arrêtez-vous et voyez que je suis votre Dieu » (Ps. XLV, 11). « Omnis christianus, qui in statu salutis est, oportet quod aliquid de contemplatione participet, cum præceptum sit omnibus : « Vacate et videte quoniam ego sum Deus », ad quod etiam est tertium præceptum legis » (III, d. 36, q. 1, a. 3, ad 5^{m}). — Si cela est vrai de tout chrétien, que faut-il dire du chrétien arrivé à la pleine perfection de la vie intérieure!

(2) *Cf. infra,* dernier chapitre : L'Accord des Maîtres.

(3) Cette 3^{e} édition est plus complète que les deux précédentes, et contient notamment, p. 290, le résultat des recherches du P. E. Colunga, O. P., sur la lutte entre spirituels et intellectuels à l'époque de Cano.

loppement ici-bas que dans l'union transformante, telle qu'elle est décrite par saint Jean de la Croix et sainte Thérèse (dernière Demeure). Il suffit de rappeler ici quelques textes caractéristiques et ceux qui leur semblent opposés.

Parlant de la purification passive des sens, qui est d'ordre mystique, saint Jean de la Croix dit, nous l'avons vu : « Il faut passer par cette nuit obscure pour devenir parfait (1). » — « L'âme est donc sortie, elle a commencé à pénétrer dans la voie de l'esprit, que suivent les *progressants* et les avancés, et qu'on nomme aussi voie illuminative ou voie de contemplation infuse (2). » — « C'est à Dieu seul qu'il appartient de placer l'âme dans cet état surnaturel : quant à la nature, ce qui lui est demandé, c'est de *s'y disposer* dans la mesure de sa capacité, et cela est possible naturellement, en tenant surtout compte de l'aide divine ordinaire qui accompagne l'effort. A mesure que l'âme progresse dans la négation et le vide des formes, Dieu la met en possession de l'union, et cette opération est passive pour l'âme (3). » — « Pour les personnes consacrées au service de Dieu, ce changement a souvent lieu après un temps relativement court, car ayant renoncé au monde, le sens et l'esprit chez elles s'accommode et se conforme plus facilement à la volonté de Dieu (4). » — « Aussitôt que l'âme parvient à se purifier soigneusement des formes et des images saisissables, elle baignera dans cette pure et simple lumière, qui deviendra pour elle l'état de per-

(1) *Nuit obscure*, l. I, c. 1.
(2) *Nuit obscure*, l. I, c. 14 (d'après l'édition critique espagnole).
(3) *Montée*, l. III, c. 1, trad. Hoor., p. 298 (1re éd.).
(4) *Vive Flamme*, 3e str., vers. 3, § V.

fection. En effet, cette lumière est toujours prête à pénétrer l'âme ; ce qui fait obstacle à son infusion, ce sont les formes, les voiles des créatures (1). »

Plus loin, saint Jean de la Croix, après avoir montré la nécessité des purifications passives de l'esprit pour arriver à la pleine perfection (2), nous dit que celle-ci ne se trouve que dans l'union transformante, où « l'âme n'est plus inquiétée par le démon, ni par la chair, ni par le monde, ni par les appétits ; elle peut dire : l'hiver est fini, la pluie a cessé, les fleurs apparaissent sur notre terre (3) ».

Sainte Thérèse parle de même à ses filles, au début de la 5e Demeure : « Ainsi, *nous toutes* qui portons ce saint habit du Carmel, nous sommes *appelées* à l'oraison et à la contemplation. C'est là notre première institution... et pourtant, je vous le déclare, bien peu d'entre nous *se disposent* à voir le Seigneur leur découvrir la perle précieuse dont nous parlons. Quant à l'extérieur, je le reconnais, nous sommes en bonne voie. Mais pour ce qui est d'acquérir les vertus nécessaires pour arriver où j'ai dit, que de choses nous manquent et quel besoin nous avons de bannir toute négligence ! (4) »

Dans le *Chemin de la perfection*, ch. 19 fin, parlant de la contemplation infuse et des eaux vives de l'oraison, sainte Thérèse énonce ce principe général, qu'elle développe ensuite dans les chapitres 20, 21, 23, 25, 29,

(1) *Montée*, l. II, c. 13, trad. Hoor., p. 158.
(2) *Nuit obscure*, l. II, c. 1.
(3) *Cantique spirituel*, IIIe partie, str. 22, fin.
(4) *Château intérieur*, 5e demeure, ch. 1, trad. des Carmélites, 1910, p. 128. — C'est cette traduction que nous donnons dans les citations suivantes.

33. Nous avons déjà cité quelques-uns de ces textes. « *Songez que le Seigneur invite tout le monde* (*Venez à moi, vous tous...* Matth. XI, 28). Il est la Vérité même, la chose est hors de doute. Si le festin n'était pas général, il ne nous appelerait pas tous, ou bien, en nous appelant, il ne dirait pas : Je vous donnerai à boire (*Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive.* Joan. VII, 37). Il dirait : Venez tous, vous n'y perdrez rien, et je donnerai à boire à qui je trouverai bon. Mais comme il dit sans restriction : *Venez tous*, je regarde comme certain que tous ceux qui ne resteront pas en chemin, recevront cette eau vive (1). » La sainte ajoute au chapitre 21 : « Ce qui est d'une importance majeure, d'une importance capitale, c'est d'avoir la résolution ferme, une détermination absolue, inébranlable, de ne s'arrêter point qu'on n'ait atteint la source, quoi qu'il arrive ou puisse survenir, quoi qu'il en puisse coûter, quelques critiques dont on soit l'objet, qu'on doive arriver au terme ou mourir en chemin, accablé sous le poids des obstacles, quand le monde enfin devrait s'effondrer! »

On ne peut affirmer plus nettement l'appel général des âmes à la vie mystique.

Et cependant sainte Thérèse, Tauler, saint Jean de la Croix font, çà et là, des réserves. On lit par exemple dans le *Chemin de la Perfection,* ch. 17 : « De ce qu'en ce monastère toutes s'adonnent à l'oraison, il ne s'ensuit pas que toutes doivent être contemplatives. C'est impossible, et l'ignorance de cette vérité pourrait jeter dans la désolation celles qui ne le sont point (2)... Le

(1) *Chemin*, ch. XIX, p. 156.

(2) Même si toutes les âmes, et plus particulièrement toutes les Carmélites sont *appelées* à la contemplation, il ne s'ensuit pas évi-

Seigneur tarde parfois baucoup, mais il donne alors d'un seul coup et magnifiquement ce qu'il a donné à d'autres, peu à peu en bien des années. »

D'où viennent ces réserves, qui paraissent au premier abord contredire le principe de l'appel général des âmes à la contemplation infuse ? (1) « Il semble qu'il y ait contradiction, dit sainte Thérèse elle-même (2), entre ce que je viens de dire au chapitre précédent (de l'appel général) et ce que j'avais dit plus haut (ch. 17), quand, voulant consoler les âmes qui ne parviennent pas à la contemplation, je montrais qu'il y a divers chemins pour aller à Dieu, comme il y a différentes demeures dans le ciel. Et pourtant je maintiens ce que j'ai dit. » — Et elle maintient de fait le principe de l'appel général, qu'elle explique à nouveau : « Notre-Seigneur, en effet, connaissant notre faiblesse, a tout ordonné d'une manière digne de lui. Mais il n'a pas dit : Que les uns viennent par tel chemin, et les autres par tel autre. Non, dans sa grande miséricorde, il n'empêche personne de se diriger vers cette fontaine de vie pour s'y désaltérer... Que dis-je, c'est publiquement et à grands cris qu'il nous appelle

demment que toutes doivent être déjà contemplatives. Comme le dit sainte Thérèse dans ce texte que nous citons, Dieu tarde parfois beaucoup à accorder ce don. Il se peut même qu'une âme très généreuse, mais très portée par nature à s'extérioriser, n'arriverait à la contemplation infuse qu'après un temps plus long que la durée ordinaire de la vie ici-bas.

(1) Voir, sur la conciliation de ces textes de sainte Thérèse, le P. Arintero, *Evolucion mystica,* p. 639, note 1, *Cuestiones misticas*, p. 325 ss., ainsi que le travail du P. Garate, S. J., *Razon y Fe*, juil. 1908, p. 325, travail qu'il conviendrait de traduire en français et de faire connaître pour faire tomber une objection assez répandue contre le principe que nous défendons.

(2) *Chemin de la Perfection*, ch. 20, trad. des Carmélites.

(*Jésus debout dit à haute voix : Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive.* Joan. VII, 37). Dans sa bonté néanmoins, il ne nous fait point violence; mais afin que personne ne se retire sans consolation et ne meure de soif, il abreuve de plusieurs manières ceux qui veulent bien le suivre. D'une source si abondante naissent divers ruisseaux, les uns grands, les autres moindres : il y a même des flaques d'eau pour les enfants, c'est-à-dire pour ceux qui commencent... Ainsi, mes sœurs, ne craignez pas de mourir de soif dans cette voie... Cela étant, suivez mon conseil, et ne restez pas en chemin ; mais combattez en personnes de cœur, prêtes à mourir à la peine (1). »

Les restrictions faites plus haut par sainte Thérèse ne concernaient donc pas l'appel général éloigné, mais l'appel individuel prochain dont nous devons parler maintenant.

(1) *Chemin de la Perfection,* ch. XX, trad. des Carmélites.

ARTICLE III

L'Appel individuel et prochain a la contemplation

Les susdites réserves de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix, de Tauler, visent, disons-nous, non pas la loi générale du plein développement de la vie de la grâce, considérée en soi, mais le terrain où la semence divine est reçue, comme il est dit dans la parabole du semeur. « Pendant qu'il semait, des grains tombèrent le long du chemin, et les oiseaux du ciel vinrent et les mangèrent. D'autres grains tombèrent sur un sol pierreux, où il n'y avait pas beaucoup de terre, et ils levèrent aussitôt, parce que la terre était peu profonde. Mais le soleil s'étant levé, la plante, frappée de ses feux et n'ayant pas de racine, sécha. D'autres tombèrent parmi les épines, et les épines crûrent et les étouffèrent. D'autres tombèrent dans la bonne terre, et ils produisirent des fruits, l'un cent, un autre soixante, et un autre trente. Que celui qui a des oreilles pour entendre, entende! » (Matth. XIII, 4.) Ainsi encore, parmi les arbres, le cèdre ou le palmier atteignent *normalement* une *grande* hauteur dans une terre et un climat favorables, mais il en va tout autrement dans un autre climat. De même la question de l'appel à la vie mystique se complique et se matérialise en quelque sorte, dès qu'on considère la vie de la grâce, non plus en soi, mais dans les âmes qui la reçoivent.

Les âmes en état de grâce sont-elles par là même *toutes* et *chacune appelées* à la vie mystique proprement dite?

Il est clair d'abord qu'elles n'y sont pas toutes *prédestinées* ; car la prédestination produit infailliblement son effet, sans pourtant violenter la liberté ; et c'est un fait que les âmes en état de grâce n'arrivent pas toutes à la vie mystique.

Il est clair encore qu'elles n'y sont pas toutes individuellement *appelées* d'une façon *prochaine* ; car on ne trouve certes pas en toutes les *trois signes* de cet appel, énumérés par Tauler (1) puis par saint Jean de la Croix et communément admis.

*
* *

§ I. — *Les trois signes principaux de l'appel prochain.*

1° *La méditation devient difficile ou même impraticable*, « l'imagination reste inerte, le goût de cet exercice a disparu, et la saveur produite autrefois par l'objet auquel s'appliquait l'imagination, s'est changée en sécheresse. Aussi longtemps que la saveur persiste et qu'on peut passer, en méditant, d'une pensée à une autre, il ne faut pas l'abandonner, sauf au moment où l'âme est dans la paix et la quiétude, dont il sera question à propos du troisième signe (2) ». Cette doctrine se trouve exprimée à peu près dans les mêmes termes, nous l'avons vu, dans sainte Thérèse, IV^e^ Demeure, ch. III, p. 117, 119, là où elle dit que si

(1) L'enseignement de Tauler sur ce point se trouve résumé par ses disciples dans les *Institutions*, ch. 35.

(2) *Montée du Carmel*, l. II, ch. 11.

l'on n'a pas encore reçu la grâce du « recueillement surnaturel », il faut « se garder d'enchaîner le mouvement de notre pensée..., et de rester là comme des stupides ». On voit par là que ces deux grands saints parlent ici du passage de la méditation à la contemplation infuse, et non pas à une contemplation acquise qui serait un état intermédiaire. Cf. *supra*, p. 275-290.

2° *Un second signe* est nécessaire, car la difficulté ou l'impossibilité de se livrer à la méditation pourrait provenir d'un malaise physique, d'une distraction, d'un manque de recueillement ou de quelque autre cause semblable, comme il arrive à ceux-là même qui conservent du goût pour cet exercice. Le second signe est précisément que « *l'on n'éprouvera plus aucune envie de fixer l'imagination ni le sens sur n'importe quel objet particulier, intérieur ou extérieur.* Je ne dis pas que l'imagination ne se manifestera plus par le va-et-vient qui lui est propre — et qui agit même dans un profond recueillement — mais que l'âme n'aura aucun désir de la fixer intentionnellement sur ces objets (1). » Par exemple si on lit, on éprouve le besoin de fermer le livre; si on prie vocalement, on est porté à interrompre cette prière pour s'arrêter dans la contemplation de Dieu. C'est l'inspiration intérieure qui y porte. « Il n'est donc pas étonnant qu'une telle âme éprouve de la peine et du dégoût, lorsque, jouissant déjà de cette paix, on la force à reprendre la méditation, à recommencer le travail des considérations particulières. C'est comme si l'on voulait arracher un petit enfant au sein maternel qui lui donne le lait... Représentez-vous quelqu'un qui, après avoir enlevé l'écorce

(1) *Montée du Carmel*, l. II, ch. 11.

d'un fruit, en goûte la substance; on l'interrompt pour lui ordonner d'enlever à nouveau une écorce qui n'y est plus. Il ne trouve plus cette écorce, et cesse de goûter la substance qu'il avait en main; ce qui le fait ressembler à celui qui lâche la proie pour l'ombre (1). » Ces explications de saint Jean de la Croix montrent bien que pour lui le passage de la méditation à la contemplation infuse est normal, bien que nous ne puissions pas produire cette dernière par notre propre effort; après avoir enlevé l'écorce du fruit, on goûte sa substance.

Un troisième signe est nécessaire, les deux premiers ne sont pas décisifs; il se pourrait en effet que la mélancolie ou autre indisposition produise en nous comme une suspension de vie, dans laquelle l'âme se plaît à ne penser à rien et à rester inactive. « Le troisième signe, le plus décisif, est celui-ci : *L'âme se plaît à se trouver seule avec Dieu, fixant sur lui son attention affectueuse*; elle ne se livre à aucune considération particulière, jouit d'une paix intérieure, d'une impression de repos, de quiétude, sans que les puissances, mémoire, entendement, volonté, se manifestent par des exercices et des actes. Je veux dire qu'elle ne se livre pas à des actes discursifs, ce qui consiste à passer de l'un à l'autre, mais qu'elle s'absorbe dans la connaissance et le regard sur Dieu, connaissance confuse, générale et affectueuse, qui ne s'arrête à aucune pensée particulière (2). » Tel un enfant regarde avec amour sa mère sans penser à rien de distinct, mais seulement à ceci qu'elle est sa mère.

(1) *Montée du Carmel*, l. II, ch. 12.
(2) *Ibid.*, ch. 11.

A ses débuts ce regard affectueux de l'âme est si subtil et si délicat qu'il passe presque inaperçu (1); il n'y a plus ici en effet, comme dans la méditation, un concours nettement perceptible de l'imagination; aussi au début l'âme ne se laisse pas apaiser en cet amour qui lui est donné, elle en recherche un autre plus sensible. « Une fois pourtant qu'elle *se laisse introduire* dans la paix, elle ne manquera pas d'y pénétrer de plus en plus. La pensée affectueuse de Dieu se faisant claire, l'âme y trouvera plus d'attrait qu'en chose du monde, à cause de la paix, du repos, de la saveur et délectation qu'elle y puise sans efforts (2). »

Les derniers mots que nous venons de souligner en cette phrase contribuent à montrer que c'est bien de la contemplation *infuse* que parle saint Jean de la Croix dès ce premier ouvrage de la *Montée*, et la chose est très claire par le chapitre XIII (3). Mais dans la *Montée* le saint décrit surtout la part que nous pouvons prendre à cette contemplation, non pour la produire, mais pour nous y disposer ou en favoriser l'exercice (4); tandis que dans l'ouvrage suivant, la *Nuit obscure*, il décrit surtout l'action de Dieu et notre passivité. Ce ne sont pas des choses qui se suivent

(1) *Montée*, l. II, ch. 11.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*, l. II, ch. 13 : « En cet état, Dieu se communique à l'âme restant *passive*... Et pour l'âme, recevoir ainsi *la lumière infuse surnaturellement*, c'est tout comprendre en *restant passive*. »

(4) Cf. *Montée*, l. II, ch. 12, où il est montré que Dieu favorise parfois les âmes en accordant son amour contemplatif sans l'intermédiaire d'actes qui y disposent, mais le plus souvent c'est après quelque préparation; ce qui rappelle ce que sainte Thérèse dit de la *noria* à propos de l'oraison *surnaturelle* de quiétude, à laquelle on se dispose d'habitude par un certain travail de l'esprit (cf. *Vie*, ch. XIV).

chronologiquement, ce sont deux aspects subordonnés de la vie intérieure, l'âme étant ici « plus passive qu'active (1) », mais conservant la liberté de consentir à l'inspiration supérieure que lui donne l'Esprit-Saint pour la faire agir divinement.

Aussi retrouvons-nous dans la *Nuit obscure*, l. I, ch. 9, la description des trois signes déjà mentionnés dans la *Montée*, mais ils sont formulés ici d'une manière plus accusée comme signes du travail purificateur de Dieu en nous, ou de la *sécheresse purificatrice* : 1° *On ne trouve ni goût, ni consolation dans les choses divines* (*connues par la voie des sens*) ni dans aucune chose créée (ces derniers mots indiquent que cet état ne vient pas de la tiédeur, ou de l'attachement aux créatures); 2° *on garde ordinairement, dans le souvenir de Dieu, la crainte de ne pas le servir, d'aller à reculons*, à cause du manque de saveur dans les choses divines (cette crainte est un nouveau signe que l'impuissance où l'on est ne vient pas de la tiédeur); 3° *on trouve une grande difficulté à méditer, comme on en avait l'habitude* en recourant à l'imagination. « La raison en est que Dieu commence à se communiquer, non plus au moyen du raisonnement, mais par l'acte simple de contemplation qu'il nous inspire. »

A ces trois signes classiques et nécessaires, d'autres peuvent s'ajouter qui les confirment; sainte Thérèse aime à noter : le don total de soi-même à Dieu, le mépris de toutes les choses de la terre, une grande humilité, le désir du ciel. Mais la contemplation infuse peut être accordée à des âmes qui n'ont pas encore de

(1) Saint Thomas, I^{a} II^{ae}, q. 68, a. 1 et 3; II^{a} II^{ae}, q. 52, a. 2, ad 1^{m}.

si hautes vertus et souvent c'est elle-même qui les leur donne : « omnia bona mihi venerunt pariter cum illa », dit le livre de la Sagesse, c'est surtout la connaissance infuse de la bonté de Dieu qui nous le fait aimer, et nous fait pratiquer les vertus pour l'amour de Lui. Il suffit donc des trois signes susdits pour constater dans une âme l'appel prochain à la contemplation infuse.

*
* *

§ II. — *Ce qui s'oppose à cet appel prochain, et quelles sont ses variétés.*

Les trois signes que nous venons d'expliquer ne se constatent certes pas dans toutes les âmes en état de grâce. Mais nous croyons que toutes et chacune sont *appelées* à la vie mystique d'une façon *éloignée* et *suffisante*, puisque la grâce des vertus et des dons, qu'elles ont reçue, de par la loi intime de son développement, contient en germe la vie mystique, prélude normal de celle du ciel (1).

(1) L'expression *grâce suffisante éloignée* est courante en théologie dans une autre question, qui ressemble à celle-ci, et qui concerne non pas toutes les âmes en état de grâce, mais tous les hommes : est-il possible pour tous et chacun de se sauver? Dieu non seulement a préparé en général, mais offre et donne à tous les hommes et à chacun en particulier, en vue du salut, des secours suffisants, suffisants au moins d'une façon éloignée, selon les conditions de chacun. C'est ainsi que la grâce *suffisante prochaine* pour prier est une grâce *suffisante éloignée* pour faire l'œuvre salutaire en vue de laquelle on prie; et si l'on ne résiste pas à cette grâce suffisante éloignée, on recevra la grâce *suffisante prochaine* pour bien agir; et si l'on ne résiste pas à cette dernière, on recevra *la grâce efficace*, qui nous fera accomplir l'œuvre salutaire. Cf. Billuart, *de Deo*, diss. 7, a. 8. Cette doctrine s'applique même aux infidèles et aux pécheurs endurcis.

Que veut dire appel éloigné et suffisant? Cela signifie que *si* toutes les âmes étaient fidèles à éviter, commes elles le doivent, le péché non seulement mortel mais véniel, si elles étaient, chacune dans sa condition, généralement dociles au Saint-Esprit, et si elles vivaient assez longtemps, un jour viendrait où elles recevraient la vocation prochaine et efficace à une haute perfection et à la vie mystique proprement dite. Elles en ont en effet reçu le principe radical. Avant ce jour on peut dire purement et simplement qu'elles n'y sont pas encore appelées, comme on dit, des infidèles, qui n'ont jamais entendu la prédication de l'Évangile, qu'ils ne sont pas encore individuellement appelés à la vie chrétienne, bien qu'il y ait une vocation générale des païens à la vie chrétienne, comme à l'unique voie du salut voulue par Dieu pour tous les hommes (1).

Bien des âmes ne se développeront pas assez spirituellement pour être disposées comme il convient à la vie mystique. Cela surtout par manque d'humilité, de pureté de cœur, de simplicité de regard, de recueillement, de générosité; ou aussi parce que trop portées par nature à s'extérioriser, ou parce que trop absorbées dans l'étude ou les soucis d'administration, elles n'ont pas assez l'amour de l'oraison silencieuse et profonde qui conduit à l'union. Comme il est facile de s'attarder en chemin et de vivre seulement à la superficie de soi-même! Souvent enfin manquera à ces âmes

(1) S. Thomas, I *Sent.*, q. 41, a. 2, ad 3^{um} : « Vocatio semper est temporalis, quia ponit adductionem quamdam ad aliquid... Est quædam vocatio temporalis ad gratiam, cui respondet et electio temporalis et aeterna; haec autem vocatio est vel interior per infusionem gratiae, vel exterior per vocem prædicatoris. »

une bonne direction, ou un milieu convenable. Elles ne seront pas appelées à la vie mystique d'une façon *prochaine*.

Il se peut que quelques-unes d'entre elles, quoique généreuses, faute de certaines conditions qui ne dépendent pas de leur volonté, n'arriveraient à la vie mystique qu'après un temps plus long que la durée ordinaire de notre existence ici-bas (1).

D'autres, généralement plus avancées, y seront appelées d'une façon *prochaine et suffisante*, mais elles ne répondront pas toutes à cet appel ; plusieurs se décourageront dès les premiers pas dans la nuit obscure ; ces dernières sont très nombreuses, et souvent, dit saint Jean de la Croix, elles sont mal dirigées par leur guide spirituel en ce passage difficile (2).

D'autres seront appelées d'une façon *prochaine et efficace* à la vie mystique, mais n'en dépasseront pas les degrés inférieurs par manque de générosité ou de direction. Comme le dit la parabole du semeur, il y a de bonnes âmes qui donnent trente pour un ; ce

(1) Par là s'expliquent plusieurs restrictions de Tauler, de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix au principe de l'appel général ; elles visent des cas individuels, à raison d'obstacles particuliers.

(2) *Vive Flamme*, str. III, v. 3, § 4, trad. Hoornaert, p. 291, d'après l'édition critique : « Ignorant les voies spirituelles et ce qui les caractérise, (ces directeurs) détournent les âmes des délicates onctions par lesquelles le Saint-Esprit les prépare à l'union divine. Ils se contentent de leur prescrire des recettes méprisables, qu'ils ont inventées ou trouvées çà et là au hasard des lectures, et qui conviennent à peine à des commençants... Ils s'obstinent à ne pas laisser passer 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 ! »

n'est pas le sommet du développement normal; d'autres donnent soixante pour un.

D'autres enfin donneront cent pour un ; elles seront appelées d'une façon prochaine et efficace aux degrés supérieurs de la vie mystique, à l'union transformante; et nous verrons par là qu'elles y étaient prédestinées.

« *Il y a beaucoup d'appelés, peu d'élus* », remarque sainte Thérèse à propos des V^es^ demeures, ch. I; et nous devons aspirer humblement à faire partie de cette élite. Comme il est de foi, contre les jansénistes, que celui qui ne fait pas son salut, *peut* le faire, par la grâce suffisante, qui lui est donnée, il faut dire aussi : l'adulte, qui, après avoir négligé bien des grâces, n'arrive qu'à un degré inférieur de gloire au ciel, *pouvait*, sans y être prédestiné, arriver plus haut, et il y serait parvenu, s'il avait été plus fidèle (1). Seuls les saints, après avoir très généreusement employé le temps de l'épreuve, arrivent à la plénitude de l'âge parfait, sans être pourtant tous de très grands saints. Dans l'union transformante, qui est ici-bas l'âge de la sainteté, il y a certes bien des degrés inférieurs à celui qu'ont connu saint Paul ou saint Jean. De même dans une forêt, bien des chênes atteignent toute leur grandeur normale, s'élèvent au-dessus de beaucoup d'autres moins bien venus, sans arriver pourtant à la hauteur de certains chênes géants, véritablement exceptionnels.

Par là s'explique un texte controversé de saint Jean de la Croix : *Nuit obscure*, l. I, c. 9, fin. Il y rappelle d'abord le principe général que nous l'avons vu sou-

(1) Voir sur ce point S. François de Sales, *Amour de Dieu*, l. II, c. XI.

vent exprimer plus haut : « Une fois que l'âme est entrée dans la purification (passive des sens), l'impuissance de discourir ne fait qu'augmenter..., l'âme finira par abandonner (dans l'oraison) toute opération sensitive, si elle doit vraiment progresser (*si es que han de ir adelante*) ». Puis il ajoute : « Pour ceux qui ne vont pas par le chemin de la contemplation (*porque los que non van por camino de contemplacion*) (1), il en est autrement; pour eux la nuit des sens est souvent interrompue. Tour à tour, elle se fait sentir et disparaît, tantôt la méditation discursive est impossible et à un autre moment elle devient aisée. Dieu ne les tient alors dans cette voie que pour les éprouver et les humilier, pour réformer leur appétit, afin de les détourner d'une gourmandise vicieuse en matière spirituelle, et non avec l'intention de les conduire à la voie de l'esprit, qui est celle de la contemplation proprement dite. Dieu, en effet, *n'élève pas* (2) à cette contemplation tous ceux qui désirent l'atteindre en suivant le chemin de l'esprit ; il n'en prend pas même la moitié. Pourquoi? Lui seul le sait. Ces derniers (que Dieu n'élève pas à la contemplation proprement dite) (3) n'achèvent jamais de sevrer le sens de façon à faire abandon des considérations et des raisonnements, et ils n'ont cette grâce que par intermittence, comme nous venons de le dire. »

(1) Nous modifions ici la traduction Hoornaert, 1re édition, qui porte inexactement : « ceux qui ne sont pas *appelés* à la voie contemplative », ce qui paraît exclure l'appel général éloigné, bien que ce mot puisse s'entendre de l'appel individuel prochain. Dans sa 2e édition M. Hoornaert suit de plus près le texte.

(2) Saint Jean de la Croix dit bien : « Dieu n'*élève* pas » (*lleva*), et non pas : « Dieu n'appelle pas ». Il y a beaucoup d'appelés, peu d'élus.

(3) Ici encore, nous modifions la traduction Hoornaert qui portait dans la 1re édition : « Ceux qui ne sont pas *appelés* » ; l'original dit : « ces derniers », c'est-à-dire ceux que Dieu n'*élève* pas.

Ce texte ne nie pas l'appel général éloigné des âmes en état de grâce à la vie mystique, il nie seulement pour plusieurs l'appel individuel prochain et efficace à la perfection de cette vie. Les bonnes âmes dont il est parlé dans ce texte sont celles qui, d'après la parabole du semeur, donnent trente pour un. Ce n'est pas le sommet du développement normal de la vie de la grâce; d'autres donneront soixante et même cent pour un, dit la parabole.

Saint Jean de la Croix ne dit pas que les âmes dont il parle, sans être appelées d'une façon prochaine aux degrés supérieurs de la vie mystique, sont appelées à une haute perfection. Il enseigne même le contraire : pour lui, on ne peut atteindre la haute perfection sans traverser la nuit des sens et même celle de l'esprit (*Nuit*, I, c. 3, c. 14; II, c. 1).

Et si on lui demande : Pourquoi Dieu n'élève-t-il pas à la contemplation proprement dite tous ceux qui désirent l'atteindre en suivant le chemin de l'esprit? Pourquoi n'en prend-il pas même la moitié? il ne répond pas, comme le lui font dire certains commentateurs : La contemplation proprement dite est de soi extraordinaire, elle dépasse le sommet de la vie normale. Il répond tout au contraire : *Dieu seul le sait.* Ainsi saint Augustin, à propos du texte : « Il y a beaucoup d'appelés, peu d'élus », remarque : « Pourquoi Dieu attire-t-il celui-ci, et non pas celui-là? ne cherche pas à le savoir, si tu veux éviter l'erreur (1). » C'est le mystère de la prédestination (2), dont saint

(1) « Quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare. » (Super Joann., tr. 26). S. Thomas cite ce texte et parle de même Iª, q. 23, a. 5, ad 3.

(2) C'est ainsi que le P. Lamballe explique fort bien ce texte de saint Jean de la Croix dans son livre, *La Contemplation*, p. 70, 72.

Jean de la Croix dit lui-même : « 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 » (*Montée*, II, c. 4). En cela saint Jean de la Croix parle comme Tauler (1), Louis de Blois, Ruysbroeck et les autres grands mystiques.

Enfin, saint Jean de la Croix s'est expliqué plus clairement dans *Vive Flamme*, 2e str., vers 5 : « Il faut expliquer ici *pourquoi il en est si peu qui parviennent à ce haut état de perfection et d'union avec Dieu.* Ce n'est certes pas que Dieu veuille limiter cette grâce à un petit nombre d'âmes supérieures, *son désir est plutôt que cette haute perfection soit commune à tous* ; ce qu'il cherche trop souvent en vain, ce sont des vases capables de contenir une telle perfection. *Il envoie de légères épreuves* à une âme, et elle se montre faible, *elle fuit aussitôt toute souffrance*... qui a pour but de la dégrossir et de la polir. *Aussi Dieu ne continue pas à purifier de telles âmes*, à les tirer de la poussière terrestre en les mortifiant... O âmes qui rêvez de marcher tranquilles et consolées dans les voies spirituelles, si vous saviez combien il vous importe d'être éprouvées pour atteindre cette sécurité et cette consolation ! » Voir aussi *Cantique spirituel*, IV, str. 39, v. 1 (trad. Hoorn., 2e éd., p. 233), après la description de l'union transformante : « O âmes créées pour de telles gloires... à quoi songez-vous ? De quoi vous occupez-vous ? Qu'il est triste votre aveuglement ! Vous fermez les yeux à la plus éclatante lumière et vous n'entendez pas les voix puissantes qui vous sollicitent ! »

(1) Cf. *infra*, ch. VI, a. 3 : L'Accord des Maîtres.

Déjà dans l'ordre naturel, ce n'est pas même la moitié des hommes qui arrivent à discipliner leurs passions, bien qu'ils y soient tous appelés par leur nature même d'êtres raisonnables. De même, parmi ceux qui étudient de longues années une science, les mathématiques, le droit, la médecine, ce n'est pas même la moitié qui arrive à en avoir une connaissance approfondie; non seulement les inventeurs ou les génies extraordinaires sont rares, mais ceux qui, sans rien inventer, s'assimilent d'une façon supérieure l'acquis d'une science, ne sont pas nombreux. De même dans l'ordre de la vie de la grâce ce n'est pas même la moitié des âmes intérieures qui sont élevées au sommet du développement normal de la vie surnaturelle : c'est une élite. « Il y a beaucoup d'appelés, peu d'élus », comme le dit souvent à ce propos sainte Thérèse; mais nous devons désirer humblement faire partie de cette élite, comme nous devons désirer grandir dans la charité, sans mettre une limite à son progrès.

La doctrine selon laquelle toutes les âmes en état de grâce ont les secours suffisants et éloignés pour arriver à la vie mystique, n'offre pas de plus grandes difficultés que cette autre qui est certaine pourtant : tous les hommes, y compris les infidèles et les pécheurs endurcis, ont non seulement en général, mais en particulier, les secours suffisants pour faire leur salut.

Nous allons examiner les principales objections qu'on peut faire, en parlant des conditions ordinairement requises à la contemplation.

ARTICLE V

Conditions ordinairement requises a la contemplation infuse

Examen des principales difficultés relatives à l'appel général

Nous avons exposé les raisons qui nous font admettre un appel *général* et *éloigné* à la vie mystique pour toutes les âmes en état de grâce, bien que cet appel ne devienne *individuel* et *prochain* que lorsque se peuvent constater les trois signes classiques du début de la vie mystique, expliqués par saint Jean de la Croix. Cet appel individuel prochain, avons-nous ajouté, reste *suffisant* et inefficace chez ceux qui y résistent, chez les autres il est *efficace*, et de deux manières, soit qu'il conduise seulement aux degrés inférieurs de la vie mystique, soit qu'il conduise plus haut et jusqu'à l'union transformante, sommet du développement normal de la vie intérieure.

Les trois raisons principales que nous avons invoquées pour affirmer l'appel général et éloigné sont : 1° *le principe* radical de la vie mystique est le même que celui de la vie intérieure commune : la grâce des vertus et des dons ; 2° Dans le *progrès* de la vie intérieure, la purification de l'âme ne peut être complète que par les *purifications passives*, qui sont d'ordre mystique ; 3° La vie mystique est le prélude normal de la vision béatifique, *fin* de la vie de la grâce.

Cette doctrine suppose, cela va sans dire, celle que nous avons exposée plus haut (1) sur la grâce suffisante et la grâce efficace, et que nous avons résumée dans le mot magistral de Bossuet : « Apprenons à captiver notre intelligence devant l'obscurité divine de ce grand mystère pour confesser deux grâces, dont l'une (la suffisante) laisse la volonté sans excuse devant Dieu, et dont l'autre (l'efficace) ne lui permet pas de se glorifier en elle-même (2). »

Faut-il s'étonner que la thèse traditionnelle de l'appel général et éloigné de toutes les âmes justes à la vie mystique rencontre des obscurités ou des difficultés? Ces difficultés ne sont pas plus grandes que celles qu'on a élevées contre la doctrine communément enseignée dans l'Église sur le salut offert et possible à tous les hommes qui ont l'usage de la raison, même à ceux qui n'ont pu entendre la prédication de l'Évangile ; tous reçoivent la grâce suffisante (au moins éloignée) pour parvenir à la vie éternelle.

S'il en est ainsi, et si la vie mystique est le prélude de celle de l'éternité, pourquoi ne pas admettre l'appel général et éloigné que nous défendons ici?

Voyons les principales difficultés qu'il soulève.

On a objecté : 1° Même en admettant les principes de saint Thomas relatifs à l'augmentation de la grâce des vertus et des dons, si l'on voit les choses non dans l'abstrait, mais concrètement, on s'aperçoit que les conditions de la vie mystique manquent généralement aux âmes chrétiennes, et cela sans qu'il y ait de leur

(1) Ch. II, art. 3 et 4.

(2) Bossuet, *Œuvres complètes*, Paris, 1845, t. I, p. 643 (opusc.), et index général des œuvres de Bossuet, au mot *Grâce* (résistance à la grâce).

faute. 2° Il ne faut pas oublier non plus que certaines âmes n'ont reçu qu'un ou deux talents, et non cinq. 3° Enfin la doctrine de l'appel général, même éloigné, semble de nature à porter les uns à la présomption et à l'illusion, et les autres au découragement. Examinons ces différents points.

Nous réservons au dernier chapitre de cet ouvrage l'examen d'autres objections de caractère plus théorique, relatives à la portée même des principes de saint Thomas en matière mystique.

*
* *

1° *Les principales conditions, ordinairement requises à la vie mystique, manquent-elles généralement aux âmes intérieures généreuses?*

Pour arriver à la contemplation mystique, il y a, nous dit-on, des conditions irréalisables pour la plupart des âmes, si généreuses soient-elles. Il faut un milieu spécial comme la Chartreuse ou le Carmel, où l'on trouve habituellement le silence, la solitude, de longues heures de prière. A défaut de ce milieu, il faut un tempérament spécial qui porte au recueillement, à l'oraison prolongée. Enfin il faut une direction appropriée, qui oriente l'âme de plus en plus vers la vie contemplative. Or ces conditions manquent généralement à la plupart des âmes intérieures généreuses, qui sont retenues dans le monde, ou à celles qui entrées en religion se trouvent dans des Ordres actifs ou même dans des Ordres mixtes. Les soucis d'administration, chez les supérieurs, les nécessités du travail intellectuel, chez le prêtre voué à l'enseigne-

ment, s'opposent aussi à l'éclosion de la vie mystique proprement dite, même chez des âmes intérieures très attachées à leurs devoirs.

A cela nous répondrons : 1° même si les conditions susdites, difficilement réalisables pour beaucoup, étaient nécessaires, il n'en faudrait pas conclure : La vie mystique n'est pas le sommet normal du développement de la vie de la grâce. Il faudrait dire seulement : Pour atteindre *ce sommet* il faut des conditions bien difficilement réalisables dans le monde ou même dans une vie religieuse qui n'est pas très fervente ; tout comme le cèdre n'atteint le sommet de son développement normal que dans certain climat et certaine terre.

2° De plus, les conditions énumérées, tout en étant fort utiles, ne sont pas les principales. Nous reconnaissons certainement que le milieu extérieur a son importance, qu'il est aussi des tempéraments calmes beaucoup plus disposés à la vie contemplative que des tempéraments inquiets et agités (1). Il se peut bien, avons-nous dit, que parmi ces derniers, même avec une assez grande générosité, certains n'arriveraient à la vie mystique qu'après un temps plus long que la durée ordinaire de l'existence ici-bas. Enfin il est sûr que très souvent une mauvaise direction laisse végéter

(1) S. Thomas (IIª IIæ, q. 182, a. 4, ad 3) remarque : « Certains par l'impétuosité de leurs passions sont plus aptes à la vie active..., d'autres par nature même sont calmes et ont une pureté de cœur qui les rend plus aptes à la contemplation... Les premiers peuvent par l'exercice de la vie active se disposer à la contemplation, et les seconds, en acceptant généreusement de se livrer à quelques exercices de la vie active, peuvent se rendre plus aptes à la contemplation. » Ainsi donc *tous* doivent y tendre comme au prélude normal de la vie du ciel.

les âmes ou les détourne de la contemplation infuse, tandis qu'une autre les orienterait nettement dans ce sens.

Mais, si importantes que soient ces conditions, elles restent assez extérieures en comparaison d'autres qui sont les principales. Ici encore, il en est comme pour le salut, possible à tous les adultes de conscience, même à ceux qui ne sont pas nés dans un milieu chrétien, qui ont de fortes inclinations au mal, et qui n'ont pu entendre la prédication évangélique ; s'ils font généralement ce que leur conscience leur dit, ils seront mystérieusement conduits, de grâce en grâce et de fidélité en fidélité, à la vie éternelle.

Tout d'abord, pour avancer dans la vie spirituelle et se disposer à la grâce de la contemplation, il faut *user de son mieux des grands moyens que l'Église nous donne à tous*. La pratique assidue des sacrements, l'assistance quotidienne à la sainte messe, la communion fréquente, l'amour de l'Eucharistie, la dévotion au Saint-Esprit, le recours filial et incessant au Sacré-Cœur de Jésus (1) et à la Très Sainte Vierge, de qui nous vient toute grâce, sont nécessaires évidemment.

La contemplation est un des fruits de la vraie dèvotion à Marie, telle que l'explique le Bienheureux Grignion de Montfort (1). Sans un grand amour pour Marie, dit-il, on n'arrive que très péniblement à l'union à Dieu, « il faut passer par des nuits obscures,

(1) Il convient d'unir de plus en plus étroitement la dévotion au Saint-Sacrement et celle du Sacré-Cœur en celle du Cœur eucharistique de Jésus, pour rendre grâce à Notre-Seigneur de l'acte de dilection suprême par lequel il nous a donné l'Eucharistie : « In finem dilexit eos. »

(2) *Traité de la Vraie dévotion à Marie*, ch. IV, a. 5, éd. 1909, p. 119.

par des combats, par des agonies étranges, par des épines très piquantes et des déserts affreux. Mais par le chemin de Marie on passe plus doucement et plus tranquillement. On y trouve bien des croix, de grandes difficultés à vaincre, mais notre bonne Mère se rend si proche de ses fidèles serviteurs,... qu'en vérité ce chemin virginal est un chemin de roses, malgré les épines ». Il nous conduit ainsi plus facilement, plus sûrement à l'union divine. Marie, chose merveilleuse, rend la Croix plus facile et plus méritoire en même temps : plus facile, parce qu'elle nous soutient de sa mansuétude, plus méritoire parce qu'elle nous obtient une plus grande charité, qui est le principe du mérite, et parce qu'en offrant nos actes à Notre-Seigneur elle en augmente la valeur. Elle-même par sa charité surémineute méritait plus en accomplissant les actes les plus faciles que tous les martyrs ensemble dans leur supplice.

Pour se disposer à la grâce de la contemplation, un autre grand moyen à la portée de toutes les âmes intérieures se trouve dans *la liturgie*, dans une union toujours plus intime à la grande prière de l'Église : « Les grâces d'oraison et les états mystiques ont leur type et leur source dans la vie hiératique de l'Église, ils sont une réfraction dans les membres de l'image du Christ qui est parfaite dans le Corps (1). » La prière liturgique dite avec recueillement, en union avec Notre-Seigneur et son Corps mystique, nous obtient les saintes lumières et inspirations qui éclairent et enflamment le cœur. Aussi convient-il de faire oraison après la psalmodie qui nous y dispose, comme

(1) P. Clérissac, O. P., *Le Mystère de l'Église*, p. 102.

après la sainte messe et la communion il convient de prolonger l'action de grâces, et lui donner une heure si on le peut.

Enfin la lecture fréquente de la sainte Écriture, l'étude de la Doctrine sacrée faite d'une façon vraiment surnaturelle, est encore un moyen excellent qui dispose l'âme à la contemplation. Ainsi disaient communément les anciens (1), la *lectio divina* par une pieuse étude (*studium*) conduit à la méditation (*meditatio*), puis à la prière (*oratio*) et finalement à la contemplation (*contemplatio*) (2).

*
* *

Mais, cela va sans dire, pour bien user des grands moyens que l'Église propose à tous, il faut certaines *dispositions intérieures*. Et ce sont elles qui constituent les *conditions principales* ordinairement requises pour la vie mystique (3). Elles accompagnent généralement l'appel individuel prochain à la contemplation dont nous avons parlé plus haut; et chez les âmes très généreuses elles peuvent suppléer aux conditions extérieures si ces dernières sont irréalisables.

Quelles sont-elles? Les auteurs spirituels les ramènent assez souvent à cinq : 1° une grande pureté de cœur, 2° la simplicité de l'esprit, 3° une humilité déjà profonde, 4° l'amour du recueillement et la persévérance dans l'oraison, 5° une fervente charité (4).

(1) Cf. S. Benoît, *Règle*, ch. 48.

(2) IIª IIæ, q. 180, a. 3.

(3) Elles ne sont pourtant pas toujours requises, car parfois la contemplation mystique est accordée à des âmes encore bien imparfaites.

(4) Philippe de la Sainte-Trinité, O. C. D., *Summa Theologiae mysticae*, dern. édit., t. II, p. 305.

Ces dispositions intérieures, qui peut dire : Je ne puis pas les avoir, elles sont au-dessus de mes forces et des grâces qui me sont offertes ? Saint Jérôme écrit : « Quelqu'un peut bien me dire : Je ne puis jeûner ; mais peut-il dire : Je ne puis aimer? Un autre peut bien dire : Je ne puis conserver la virginité, ni vendre tous mes biens pour en donner le prix aux pauvres ; mais peut-il dire : Je ne puis aimer mes ennemis ?... Il suffit de rentrer dans son cœur..., car ce n'est pas dans des régions lointaines que se trouve ce que Dieu demande de nous » (l. I Comm. in Matth., c. 5).

Par contre, pour peu qu'on se laisse aller à la négligence, combien il est facile de manquer aux conditions intérieures que nous venons d'énumérer !

La pureté du cœur, dont parle Notre-Seigneur, lorsqu'il nous dit : « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu », est le fruit de la mortification extérieure et intérieure. Cela coûte, bien sûr ; il faut n'avoir aucune attache au péché, on ne doit plus se pardonner ses défauts, ni faire la paix avec eux. Il faut entrer dans la voie étroite qui conduit à la vraie vie, et l'on comprend plus que jamais les paroles : « Beaucoup sont appelés, mais peu sont élus. » Il faut aussi être prêt à passer par le feu des souffrances, car la pureté du cœur doit grandir, avec la contemplation, par les épreuves purificatrices que Dieu ne manque pas d'envoyer à ceux qui désirent humblement et ardemment sa divine intimité. Il est jaloux, comme dit l'Écriture, il ôte les personnes et les choses auxquelles l'âme s'attacherait, et il la fait passer par un creuset pour la dépouiller de toutes ses scories. Lorsque les inclinations désordonnées, les troubles de la sensualité,

de l'égoïsme, de l'amour-propre, de l'orgueil intellectuel et spirituel, ont disparu, le cœur purifié est comme un miroir limpide où se reflète la beauté de Dieu. Or qui peut dire : Je ne puis pas avoir le cœur pur ?

La simplicité de l'esprit naît de cette pureté du cœur et, comme elle, doit être vivement désirée par tous. L'Écriture en parle souvent : « C'est avec les âmes simples que parle le Seigneur (1) » ; « Si ton œil est simple, tout ton corps sera éclairé (2) » ; « Soyez prudents comme les serpents, et simples comme les colombes (3). » Sans cette condition, impossible d'avoir à un haut degré la sagesse, qui s'apprend de Dieu sans arrière-pensée, « quam sine fictione didici (4) ».

Cette simplicité d'esprit ne consiste pas évidemment à dire sans façon tout ce qui nous passe par l'esprit et par le cœur, au risque de nous contredire du jour au lendemain, lorsque les circonstances et impressions auront changé. C'est là, malgré certaines apparences, tout le contraire de la simplicité, c'est la confusion, le trouble, l'incohérence et la divagation. La simplicité dont nous parlons, participation de celle de Dieu, consiste déjà à voir en Lui toutes choses, tous les événements heureux ou malheureux, toutes les personnes, amies ou ennemies, tout ce que nous avons à faire d'agréable ou de pénible. De là une très grande unité d'esprit, on voit d'en-haut toutes choses comme voulues ou au moins permises par Dieu pour sa gloire et celle de ses élus. Or il est clair que tous nous devons aspirer à cette unité et simplicité supérieure de l'esprit ; elle suppose que le don de sa sagesse s'est déjà déve-

(1) *Prov.*, III, 32. — (2) *Matth.*, IV, 22. — (3) *Matth.*, X, 16. — (4) *Sagesse*, VII, 13.

loppé en nous, et l'âme qui la possède non seulement à certaines heures, mais habituellement, est bien près de la contemplation mystique, si elle ne l'a pas déjà.

Cette simplicité se manifeste par une grande rectitude de vie ; de ce point de vue saint Thomas en parle à propos de la vertu de vérité ou véracité opposée au mensonge. « La simplicité, dit-il, est contraire à la duplicité, par laquelle on se montre autre que ce que l'on est intérieurement. » C'est une parfaite droiture, et même une certaine candeur, au bon sens du mot, qui nous porte à avouer très facilement nos défauts, parce qu'on ne cesse de voir l'unique nécessaire au-dessus de tout. Avoir généralement dans nos rapports avec nos semblables la simplicité de la colombe, et, qui plus est, savoir, sans l'amoindrir, la concilier avec la prudence du serpent, c'est être déjà très éclairé de la lumière de la divine sagesse, et c'est une disposition très prochaine à la contemplation mystique. Or, qui peut dire que cette simplicité supérieure n'est pas généralement à la portée des âmes généreuses ?

L'humilité du cœur, pas plus que les précédentes dispositions, n'est chose inaccessible, et même elle naît d'elles, à la vue de la distance qui sépare l'infinie perfection de Dieu du néant de la créature, incapable par elle seule d'exister, d'agir, de se diriger comme il faut. Celui qui a cette vertu à un degré déjà élevé, celui qui est heureux de reconnaître son néant et son abjection devant Dieu, celui qui aime d'être rien pour que Dieu soit tout, celui qui aime à s'humilier devant ce qu'il y a de divin en toute autre âme, celui-là est disposé à la grâce de la contemplation. « Je te rends

grâce, ô Père, dit Notre-Seigneur, d'avoir caché ces choses aux prudents et aux sages et de les avoir révélées aux petits (1). » « Si vous ne devenez comme de petits enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux (2) » ; mais si vous le devenez, vous y entrerez, et c'est par la contemplation qu'on y entre d'une façon quasi expérimentale dès ici-bas. « Prenez mon joug et recevez ma doctrine, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos de vos âmes (3) » ; c'est surtout dans la contemplation aimante qu'on le trouve ce repos de l'âme. « Dieu résiste aux superbes et c'est aux humbles qu'Il donne sa grâce (4) », et il les fait humbles pour les combler. Cette humilité dispose à la contemplation, car elle chante déjà la gloire de Dieu. S'il y a peu de contemplatifs, dit l'*Imitation*, c'est surtout parce qu'il y a peu d'âmes profondément humbles. Pour recevoir la grâce de la contemplation, il faut généralement avoir fait un acte profond de vraie humilité, un acte qui a son retentissement sur toute la vie. Quand une âme a reconnu souvent et pratiquement que toute son existence dépend absolument de Dieu, qu'elle ne subsiste que par Lui, qu'elle n'agit bien que par sa grâce, qui opère en nous le vouloir et le faire, qu'elle ne se dirige bien que par sa lumière, qu'elle-même très souvent n'a fait autre chose que pécher, qu'elle est une servante inutile et méprisable, alors elle arrive généralement à recevoir la grâce dont nous parlons.

L'amour du recueillement, *la fidélité à la grâce du moment présent* et *la persévérance dans l'oraison* sont encore des dispositions qui ne sauraient manquer

(1) *Matth.*, XI, 25. — (2) *Matth.*, XVIII, 3. — (3) *Matth.*, XI, 29. — (4) *S. Jacques*, IV, 6.

aux âmes vraiment généreuses. Sans doute il faut ici savoir réagir contre l'agitation de ce qu'on appelle souvent aujourd'hui la vie intense. Ce n'est pas de la vie, c'est une fièvre, une maladie qui dispose à la mort ; c'est le matérialisme en action, qui, après s'être détourné de Dieu et de la vraie vie de l'esprit, en cherche l'équivalent dans l'ordre des choses matérielles, en les multipliant le plus possible, et en rendant toujours plus intense l'activité qui s'y dépense souvent en pure perte. On a beau multiplier le fini et vouloir le parcourir tout entier en une course folle, il ne sera jamais l'équivalent de l'Infini. Aux yeux du vrai contemplatif, ces partisans de la vie intense doivent apparaître comme des cadavres ambulants, des morts qui semblent courir, selon le refrain de la ballade : « hourra, hourra, les morts vont vite... »

« Faut-il s'étonner du dépérissement de la foi, dit un traducteur récent de Tauler, alors qu'on n'a plus le temps d'y penser ? Le matériel a étouffé le spirituel. Et cependant comme il y a toujours dans le cœur de l'homme le désir de Dieu et que sa destinée n'a pas changé, il y a aujourd'hui plus que jamais un malaise indéfinissable, les âmes se meurent et souffrent du désir inconscient et de la soif de l'Infini (1). » Ce malaise doit par réaction susciter beaucoup de vocations contemplatives. Ceci est important pour la doctrine ici exposée : *un mauvais milieu provoque chez les bons une réaction salutaire.*

Le matérialisme en action s'étend, hélas ! aux choses de l'esprit et empêche beaucoup d'âmes de croire qu'elles sont appelées à la contemplation ; il les

(1) Cf. *Œuvres de Tauler*, traduites par le P. Noël, O. P., t. IV, p. 215-216, note du traducteur.

détourne du recueillement et de la persévérance dans l'oraison. Il y a en effet, même sur les choses sacrées, une science matérialisée, une science au kilo, qui, au lieu d'un jugement doctrinal fondé sur les principes, nous fournit un fatras d'informations matérielles, souvent inutiles, qu'on ne parvient pas à ordonner et à classer. Il semble que plus il y en a, plus la science grandit, et en réalité cette multiplicité toute matérielle nous éloigne de l'unification du savoir, de cette vue supérieure d'ensemble, qui mérite le nom de sagesse et celui de contemplation lorsqu'elle s'accompagne de l'amour de Dieu.

Il est sûr que si l'on veut étudier le présent problème de l'appel général des âmes à la vie mystique d'après les seules méthodes de cette science matérialisée, on n'aboutira jamais à une solution doctrinale, on déclarera qu'on ne peut conclure, et ce scepticisme ne sera certes pas une supériorité. Il en sera tout autrement si l'on étudie ce problème à la lumière de la sagesse théologique, dans les œuvres des Maîtres, des grands, et à la lumière aussi du don de sagesse, puisque c'est de lui surtout qu'il s'agit dans la question.

Ici sur les dangers d'une étude toute matérialisée, pour une âme religieuse qui devrait aspirer à la contemplation, on ne saurait trop rappeler l'enseignement de Tauler. Parlant même des religieux, il remarque que certains sont comme des citernes, qui ne reçoivent que l'eau des égouts, et non pas celle qui vient de la source d'eau vive. Pas de vie intérieure, tout est au dehors, de là l'orgueil. Citernes, dit-il, ces intellectuels infatués d'eux-mêmes, de leur intelligence tout entière nourrie par les images des créatures ; tout

cela ne résiste pas aux épreuves et sera confondu à la mort (1).

Expliquant ailleurs la parabole des invités qui ne voulurent pas venir au festin du père de famille, il dit : « Oh ! qui pourrait de nos jours compter les hommes qui agissent ainsi... On ne voit que gens préoccupés de leurs affaires, et je ne parle pas seulement des séculiers, je parle aussi des ecclésiastiques et des religieux. Que de négoces, que d'innombrables occupations distraient et absorbent continuellement le monde ! Quand on y pense, c'est vraiment à en avoir le vertige ! On s'entoure de tant de choses diverses... Assurément la dixième partie de tout cela suffirait, car enfin le temps que nous passons ici-bas est si court, si incertain ! Nous devrions nous souvenir que ce n'est qu'un passage vers l'éternité, et alors, nous ferions un usage modéré des choses temporelles, nous nous contenterions du nécessaire dans la vie. Que dis-je ? Il vaudrait mieux mourir de faim, au milieu de la route, que de se laisser encombrer et crucifier par tant d'innombrables occupations (2). »

Tauler parle ici, non pas certes du travail apostolique qui est le rayonnement de la vie intérieure, mais d'innombrables occupations inutiles ou tout au moins *non sanctifiées*. Et si ce qu'il écrit était vrai de son temps, que dire du nôtre ? On ne s'étonne pas que, dans de pareilles conditions, petit soit le nombre des âmes qui arrivent à la contemplation. Mais ces conditions sont le désordre même, qui détourne du

(1) Voir Tauler, 1er sermon sur l'Ascension, éd. Noël, t. II, p. 401.

(2) Tauler, 2e sermon sur le 20e Dim. après la Trinité, trad. Noël, t. IV, p. 215.

recueillement et de l'oraison nécessaires à toute vie intérieure. Alors on ne comprend que trop pourquoi Notre-Seigneur dit, à la fin de la parabole des invités : « Beaucoup sont appelés, peu sont élus. »

Dans une vie chrétienne normale, au contraire, même dans le monde, il n'en est pas ainsi ; les âmes généreuses, sans trop de difficultés, arrivent, par la méditation, à une oraison affective très simple et spontanée. Or celle-ci est une excellente *disposition* à la contemplation mystique ou infuse (1).

La dernière de ces dispositions est une *fervente charité* pour Dieu et le prochain. L'amour de Dieu en effet nous unit à Lui, et les dons du Saint-Esprit, principes de la contemplation infuse, étant connexes avec la charité, se développent avec elle, avons-nous dit. « Le don de sagesse en particulier juge des choses divines, par une certaine connaturalité avec elles, connaturalité fondée sur la charité qui nous unit à Dieu (2). » On ne conçoit donc pas qu'une âme parvienne à une haute charité, sans avoir un degré proportionné du don de sagesse, comme disposition habituelle ; or le Saint-Esprit, redisons-le, inspire et éclaire généralement les âmes selon le degré de leur docilité habituelle. Non seulement ces âmes désirent ardemment et demandent humblement la grâce de la contemplation, qui fera grandir leur amour et leur ado-

(1) Les théologiens qui suivent saint Thomas et saint Jean de la Croix n'ont jamais admis que la contemplation dite acquise soit ici-bas le terme du progrès spirituel, ils y voient une disposition prochaine à la contemplation infuse. Ils s'accordent à dire avec Philippe de la Sainte-Trinité, *Summa theol. myst.*, t. II, p. 309 : « Contemplatio acquisita cum auxilio gratiae comparata, est *optima dispositio* ad contemplationem supernaturalem. »

(2) IIª IIæ, q. 45, a. 2.

ration, mais elles ne peuvent s'empêcher de dire : « Dieu est si beau, tout en lui mérite l'admiration jusqu'à l'oubli de tout, pour ne se complaire qu'en Lui. Quelle souffrance que celle de constater combien Il est peu connu, combien peu d'âmes admirent son infinie grandeur! Que de chrétiens l'aimeraient, s'ils connaissaient expérimentalement sa bonté et sa tendresse, si différente de ce que l'on entend généralement par ce mot! Ils l'aimeraient jusqu'à l'oubli total d'eux-mêmes et du monde, pour retrouver toutes les âmes en Lui, comme elles sont aimées de Lui. »

Par là s'explique que la grâce de la contemplation infuse est *ordinairement* accordée aux parfaits, comme l'enseignent beaucoup de théologiens (1). Les parfaits ont en effet mérité au sens strict (*de condigno*) un degré élevé du don de sagesse, considéré comme disposition habituelle, et ils ont ainsi mérité au moins au sens large (*saltem de congruo*) (2) les inspirations actuelles supérieures proportionnées à ce degré du don de sagesse (3).

On voit donc que les principales conditions ordinairement requises à la vie mystique ne manquent pas généralement aux âmes intérieures vraiment généreuses, même si elles sont retenues dans le monde et ne peuvent jouir du silence et de la solitude du cloître.

(1) Cf. Philippe de la Sainte-Trinité, C. D., *Summa Theol. myst.*, t. II, tr. 3, a. 6, p. 310, et Antonius a Spiritu Sancto, C. D., Vallgornera O. P., qui parlent exactement de même, au même endroit de leur *Théologie Mystique*, qui suit la division de celle de Philippe.

(2) C'est l'expression même des théologiens que nous venons de citer ; cf. Philippe, ibid., p. 311.

(3) C'est la principale raison pour laquelle nous ne pouvons admettre la thèse récemment soutenue par Mgr Farges et M. Pourrat, qui considèrent la contemplation mystique comme extraordinaire par sa nature même.

A l'exemple de sainte Catherine de Sienne, elles peuvent se faire une cellule intérieure dans leur cœur, et y trouver Dieu.

2° *Obstacles particuliers à la contemplation*

Des âmes qui n'ont pas reçu la grâce de la contemplation peuvent se demander, après avoir lu ce qui précède : N'y a-t-il pas un empêchement de ma part?

L'empêchement vient toujours d'une attache désordonnée, d'une propriété. Chez beaucoup d'âmes il est dans la volonté, *elles choisissent leur voie*, elles veulent aller à Dieu par tels moyens et exigent pour ainsi dire que Dieu vienne à elles de telle manière, elles comptent beaucoup sur leur activité propre, elles ne laissent pas Dieu agir en elles, et veulent édifier par elles-mêmes leur perfection. Ce n'est pas un moindre empêchement de vouloir diriger ce qu'on n'a pas mission de diriger, au risque de s'opposer plus ou moins consciemment à la direction supérieure du Saint-Esprit. Vouloir se faire centre, vouloir que le bien soit fait, mais par nous, ou tout au moins par notre famille religieuse, par notre couvent, à *notre manière*, voilà qui dispose peu à la contemplation qui est précisément caractérisée par la *manière de Dieu*. « Je te rends grâce, ô mon Père, de ce que tu as caché ces choses aux prudents et aux sages et de ce que tu les a révélées aux petits. » C'est parfois dans les plus pauvres petits couvents, qui ne semblent avoir aucune influence, qu'on trouve les âmes les plus contemplatives et les plus saintes.

Chez d'autres l'empêchement est dans l'esprit ; elles prétendent *tout analyser* psychologiquement, *tout enre-*

gistrer, pour évaluer leurs petits progrès. Elles se regardent ainsi elles-mêmes, au lieu de regarder Dieu. Sans doute la connaissance de soi est toujours nécessaire, même dans les états les plus élevés (1), mais ce regard sur soi ne doit pas être séparé du regard sur Dieu. La meilleure manière de s'examiner n'est-ce pas de se dire très sincèrement du fond du cœur : Que reste-t-il écrit de cette journée au livre de vie? Alors sous la lumière divine se réalise ce que demandait saint Augustin : « Que je vous connaisse, Seigneur, et que je me connaisse moi-même. » « A mon avis, dit sainte Thérèse, nous n'arriverons jamais à nous bien connaître si nous ne nous efforçons de connaître Dieu, c'est en contemplant ses grandeurs que nous découvrirons notre bassesse... Si au contraire nous ne sortons jamais de la fange de nos misères, il en résultera bien des inconvénients... La connaissance de nous-même dévie, et si nous ne sortons jamais de notre propre fonds, je ne m'en étonne nullement : ce mal est à craindre et de plus grands encore. C'est pourquoi je dis, mes filles, que nous devons fixer les yeux sur Jésus-Christ, notre trésor, et sur les saints; c'est là que nous apprendrons l'humilité véritable. Par cette voie, je le répète, notre intelligence s'ennoblira et la connaissance de nous-mêmes cessera de nous rendre craintifs et rampants (2). »

Parmi ceux qui s'analysent trop, certains quittent leur oraison pour savoir si elle est bien conforme aux

(1) Sainte Thérèse, *Château*, 1re Demeure, ch. II, p. 55 : « Cette connaissance de soi est tellement nécessaire, même aux âmes admises par Dieu dans sa propre demeure, que jamais, si élevées qu'elles soient, elles ne doivent s'en départir. Au reste, quand même elles le voudraient, elles ne le pourraient pas. »

(2) *Château*, ch. II, p. 55-57.

descriptions des auteurs, et à quel degré ils sont parvenus. D'autres se figurent qu'il suffit de connaître extérieurement ces choses pour en vivre, et prétendent faire par eux-mêmes « le dépouillement, le vide », ils s'exposent ainsi à toutes sortes d'illusions; ils confondent une simple *spéculation intellectuelle* sur la Déité, supérieure aux perfections divines qu'elle contient dans son éminence, spéculation à la portée de tout philosophe, même en état de péché mortel, avec la *contemplation infuse* décrite par Denys là où il parle de la grande ténèbre (1). Ils oublient que le principe qui porte à la contemplation chrétienne c'est l'amour de Dieu pour lui-même; ils se perdent en d'abstraites spéculations et ne comprennent pas l'amour du Christ. Ils pourraient ainsi, avec beaucoup d'orgueil inconscient, faire complètement fausse route et aboutir à la contemplation théosophique ou bouddhique.

Certaines âmes enfin semblent à certains égards mieux préparées, car elles laisseraient faire Dieu volontiers, et ne se piquent pas de tout comprendre, mais *leur cœur cherche en Dieu la jouissance plus que Dieu même*; alors elles ont une déception; car c'est un Dieu crucifié que nous devons aimer, et l'intimité avec lui se trouve souvent dans la souffrance. Sans doute la joie vient ensuite et un bonheur sans pareil, mais ce n'est pas cela qu'il faut chercher.

Il est des âmes qui ont opposé à la grâce de Dieu tous ces obstacles et qui ont eu le bonheur de Le voir les renverser tous pour montrer une fois de plus qu'Il

(1) Ce serait oublier précisément que la connaissance infuse est infuse, qu'elle suppose une inspiration spéciale du Saint-Esprit et qu'elle procède non de l'amour des joies de la connaissance, mais de l'amour de Dieu.

est venu chercher les pécheurs et sauver ce qui était perdu. L'intimité de l'oraison était peut-être nécessaire à leur salut; si elles ne l'avaient pas obtenue, elles auraient peut-être voulu jouir de leurs facultés pour elles-mêmes et trouver dans un amour défendu ou dans les satisfactions de l'orgueil ce qui n'existe que dans l'amour divin. Se renfermer en soi-même c'est parfois gaspiller des trésors sans prix ; disons à Dieu : « Seigneur, prenez-moi à moi et donnez-moi la force de me donner pleinement à vous. »

3° *Que penser des âmes qui n'ont reçu qu'un ou deux talents?*

Est-il moralement possible pour ces âmes de parvenir à l'intimité divine dont nous parlons? Alors même qu'elles ne le pourraient que très difficilement, il ne s'ensuivrait pas que cette divine intimité soit quelque chose d'extraordinaire, par sa nature même. Tous les chênes d'une forêt n'atteignent pas le sommet de leur développement normal, il y en a qui restent de petite taille. Il y a quelque chose d'analogue dans l'ordre spirituel. Dieu jette dans les âmes la semence divine plus ou moins belle, selon son bon plaisir, et cette semence trouve parfois de tels obstacles qu'il est bien difficile alors qu'elle atteigne tout son développement normal.

Il faut cependant se rappeler ce que dit saint Thomas : « La moindre grâce peut résister à n'importe quelle tentation de la concupiscence » (1) ; c'est-à-dire

(1) III^{a}, q. 62, a. 6, ad 3 : « Minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiae. »

la moindre grâce suffisante donne ce pouvoir, et la moindre grâce efficace le fait passer à l'acte. Cela est vrai, comme le remarquent Cajetan (1), Gonet (2) et plusieurs autres thomistes, de la moindre grâce suffisante prise en soi, mais peut-être pas de cette grâce en tant qu'elle est dans un sujet à la fois très faible et très tenté. Ainsi la chaleur de l'eau bouillante chasse le froid, mais l'eau n'étant pas son sujet naturel, elle-même est chassée par le froid, si le feu n'est pas entretenu.

Il faut ajouter aussi qu'à ces âmes moins favorisées est offert pourtant le sacrement de l'Eucharistie, qu'elles peuvent souvent recevoir et avec une ferveur de volonté qui doit grandir. Pourquoi ne pourraient-elles pas ainsi, avec la fidélité quotidienne, arriver au terme d'une longue vie, aux moins aux degrés inférieurs de la vie mystique ? Peut-être donneront-elles, comme il est dit dans la parabole du semeur, trente pour un, tandis que d'autres donneront soixante et cent pour un. (3) Il ne faut pas oublier non plus la parabole des ouvriers de la dernière heure, qui travaillèrent par reconnaissance avec tant de cœur qu'ils méritèrent la même récompense que ceux qui avaient travaillé depuis le matin. Rappelons-nous aussi le bon larron et les grâces qu'il dut recevoir en entendant cette parole du Christ mourant : « Je te le dis en vérité, aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis. » Enfin il faut se souvenir que la plupart des élus passent par le purgatoire après leur mort, et cela par leur faute, c'est-à-dire par suite des négligences qui ont empêché

(1) Cajetanus, in I^am II^ae, q. 109, a. 9. n° IV.

(2) Gonet, *Clypeus theol. thom., de Gratia*, disp. I, a. 6, § II, n° 305.

(3) Cf. *supra*, p. 429.

la parfaite purification, à laquelle *ils pouvaient*, avec la grâce, parvenir dans cette vie (1). Cf. *infra*, p. 509 ss.

(1) On nous a demandé sur ce point une explication. Voici ce que nous voulons dire : selon la tradition chrétienne il faut une pureté absolue pour entrer au ciel ; toute la rouille et la poussière incrustée dans l'âme doit être enlevée pour que celle-ci soit élevée à la vision béatifique : voir Dieu comme il se voit ! *Cette purification* doit donc porter non seulement sur la sensibilité, mais sur l'esprit, aussi n'est-elle *parfaite*, comme le montre saint Jean de la Croix (*Nuit obsc.*, I, c. 3 ; II, c. 1), que si l'âme est passée par ce qu'il appelle la double nuit passive des sens et de l'esprit. Il ne faut donc pas s'étonner de le voir écrire au sujet des âmes qui ont traversé la douloureuse nuit de l'esprit : « *Elles doivent à leur purification parfaite par l'amour de ne point passer par le purgatoire* » (*Nuit*, l. II, c. 20). Nous avons cité plus haut, p. 443 note, un mot à peu près semblable de Tauler, et saint Thomas dit (*C. Gentes*, l. IV, c. 91) : « Ad visionem Dei creatura rationalis elevari non potest, *nisi totaliter fuerit depurata*... unde dicitur de Sapientia quod *nihil inquinatum in ea incurrit*. » Le saint docteur croit aussi que les peines du purgatoire sont bien plus grandes que celles de cette vie. — Voir de même le Traité du purgatoire de sainte Catherine de Gênes.

Aussi, avons-nous dit que *ordinairement* ou *en principe* pour éviter le purgatoire, où l'on ne mérite plus, il faut avant la mort être passé en méritant par les purifications passives des sens et de l'esprit, qui seules assurent la *parfaite* et *stable* pureté de l'âme, tant dans sa partie supérieure que dans l'inférieure.

On dira peut-être : Que penser alors de tant d'âmes chrétiennes à qui le monde de la vie spirituelle ne représente qu'illusion, ou pour qui la vie d'oraison est un leurre ? Que penser des gens du peuple qui n'ont pas le loisir de s'instruire de ces choses, ni l'esprit assez ouvert pour les entendre, ou de ceux mieux doués à qui le temps ou les circonstances favorables ont manqué ? Enfin Dieu ne donne pas à tous un tempérament porté à l'héroïsme nécessaire pour subir les purifications passives de l'esprit.

A cela il faut répondre :

1° Ce que nous avons dit avec saint Jean de la Croix, nous l'affirmons comme vrai *en principe* ou *ordinairement*. C'est dire qu'*il y des exceptions*, et des exceptions qui confirment la règle. Nous les avons déjà notées. Par exemple, les enfants morts sitôt après le baptême, ou un religieux mort sitôt après sa profession perpétuelle faite avec grande ferveur ; mais si l'enfant ou ce religieux avaient

*
* *

4° Cette doctrine serait-elle de nature à porter les uns à la présomption, les autres au découragement?

Admettre un appel général et éloigné de toutes les âmes justes à la vie mystique, n'est-ce pas porter certaines à simuler avant l'heure l'oraison passive, ce qui les conduirait au quiétisme ou semiquiétisme ; et n'est-ce pas décourager certaines autres, qui, malgré leur générosité, ne trouvant point en elles les signes de l'oraison passive, penseront ne jamais pouvoir parvenir à la pleine perfection de la vie chrétienne?

Cette objection méconnaît le vrai sens de la doctrine

continué à vivre, ils seraient probablement tombés dans des fautes et imperfections, qui auraient exigé la purification parfaite dont nous avons parlé; ils sont en un sens morts au bon moment d'une façon accidentelle, avant d'être arrivés à une perfection *stable*, et ils n'auront pas au ciel un degré de gloire aussi élevé que s'ils avaient continué à vivre en méritant.

2° *Il y a des équivalents* des purifications passives, par exemple le martyre, ou une contrition très intense, comme celle que dut avoir le bon larron si près de Jésus mourant.

3° De plus, les peines du purgatoire peuvent être soit *très intenses et brèves*, soit plus longues et moins violentes, comme les purifications passives dans cette vie.

4° Beaucoup d'âmes assez bonnes naturellement, mais sans ferveur de volonté et fermées aux choses spirituelles, ont, sans trop s'en rendre compte, beaucoup de défauts, et si elles meurent ainsi après avoir eu une contrition simplement suffisante, elles auront certainement bien à souffrir pour arriver à la parfaite pureté nécessaire pour entrer au ciel.

5° Enfin les purifications passives peuvent sur terre être moins douloureuses pour beaucoup que celles supportées par les grands saints, car chez eux ces souffrances sont proportionnées non seulement aux imperfections à faire disparaître, mais aussi au très haut degré de charité, de vie réparatrice et apostolique auquel Dieu veut les conduire.

que nous venons d'exposer, ou elle porte seulement sur les mauvaises applications qu'un directeur imprudent pourrait en faire.

On le voit par la réponse faite par saint Thomas à une objection semblable contre la convenance des vœux : celui qui fait un vœu s'expose à pécher contre ce vœu, il ne convient donc pas qu'il le fasse. — « Si le péril, dit saint Thomas (1), dérive du fait lui-même, alors il ne convient pas d'agir ainsi, par exemple de passer sur un pont qui menace ruine ; mais si le péril provient non de la chose même, mais du mauvais usage que nous pouvons en faire accidentellement, la chose n'en reste pas moins convenable en soi ; ainsi convient-il d'aller à cheval, bien qu'il y ait parfois danger d'en tomber ; autrement il faudrait s'abstenir de toutes les choses bonnes, qui peuvent accidentellement devenir dangereuses. Aussi est-il dit dans l'Ecclésiaste, XI, 4 : « Celui qui observe le vent ne sèmera point, et celui qui interroge les nuages ne moissonnera point. » — Faut-il renoncer à l'usage des couteaux parce que parfois on se blesse ? Les vœux sont-ils un obstacle à la perfection, parce qu'en les faisant on s'expose indirectement à les violer quelquefois ? Et faut-il craindre de porter les âmes ferventes à désirer humblement la vraie vie mystique, du fait qu'il y en a une fausse ? Faut-il renoncer à un très grand bien par crainte de quelques inconvénients accidentels qui peuvent se présenter ?

Que nous dit sainte Thérèse de ceux qui jugent dangereux le chemin de l'oraison et le désir de boire à la source d'eau vive ? Elle répond dans le *Chemin de la*

(1) IIª IIæ, q. 88, a 4.

perfection, c. 21 : « Le danger, c'est le manque d'humilité et des autres vertus ; mais le chemin de l'oraison, un chemin dangereux ? Jamais ! A Dieu ne plaise ! C'est le démon sans doute qui a inventé toutes ces frayeurs, et c'est lui qui a été assez rusé pour faire tomber quelques personnes qui en apparence étaient âmes d'oraison... Donc, mes sœurs, défaites-vous de toutes ces frayeurs, et, en semblable matière, ne faites aucun cas de l'opinion du vulgaire... Encore une fois, abandonnez les craintes là où il n'y a rien à craindre. » Elle ajoute dans le même ouvrage, c. 39 : « Évitez aussi, mes filles, certaines humilités pleines d'inquiétude que le démon nous inspire au sujet de la gravité de nos fautes. C'est un moyen dont il se sert pour causer des angoisses de toutes sortes, pour éloigner même de la communion et de toute oraison particulière, sous prétexte qu'on n'en est pas digne (1). » Parlant ailleurs de ceux qui inspirent ces craintes vaines, elle dit : « Je connais aussi ces demi-docteurs, toujours ombrageux. Ils m'ont coûté assez cher ! » (2)

La doctrine que nous avons exposée n'est nullement dangereuse en elle-même, ni dans les applications qu'en fera un prudent directeur. Elle se résume en ces deux propositions d'un Carme bien connu par son cours de Théologie mystique, Joseph du Saint-Esprit, propositions qu'il donne justement comme l'expression de la doctrine traditionnelle : « S'il s'agit de la contemplation infuse, prise au sens *de ravissement, d'extase* et faveurs semblables, nous ne pouvons ni nous y appliquer, ni la demander à Dieu, ni la dési-

(1) Traduction des Carmélites.
(2) *Château*, 5es dem., c. 1.

rer. Mais s'il s'agit de *la contemplation infuse elle-même*, comme acte de contemplation, bien que nous ne puisions certes pas l'avoir par notre propre activité aidée de la grâce, *nous pouvons aspirer à elle, en la désirant ardemment et en la demandant humblement à Dieu* (1).» L'union de ces deux mots *ardenter* et *humiliter* rappelle le *fortiter et suaviter* de la sainte Écriture, c'est la solution du problème par la conciliation si bien expliquée par saint Thomas de *l'humilité*, qui nous rappelle notre misère, en nous inclinant profondément devant Dieu, et de *la magnanimité*, qui nous fait aspirer aux grandes choses, à l'intimité divine, que Dieu nous offre (2).

(1) Joseh a Spiritu Sancto, Cursus theologiæ mystico-scolasticæ, tomus II, II^{um} Præd., disp. XI, q. 2, concl. 2^{a} et 3^{a}, p. 224 : « *Ad contemplationem infusam,* sumptam *pro raptu, extasi* similibusque favoribus non possumus nos applicare, nec illam a Deo petere, nec illam desiderare (n° 18). — Non possumus *ad contemplationem infusam* conari ; quasi nostra industria habendam, *sumpta contemplatione infusa pro ipso actu contemplationis, possumus tamen ad illam aspirare, ipsamque ardenter desiderantes et humiliter a Deo petentes* » (n° 23). — Joseph du Saint-Esprit ajoute que cette dernière conclusion est admise par Alvarez de Paz, Philippe de la Sainte-Trinité, Antoine du Saint-Esprit, Vallgornera, et communément par les mystiques, *communiter mystici* ; et qu'il ne peut comprendre pourquoi Antoine de l'Annonciation, un autre Carme, dans sa *Disceptatio mystica*, met la contemplation infuse parmi les grâces *gratis datae*. C'est, dit Joseph du Saint-Esprit, ibid. p. 236, une grande confusion, « magnam aequivocationem passus est », et une fausse interprétation du passage de saint Thomas, II^{a} II^{ae}, q. 45, a. 5. Cf. I^{a} II^{ae}, q. 111, a. 4, ad 4^{m}, et in 1 Cor. XII, 8.

(2) Sur la conciliation de l'humilité la plus profonde et la magnanimité la plus haute, telle qu'elle se trouve dans l'âme des saints, voir saint Thomas (II^{a} II^{ae}, q. 129, a. 3, ad 4^{m}) : « La magnanimité porte l'homme à aspirer à de grandes choses, en lui faisant considérer les dons qu'il a déjà reçus de Dieu... L'humilité porte l'homme à se mépriser, en lui faisant considérer ses propres défauts. La magnanimité méprise dans les autres le péché qui les détourne de Dieu, et ne les apprécie pas au point de faire pour

Le chrétien doit aspirer vivement à ces grandes choses, et, en s'y disposant par une fidélité toujours plus parfaite, les attendre humblement de la divine miséricorde. Dans le présent article nous avons particulièrement insisté sur l'humilité, qui corrige la présomption, et sur le désir d'espérance et de charité, qui, uni à l'oubli de soi, corrige le découragement. Rappelons que, par la suite de la connexion des vertus, on ne peut être profondément humble sans être très magnanime, comme le montre la vie des saints ; nous portons en effet un trésor très précieux, la grâce et la sainte Trinité, dans un vase très fragile, selon l'expression de saint Paul ; et plus on connaît la fragilité du vase, plus aussi on estime le prix du trésor, et plus on aspire à vivre intimement de lui. C'est ce que montrent les purifications passives, état mystique, qui, loin d'enorgueillir, humilie profondément, et sans lequel on ne parvient guère à aimer d'être rien, pour que Dieu soit tout : « amare nesciri et pro nihilo reputari ».

La doctrine qui porterait *à la présomption* est celle qui soutiendrait que toutes les âmes intérieures sont appelées à la vie mystique, non seulement d'une façon générale et éloignée, mais d'une façon individuelle et prochaine. Alors le directeur devrait conseiller aux âmes le repos de l'oraison passive, avant même d'avoir constaté en elles les trois signes énumérés par

eux plus qu'il ne convient. L'humilité honore les autres et les estime supérieurs, en considérant en eux les dons de Dieu », toujours très supérieurs à ce que nous avons par nous-mêmes, c'est-à-dire à notre indigence et à nos défauts personnels. Ces deux vertus ne sont donc contraires qu'en apparence, et non pas en réalité comme le vice et la vertu.

saint Jean de la Croix et dont nous avons parlé plus haut, p. 464 ss. On aboutirait ainsi au quiétisme.

La doctrine qui porterait *au découragement* est celle qui soutiendrait que les âmes intérieures ne sont pas généralement appelées, même d'une façon éloignée, à l'intimité divine de la vie mystique. On retiendrait alors beaucoup d'âmes dans les formes inférieures de la vie spirituelle, et beaucoup, malgré leur générosité, désespéreraient de parvenir ici-bas à l'union intime avec Dieu.

D'autres, avant d'avoir connu les purifications passives des sens et de l'esprit, se diraient, non sans présomption : Je suis arrivé à la vie unitive ordinaire, il suffit de s'y maintenir; le reste est de l'extraordinaire et l'humilité ne permet pas d'y aspirer.

Pour combattre l'excès du quiétisme ou du semi-quiétisme, il ne faut pas tomber dans l'extrême opposé, sorte de naturalisme pratique, qui brise l'élan de la vie intérieure. La vérité se trouve, comme toujours dans ces grands problèmes, au milieu et au-dessus de deux erreurs extrêmes, opposées entre elles; comme *un sommet*, la vérité domine les divagations et les contradictions de l'erreur. Elle s'élève aussi au-dessus d'un éclectisme inconsistant, qui reste toujours à mi-côte, qui ne sait rien affirmer de précis et oscille constamment à droite et à gauche, parce qu'il ne voit pas les principes supérieurs, qui seuls concilient les aspects les plus divers de la réalité. Les antagonismes *apparents* se résolvent par l'équilibre de leurs termes portés au plus haut degré, c'est sur ce sommet que se fait l'harmonie, par exemple entre l'humilité et la magnanimité. Toute âme intérieure doit tendre humblement et ardemment à de grandes choses, *ardenter*

et humiliter; l'humilité en elle ne doit pas être inférieure à la magnanimité; ces vertus en apparence contraires grandissent ensemble et se fortifient mutuellement, elles préservent l'âme à la fois de l'orgueil et du découragement. La contradiction apparente se résout par le mot de saint Paul que nous venons de rappeler : « C'est Dieu qui fait luire sa clarté dans nos cœurs... mais nous portons ce trésor dans des vases de terre. » Si nous considérons la fragilité du vase, nous ne pouvons trop nous humilier; si nous considérons le prix du trésor, nous ne pouvons trop désirer le règne très intime de Dieu en nous et l'accomplissement toujours plus parfait du premier précepte, qui n'a pas de limite : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de tout ton esprit », pour devenir vraiment « un adorateur en esprit et en vérité ». Nous ne saurions trop désirer grandir dans la charité et dans la divine sagesse, qui, comme tous les dons, se développe avec elle.

Cette doctrine ne porte donc les bonnes âmes ni au découragement ni à la présomption ; mais, comme le dogme de la prédestination, elle les fait aspirer à l'union divine, en leur inspirant une sainte crainte de n'être pas assez généreuses, assez dociles à l'Esprit-Saint. Elle ne porte pas plus au découragement que les purifications passives, qui ont pour but d'épurer la vertu d'espérance, par la lutte contre les tentations de désespoir, lorsque, Dieu montrant lui-même de plus en plus la hauteur du but à atteindre, l'âme ressent aussi de plus en plus sa misère et doit, malgré les suggestions du démon, espérer contre toute espérance. Cela est nécessaire pour être tout à fait et pour

toujours guéri du vain contentement de soi-même et pour que les racines de l'orgueil et de la présomption soient totalement extirpées. Loin de porter à l'orgueil, la contemplation mystique le détruit et enseigne l'humilité comme Dieu seul peut nous l'apprendre.

« Ubi est humilitas, ibi est sapientia (1) », là où se trouve une profonde humilité, là est aussi une haute sagesse, celle qui vient du Père des lumières, et, comme le dit l'auteur de l'*Imitation*, s'il y a peu de contemplatifs, c'est qu'il y a peu d'âmes profondément humbles.

La doctrine exposée permet donc de répondre aux difficultés proposées contre elle; par là elle se confirme à nouveau, et apparaît de plus en plus comme la véritable expression de l'enseignement traditionnel. Mais pour la vivre, il faut ce que bien des auteurs ont appelé « la seconde conversion », et l'on peut se rendre compte de ce qu'elle doit être par ce que nous venons de dire des conditions intérieures ordinairement requises par la contemplation mystique ou des vertus qui y disposent. S'il y a peu d'âmes parfaites, c'est qu'il y en a peu qui suivent la conduite du Saint-Esprit. Ses sept dons ont souvent peu d'effet en beaucoup d'âmes parce qu'ils sont comme liés par des habitudes et affections contraires. Les péchés véniels plus ou moins délibérés, encore fréquents, excluent les grâces nécessaires pour produire ces actes des dons (2). Nous ne pouvons pas pourtant douter de leur existence; l'Écriture, la tradition et la liturgie nous en

(1) *Proverbes*, XI, 2.
(2) P. Lallemant, S. J., *Doctrine spirituelle*, pp. 113, 187..., 203.

parlent, et, si les obstacles étaient levés, nous verrions ordinairement se réaliser de plus en plus ce que l'Église nous fait demander :

Veni, Creator Spiritus,
Mentes tuorum visita,
Imple superna gratia
Quae tu creasti pectora.

Tu septiformis munere,
Dexterae Dei tu digitus,
Tu rite promissum Patris
Sermone ditans guttura.

Accende lumen sensibus,
Infunde amorem cordibus,
Infirma nostri corporis
Virtute firmans perpeti.

Cette prière, qui devrait être dite par l'âme fidèle avec une ferveur de volonté toujours croissante, nous rappelle que la vie de la grâce est la vie éternelle commencée, et elle demande, en finissant, le fruit normal de cette « grâce des vertus et des dons », la contemplation infuse de la Sainte Trinité qui habite en nous :

Per te sciamus da Patrem,
Noscamus atque Filium.
Te utriusque Spiritum
Credamus omni tempore.

La vie mystique est bien ainsi la plénitude de la foi, de l'espérance, de la charité et des dons qui les accompagnent, le prélude normal de la vie du ciel.

Il faut avoir confiance dans les divines promesses ; la sécheresse ne vient pas de la tiédeur, si, au lieu d'avoir le goût des choses du monde, on a le souci de son avancement spirituel. Il faut avoir confiance en l'Esprit-Saint, qui habite en nous, et qui y opère d'autant plus que nous accomplissons mieux le premier précepte : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de

tout ton esprit », pour devenir « des adorateurs en esprit et en vérité ». Notre-Seigneur ne nous a-t-il pas dit : « Je ne vous appelle pas mes serviteurs, mais mes amis »? croyons en la force toute divine de la grâce reçue au baptême, de l'Esprit-Saint qui nous a été donné. Cette force nous ne la voyons pas, mais nous ne voyons pas non plus celle qui est cachée dans le gland d'où provient un chêne vigoureux; qu'on mette autour de ce chêne un cercle de fer, l'écorce ne tardera pas à déborder ce cercle. Qui peut mesurer l'énergie surnaturelle contenue dans la grâce des vertus et des dons, qui n'est autre que la vie éternelle commencée? Qui peut mettre une limite à l'œuvre de sanctification que le Saint-Esprit a commencée en nous, et empêcher les âmes d'arriver jusqu'au sanctuaire intérieur où habite la Sainte Trinité? « J'ai désiré la sagesse, et elle m'a été donnée; j'ai invoqué le Seigneur, et l'esprit de sagesse est venu en moi (1). » « Je vous bénis, mon Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que vous avez caché ces choses aux sages et aux prudents, et de ce que vous les avez révélées aux petits (2). »

(1) « Optavi et datus est mihi sensus; et invocavi et venit in me spiritus sapientiae » (Sapientia, VII, 7).

(2) « Confiteor tibi, Pater, Domine cœli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis » (Matth., XI, 25).

Examen
de quelques difficultés théoriques

La grâce de la contemplation peut-elle être méritée ?

Les conditions qu'elle requiert sont-elles normales ?

On peut faire à la doctrine que nous avons exposée jusqu'ici quelques objections d'ordre spéculatif qu'il importe d'examiner, en particulier sur ce point : La grâce de la contemplation peut être méritée *saltem de congruo*, au moins d'un mérite de convenance.

Tout d'abord on a objecté : « La loi du développement de la grâce dans l'homme ne doit pas être prise seulement de la grâce, abstraitement considérée, mais *de la grâce comme participable par la nature humaine.* C'est ainsi que saint Thomas, *qu. disp. de Caritate*, a. 10, distingue 1° la charité absolument parfaite que Dieu seul peut avoir, 2° la charité parfaite pour l'homme, celle qu'il peut avoir seulement au ciel, et 3° la charité parfaite, qu'on peut avoir ici-bas. Il parle de même IIª IIªᵉ q. 24, a. 8, IIIª q. 7, a. 10. »

Il est aisé de répondre que, dans la question de l'*appel général et éloigné* (p. 419, 424, 430), nous avons considéré la grâce des vertus et des dons, non pas d'une façon purement abstraite, indépendante du mode selon lequel elle est dans l'ange ou dans l'homme, mais comme elle est dans l'âme humaine dès ici-bas. Et cette âme quasi idéale a été elle-même considérée comme commençante, comme progressante et enfin comme parfaite. Bien plus, nous avons particulièrement insisté sur un point, qui sera longuement développé dans un appendice, à savoir que la contemplation infuse ne requiert pas des idées infuses semblables à celles des anges, mais que les idées acquises suffisent comme pour l'acte de foi. Il s'agit donc bien de la grâce

en tant que participable par l'homme et par l'homme dès ici-bas, non au purgatoire ou au ciel.

De plus, dans la question de l'*appel individuel* (p. 463), nous avons considéré la vie de la grâce participable et participée par telle âme individuelle, suivant que se trouvent ou non en elle *les trois signes* mentionnés par Tauler puis par saint Jean de la Croix, et devenus les signes classiques du début de la contemplation infuse. De plus, dans cette deuxième question, la distinction de l'appel simplement *suffisant* et de l'appel *efficace* (efficace au sens thomiste, et soit aux degrés *inférieurs* de la vie mystique soit aux *supérieurs*) sauvegarde la gratuité du don de Dieu, comme lorsqu'il s'agit de la grâce de la conversion ou celle de la persévérance finale.

C'est donc bien conforme à la doctrine de saint Thomas exposée *qu. disp. de Caritate*, a. 10, puisque même l'union transformante (VII^e^ Demeure de sainte Thérèse) rentre dans ce que le saint Docteur appelle « *caritas perfecta secundum tempus*, scilicet quae potest haberi in hac vita ». Voir aussi II^a^ II^ae^, q. 24, a. 8, et q. 184, a. 2, articles que nous avons longuement expliqués plus haut ch. III, a. 4 et 5, p. 187... et 215...

Chaque âme en état de voie devrait être assez purifiée au moment de la mort, pour aller aussitôt au ciel, sans passer par le purgatoire, où elle ne sera retenue que par sa faute, pour avoir négligé des grâces qui lui étaient accordées ou offertes. Et elle ne souffrira tant au purgatoire de la privation de Dieu, que parce qu'il est dans l'ordre radical de voir Dieu sitôt après la mort. Le fait qu'il y a un très grand nombre d'âmes attardées ne doit pas nous faire oublier quelle est la voie normale de la sainteté, à laquelle tout chrétien doit aspirer pour être dans l'ordre radical voulu par Dieu.

*
* *

On insiste : « Il semble, dit-on, que l'on ne peut parler d'une *loi de la grâce* (de sa croissance et de sa perfection) avec autant de rigueur qu'on le fait d'une loi de la nature. Participation de la nature divine et don absolument gra-

tuit, la grâce n'a, de ce double chef et comme forme, *aucune mesure* qui puisse régler sa perfection et son mode de croissance en dehors du libre amour de Dieu pour chaque homme en particulier. »

Cette objection intéressante nous amène à préciser un point important. Certainement, pour saint Thomas (I^a, q. 23, a. 5), et saint Jean de la Croix parle comme lui (*Montée*, l. II, ch. 4), le degré de gloire de chaque prédestiné et le degré correspondant de charité au moment de la mort dépendent du bon plaisir de Dieu. De plus, ni la première grâce, ni celle de la persévérance finale ne peuvent être méritées ($I^a\,II^{ae}$, q. 114, a. 5 et 9), et même, nous allons le voir, aucun secours efficace nous conservant *in statu gratiæ*, ne peut être mérité *de condigno* ou selon le sens strict du mot « mérite » (1).

Cependant, si quelqu'un est mis gratuitement par Dieu dans l'ordre de la grâce, et s'il y est conservé, alors les *lois de cet ordre* s'appliquent à lui. Or, parmi ces lois de l'ordre de la grâce, il y en a d'absolument rigoureuses et sans exception; par exemple, pour les adultes il y a des vérités de foi qu'il faut croire selon une nécessité, non seulement de précepte, mais de moyen indispensable au salut. De même, il est impossible d'avoir l'amour surnaturel de Dieu sans la foi; en outre, les vertus infuses sont connexes avec la charité, de même les dons (2). Cette connexion suppose de très nombreuses relations mutuelles entre les vertus infuses et les dons, relations qui sont les lois de l'organisme surnaturel. De sorte que presque chaque article de saint Thomas, qui traite, dans la $I^a\,II^{ae}$ et $II^a\,II^{ae}$, des

(1) Le mérite *de condigno* ou *de condignité* est un acte surnaturel et libre dont la valeur constitue un droit à une récompense surnaturelle, à l'augmentation de la grâce et à la vie éternelle. Il est donc fondé en justice. Le mérite *de congruo* ou *de convenance* n'est pas mérite au sens strict, mais au sens large; il est fondé non pas sur la justice, mais sur l'amitié, *vel in jure amicabili, vel solum in liberalitate et benignitate praemiantis.*

(2) Cf. $II^a\,II^{ae}$, q. 65; q. 68, a. 5. La foi et l'espérance peuvent bien subsister dans l'âme en état de péché mortel, mais alors elles ne méritent pas, à proprement parler, le nom de vertu; cf. ibid., q. 68, a. 4, ad 1^m : « Fides et spes... sine caritate esse possunt, licet non sint virtutes sine caritate. »

rapports des vertus entre elles, ou des dons entre eux, ou de ceux-ci avec les vertus, contient une loi de l'ordre de la grâce.

C'est ainsi encore que nous pouvons mériter *de condigno* (ou au sens strict, loi rigoureuse) l'accroissement de la charité, qui s'accompagne de celui des vertus infuses et des dons (Ia IIae, q. 114, a. 8). Si bien qu'on ne peut avoir la charité à un degré héroïque, sans avoir à un degré proportionné les autres vertus infuses et les dons (comme *habitus*); cf. Ia IIae, q. 66, a. 2. C'est une loi plus rigoureuse que celle en vertu de laquelle les cinq doigts de la main se développent en même temps. Dans l'ordre sensible, il y a des exceptions, en tant que la matière échappe parfois à la domination de la forme ou idée directrice qui l'organise. Les vertus infuses connexes entre elles, à les considérer formellement, croissent ensemble sans exception : « aequaliter crescunt in homine, sicut digiti manus... proportionabiliter augentur (1) ». De même pour les dons qui leur sont connexes dans la charité (2).

*
* *

On insiste encore : « Mais si ce point de vue était tout à fait exact, il ne faudrait pas hésiter à dire que l'état mystique peut être à un moment donné mérité *de condigno*. »

A cela nous avons déjà répondu plus haut (p. 439 ss.) en remarquant plusieurs fois qu'il faut distinguer les dons eux-mêmes pris comme dispositions habituelles et les actes qui en procèdent.

Certes nous pouvons mériter *de condigno* l'augmen-

(1) Ia IIae, q. 66, a. 2, et Commentaire des Salmanticences, n° 2.

(2) Cf. Ia IIae, q. 68, a. 5. — L'organisme spirituel doit se développer proportionnellement selon toutes ses parties, pour que leur harmonie subsiste, tout comme notre organisme corporel. Mais comme dans ce dernier une partie peut s'hypertrophier au détriment des autres, ainsi dans l'ordre spirituel l'harmonie des vertus, par suite de certains défauts, peut être compromise. Chez certains, par exemple, la foi n'est pas développée en proportion d'autres vertus et de la culture scientifique ou philosophique; ce désordre même peut être tel que celui qui en souffre devienne comme un nain spirituel.

tation de la charité, des vertus et des dons, comme *habitus*, sans qu'on puisse assigner de limite ici-bas à cette augmentation (IIª IIᵃᵉ, q. 24, a. 7). Et le Saint-Esprit meut généralement les âmes selon le degré de leurs *habitus* infus, de leur docilité habituelle (à moins qu'il n'y ait quelque obstacle, péché véniel ou imperfection; dans ce dernier cas, l'acte méritoire est faible, *remissus*, inférieur au degré de la charité). Aussi les thomistes (1) disent-ils généralement que le juste qui persévère dans la ferveur peut mériter *saltem de congruo* (au moins au sens large du mot « mérite ») la grâce de la contemplation infuse. Pourquoi disent-ils *saltem*, au moins *de congruo*? Parce qu'il y a, dans la grâce de contemplation infuse, quelque chose qui est mérité strictement ou *de condigno* : c'est un haut degré des dons d'intelligence et de sagesse, considérés comme *habitus*. Mais la contemplation infuse elle-même n'est pas un *habitus*, c'est un *acte*, et l'état mystique est cet acte qui dure un certain temps. Or cet acte suppose une grâce actuelle *efficace*, et, selon les thomistes, nous ne pouvons mériter strictement ou *de condigno* le secours efficace qui nous conserve *in statu gratiae*. Pourquoi? Parce que le principe du mérite ne tombe pas sous le mérite : c'est ainsi que ni la première grâce, ni le secours efficace qui nous maintient en état de grâce, ni le don de la persévérance finale, pourtant si nécessaire au salut, ne peuvent être mérités *de condigno* (2).

(1) Cf. Vallgornera, *Theol. myst. D. Thomae*, q. 3, disp. 3, a. 6, n° 5, p. 445; et Meynard, *Traité de la Vie intérieure*, éd. 1885, t. II, p. 128, n° 73. Item Philippus a S. Trinitate, *Theol. myst.*, éd. 1874, t. II, p. 311, et Antonius a Spiritu Sancto, *Directorium mysticum*, tr. III, disp. III, sect. VI, n° 240.

(2) Cf. Iª IIᵃᵉ, q. 114, a. 9. Sur cet article, Jean de Saint-Thomas remarque, n° 1 : « *Principium meriti non potest cadere sub meritum* : sed auxilium et motio divina, quâ aliquis movetur a Deo, ut non succumbat tentationibus, nec *gratiam interrumpat* per peccatum, tenet se ex parte principii meriti, quia auxilium et motio est principium operandi, et in hoc solum consistit quod moveat ad opus; igitur non potest cadere sub meritum. » Item n° 4 : « *Conservatio* est continuatio primae productionis..., unde qui mereretur *auxilia continuativa* gratiae, seu perseverantiam, consequenter mereretur ipsam continuationem principii meriti, quod est gratia secundum quod se

Si, du reste, le juste pouvait mériter strictement la grâce efficace *a*, par elle il mériterait de même la grâce efficace *b*, et ainsi de suite jusqu'à la grâce de la persévérance finale, qui serait ainsi méritée *de condigno*.

D'où il suit que bien des grâces nécessaires au salut ne peuvent être l'objet d'un mérite strict ; il ne faut donc pas s'étonner que la grâce actuelle efficace de la contemplation infuse ne puisse être méritée *de condigno*, bien qu'elle soit dans la voie normale de la sainteté. On peut la mériter *plus* que la grâce de la persévérance finale, car il serait exagéré de dire que cette dernière peut se mériter *saltem de congruo* (1). Mais en un sens la grâce actuelle de contemplation infuse est plus gratuite que celle nécessaire à l'exercice obligatoire des vertus infuses, car nous usons des vertus infuses *quand nous voulons* ; il n'en est pas de même pour les dons, bien que nous puissions par notre fidélité nous disposer à recevoir l'inspiration du Saint-Esprit. Nous devons même nous y disposer, et si nous le faisons généreusement, un jour viendra où la grâce de la contemplation nous sera assez souvent accordée. Dieu la donne ordinairement aux parfaits, à moins qu'il n'y ait des obstacles accidentels, mais il la donne, soit dans l'aridité et la nuit, soit dans la lumière et la consolation (2).

*
* *

On objecte : « Ce que vous considérez comme acciden-

tenet ex parte Dei moventis ad conservandum... Quod probat *non posse sub meritum cadere motionem divinam*, non quamcumque, sed *quatenus est conservativa gratiae, quae est principium meriti* ». Item cf. Salmanticences, ibid., n° 89-109.

(1) Cf. I^{a} II^{ae}, q. 114, a. 9 ; cf. commentaire de R. Billuart. Il montre que selon les principes de saint Thomas la persévérance finale ne semble pas pouvoir être méritée d'un mérite *de congruo proprement dit*, mais seulement d'un mérite *de congruo improprement dit*. Tandis que le mérite *de condigno* est fondé *in justitia* (jus ad praemium), et le mérite *de congruo* proprement dit *in jure amicabili, secundum leges amicitiae*, le mérite *de congruo* improprement dit est fondé *in liberalitate et benignitate Dei*.

(2) De plus nous pouvons *obtenir par la prière* la grâce de la bonne mort qui ne se peut mériter, de même ici l'âme intérieure doit humblement demander la grâce de la contemplation ; cf. *supra*, p. 440, note 1.

tel, et que vous tendez un peu à mépriser théoriquement parce que matériel, fait peut-être partie de cette *causalité matérielle* aussi indispensable à l'essence du composé (nature et grâce) que la causalité formelle, bien qu'à un rang inférieur. »

A cela nous devons répondre que les âmes reçoivent la grâce selon la *puissance obédientielle* qui est la même en toutes (1). Quant à la causalité matérielle, qui *dispose* à la réception et à l'augmentation de la grâce, elle est elle-même l'effet d'une grâce actuelle d'ordre surnaturel. Tel est, selon saint Thomas, le sens de l'axiome : « A celui qui fait avec le secours divin tout ce qui est en lui-même, Dieu ne refuse pas la grâce (2). » L'infusion et l'augmentation de la grâce requièrent certainement une disposition, car aucune forme ou perfection n'est produite dans un sujet sans que celui-ci y soit disposé ; mais c'est Dieu même qui dispose ainsi nos âmes, ou qui les meut surnaturellement à se disposer (3). La grâce et la charité ne nous sont pas données à proportion de nos capacités ou dispositions *naturelles*, car elles les dépassent infiniment (4). Aussi les

(1) Bien plus, la puissance obédientielle ou capacité de recevoir la grâce n'est pas plus grande dans l'ange que dans l'homme. Et c'est selon cette capacité que l'âme est *sujet* de la grâce.

(2) Cf. I^{a} II^{ae}, q. 109, a. 6. La conclusion de cet article est : « Unde patet quod homo non potest se praeparare ad lumen gratiae suscipiendum, nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis. » La raison en est que l'ordre des agents doit correspondre à l'ordre des fins et que seul un agent surnaturel peut mouvoir à une fin surnaturelle. *Ibid.*, ad 2^{m} : « Et ideo, cum dicitur *homo facere quod in se est*, dicitur hoc esse in potestate hominis, secundum quod est *motus a Deo.* » Donc *facienti quod in se est* (cum auxilio gratiae actualis) *Deus non denegat gratiam* (*habitualem*).

(3) I^{a} II^{ae}, q. 112, a. 2 : « Præexigitur ad gratiam (habitualem) *aliqua gratiae praeparatio*, quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita. » — Ibid., ad 3^{m} : « Ad hoc (autem) quod Deus gratiam infundat animae, *nulla praeparatio exigitur, quam ipse non faciat.* » — De même pour l'augmentation de la charité, II^{a} II^{ae}, q. 24, a. 2 et suivants.

(4) II^{a} II^{ae}, q. 24, a. 3 : « Caritas, cum superexcedat proportionem naturae humanae, non dependet ex aliqua naturali virtute, sed ex sola gratia Spiritus Sancti eam infundentis. Et ideo *quantitas caritatis non dependet ex conditione naturae, vel ex capacitate naturalis virtutis,*

thomistes enseignent-ils que ce sont nos actes surnaturels qui, non seulement méritent, mais disposent physiquement à l'augmentation de la charité (1).

Or nous avons longuement considéré (p. 483-492) ces *dispositions surnaturelles à la contemplation infuse* ; c'est là un enseignement classique, et ce serait une faute impardonnable de le négliger. Ces dispositions, nous l'avons vu, sont surtout 1° une grande pureté de cœur, « beati mundo corde », 2° une grande simplicité de l'esprit qui ne cherche que la vérité, 3° une profonde humilité, 4° le recueillement habituel, 5° la persévérance dans l'oraison, 6° une fervente charité. Cette dernière disposition est la principale avec une profonde humilité. Dans l'ordre de la disposition matérielle, l'humilité est primordiale, dit saint Thomas, *ut removens prohibens*, en tant qu'elle écarte le principal obstacle qui est l'orgueil, l'orgueil intellectuel si fréquent dans le scientisme, ou l'orgueil spirituel (2). C'est pourquoi sainte Thérèse a tant insisté sur cette disposition fondamentale, cela dans toutes ses œuvres et particulièrement dans l'épilogue du *Château*. C'est ce que Notre-Seigneur lui-même nous enseignait en disant : « Je te rends grâce, ô Père, créateur du ciel et de

sed solum ex voluntate Spiritus Sancti, distribuentis sua dona, prout vult. » — *Ibid.*, ad 2[um] : « Forma non excedit materiae proportionem, sed sunt ejusdem generis. Similiter etiam gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil est aliud, quam quaedam inchoatio gloriae in nobis. Sed *caritas et natura non pertinent ad idem genus.* Et ideo non est similis ratio. » Ce n'est donc pas seulement les *grâces mystiques* qui sont *gratuites* en ce sens que le Saint-Esprit les donne quand il veut, mais c'est aussi le degré de charité donné au moment de la justification à tel adulte qui se convertit avec plus de ferveur qu'un autre, sous une grâce actuelle plus forte. S. Thomas, *ibid.* ad 1[um].

(1) Cf. Billuart, *de Caritate*, diss. II, a. 2.

(2) II[a] II[ae], q. 161, a. 5 : « Ordinationi facit hominem *bene subjectum* humilitas in universali quantum ad omnia. » — Ibid., ad 2[um] : « Per modum *removentis prohibens* humilitas primum locum tenet, in quantum scilicet expellit superbiam, cui Deus resistit et praebet hominem *subditum et patulum ad suscipiendum influxum divinae gratiae*, in quantum evacuat inflationem superbiae. Unde dicitur Ep. Jacobi IV quod *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.* Et secundum hoc humilitas dicitur spiritualis aedificii fundamentum. »

la terre, de ce que tu as caché ces choses aux prudents et aux sages, et de ce que tu les as révélées aux petits. » — Ici, souvent, de par l'humilité, l'inégalité des conditions surnaturelles ou des grâces compense merveilleusement l'inégalité des conditions ou des dispositions naturelles.

On ne saurait donc, dans l'exposé de la doctrine traditionnelle, trop insister sur les dispositions surnaturelles à la contemplation. Et qui peut répondre : « Je ne puis avoir cette pureté du cœur, cette simplicité de l'esprit, cette profonde humilité, cet esprit de prière, cette charité »? On doit les demander à Dieu.

De plus, nous avons considéré les conditions extérieures qui favorisent la contemplation et l'union à Dieu : une certaine solitude, le silence, un temps suffisant donné à l'oraison, pas de surmenage, de lectures inutiles, de préoccupations étrangères à notre vocation. A ces conditions extérieures s'ajoutent les aptitudes naturelles, et aussi une direction éclairée. Si beaucoup de ces conditions extérieures font défaut, il est difficile d'arriver à la contemplation, qui n'a plus son milieu normal, tel un palmier planté en Irlande. Cependant une profonde humilité et une ardente charité peuvent y suppléer, surtout si l'on a une grande dévotion à Marie et au Cœur Eucharistique de Jésus (1). Qui commence habituellement son oraison avec les deux Médiateurs sera conduit par eux à l'union intime avec Dieu, puisque toute l'influence de la Sainte Vierge a pour but de nous mener à son Fils, et celle du Christ nous conduit au Père. Sur les aptitudes naturelles, cf. *infra*, p. [94].

Faute de conditions extérieures convenables, il se peut, nous l'avons dit, que des âmes généreuses n'arriveraient à la contemplation qu'après un temps plus long que la durée habituelle de notre existence ici-bas, mais elles y tendent comme au prélude normal de la vision béatifique,

(1) Cf. *Le Traité de la vraie dévotion à Marie*, ch. IV, a. v, p. 119, par le B. Grignion de Montfort, et le résumé qu'en a fait le bienheureux : *Le secret de Marie*.

Méditer aussi souvent, en vue de l'oraison, l'Office et la Messe du Sacré-Cœur, et aussi l'Office et la Messe du Cœur Eucharistique récemment approuvés par l'Église.

et la vie active elle-même, dit saint Thomas, est ainsi ordonnée à la vie contemplative, à laquelle elle doit disposer : cf. IIª IIæ, q. 181, a. 1, ad 3, q. 182, a. 4.

Pour revenir à l'objection proposée, nous avons montré plus haut (p. 425-427) que nous entendons bien ici *l'accidentel* ou le *per accidens* comme saint Thomas.

En effet, de ce que la grâce sanctifiante est la vie éternelle commencée (*inchoatio vitae aeternae, semen gloriae*), elle est par elle-même (*ratione sui*) inamissible et devrait augmenter tous les jours, surtout par la communion quotidienne. Mais nous avons reçu ce trésor dans un vase fragile, et, à raison du sujet ou de la défectibilité de notre libre arbitre, la grâce peut se perdre ou ne guère augmenter. Or cette perte ou même cet arrêt sont *contre* la loi intrinsèque de la semence divine faite pour se développer toujours jusqu'à la vie de l'éternité. Cette *contrariété* caractérise le péché à ses degrés divers. Dans la voie de Dieu ne pas avancer c'est reculer. Cf. *supra*, p. 228...

Par suite, pour les trois raisons fondamentales invoquées plus haut (p. 430-455), en principe ou *per se loquendo* la contemplation infuse est dans la voie normale de la sainteté, supposées les dispositions intérieures susdites et une bonne direction, dans un milieu favorable. Mais si *accidentellement* cette bonne direction, qui devrait être normale dans l'Église, fait défaut, et avec elle le silence, le recueillement, si le milieu, au lieu de favoriser la contemplation, s'y oppose, alors il se peut que des âmes même généreuses n'arrivent pas ici-bas à la contemplation infuse. De même dans un milieu rempli de préjugés contre la doctrine de saint Thomas, une bonne intelligence n'arrivera que très difficilement à la bien entendre. Mais c'est là quelque chose d'*accidentel* (1). Pour connaître quelle est la voie normale de la sainteté et le plein épanouissement de la grâce des vertus et des dons, il faut considérer comment se fait en principe (*per se*) l'accroissement de cette grâce dans des conditions intérieures et extérieures *convenables* et non contraires, tout comme pour voir ce que peut donner tel germe, celui du cèdre par exemple, il faut le

(1) Cf. *supra*, p. 425-427.

mettre dans la terre qui lui convient, autrement il n'arrivera pas au sommet de son développement normal. Nous parlons donc des âmes qui se trouvent dans un milieu chrétien, qui répond aux vues de Dieu sur nous.

*
* *

Autre difficulté : « On ne peut déduire *a priori* du seul concept de grâce, formellement pris, que l'état mystique est normal, même au sens qui vient d'être dit. Il faudrait, pour le moins, compléter la preuve par l'observation des faits ou faire intervenir l'autorité théologique, la tradition par exemple. »

La réponse est facile : les trois preuves fondamentales que nous avons proposées (p. 430-455) sont chacune, tant pour la majeure que pour la mineure et la conclusion, fondées non seulement sur le concept de la grâce des vertus et des dons, mais sur la tradition, et sur l'expérience de la vie *parfaite*, telle que l'exposent en particulier sainte Thérèse et saint Jean de la Croix (1). Il suffit, du reste, de dix à quinze ans de ministère dans les milieux contemplatifs et même dans ceux de vie mixte fervente, pour voir que l'expérience de la vie parfaite aujourd'hui encore est conforme à ce qu'ont dit les saints.

Il reste que la contemplation infuse est dans la voie normale de la sainteté parce que, 1° elle procède de la grâce des vertus et des dons, donnée à tout baptisé, et apparaît lorsque *le mode suprahumain des dons* commence à prévaloir, comme il convient pour la perfection, sur le mode humain et imparfait des vertus (2); ce qui a lieu dans la voie illuminative et surtout dans l'unitive; 2° parce que l'âme ici-bas n'est parfaitement purifiée dans le fond de ses facultés, que par les *purifications passives* des sens et de l'esprit, qui sont d'ordre mystique et qui comportent la contemplation infuse au moins initiale ou aride; 3° parce

(1) Voir plus loin le dernier chapitre sur l'*Accord des Maîtres de la Spiritualité*, où l'on verra que la doctrine de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix est bien celle de la tradition.

(2) Cf. *supra*, p. 371..., 403, 404.

que la contemplation infuse et le très vif désir de voir Dieu sont, selon la tradition et l'expérience de la vie parfaite, *le prélude normal de la vision béatifique*. Si donc le ciel est accessible à tous, il faut en dire autant de ce qui en est le prélude ordinaire chez les parfaits (1).

La grâce de la contemplation infuse, quoique éminente, est donc bien dans la voie normale de la sainteté, même de la sainteté que devrait avoir tout chrétien avant la mort, pour éviter le purgatoire, pour être sitôt après la séparation du corps dans l'ordre radical voulu par Dieu, et n'être pas très douloureusement privé, un temps plus ou moins long, de la vision béatifique.

*
* *

On insiste encore : « Personne ne peut contester que le progrès spirituel exprimé sous ces trois aspects *ne soit dans la ligne normale* du développement formel de la grâce. Mais la nature humaine *ici-bas* (*in via*) ne présente-t-elle pas *dans son état normal* une résistance telle à cette croissance que celle-ci doive être considérée comme une faveur extraordinaire ? La vision béatifique est bien dans l'ordre du développement formel de la grâce, mais il serait extraordinaire de soi de la recevoir *ici-bas*. Or il y a presque autant de distance entre les conditions normales de la vie humaine et les conditions extérieures et intérieures requises par la vie mystique, qu'entre la vie et la mort. »

Ici encore il est facile de répondre avec saint Thomas, IIª IIᵃᵉ, q. 175, a. 4, et q. 180, a. 5, qu'ici-bas la vision béatifique ne peut avoir lieu sans ravissement, elle exclut le

(1) *Le Congrès thérésien de Madrid*, dont les conclusions sont publiées par la revue *El Monte Carmelo* de Burgos, mai 1923, a approuvé la conclusion suivante : « *Tema 5°, prop. 5ª* : Como las virtudes encuentran su última perfección en los dones, y éstos en la contemplación alcanzan su actuación perfecta, resulta que la contemplación es el « *camino* » *ordinario* de la santidad y de la virtud habitualmente heroica. » — Les théologiens s'accordent de plus en plus à reconnaître cette doctrine. Voir à ce sujet notre Chronique de théologie mystique dans *La Vie Spirituelle*, juin 1923.

concours de l'imagination. Il en est tout autrement de la contemplation infuse dont nous parlons, elle reste donc *conforme à l'état normal où l'homme vit ici-bas* (1). De plus, n'oublions pas qu'il y a moins de distance entre un juste de la terre, même non mystique, et un saint du ciel, qu'entre ce juste et un pécheur privé de la grâce; car la nature n'est pas le germe de la grâce, tandis que celle-ci est le germe de la gloire, ou la vie éternelle commencée, « inchoatio vitae aeternae ». Il n'y a donc pas loin entre les *conditions normales d'une vie chrétienne fervente, qui persévère dans la ferveur*, et les conditions requises par la vie mystique; cf. *supra*, p. 490-491.

Ces dernières se trouvent non seulement dans les ordres contemplatifs, et dans les communautés ferventes de vie mi-contemplative, mi-active, mais même dans le mariage chrétien qui est vraiment ce qu'il doit être; cf. *supra*, p. 479 ss. Nombre de directeurs expérimentés ont trouvé dans tous ces genres de vie bien des âmes arrivées à l'état mystique parmi les personnes généreuses habituellement fidèles au Saint-Esprit. L'un d'eux écrivait récemment : « Un bon nombre de ceux qui croient avoir qualité pour parler et écrire de la vie mystique, semble n'en avoir jamais fait l'expérience... D'autre part, beaucoup de chrétiens sont en plein dans la vie mystique et ne s'en doutent même pas. Ils peuvent être très avancés dans la perfection sans se rendre compte que Dieu fait en eux de grandes

(1) Cf. IIª IIæ, q. 180, a. 5, ad 2m : « *Contemplatio humana secundum statum praesentis vitae* non potest esse absque phantasmatibus ; quia connaturale est homini, ut species intelligibiles in phantasmatibus videat sicut Philosophus dicit in III de Anima, c. VII. Sed tamen intellectualis cognitio non consistit in ipsis phantasmatibus, *sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis*, et hoc non solum in cognitione naturali, sed etiam in eis quae per revelationem cognoscimus. Dicit enim Dionysius in cap. I *de Cœl. Hier.*, quod « *angelorum hierarchias manifestat nobis divina claritas in quibusdam symbolis figuratis* » ; ex cujus virtute restituimur *in simplum radium*, id est in simplicem cognitionem intelligibilis veritatis. Et sic intelligendum est quod Gregorius dicit, quod contemplantes « *corporalium rerum umbras non secum trahunt* » ; quia videlicet in eis non sistit eorum contemplatio, sed potius in consideratione intelligibilis veritatis ».

choses et que c'est là la vie mystique. J'en ai trouvé de tels dans toutes les conditions, surtout parmi les pauvres, les petits enfants et les personnes sans lettres, et jusque parmi les pauvres sauvages convertis de l'Amérique du Nord (1). » L'auteur de ces lignes tient même que d'habitude on ne persévère pas dans la ferveur, l'humilité, l'oubli de soi, la générosité, sans arriver à la vie d'intime union avec Dieu, c'est-à-dire à l'essentiel de la vie mystique. Cela ne l'empêche pas d'écrire : « Il est surprenant de voir combien est énorme le nombre de personnes spirituelles qui restent toute leur vie à piétiner dans la voie purgative. Ils sont peu nombreux, même parmi les religieux et les clercs... ceux qui dépassent le seuil de la vie mystique et répondent à la pressante invitation de Notre-Seigneur : « Mon ami, montez plus haut » (Luc, XIV, 10) (2). On s'explique ainsi, comme nous l'avons dit plus haut, p. 479 ss., que les conditions nécessaires à la vie mystique ne manquent généralement pas aux âmes intérieures vraiment généreuses. Si nous sommes inclinés à penser le contraire, prenons garde de ne pas chercher dans une théorie sans fondement la justification d'une certaine médiocrité spirituelle ; ne déclarons pas extraordinaire la vie mystique, pour n'avoir pas à y aspirer par le dépouillement qui la prépare.

Ajoutons que les *milieux défavorables* provoquent souvent une réaction salutaire chez les bons, surtout chez les très bons, et le Seigneur les aide d'autant plus qu'il y a plus de difficultés à vaincre. C'est ainsi que la peine que nous cause l'injustice révèle le prix de la justice, la suffisance et l'orgueil qui se rendent insupportables montrent le prix de l'humilité. Contre un scientisme aussi vide que prétentieux, dont l'esprit faux altère tout, réagissent d'un commun accord et tout spontanément l'amour de la vérité, le culte de la parole de Dieu, et la solide piété, qui ne se contentent pas des apparences. Le manque de simplicité dans la vie fait désirer cette franche cordialité sans laquelle

(1) Dom S. Louismet, *La Vie mystique*, traduit de l'anglais, Mame, p. 46-47. — (2) *Ibid.*, p. 81.

il n'y a pas de véritable union en Dieu des esprits et des cœurs. Une note discordante, qui fausse l'ordre de la charité en plaçant l'amour du prochain au-dessus de l'amour de Dieu, nous réveille et par contraste nous rappelle toute la grandeur du premier précepte. Le mensonge sous ses formes variées nous fait voir tout le prix de la vérité ; son absence à des degrés divers est un des plus grands obstacles à la vie d'oraison ; une âme ne devient contemplative que si elle est établie dans la vérité ; car la contemplation infuse n'est autre que l'effet immédiat de l'opération directe de la Vérité de Dieu sur notre âme, pour la porter à un plus grand amour. Enfin le principal obstacle vient de certaines subtilités d'orgueil intellectuel ou spirituel, qui, surtout lorsqu'elles se trouvent chez ceux qui dirigent, peuvent avoir des conséquences irrémédiables, au moins pour un temps ; la grandiloquence mystique ici n'est pas moins à craindre que certain intellectualisme stérile. Tout cela fait comprendre que par contraste il y a parfois plus de véritable contemplation et de sainteté en des milieux pauvres, fort peu connus, mais très chers à Notre-Seigneur Jésus-Christ. Souvent la divine Miséricorde compense l'inégalité des conditions naturelles par de grandes grâces, « bienheureux les pauvres en esprit » ; une profonde humilité supplée aux autres conditions de la vie d'union avec Dieu. Les deux grands Médiateurs, Jésus et Marie, se penchent vers les humbles pour les conduire à l'intimité du Père. Nous n'avons qu'une vie, d'elle dépend notre éternité ; et comme le dit Tauler, si avant la maturité de l'âge nous ne sommes pas entrés dans l'intimité divine, nous courons risque de n'y pas entrer ici-bas, bien que ce soit le prélude normal du ciel.

*
* *

« Cependant, nous dit-on encore, les conditions d'habitude requises à la vie mystique, bien que *normales à la grâce*, sont anormales à la nature humaine. Cette nature n'est pas faite normalement pour ces conditions de vie : il y a dans le mode d'agir habituel qui caractérise l'état

mystique, et dans les terribles purifications passives, un *anéantissement* de la nature auquel celle-ci n'est pas ordonnée de soi, anéantissement qui n'est pas requis pour la simple justification, ni pour la vie de la grâce selon le mode humain des vertus... Enfin ici-bas le prélude normal de la vision béatifique est proprement la charité, et non pas la contemplation infuse procédant du don de sagesse. »

Cette objection, plus attentive aux exigences de la nature qu'à celles de la grâce, rappelle plus l'esprit d'un certain humanisme chrétien que l'esprit de sagesse dont il est ici parlé. Elle méconnaît plusieurs choses essentielles que nous avons longuement exposées.

1° Elle perd de vue la portée de la parole de Notre-Seigneur sur le mystère de la croix : « *S'adressant à tous*, il dit, rapporte saint Luc, IX, 23 : Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même, qu'il porte sa croix chaque jour et me suive. Car celui qui voudra sauver sa vie la perdra, et celui qui perdra sa vie à cause de moi la sauvera. » De ce point de vue les conditions de la vie mystique qui paraissent anormales à la *nature*, ne le sont pas à *la nature régénérée par la grâce*, elles ne sont pas anormales à *la vie chrétienne* considérée surtout dans sa pleine perfection accessible ici-bas. Le chrétien doit imiter Jésus-Christ crucifié. Les purifications passives (plus ou moins douloureuses d'ailleurs suivant les fautes à expier et suivant le degré de vie surnaturelle auquel Dieu veut conduire) (1), loin de s'opposer à l'harmonie de la nature et de la grâce, sont, comme la croix, *nécessaires*, selon les saints, *pour arriver à cette parfaite harmonie*, qui ne se trouve bien réalisée ici-bas que dans la vie unitive épanouie, c'est-à-dire dans la vie mystique et son mode suprahumain (2). C'est là seulement que les vertus en

(1) Cf. *supra*, p. 444 ss.

(2) S. Thomas dit même des vertus théologales, indépendamment des dons : « virtutes theologicae sunt supra hominem, ut supra dictum est q. 58, a. 3, ad 3^m^. Unde non proprie dicuntur virtutes *humanae*, sed *superhumanae*, vel *divinae* », I^a^ II^ae^, q. 61, a. 1, ad 2^m^. Aussi est-ce seulement parmi les vertus *proprement humaines* que les *quatre*

apparence contraires s'harmonisent tout à fait : la sagesse la plus haute et la prudence attentive aux moindres détails, la force et la douceur, la miséricorde et la justice ; c'est là seulement que la vie surnaturelle, sans rien perdre de son élévation, est bien devenue *connaturelle*, telle une seconde nature, dont les actes sont spontanés, très simples, parce que l'âme purifiée, au lieu de tout rapporter instinctivement à elle-même, rapporte tout à Dieu ; cf. *supra*, p. 33, 37, 38, 181 ss.

N'oublions pas non plus que la nature déchue ne remonte à son *état naturel normal* que par la grâce qui la guérit (*gratia sanans*), et que sans cette grâce nous ne pouvons pas observer toute la loi naturelle, ni aimer par-dessus tout, même naturellement, Dieu auteur de notre nature. Saint Thomas est formel sur ce point : « L'homme par ses seules forces naturelles (tel qu'il eût été dans un état purement naturel) peut aimer Dieu plus que lui-même et par-dessus tout... Mais dans l'état de nature corrompue (ou déchue) il ne le peut, car, par suite de la corruption de la nature, sa volonté se porte vers son bien propre (par égoïsme), à moins qu'elle ne soit guérie par la grâce de Dieu (1). »

vertus cardinales sont dites *principales*, malgré la supériorité incomparable des vertus théologales qui portent sur la fin ultime ; cf. *ibid.*

(1) I^{a} II^{ae}, q. 109, a. 3, sed contra : « Homo *ex solis naturalibus* Deum potest diligere plus quam se et super omnia. » — Ibid. in corp. : « *Sed in statu naturae corruptae* homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae *sequitur bonum privatum*, nisi sanetur per gratiam ». — Item, a. 4. — Voir aussi dans les œuvres de saint Thomas partout où il est question du *fomes peccati* et des blessures ; cf. *Tabulam auream*, à ces mots.

C'est ce qui montre que les thomistes sont bien fidèles à saint Thomas lorsqu'ils enseignent généralement que l'homme dans l'état de nature déchue, non encore régénérée, est plus faible pour le bien qu'il ne l'aurait été dans l'état de nature pure. Voir sur les articles cités les commentaires de Lemos, Alvarez, Billuart, Jean de Saint-Thomas, et en particulier les Salmanticenses, *de Gratia*, tr. XIV, q. 109, disp. II, dub. 2, 3, 4, 5, n° 99, 102, 116, 129, 135, etc. C'est aussi parmi les modernes le sentiment de saint Alphonse de Ligori ; généralement c'est la doctrine des auteurs spirituels, écho des écrits des saints. Cf. *Imitation de Jésus-Christ*, l. III, ch. 54, 55. — Tel paraît être aussi le sens naturel des textes du Magistère ecclésiastique, là

2° L'objection conduirait encore à soutenir, contrairement à ce que nous avons montré plus haut sur l'élévation du premier précepte, p. 232-241, 497, que la plupart des âmes justes ne pourraient, par une fidélité progressive, arriver à la perfection chrétienne, au troisième degré de la charité. Celui-ci en effet s'accompagne normalement, nous l'avons vu p. 371-383, du troisième degré des dons, qui est d'ordre mystique. Dieu est prompt à donner la grâce de la contemplation à ceux qui y sont disposés, mais l'homme est lent à s'y disposer comme il convient par une parfaite humilité et abnégation.

3° Il s'ensuivrait aussi que pour la plupart des élus le purgatoire serait *inévitable*, puisqu'ils n'auraient pu arriver ici-bas à être parfaitement purifiés. C'est oublier que selon l'ordre voulu par Dieu la purification doit se faire dans cette vie et avec mérites plutôt qu'après la mort et sans mérites. Cf. *supra*, p. 443, 498 ss.

4° Enfin ce n'est pas seulement la charité qui est, dans les âmes parfaites, le prélude normal de la vision du ciel, c'est une charité accompagnée des vertus *purgati animi* (Iª IIªᵉ, q. 61, a. 5), des dons à leur troisième degré, et des béatitudes, dont la récompense appartient déjà en un sens à la vie présente (Iª IIªᵉ, q. 69, a. 2, c. et ad 3, commentaire du « Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt »). Voir plus haut ce que nous avons dit du troisième degré des dons de piété, d'intelligence et de sagesse, tel qu'il est chez les parfaits, p. 371-383.

La solution de ces objections confirme donc la doctrine exposée plus haut sur l'appel général et éloigné des âmes justes à la vie mystique, qui est sur la voie normale de la sainteté, sur la voie normale du ciel, auquel, bien sûr, tous les justes sont appelés. On voit maintenant pourquoi nous avons résumé cette doctrine dans la division suivante, dont on peut mieux saisir le sens et la portée. En la lisant de bas en haut on suit le mouvement ascensionnel de la grâce en nous.

où il parle des blessures de la nature déchue, et du libre arbitre non détruit mais atténué, affaibli, et du *fomes peccati*; cf. DENZINGER, 10ª ed., n. 174, 181, 198, 788, 793, 1275, 1616, 1627, 1634 sq., 1643.

APPEL à la vie mystique
- intérieur
  - *prochain* (3 signes de S. Jean de la Croix)
    - *efficace*
      - aux degrés supérieurs de la vie mystique.
      - aux degrés inférieurs de la vie mystique.
    - *suffisant*, appel auquel beaucoup résistent. « Beau coup d'appelés, peu d'élus. »
  - *éloigné* : du fait de l'état de grâce ; la grâce est le germe de la gloire.
- extérieur
  - *individuel* par ex. : par le directeur.
  - *général* par ex. : par l'Écriture.

Péché véniel et imperfection, obstacles à l'union divine

On ne saurait enfin trop insister sur les divers obstacles qui empêchent en nous l'exercice des dons du Saint-Esprit. Le Père Lallemant, S. J., les a très bien notés dans son beau livre *La Doctrine spirituelle*, IV^e^ Pr., ch. III, a. 3 : « On demande pourquoi la plupart des religieux et des personnes dévotes qui mènent une vie tiède, font si peu d'actes des dons du Saint-Esprit, vu qu'étant en état de grâce, ils les possèdent... On s'étonne de voir tant de religieux qui, après avoir vécu en état de grâce des quarante et cinquante ans, disant la messe tous les jours, et pratiquant tous les saints exercices de la vie religieuse, et par conséquent *ayant les dons du Saint-Esprit dans un degré physique fort élevé* et correspondant à cette sorte de perfection de la grâce, que les théologiens appellent *graduelle* ou d'accroissement physique; on s'étonne, dis-je, de voir que ces religieux ne font rien paraître des dons du Saint-Esprit dans leurs actions et dans leur conduite ; que leur vie est toute naturelle ; que quand on les blâme, qu'on les désoblige, ils en marquent leur ressentiment ; qu'ils témoignent tant d'empressement pour les louanges, pour l'estime et pour l'applaudissement du monde; qu'ils y

prennent tant de plaisir et qu'ils aiment et recherchent toutes leurs aises et tout ce qui flatte l'amour-propre.

« Il n'y a pas sujet de s'en étonner : c'est que les péchés véniels, qu'ils commettent continuellement, tiennent les dons du Saint-Esprit comme *liés* (1); de sorte que ce n'est pas merveille qu'on n'en voit point en eux les effets. Il est vrai que *ces dons croissent aussi bien que la charité, habituellement et dans leur être physique*; mais non pas actuellement et dans cette perfection qui répond à la ferveur de la charité et qui augmente en nous le mérite, parce que les péchés véniels étant opposés à la ferveur de la charité, ils empêchent par conséquent l'opération des dons du Saint-Esprit... Il n'est pas concevable, dit saint Laurent Justinien, de combien de péchés notre cœur se remplit, si nous n'avons soin de le purifier sans cesse... Peu de personnes se donnent tout à fait à Dieu et s'abandonnent à la conduite du Saint-Esprit, de telle sorte que lui seul vive en elles et soit le principe de toutes leurs actions. »

*
* *

De plus, on néglige souvent de corriger une foule d'imperfections, qui ne sont pas, au moins de soi, des péchés véniels. Saint Jean de la Croix en a noté plusieurs dans la *Nuit obscure*, l. I, ch. 3; l. II, ch. 2, en parlant des imperfections des commençants et de celles des âmes avancées (2).

(1) Le même auteur dit plus haut dans le même chapitre : « Les péchés véniels, qu'ils commettent en grand nombre, excluent les grâces nécessaires pour produire les actes des dons du Saint-Esprit. Dieu leur refuse le secours de ses grâces, parce qu'il prévoit que s'il les leur donnait dans la disposition où ils sont, elles ne leur serviraient de rien, leur volonté étant liée de mille liens qui les empêcheraient d'y consentir. » Ces liens sont les habitudes et affections contraires.

(2) Saint Jean de la Croix distingue les imperfections habituelles et les imperfections actuelles. Parmi les habituelles chez les commençants, il note le penchant à la sensualité spirituelle et celui à l'orgueil spirituel. De là dérivent souvent des péchés véniels; mais il y a aussi des premiers mouvements d'impatience, de sensualité, d'orgueil qui précèdent toute advertance actuelle et même parfois l'ad-

A ce sujet il importe de voir en quoi, selon les meilleurs Thomistes, l'imperfection diffère du péché véniel :

Cette distinction au premier abord paraît être contraire à deux principes de saint Thomas. Il enseigne en effet, Iª IIªᵉ, q. 18, a. 9, qu'il n'y a pas d'actes délibérés individuels ou concrets, qui restent indifférents, c'est-à-dire qui ne soient ni moralement bons, ni moralement mauvais. S'ils sont indifférents à raison de leur objet, comme le fait d'aller se promener, ils sont soit bons, soit mauvais, à raison de la *fin* pour laquelle on les pose; car l'homme, en agissant délibérément, doit toujours le faire pour une fin honnête; s'il agit ainsi, l'acte est bon moralement, sinon il est mauvais. Il ne semble donc pas qu'il puisse y avoir, entre les actes vertueux et le péché véniel, place pour ce qu'on appelle une imperfection.

D'autre part, saint Thomas, nous l'avons vu, enseigne, IIª IIªᵉ, q. 184, a. 3, que *la perfection* de la charité tombe sous le précepte de l'amour de Dieu, sinon comme *matière* ou chose à accomplir, du moins comme *fin* vers laquelle tout chrétien, chacun selon sa condition, doit tendre. Il semble donc que lorsqu'il n'accomplit pas *tout* ce qu'il peut en tel instant, il commet un péché véniel, minime peut-être, mais réel. L'imperfection ne semble donc pas distincte du péché véniel.

Cependant saint Thomas parle souvent d'*actes bons*, qui sont *imparfaits*; c'est le cas des actes de charité notablement inférieurs au degré de charité que nous avons (*actus remissi*), par exemple lorsqu'ayant cinq talents, nous agissons comme si nous n'en avions que deux (1). De plus,

vertance possible aux commençants, en particulier dans les moments de fatigue ou de somnolence. Cf. S. Thomas, Iª IIᵉ, q. 74, a. 3 : « Corruptio fomitis non impedit, quin homo rationabili voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis, *si praesentiat* : puta divertendo cogitationem ad alia. » Cf. *ibid.*, Salmanticences. Item Iª IIᵉ, q. 17, a. 7 ; q. 80, a. 3, ad 3 ; IIª IIᵉ, q. 154, a. 5 ; *de Malo*, q. 7, a. 6, ad 6.

(1) Cf. IIª IIᵉ, q. 24, ad 6, ad 1 (et les commentateurs thomistes). Item Iª IIᵉ, q. 114, a. 8, ad 3ᵐ. — Voir plus haut, p. 228 à 241, le progrès de l'âme devrait être uniformément *accéléré*, et chaque communion plus fervente et plus fructueuse que la précédente, puisque

lorsque saint Thomas définit, IIª IIᵃᵉ, q. 19, a. 8, ce qu'est la *crainte initiale*, qui est intermédiaire entre la crainte servile ou de la peine et la crainte filiale ou du péché, il dit qu'elle ne diffère pas essentiellement de la crainte filiale (elle n'est donc pas un péché véniel), mais qu'elle est quelque chose d'imparfait, car elle s'accompagne de quelque crainte servile. Celui, dit-il, qui n'a encore que la crainte initiale « se porte vers le bien non seulement par amour de la justice, mais aussi par crainte du châtiment, or cette crainte cesse en celui qui a la charité parfaite ». La crainte servile diminue en effet avec le progrès de la charité, tandis que la crainte filiale augmente.

La raison qui fonde la distinction du péché véniel et de l'imperfection a été bien exposée dans l'école thomiste par les Carmes de Salamanque (1). Leur doctrine est la suivante : *Le péché véniel ne peut être ordonné à la fin de la charité* (*est irreferibile ad finem caritatis*), car c'est un acte *désordonné*, dans l'ordre de moyens, comme le péché mortel est désordonné relativement à la fin ultime, dont il nous détourne (Cf. Iª IIᵃᵉ, q. 88, a. 2).

Au contraire, ce qu'on appelle « *imperfection* » est un *acte* moralement bon, *ordonnable à la fin de la charité, mais il lui manque une certaine perfection qui convient au progrès spirituel.*

Pour bien entendre cette distinction, comme le disent les Carmes de Salamanque, loc. cit., il faut remarquer que l'*acte imparfait* (appelé souvent une imperfection) ne s'identifie pas absolument avec l'*absence de perfection* (ou l'imperfection formelle) qui se trouve en lui. Cette absence de perfection certainement n'est pas bonne. Mais l'acte imparfait, dont nous parlons, est moralement bon, bien qu'il n'ait pas le degré de perfection qui convient au progrès spirituel. Il reste donc référible à la fin de la charité.

Ce n'est pas un acte indifférent *in individuo*, puisqu'il est

chacune doit augmenter en nous la charité, et nous disposer ainsi à mieux recevoir le lendemain la sainte Eucharistie.

(1) *Cursus theol.*, — *de Peccatis*, tr. XIII, disp. 19, dub. I, n. 8 et 9, et *de Incarnatione*, in IIIª P. S. Thomae, q. 15, a. 1, *De impeccabilitate Christi*, où il est montré qu'il n'a pu y avoir dans le Christ aucun péché véniel, ni aucune imperfection.

bon. Il n'est pas non plus proprement contre le précepte de l'amour de Dieu, car la perfection de la charité ne tombe pas sous ce précepte comme *matière*, ou chose à accomplir *sub gravi* ou *sub levi*, mais seulement comme *fin*. Et il n'y a péché que lorsqu'il y a transgression d'un précepte quant à la matière de ce précepte, qu'elle soit obligatoire *sub gravi* ou *sub levi*. L'acte imparfait ne s'oppose qu'à un conseil, qui *de soi* n'oblige pas. Il faut bien en effet conserver la distinction entre le précepte et le conseil, que celui-ci soit contenu dans l'Évangile, ou immédiatement inspiré par Dieu à telle ou telle âme. Souvent le Saint-Esprit fait entendre à une âme que tel acte est *meilleur* pour elle et que pourtant elle n'y est pas obligée, si elle n'a pas fait le vœu du plus parfait.

De cette définition dérive la division des imperfections analogue à celle des péchés véniels.

C'est ainsi qu'il y a des imperfections 1° *ex genere suo*, 2° *ex parvitate materiae*, 3° *ex indeliberatione*.

L'imperfection *ex genere suo*, ou *par sa nature même*, est telle que, même délibérée, elle ne devient pas péché véniel. A cette catégorie appartiennent les *actes surnaturels* et méritoires *imparfaits* (*remissi*) relativement à notre degré de charité : par exemple lorsqu'une âme avancée fait un acte de charité proportionné à la vertu des commençants. De même encore, nous venons de le dire, la crainte initiale est imparfaite, à cause de la crainte servile qui l'accompagne, celle-ci doit diminuer avec le progrès de la charité. — A cette catégorie peuvent se rattacher *des actes naturels non défendus*, mais qui ne conviennent pas au progrès spirituel, et qui étonneraient chez une personne mortifiée et surtout chez les saints, à moins qu'une raison spéciale ne vienne les motiver; par exemple, l'usage de certaines choses inutiles, comme le tabac; certaines manières de se divertir, de se complaire dans les choses scientifiques ou artistiques; dans l'étude une activité dite « naturelle » parce qu'elle n'est pas assez surnaturalisée par le motif qui l'inspire. — A la même catégorie appartient l'*omission d'une chose* qui nous paraît être *meilleure pour nous*, et à laquelle nous préférons en ce moment une autre chose *moins bonne, pour un motif légitime encore, mais moins parfait*;

par exemple, lorsque nous pourrions aller faire une visite au Saint-Sacrement, nous préférons nous livrer à une étude philosophique utile, que nous aurions pu remettre. Cet acte de soi n'est pas mauvais, il ne l'est pas non plus *pour nous*, si nous ne sommes pas obligés au plus parfait par un vœu spécial; il est donc bon, puisqu'il n'y a pas concrètement, d'acte délibéré indifférent; mais il est moins bon que l'autre. N'appelons pas mauvais ce qui est seulement moins bon, mais notons cependant cette imperfection dans l'ordre du bien, en pensant que si le péché véniel dispose au mortel, l'imperfection dispose au péché véniel. Si nous voulons nous en tenir avec Dieu à ce qui est strictement obligatoire, Lui, qui de son côté nous donne souvent bien au-delà du strict nécessaire, diminuera ses grâces.

De plus, bien souvent, *de fait* dans les cas cités il y aura *accidentellement* péché véniel, car souvent le motif pour lequel on omettra de faire ce qui est *le mieux* pour nous *hic et nunc*, sera la négligence ou la paresse (1).

2° Il y a des imperfections *ex levissima materia*, parce que la matière ou l'objet sur lequel elles portent est *minime*, et que l'homme n'est pas tenu de délibérer sur ces choses minimes. Cf. Iª IIæ, q. 14, a. 4. Par exemple, certaine petite négligence dans la tenue.

3° Enfin il y a des imperfections *ex imperfectione actus*, c'est-à-dire par manque d'attention ou de délibération. Dans cette catégorie se trouvent des *actes bons* à raison de leur objet, qui sont accomplis d'une *façon machinale* par suite de distraction involontaire. Ce ne sont pas des péchés, bien qu'une perfection manque à ces actes, celle qui vient de l'attention. (Mais, de fait, il y a ici souvent négligence et par suite péché véniel, lorsqu'on pourrait et devrait considérer et délibérer.) A cette catégorie appartiennent aussi les tout premiers *mouvements désordonnés de la sensibilité*, qui se produisent avant que nous puissions y pren-

(1) Il est déjà illicite d'omettre une chose *meilleure* pour nous, par ce seul motif que nous n'y sommes *pas tenus*, et que nous voulons user de notre liberté. C'est là, disent à bon droit plusieurs thomistes, un vouloir sans juste motif, « volitio otiosa, carens pia utilitate aut justa necessitate ». Cf. Billuart, *de Actibus humanis*, diss. IV, a. VI, solv. obj. 3ª.

dre garde et les réprimer. Ils sont une imperfection, appelée à disparaître surtout grâce aux purifications passives des sens et de l'esprit, et ils deviennent rares dans une âme parfaite. Il faut en dire autant de la manière encore défectueuse avec laquelle une âme parfaite accomplit un acte bon; par exemple, dans la répression nécessaire du mal se mêle parfois même chez les saints, contre leur intention, quelque mouvement de colère qui dépasse un peu la mesure (1). Enfin à cette catégorie appartient la transgression purement matérielle d'un précepte, par suite d'ignorance invincible.

Il y a certainement beaucoup d'imperfections qui, sans être *de soi* des péchés véniels, enlèvent à notre vie l'harmonie, la paix, la vigueur, qui conviendraient au progrès spirituel. Cela apparaît particulièrement dans la vie commune, surtout dans les actes qui demandent une plus grande perfection : telle manière de psalmodier, trop lente ou trop rapide, est une gêne pour le prochain, sans que nous y prenions garde; telle manière de jouer de l'orgue, au lieu d'aider à prier, devient un empêchement; et il se peut que dans ces actes il n'y ait pas de péché véniel proprement dit, mais une imperfection qui provient de notre tempérament, de la fatigue, de quelque manque d'éducation, où d'une certaine tournure d'esprit, porté soit à négliger les détails, soit au contraire à s'y absorber. Une charité plus parfaite, plus délicate à l'égard de Dieu et du prochain, accompagnée des dons du Saint-Esprit à un degré proportionné, ferait peu à peu disparaître ces imperfections.

Nous avons déjà noté (p. 493) plusieurs de celles qui

(1) Saint Thomas note à ce sujet (III^a, q. 15, a. 9, ad 3^m), à propos de la colère, que, dans le Christ, lorsqu'il chassa les vendeurs du temple, elle était parfaitement sainte, et proportionnée au motif qui l'inspirait; tandis qu'en nous la colère, même commandée et modérée par la droite raison, trouble un peu le regard de la contemplation, car chez nous l'opération d'une faculté, lorsqu'elle est intense, empêche souvent l'acte d'une autre faculté : « Ex hoc procedit, quod motus irae, *etiamsi sit secundum rationem moderatus*, utcumque impedit oculum animae contemplationis. » Cela disparaît peu à peu chez les saints.

constituent autant d'obstacles à la contemplation. Il faut particulièrement retenir celles indiquées par saint Jean de la Croix, *Nuit obscure*, l. I, ch. 3..., et l. II, ch. 2 : l'inclination à chercher en Dieu la jouissance plus que Dieu même, les premiers mouvements d'orgueil spirituel, les taches du vieil homme, qui subsistent dans l'esprit, même après la purification passive de sens, une certaine hébétude de l'intelligence, la rudesse naturelle, suite du péché, etc. « Les avancés eux-mêmes sont sujets aux distractions, à l'épanchement de l'esprit au dehors... Quelques-uns usent de leurs biens spirituels peu intérieurement... ils s'exposent ainsi à se laisser tromper par les suggestions du démon ou de la fantaisie... Cette matière est inépuisable... Il faut ajouter, dit le Saint, pour montrer la nécessité de la nuit de l'esprit, qu'aucun avancé, pour appliqué qu'il ait été, n'est exempt de nombreuses affections naturelles et d'habitudes imparfaites qui exigent leur purification pour atteindre l'union divine (1). » C'est ce qui montre encore une fois que ces purifications passives et la contemplation infuse et obscure, qui en est le principe, sont bien dans la voie normale de la sainteté : « Cette Nuit obscure est une influence de Dieu dans l'âme pour la purifier de ses ignorances et imperfections habituelles, naturelles et spirituelles. Les contemplatifs la nomment contemplation infuse et théologie mystique, où Dieu instruit l'âme en secret et en perfection d'amour, sans qu'elle y intervienne, sans qu'elle comprenne même en quoi cette contemplation infuse consiste... Comment se fait-il que l'âme appelle ici Nuit obscure la lumière divine?... Il y a à cela deux raisons. La première, c'est que la sagesse divine, excédant par son élévation la capacité de l'âme, est par cela même obscure pour elle. La seconde se trouve dans la bassesse et l'impureté de l'âme, ce qui fait que la lumière lui est pénible, affligeante et en même temps obscure (2). » « L'âme, bien que maintenue dans les ténèbres, n'en voit pas moins, par cette lumière, son impureté ;

(1) *Nuit obscure*, l. II, ch. 2.
(2) *Ibid.*, l. II, ch. 5.

elle est persuadée qu'elle n'est pas digne de Dieu ni d'aucune créature... La divine et obscure lumière lui met sous les yeux toutes ses infidélités (1). » Elle apprend ainsi la vraie humilité, qui la dispose à recevoir avec abondance la grâce divine, car « c'est aux humbles que Dieu donne sa grâce », et il les fait humbles pour les combler. Telle est la voie de la vraie vie, le très sûr chemin de l'éternelle béatitude. « *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini. Beati qui scrutantur testimonia ejus, in toto corde exquirunt eum... Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum* » (Ps. 118) : « Heureux ceux qui sont irréprochables dans leur voie, qui marchent selon la loi du Seigneur. Heureux ceux qui gardent ses enseignements et le cherchent de toute leur âme... Je cours dans la voie de tes commandements, car tu élargis mon cœur » par la divine charité, à la lumière de vie, qui me révèle ta grandeur, ta toute-puissance et ton infinie miséricorde pour nous. Cette voix des psaumes est celle de la contemplation, qui anime la grande prière de l'Église ; à cette contemplation toute âme croyante doit aspirer pour parvenir jusqu'à la cime de sa foi. Dans cette aspiration, de par la connexion des vertus, l'*humilité* et la *magnanimité* doivent s'unir, et ne sont *vraies* qu'en s'unissant (2) ; seule une âme profondément humble peut aspirer comme il convient aux grandes choses promises par le Christ à ceux qui veulent le suivre ; et du simple fait qu'elle est humble, elle sera comblée : « *Deposuit potentes de sede, et exaltavit humiles.* »

(1) *Nuit obscure*, l. II, chap. 5.
(2) II^{a} II^{ae}, q. 129, a. 3, ad 4^{m}.

ARTICLE V

Les grâces extraordinaires qui accompagnent parfois la contemplation infuse

La doctrine que nous avons exposée reçoit une confirmation nouvelle de la comparaison de la contemplation infuse avec les grâces extraordinaires qui parfois l'accompagnent et en sont fort distinctes.

Ces grâces extraordinaires appartiennent généralement aux charismes ou grâces gratuitement données (*gratis datæ*) énumérées par saint Paul, I Cor., XII, 7 : « Il y a diversité de dons, mais c'est le même Esprit... A chacun la manifestation de l'Esprit est donnée pour l'utilité commune. En effet, à l'un est donné par l'Esprit une *parole de sagesse*; à l'autre une *parole de science*, selon le même Esprit; à un autre *la foi* (1), par le même Esprit; à un autre *le don des guérisons*, par ce seul et même Esprit; à un autre, *la puissance d'opérer des miracles*; à un autre *la prophétie*; à un autre *le discernement des esprits*, à un autre *la diversité des langues*, à un autre *le don de les interpréter*. Mais c'est le seul et même Esprit qui produit tous ces

(1) Il ne s'agit pas ici de la foi vertu théologale, puisque celle-ci est commune à tous les chrétiens ; il s'agit d'une certitude et sécurité spéciale que Dieu accorde surtout à des théologiens ou à des prédicateurs pour qu'ils transmettent sa divine parole avec une conviction que rien n'ébranle. Cf. *infra*, p. 543, note 1.

dons, les distribuant à chacun en particulier, comme il lui plaît. » Voir aussi Rom. XII, 6.

Très au-dessus de tous ces dons, saint Paul place la charité : « Si je n'ai pas la charité, tout cela ne me sert de rien » (I Cor., XIII, 3).

Et en effet, comme le montre saint Thomas, Ia IIae, q. III, a. 5, la grâce sanctifiante et la charité sont beaucoup plus excellentes que ces charismes, car elles nous unissent immédiatement à Dieu notre fin ultime, tandis que ces charismes sont ordonnés *surtout à l'utilité du prochain* et le disposent seulement à se convertir, sans lui donner la vie divine (1). Généralement ils ne sont pas essentiellement surnaturels, comme la grâce sanctifiante, mais seulement préternaturels, comme le miracle et la prophétie (2).

Saint Thomas fait bien voir la nature de ces charismes par la division qu'il en donne Ia IIae, q. III, a. 4, et qui se réduit au tableau suivant :

(1) Ia IIae, q. III, a. 5 : « Semper finis potior est his quae sunt ad finem. Gratia autem gratum faciens ordinat hominem *immediate ad conjunctionem ultimi finis*; gratiae autem gratis datae ordinant hominem *ad quaedam praeparatoria finis ultimi*; sicut per prophetiam et miracula, et alia hujusmodi homines inducuntur ad hoc, quod ultimo fini conjungantur. Et ideo *gratia gratum faciens est multo excellentior, quam gratia gratis data.* » — Ia IIae, q. III, a. 1, ad 3 : « Gratia *gratum faciens* addit aliquid supra rationem gratiae *gratis datae*, quod etiam ad rationem gratiae pertinet; quia scilicet hominem *gratum* facit Deo, et ideo gratia *gratis data*, quae hoc non facit, *retinet sibi nomen commune*, sicut in pluribus aliis contingit. » Comme l'animal dépourvu de raison est appelé « animal » tout court, ainsi ces grâces d'ordre inférieur, qui, de soi, ne rendent pas l'homme agréable à Dieu, sont dites *gratuitement données*.

(2) Voir plus haut, p. 60, la distinction du surnaturel quant à la substance (*quoad substantiam*) et du surnaturel quant au mode (*quoad modum*).

Grâces gratuitement données pour instruire le prochain sur les choses divines.

- 1° elles donnent la pleine connaissance des choses divines
  - *foi* ou certitude spéciale sur les principes.
  - *parole de sagesse*, sur les principales conclusions connues par la cause première
  - *parole de science*, sur les exemples et les effets qui manifestent les causes.
- 2° elles confirment la révélation divine
  - par des œuvres
    - *don des guérisons.*
    - *don des miracles.*
  - par la connaissance
    - *prophétie.*
    - *discernement des esprits.*
- 3° elles aident à prêcher la parole de Dieu
  - *don des langues.*
  - *don d'interprétation des paroles.*

A ces charismes se rattachent généralement les faveurs extraordinaires qui accompagnent parfois la contemplation infuse, c'est-à-dire les révélations privées, les visions, les paroles surnaturelles, dont saint Jean de la Croix a traité longuement dans la *Montée du Carmel*, l. II, ch. IX à XXX, en les distinguant avec le plus grand soin de la contemplation infuse, qui, elle, se rattache à la grâce des vertus et des dons ou grâce sanctifiante (1).

Cet enseignement de saint Jean de la Croix repose théologiquement sur le traité de la prophétie que saint Thomas nous a laissé dans la IIª IIªᵉ, q. 171 à 175, où il consacre six articles (q. 175) au ravissement qui accompagne parfois la révélation prophétique, comme il peut accompagner aussi la contemplation infuse.

La révélation prophétique, dit saint Thomas, peut se faire de trois manières : par *vision sensible*, ou

(1) Sur cette distinction de la contemplation infuse et de ces phénomènes extraordinaires accidentellement concomitants, voir l'*Appendice Iᵉʳ* du présent ouvrage : « La contemplation infuse ne requiert pas des idées infuses. »

vision imaginaire, ou *vision intellectuelle* ; et le prophète lui-même peut être soit en *état de veille*, ou de *sommeil*, ou en *extase*.

Parfois en effet un signe sensible, extérieur, apparaît aux yeux, ou une voix extérieure est entendue (1). D'autres fois Dieu, pour nous exprimer sa pensée, coordonne certaines images qui préexistent dans notre imagination ou en imprime de nouvelles (2). Plus rarement il agit immédiatement sur l'intelligence en coordonnant nos idées acquises ou en imprimant des idées nouvelles, dites infuses (3). Toujours il y a lumière infuse prophétique, et même elle seule suffit, par exemple pour interpréter certains signes, comme Joseph interpréta les songes de Pharaon (4).

Si le prophète se trouve en état de veille, la vision est plus parfaite que si elle lui était donnée pendant son sommeil, puisqu'il a le plein usage de ses facultés (5). Parfois la vision dite imaginaire ou la vision intellectuelle s'accompagnent d'*extase*, ou d'aliénation des sens (6). L'extase partielle ou totale peut être un effet naturel de l'absorption des facultés supérieures dans l'objet manifesté, l'âme ne peut plus être attentive aux choses extérieures (7) ; si au contraire l'extase précède en quelque sorte la vision ou la contemplation et y dispose, elle est extraordinaire, comme le *ravissement* proprement dit, qui comporte une cer-

(1) Cf. IIª IIæ, q. 174, a. 1, ad 3. — (2) IIª IIæ, q. 173, a. 2, ad 1. — (3) *Ibid.*, ad 2. — (4) *Ibid.*, c. — (5) IIª IIæ, q. 174, a. 3. — (6) IIª IIæ, q. 174, a. 1, ad 3.

(7) Cf. S. Thomas, *de Veritate*, q. 13, a. 3 : « Cum totaliter anima intendat ad actum unius potentiae, abstrahitur homo ab actu alterius potentiae ». Cf. Iª IIæ, q. 173, a. 3, c., sur *l'extase partielle ou totale*. Ni l'une ni l'autre, d'ailleurs, n'est nécessaire à la prophétie, ni à la contemplation ; cf. ibid.

taine violence, en enlevant l'âme aux choses inférieures pour la fixer en Dieu (1).

Le Christ et Marie avaient tous ces charismes à un degré très éminent, sans perdre l'usage des sens; ils étaient, dès le début de leur vie, au-dessus de l'extase et du ravissement (2).

*
* *

Suivant ces principes, saint Jean de la Croix a bien distingué de *la contemplation infuse, générale et obscure* (3), différents modes de connaissance surnaturelle *particulière et distincte* : 1° *les visions*, soit sensibles, soit imaginaires, soit intellectuelles (4), 2° *les révélations* (5), 3° *les paroles intérieures* (6). Après les avoir énumérées, saint Jean de la Croix ajoute : « Quant à la connaissance obscure et générale, il n'y a pas de division, c'est la *contemplation reçue dans la Foi. Cette contemplation est le but* où nous devons conduire l'âme; toutes les autres connaissances doivent y concourir, en commençant par les premières, et l'âme doit aller de progrès en progrès *en se dépouillant de toutes* (7). »

Pour mettre en relief ce qu'il y a de formel dans l'enseignement traditionnel sur ce point, nous procé-

(1) IIª IIæ, q. 175, a. 1 et a. 2, ad 1 : « Raptus addit aliquid supra extasim,... scil. violentiam quamdam. »

(2) Cf. IIIª, q. 10. — (3) *Montée du Carmel*, l. II, ch. 1 à 8.

(4) *Ibid.*, ch. 8 à 22. — (5) *Ibid.*, ch. 23 à 25.

(6) *Ibid.*, ch. 26 à 29. Aux connaissances surnaturelles distinctes saint Jean de la Croix rattache (ch. 9 et 30) les touches divines reçues dans la volonté qui y produisent des sentiments spirituels et « retentissent sur l'intelligence ». Nous en parlerons à la fin de cet article.

(7) *Ibid.*, l. II, ch. 9, fin.

derons du général au particulier. Aussi, suivant l'exemple de saint Thomas (1), parlerons-nous d'abord des *révélations*, pour voir ensuite les modes spéciaux selon lesquels elles se manifestent, c'est-à-dire soit par *vision*, soit par *paroles*, ce qui est généralement plus expressif. Notons cependant que les visions et les paroles ne sont des modes particuliers de révélation que lorsqu'elles découvrent des choses cachées, futures, présentes ou passées.

Nous procéderons aussi de l'inférieur au supérieur en considérant, dans chacune de ces catégories, les manifestations sensibles, imaginaires, et intellectuelles, selon qu'elles dévoilent de mieux en mieux les œuvres de Dieu, et Dieu lui-même.

Enfin il convient aussi d'aller de l'extérieur à l'intérieur en considérant d'abord, parmi ces faveurs, celles qui visent manifestement surtout l'utilité du prochain et se rattachent plus directement aux charismes ou grâces *gratis datae*, particulièrement à la prophétie ; c'est le cas surtout des révélations privées. D'autres de ces faveurs se rapprochent de l'ordre de la grâce sanctifiante, parce qu'elles sont ordonnées directement à la sanctification de la personne qui les reçoit, et elles disposent d'autant plus à l'union divine qu'elles font mieux connaître Dieu lui-même et portent à l'aimer, au milieu souvent de grandes épreuves. C'est le cas surtout de plusieurs paroles intérieures et aussi des touches divines reçues dans la volonté, dont saint Jean de la Croix parle en dernier lieu (2).

(1) IIª IIæ, q. 171, 173, 174.
(2) *Montée*, l. II, ch. 30.

*
* *

Les révélations divines sont la manifestation surnaturelle d'une vérité cachée, au moyen d'une vision, d'une parole ou d'un instinct prophétique; elles supposent le don de prophétie. Elles sont publiques, si elles ont été faites par les prophètes, le Christ et les Apôtres, et sont proposées à tous par l'Église, qui en conserve le dépôt dans l'Écriture et la Tradition. Elles sont privées lorsqu'elles sont ordonnées seulement à l'utilité particulière de ceux qui en sont favorisés; les révélations privées, quelle qu'en soit l'importance, n'appartiennent pas à la foi catholique.

Ceux qui reçoivent des révélations divines, reconnues comme telles, après un jugement prudent, doivent très certainement s'incliner avec respect devant cette manifestation surnaturelle (1). Selon certains théologiens, ils doivent même y croire de foi divine et théologale, car il y a là, disent-ils, le motif formel de la foi : l'autorité de Dieu révélateur (2). Selon d'autres théologiens (3), celui qui reçoit une révélation

(1) Bened. XIV, *De serv. Dei beat.*, l. III, c. ult. n° 12. C. de Lugo, S. J., *de Fide*, disp. 1, sect. 11.

(2) Card. Gotti, O. P., *Theol. schol. dogm.*, t. I, tract. 9, q. 1, dub. 3, § 2 : « Verius existimo, revelationem privatam, etiam ex parte rei revelatae, esse credendam ab eo, cui fit, fide divina theologica... Quia ubicumque est eadem *ratio formalis* objecti, ibi est idem specie habitus. » Sainte Jeanne d'Arc, lorsqu'on voulait lui faire nier sa divine mission, disait qu'elle devait y croire comme au mystère de la Rédemption, et elle en appela plusieurs fois au Pape, juge suprême de ces choses.

(3) Salmanticenses, *de Fide*, disp. I, dub. IV, n° 104, et 111 : ils citent en faveur de cette opinion saint Thomas et ses principaux commentateurs. Ils remarquent en particulier que plusieurs de ces révélations, portant sur des choses temporelles, n'ont pas un lien suffisant avec l'objet premier de la foi théologale.

privée certaine, doit y adhérer au moment même, non par la foi divine, mais par la lumière prophétique (1), et cette certitude surnaturelle peut durer ou au contraire faire place à une certitude morale, si l'illumination prophétique disparaît.

L'Église en approuvant les révélations faites aux saints déclare simplement qu'elles n'ont rien de contraire à l'Écriture et à l'enseignement catholique, et qu'on peut les proposer comme probables à la pieuse croyance des fidèles (2). On ne peut publier les révélations privées sans l'approbation de l'autorité ecclésiastique (3). Enfin même dans celles approuvées comme probables par l'Église, il peut se glisser quelque erreur, car les saints eux-mêmes peuvent attribuer à l'Esprit de Dieu ce qui procède de leur propre fonds, ou mal interpréter le sens d'une révélation vraiment divine. Cela s'explique d'autant mieux qu'il y a bien des degrés dans la lumière prophétique, depuis le simple instinct surnaturel jusqu'à la révélation parfaite; lorsqu'il n'y a qu'instinct prophétique, le sens des choses révélées peut rester ignoré, et même l'origine divine de la révélation (4) : ainsi Caïphe prophétisa sans en avoir conscience, en disant : « Il est avantageux qu'un seul homme meure pour le peuple » (Jean, XVIII, 14).

L'âme qui reçoit une révélation vraiment divine la

(1) Elle peut procéder aussi de la *foi*, qui est mentionnée parmi les grâces *gratis datae* : *I Cor.*, 12. — Selon les SALMANTICENSES, *loc. cit.*, n° 113 : « Praedicta fides confertur ut in plurimum Doctoribus Ecclesiae circa articulos fidei catholicae. »

(2) BENEDICT. XIV, *op. cit.*, l. II, c. 32, n° 11.

(3) Cf. Décret d'Urbain VIII, du 13 mars 1625, confirmé par Clément IX, le 23 mai 1668.

(4) Cf. S. THOMAS, II^a II^{ae}, q. 173, a. 4, c.

communique en peu de mots, avec humilité et simplicité à son directeur, mais ne s'y attache pas et obéit parfaitement au ministre de Jésus-Christ (1). Le don de prophétie peut, il est vrai, se trouver chez ceux qui n'ont pas ces qualités, mais c'est une très rare exception.

Avant de régler sa conduite d'après une révélation privée, une âme vraiment éclairée de Dieu consultera toujours son directeur ou une autre personne docte et discrète; sainte Thérèse insiste particulièrement sur ce point, VI^e^ Demeure, ch. 3. Et cela est d'autant plus nécessaire qu'on s'égare facilement dans l'interprétation des révélations, soit parce qu'on les prend trop matériellement, soit parce qu'elles sont parfois conditionnelles (2). Cependant un confesseur savant, prudent et vertueux a des grâces d'état, qui lui font éviter l'erreur, surtout lorsqu'il les demande par une fervente prière.

Saint Jean de la Croix, qui nous invite si souvent à désirer avec ardeur et humilité la contemplation infuse des mystères de la foi et l'union divine, réprouve *le désir des révélations* en des termes aussi énergiques et même plus énergiques que les autres saints. Il parle sur ce point comme saint Vincent Ferrier (3), et nous montre que l'âme, qui désire des révélations, donne au démon par cette curiosité l'occasion de l'égarer (4), que ce penchant enlève la pureté de la foi (5), produit un embarras pour l'esprit (6), dénote certainement un

(1) Cf. Card. Bona, *De discretione spirituum*, c. 20.
(2) Cf. Saint Jean de la Croix, *Montée*, l. II, ch. 17, 18.
(3) *Traité de la vie spirituelle*, ch. 13.
(4) *Montée*, l. II, ch. 10.
(5) *Ibid.*
(6) *Ibid.*, ch. 15.

manque d'humilité (1), expose à beaucoup d'erreurs (2). C'est aussi un manque de respect au Christ que de les demander, car la plénitude de la révélation a été donnée dans l'Évangile (3). Dieu accorde parfois ces choses extraordinaires aux âmes qui sont faibles (4); mais y prétendre est pour le moins péché véniel, même quand on a une fin bonne (5). Elles ne valent que par l'humilité et l'amour de Dieu qu'elles éveillent dans l'âme (6). On voit par là l'erreur des directeurs imprudents qui s'occupent avec curiosité des âmes favorisées de visions et de révélations (7); cela jette dans le trouble, l'illusion, et détourne de la route de l'humilité, par une vaine complaisance dans les voies extraordinaires. Enfin, on ne le remarque pas assez, *ce désir des révélations détourne de la contemplation infuse* : « On s'imagine qu'il s'est passé quelque chose de grand, que Dieu même a parlé, et au fond il y a peu de chose, ou rien, ou moins que rien. A quoi peut en effet servir ce qui est vide d'humilité, de charité, de mortification, de sainte simplicité, de silence, etc. ? C'est pourquoi j'affirme que ces illusions font grandement obstacle à l'union divine, car si l'âme en fait cas, *ce seul fait la repousse très loin de l'abîme de la Foi...* L'Esprit-Saint éclaire l'intelligence recueillie dans la mesure de ce recueillement. Or le recueil-

(1) *Montée*, l. II, ch. 15 et 16.
(2) *Ibid.*, ch. 19, 25.
(3) *Ibid.*, ch. 17, 20. Sous la loi ancienne c'était licite de les demander, sous la loi de l'Évangile non, car toute révélation est dans le Christ.
(4) *Ibid.*, ch. 19.
(5) *Ibid.*
(6) *Ibid.*, l. III, ch. 9 et 12.
(7) *Ibid.*, l. II, ch. 20.

lement le plus parfait est celui qui a lieu dans la Foi... La charité infuse est en proportion de la pureté de l'âme dans une Foi parfaite : *plus une telle charité est intense, plus le Saint-Esprit l'éclaire et lui communique ses dons* (1) ». Rien de plus fort pour condamner le désir des révélations et en même temps pour faire désirer ce parfait esprit de foi, qui se trouve dans la contemplation infuse et qui conduit à l'union divine.

C'est donc une grosse erreur, assez souvent commise, de confondre le désir des révélations avec celui de la contemplation infuse; non seulement le premier est condamnable, mais il nous détourne de la contemplation infuse qui est hautement désirable. Saint Jean de la Croix nous a donné ainsi le meilleur commentaire du mot de saint Thomas : « *gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data* (2) », la grâce sanctifiante (avec la charité et les dons qui lui connexes) est bien supérieure aux charismes, même au plus élevé de tous, à la prophétie. Nous revenons ainsi à l'enseignement de saint Paul, I Cor. XII, sur l'éminence de la charité.

Il importe cependant de distinguer deux espèces de révélations privées : 1° les révélations proprement dites nous découvrent des secrets, soit sur Dieu, soit sur ses œuvres; 2° les révélations improprement dites donnent une plus grande intelligence des vérités surnaturelles déjà connues par la foi (3).

1° Celles qui nous manifestent des secrets sont beaucoup plus sujettes à illusions. Dieu révèle parfois à des vivants le temps qui leur reste à vivre, les épreu-

(1) *Montée*, l. II, ch. 27. — (2) Ia IIae, q. 111, a. 4. — (3) *Montée*, l. II, ch. 23.

ves qu'ils subiront, ce qui arrivera à un peuple, à une personne déterminée (1). Le démon est fort expert à contrefaire ces choses, et pour accréditer ses mensonges, il commence par nourrir l'esprit de vérités et de choses vraisemblables (2). « Il est presque impossible, dit saint Jean de la Croix, d'échapper à ses ruses, si on ne s'en débarrasse pas aussitôt, tellement l'esprit du mal sait prendre l'apparence de la vérité et lui donner de la force (3). » « Pour être parfait, il n'y a donc aucun motif de désirer *ces choses surnaturelles extraordinaires*... Il faut que l'âme se garde prudemment de toutes ces communications, si elle veut arriver pure et sans illusions, par la Nuit de la Foi, à la divine union (4). » Impossible de mieux distinguer de ces choses surnaturelles *extraordinaires* la contemplation infuse et de mieux montrer qu'elle est quelque chose de normal chez les parfaits.

2° Les révélations improprement dites, qui nous donnent une plus grande intelligence des vérités révélées, se rapprochent, elles, de la contemplation infuse, surtout si elles portent sur Dieu lui-même, et ne s'arrêtent à rien de particulier, mais pénètrent profondément sa toute-puissance, sa sagesse ou son infinie bonté. « Ces hautes notions d'amour ne sont, du reste, accessibles qu'à l'âme en état d'union avec Dieu; elles sont cette union même, car elles proviennent précisément de certaine touche de l'âme dans la divinité. Ainsi c'est Dieu même qui est senti et goûté. Sans doute Dieu n'est pas perçu manifestement en pleine

(1) *Montée*, l. II, ch. 25. — (2) *Ibid.* — (3) *Ibid.* — (4) *Ibid.*, ch. 25 fin.

clarté, comme dans la Gloire, mais la touche est si vive et si haute, à raison de la connaissance et de l'attrait, qu'elle pénètre la substance de l'âme. Il est impossible au démon de s'entremettre en cela et de donner le change par imitation; rien n'y est comparable, rien n'approche de jouissances et de délices pareilles. Elles ont un goût d'essence divine, de vie éternelle, et le démon ne saurait contrefaire des choses si hautes (1). » Nous y reviendrons à la fin de cet article en parlant de touches divines. « Pour les autres perceptions, nous avons dit, ajoute saint Jean de la Croix, que l'âme doit s'en abstraire, mais ce devoir cesse devant celles-ci, puisqu'elles sont des manifestations de cette union à laquelle nous nous efforçons de conduire l'âme. Tout ce que nous avons enseigné précédemment au sujet du dépouillement, du détachement complet a cette union pour but, et les faveurs divines qui en résultent sont le fruit de l'humilité, du désir de souffrir par amour pour Dieu, avec résignation et désintéressement de toute récompense (2). »

*
* *

Les visions sont des révélations lorsqu'elles découvrent des choses cachées, autrement elles se distinguent des révélations. Elles sont, avons-nous dit, soit sensibles, soit imaginaires, soit intellectuelles.

Les visions sensibles ou corporelles représentent généralement le Sauveur, la sainte Vierge, les Saints. Elles ne sont pas signes d'une grande vertu, car elles sont

(1) *Montée,* l. II, ch. 24.
(2) *Ibid.*

parfois accordées aux commençants pour les détacher des choses terrestres. Elles sont sujettes aux illusions de l'imagination et du démon. Si la vision est commune à un grand nombre de personnes, c'est un signe que l'apparition est extérieure, sans qu'il soit certain pour cela qu'elle est d'origine divine (1). Si elle est individuelle, il faut examiner attentivement les dispositions du témoin qui déclare l'avoir, et procéder avec une grande circonspection.

Ceux qui sont favorisés de ces apparitions de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge, des Saints, doivent rendre aux personnes représentées les honneurs qui leur sont dus, alors même que l'apparition serait le résultat d'une illusion de l'imagination ou du démon : « quoiqu'un peintre soit un méchant homme, il n'en faut pas moins honorer le portrait du Christ fait par lui (2). » On doit aussi dans ce cas consulter son directeur, qui pourra reconnaître si ces apparitions sont des grâces de Dieu, à leur conformité à la doctrine de l'Église et aux bonnes dispositions qui en résultent dans l'âme pour la pratique de la vertu. L'âme elle-même devra se montrer très fidèle à retirer les fruits de sainteté que Dieu se propose en accordant ces faveurs (3).

Il ne faut jamais désirer ni demander à Dieu ces apparitions (4).

(1) Cf. S. Thomas, I[a], q. 51, a. 2, c.

(2) Sainte Thérèse, *VI[e] Demeure*, ch. 9. — Cependant, il ne faudrait donner des signes de respect que sous condition, si l'on pensait que peut-être le démon veut ainsi se faire adorer sous la figure du Christ; cf. S. Thomas, in III, d. 9, q. 1, a. 2, q. 6, ad 3.

(3) Cf. Wallgornera, *Theol. myst. D. Thomae*, q. 3, disp. 5, a. 1, n° 13.

(4) Cf. S. Jean de la Croix, *Montée*, l. II, ch. 11.

Les visions imaginaires, ainsi nommées parce qu'elles sont produites dans l'imagination par Dieu ou par les anges, sont accordées soit dans l'état de veille, soit dans le sommeil. Plusieurs fois selon l'Évangile, saint Joseph fut surnaturellement instruit en songe, et la vie des Saints contient beaucoup de faits semblables. Pour qu'un songe soit surnaturel, il faut qu'il ne puisse s'expliquer par les lois de la mémoire et de l'imagination; pour qu'il soit divin, il ne doit rien contenir de contraire à la doctrine révélée ni aux bonnes mœurs (1). Et, bien que cette origine divine soit difficile à discerner, Dieu d'ordinaire, lorsqu'on le cherche sincèrement, sait bien se faire sentir, soit par un sentiment profond de paix, soit par les événements qui apportent une confirmation; ainsi un pécheur peut être averti en songe de la nécessité pressante de se convertir, ou un juste d'une grave décision à prendre.

Les visions imaginaires sont sujettes aux illusions de l'imagination et du démon (2). On peut cependant discerner celles qui sont d'origine divine à trois signes : 1° lorsqu'on ne peut les produire, ni les éloigner à volonté, mais qu'elles viennent subitement et durent peu; 2° lorsqu'elles laissent l'âme dans une grande paix ; 3° lorsqu'elles produisent des fruits de vertu, une plus grande humilité et la persévérance dans le bien (3).

La vision imaginaire divine accordée pendant l'état de veille s'accompagne presque toujours d'extase au

(1) Cf. S. Thomas, IIª IIæ, q. 95, a. 6, c., et q. 173, a. 2, c.

(2) *Montée du Carmel*, l. II, ch. 16.

(3) Wallgornera, *op. cit.*, ibid. n° 11, et Sainte Thérèse, *VIe Dem.*, ch. 9.

moins partielle, pour qu'on puisse distinguer l'apparition intérieure des impressions extérieures (1), et parce que l'âme ravie et unie à son Dieu perd contact avec les choses du dehors (2). Il n'y a pas de vision imaginaire parfaite sans une vision intellectuelle qui en fait voir et pénétrer le sens mystique (3) : par exemple l'une porte sur la sainte humanité du Christ, l'autre sur sa divinité (4).

On ne doit pas plus désirer ou demander à Dieu les visions imaginaires que les visions sensibles; elles ne sont nullement nécessaires à la sainteté (5); le parfait esprit de foi et la contemplation obscure sont d'ordre supérieur et disposent plus immédiatement à l'union divine (6).

La vision intellectuelle est la manifestation certaine d'un objet à l'intelligence, sans aucune dépendance actuelle des images sensibles. Elle se fait soit par des idées acquises surnaturellement coordonnées ou modifiées, soit par des idées infuses, qui sont parfois d'ordre angélique (7). Elle requiert, en outre, une lumière infuse, celle du don de sagesse ou de la prophétie. Elle peut porter sur Dieu, sur les esprits ou sur les corps, comme la connaissance purement intellectuelle des anges.

La vision intellectuelle est parfois obscure et indistincte, c'est-à-dire qu'elle manifeste avec certitude la

(1) S. Thomas, II^{a} II^{ae}, q. 173, a. 3. — (2) Sainte Thérèse, *VI^{e} Dem.*, ch. 9. — (3) S. Thomas, *de Veritate*, q. 12, a. 12, c. — (4) Sainte Thérèse, *Vie*, ch. 29.

(5) *Montée du Carmel*, l. II, ch. 16 et 17; item Sainte Thérèse, *Château*, VI^{e} Dem., ch. 9, p. 257, et ici plus haut p. 317.

(6) *Montée*, l. II, ch. 8.

(7) II^{a} II^{ae}, q. 173, a. 2, ad 2, et *de Veritate*, q. 12, a. 12.

présence de l'objet, sans aucun détail sur sa nature intime. Ainsi souvent sainte Thérèse sentait près d'elle Notre-Seigneur Jésus-Christ pendant plusieurs jours (1).

D'autres fois la vision intellectuelle est claire et distincte; elle est alors plus rapide; c'est une sorte d'intuition des vérités divines, ou des choses créées en Dieu (2). On ne peut la traduire en langage humain (3).

Les visions intellectuelles, surtout celles qui se font par des idées infuses, sont exemptes des illusions de l'imagination et du démon; mais parfois on peut prendre pour une vision intellectuelle ce qui n'est qu'une surexcitation de l'imagination ou une suggestion du démon (4).

On reconnaît que ces faveurs viennent de Dieu aux effets qu'elles produisent : paix intime, sainte joie, profonde humilité, attachement inébranlable à la vertu (5).

« Par cela même que ces connaissances viennent subitement, en dehors de notre volonté, l'âme n'a que faire de les désirer;... qu'elle laisse agir Dieu quand et comme il lui plaît... Ces faveurs ne sont pas données à l'âme attachée à quelque bien, elles sont l'effet d'un amour particulier que Dieu porte à celle qui tend vers Lui dans le détachement par amour gratuit (6). »

Les visions intellectuelles les plus hautes, tant qu'elles sont inférieures à la vision béatifique, ne peuvent

(1) *Vie*, ch. 27.
(2) *VI^e Demeure*, ch. 10, et *Montée du Carmel*, l. II, ch. 22, 24.
(3) *VI^e Dem.*, ch. 10.
(4) *Montée*, l. II, ch. 24.
(5) *Ibid.*, ch. 24.
(6) *Montée*, l. II, ch. 24.

atteindre l'Essence divine *sicuti est*, telle qu'elle est, mais seulement par une certaine manière de représentation, due aux idées infuses, « por cierta manera de representacion » (*VII^e Dem.*, ch. 1).

S'il s'agit de celles qui accompagnent assez souvent l'union transformante (1), elles sont pour plusieurs auteurs l'équivalent d'une révélation spéciale qui donne à l'âme la certitude de son état de grâce et de sa prédestination. Saint Jean de la Croix dit même : « A mon avis, l'âme ne peut jamais être mise en possession de cet état (d'union transformante) sans se trouver en même temps confirmée en grâce (2). »

*
* *

Les Paroles surnaturelles sont des manifestations de la pensée de Dieu qui se font entendre, soit aux sens extérieurs, soit aux sens intérieurs, soit immédiate-

(1) Voir plus haut, p. 318.

(2) *Cantique spirituel*, str. 22, trad. Hoorn., 2^e éd., p. 141. — Philippe de la Sainte-Trinité (*Theol. myst. Proœm.*, a. 8), Scaramelli (*Dir. myst.*, tr. II, c. 22, n° 258), et plusieurs autres estiment qu'un état si sublime demande que Dieu révèle à l'âme son épouse, l'amitié indissoluble qui existe entre eux. Voir sur ce point Meynard, O.P., *Vie intérieure*, t. II, n° 270. — On concilie ainsi certains passages des grands mystiques orthodoxes avec ce que dit le Concile de Trente : sans révélation spéciale nul ici-bas ne peut avoir la certitude absolue de son état de grâce et à plus forte raison d'y persévérer jusqu'à la mort. Cf. *Concilium Tridentinum*, sess. 6, caput 9 et 13; canon 13, 14, 16.

Sur la confirmation en grâce et sa différence avec le don de persévérance finale, cf. Salmanticenses, *de Gratia*, q. 110, disp. III, dub. XI, n° 259. Ce don de confirmation en grâce, disent-ils, est une certaine participation de l'impeccabilité des bienheureux, et demande à être complété par une protection spéciale de Dieu ; il est à ce titre supérieur au don de persévérance finale que reçoivent tous les prédestinés.

ment à l'intelligence. Elles ont donc une analogie avec les visions et parfois les accompagnent.

La parole surnaturelle *auriculaire* est une vibration formée dans l'air par le ministère des anges; ainsi, comme le rapporte saint Luc (1, 19), Zacharie entendit l'ange Gabriel lui parler. Le même ange Gabriel dit à Marie : « Je vous salue, pleine de grâce » (Luc, 1, 28). — Ces paroles, aussi bien que les visions corporelles, sont sujettes aux illusions; il faut leur appliquer les mêmes règles pour discerner celles qui sont d'origine divine.

Les paroles surnaturelles *imaginaires* se font entendre à l'imagination, soit à l'état de veille, soit pendant le sommeil; elles semblent parfois venir du ciel, d'autres fois on dirait qu'elles viennent du plus intime du cœur. Elles sont parfaitement distinctes, bien qu'on ne les entende pas par les oreilles du corps (1); elles ne s'oublient pas facilement; celles surtout qui renferment une prophétie restent gravées dans la mémoire (2). On peut les distinguer de celles de notre esprit en ce qu'on ne les entend pas à volonté et en ce qu'elles sont paroles et œuvres tout ensemble; par exemple, lorsqu'elles nous reprennent de nos fautes, elles changent soudain nos dispositions intérieures et nous rendent capables de tout entreprendre pour le service de Dieu (3). Aussi est-il souvent facile de le discerner (4).

Quand c'est le démon qui fait entendre des paroles imaginaires, non seulement elles ne produisent pas

(1) Sainte Thérèse, *Vie*, ch. 25. — (2) *Ibid.* — (3) *Ibid.* — (4) *Ibid.*

de bons effets, mais elles en produisent de mauvais, l'âme reste dans l'inquiétude, le trouble, l'effroi, le dégoût, et, s'il y a quelque plaisir sensible, il est fort difiérent de la paix divine (1).

Les paroles intellectuelles se font entendre directement à l'intelligence, sans intermédiaire des sens ou de l'imagination, à la manière dont les anges se communiquent leurs pensées. Elles supposent une lumière divine et la coordination d'idées acquises préexistantes, parfois des idées infuses (2). « C'est un parler sans paroles, qui est la langue de la patrie (3). »

Saint Jean de la Croix enseigne que ces paroles intellectuelles sont soit successives, soit formelles, soit substantielles (4).

Les paroles intellectuelles *successives* ne se produisent que dans l'état de recueillement; elles proviennent de notre esprit éclairé par l'Esprit-Saint, et cela avec tant de facilité et avec des vues si nouvelles que l'entendement ne peut se figurer que cela vient de son propre fonds (5). Ces paroles successives sont sujettes à l'illusion, car l'esprit, qui au début suivait uniquement la vérité, peut dévier, prendre le change et tomber même en mille extravagances, d'autant que le démon s'insinue souvent en ces paroles successives, surtout chez les personnes qui y sont attachées. A plus forte raison agit-il ainsi avec ceux qui sont

(1) Sainte Thérèse, *Vie*, ch. 25, et S. Thomas, I^a, q. 111, a. 1, 3, et q. 114; I^a II^{ae}, q. 80, a. 1, 2, 3.

(2) Cf. S. Thomas, I^a, q. 107, a. 1, Commentaire de Cajetan.

(3) Sainte Thérèse, *Vie*, ch. 27. — (4) *Montée*, l. II, ch. 26 à 29 inclus. — (5) *Ibid.*, ch. 27.

liés à lui par un acte tacite ou formel, avec les hérétiques et surtout avec les hérésiarques (1).

Les paroles successives viennent de Dieu quand elles produisent dans l'âme simultanément une augmentation de charité et d'humilité ; mais il est souvent difficile de bien discerner l'amour surnaturel d'un certain amour naturel, et la véritable humilité de la pusillanimité. Aussi il est malaisé de reconnaître l'origine divine de ces paroles successives (2). Il ne faut pas les désirer, la Foi obscure leur est bien supérieure (3).

Les paroles intellectuelles formelles sont ainsi appelées « parce que l'esprit connaît formellement qu'elles sont proférées par un autre, sans qu'il y contribue en rien... et il peut les entendre en dehors de tout recueillement, en étant même très loin de songer à ce qui est dit (4) ». Elles sont donc très différentes des précédentes, et parfois très précises ; c'est ainsi que Daniel nous dit qu' « un Ange parlait en lui » (Dan., IX, 22). Leur but est d'ordinaire de préciser un enseignement, d'éclaircir quelque point, et cet effet est toujours produit, bien qu'il puisse y avoir de la répugnance à accomplir l'ordre divin (Exode, III, 4). Dieu laisse subsister cette répugnance pour préserver l'âme de

(1) *Montée*, l. II, ch. 27.

(2) Cf. *Ibid.*, l. II, ch. 27. De même il faut user de circonspection et de réserve à l'égard de ce que saint Thomas appelle (II^{a} II^{ae}, q. 171, a. 5, et q. 173, a. 4) *instinctus propheticus*. Cet *instinct* ou *attrait surnaturel* est une illumination intérieure, qui ne donne pas la certitude de son origine divine ; il ne faut pas mépriser ces mouvements intérieurs, mais avant de s'y arrêter et de les suivre il faut en faire un juste discernement.

(3) *Montée*, l. II, ch. 27.

(4) *Ibid.*, ch. 28.

l'empressement naturel vers les grandes choses; si au contraire le Seigneur inspire des choses humiliantes, il donne plus de facilité pour les accomplir (1).

Ces paroles intellectuelles formelles, en elles-mêmes, sont exemptes d'illusion, puisque l'entendement n'y met rien de son fonds, et que le démon ne peut pas agir directement sur l'intelligence (2). « Cependant, dit saint Jean de la Croix (3), l'âme ne doit pas beaucoup plus estimer les paroles formelles, que les paroles successives; si elle s'en occupe, elle s'écarte du moyen propre et immédiat de l'union divine, qui est la Foi, et cela l'expose à être très facilement trompée par le démon, d'autant plus que dans bien des cas les bonnes communications se distinguent à peine des mauvaises (4)... Il ne faut donc pas traduire aussitôt en acte ce qu'elles disent, ni les tenir en estime, quelle que soit leur origine. Ce qui est indispensable, c'est de les faire connaître à un confesseur expérimenté ou à une personne discrète et instruite... Si la personne experte fait défaut, qu'on garde de ces paroles ce qu'elles peuvent avoir de substantiel et de sûr, négligeant le reste et n'en parlant à personne, pour ne pas rencontrer un conseiller qui ferait à l'âme plus de mal que de bien. Il ne faut pas qu'une âme

(1) *Montée*, l. II, ch. 28.

(2) Cf. S. Thomas, I^{a}, q. 111, a. 1 et 3; q. 114, a, 1, 2, 3, 4; I^{a} II^{ae}, q. 80, a. 1, 2, 3; item Cajétan, Curiel, Suarez; cf. Card. Bona, *De discretione Spirituum*, ch. 17, et Nicolas de Jésus-Marie, C. D., *Elucidatio phrasium mystic. operum Joannis a Cruce*, c. 5, § 4.

(3) *Montée*, l. II, ch. 28.

(4) Bien que le démon ne puisse agir directement sur l'intelligence et la volonté de l'homme, on peut prendre assez souvent ses artifices pour des paroles de Dieu, en confondant ce qui touche immédiatement l'intelligence avec qui a lieu dans l'imagination.

se mette à la merci de n'importe qui, car le fait d'agir judicieusement ou de se tromper en pareille matière est de première importance (1). »

Les paroles intellectuelles substantielles sont des paroles formelles qui réalisent aussitôt ce qu'elles énoncent : « Par exemple, lisons-nous dans la *Montée du Carmel*, Dieu dit formellement à une âme : *Sois bonne !* et à l'instant elle le devient. Ou bien il dit : *Aime-moi !* et aussitôt elle possède et éprouve en soi le véritable amour de Dieu. Ou encore il dit : *Ne crains rien*, et au même moment, la force et la paix descendent dans l'âme... Ainsi Dieu dit à Abraham : *Marche en ma présence et sois parfait !* (Gen., XVII, 1) et dès ce moment, la perfection lui fut donnée, et il marcha toujours dans le respect de Dieu... Une seule de ces paroles opère plus de bien en une fois que n'en produit l'effort de toute une vie. Quand l'âme reçoit de telles paroles, elle n'a qu'à s'abandonner ; *inutile de les désirer ou de ne pas les désirer*, car rien n'est à repousser, rien à craindre. L'âme ne doit même pas chercher à réaliser ce qui est dit, car Dieu ne prononce jamais des paroles substantielles pour qu'on les traduise en actes ; il en opère l'effet lui-même, ce qui les distingue des successives et des formelles... L'illusion ici n'est pas à craindre ; ni l'entendement, ni le démon ne sauraient s'entremettre en cela... à moins que l'âme ne se soit donnée au démon par pacte volontaire, mais alors l'effet est tout autre ; ... toute parole est comme un pur néant devant celle de Dieu... Les paroles substantielles sont donc un puissant moyen

(1) *Montée*, l. II, ch. 28.
(2) *Ibid* ch. 29.

d'union avec Dieu... Heureuses les âmes à qui Dieu les adresse (1). » Les paroles de Dieu sont des flammes dans les âmes purifiées (2).

*
* *

Reste un quatrième genre de faveurs, qui accompagne « fréquemment » (3) la contemplation infuse : ce sont les *touches divines* imprimées dans la volonté et qui ont « leur retentissement sur l'intelligence... ; elles donnent ainsi une pénétration intellectuelle très élevée et très savoureuse de Dieu (4) ». Par là, ces touches se rattachent à « la contemplation particulière et distincte (5) ». Elles ne dépendent pas de l'activité de l'âme, ni de ses méditations, bien qu'elle se mette ainsi dans de bonnes dispositions.

Parfois ces touches divines sont si profondes et si intenses qu'elles semblent imprimées « en la substance même de l'âme ». Dieu en effet, qui conserve la substance même de l'âme dans l'existence par un contact virtuel qui est la création continuée (6), y produit, y conserve, y augmente la grâce sanctifiante, d'où dérivent les vertus infuses dans les facultés (7). Il meut aussi ces facultés, soit en leur proposant un objet, soit en les appliquant à l'exercice de leurs actes,

(1) *Montée*, l. II, ch. 29.
(2) *Vive flamme*, 1re str. vers. 1.
(3) *Montée*, l. II, ch. 30.
(4) *Ibid.*
(5) *Ibid.*
(6) Cf. S. Thomas, Ia, q. 8, a. 1, 2, 3; q. 43, a. 3; q. 104, a. 1 et 2; q. 105, a. 3 et 4.
(7) Ia IIae, q. 110, a. 3 et 4.

et cela *ab intus*, du dedans (1). La touche divine dont nous parlons est une motion surnaturelle de ce genre, mais des plus profondes ; elle s'exerce sur le fond même de la volonté et de l'intellect, là où ces facultés s'enracinent dans la substance de l'âme, d'où elles dimanent (2). Notre volonté, en effet, est d'une profondeur en quelque sorte infinie ; les biens créés ne peuvent, à cause de cela, exercer sur elle un attrait invincible ; elle est libre de les aimer ou non ; seul Dieu vu face à face l'attire infailliblement et la captive jusqu'en la source de ses énergies (3). C'est sur ce fond de la volonté et de l'intelligence, que s'exercent les touches divines dites substantielles (4). La substance même de l'âme ne ressent quelque chose que par ces facultés (5) ; mais Dieu, plus intime à l'âme qu'elle-

(1) Ia IIae, q. 9, a. 4 ; q. 10, a. 1, 2, 4.

(2) Ia IIae, q. 113, a. 8, et *de Veritate*, q. 28, a. 3 : « Ipse Deus, qui justificat impium, tangit animam, gratiam in ea causando... Mens autem humana aliquo modo tangit Deum, eum cognoscendo et amando. » Dans l'instant de la justification il y a une action divine qui fait passer de la mort spirituelle à la vie l'essence même de l'âme, en y produisant la grâce sanctifiante, la vie éternelle commencée ; la faveur mystique dont nous parlons fait prendre en quelque sorte conscience de cet influx divin au plus intime de nous-même. Elle est souvent précédée de la purification passive de l'esprit, qui approfondit considérablement en nous le travail fait par Dieu en nous au moment de notre conversion (Ia IIae, q. 113, a. 8, de ordine eorum quae ad justificationem concurrunt). C'est comme si l'Auteur de la grâce creusait à nouveau, mais beaucoup plus profondément, le sillon où doit grandir la semence divine.

(3) Ia IIae, q. 10, a. 2.

(4) Cf. Wallgornera, *Theol. myst. de Thomae*, q. 3, disp. 5, a. 9, n° 1, 3, 4.

(5) Pour saint Thomas aucune substance créée ne peut opérer, sentir, percevoir, aimer, par elle-même, mais seulement par ses facultés ; c'est pour cela qu'elle les a reçues. Cf. Ia, q. 54, a. 1 : *Utrum intelligere angeli sit sua substantia* ; a. 2 : *Utrum esse angeli*

même en tant qu'il lui conserve l'existence, peut toucher et mouvoir du dedans le fond même des facultés, par un contact spirituel qui se révèle comme divin. Ce fond de l'âme est aussi appelé cime de l'esprit par rapport aux choses sensibles, suivant qu'on considère celles-ci soit comme extérieures, soit comme inférieures à nous.

On comprend dès lors ce que dit saint Jean de la Croix à ce sujet : « Rien n'est plus propre à dissiper ces connaissances délicates que l'intervention de l'esprit naturel. Comme il s'agit d'une savoureuse intelligence surnaturelle, inutile de chercher à la comprendre activement ; cela est impossible. L'entendement n'a qu'à l'accepter. Si, au contraire, il cherche à la provoquer ou s'il en a le désir, il arrive que ce qu'il conçoit vient de lui, et par là donne au démon l'occasion de lui présenter des contrefaçons... L'acceptation passive dans l'humilité est donc ce qui s'impose à l'âme ; Dieu dispense ces faveurs selon son bon plaisir, et c'est l'âme humble et détachée de tout qui a ses préférences : En agissant ainsi, aucune interruption ne se produit dans le progrès de l'âme, et de telles connaissances sont des plus efficaces pour l'accentuer. Ce sont déjà des touches d'union, servant à unir passivement l'âme à Dieu (1). »

sit suum intelligere ; a. 3 : *Utrum essentia angeli sit sua virtus intellectiva* ; q. 77, a. 1 : *Utrum essentia animae sit ejus potentia* ; a. 2 : *Utrum sit tantum una potentia vel plures.* C'est à la lumière de ces articles qu'il faut, pour éviter toute erreur, entendre ce que disent Tauler, Louis de Blois, saint Jean de la Croix, *du fond de l'âme* ; cf. Louis de Blois, *Institutio spiritualis*, c. 12, où il est dit que le fond de l'âme est l'origine des facultés supérieures, « virium illarum est origo ». — Voir plus loin, ici, p. 564.

(1) *Montée*, l. II, ch. 30.

Saint Jean de la Croix a plus longuement décrit ces faveurs dans la *Nuit obscure*, l. II, ch. 23, et *Vive flamme*, 2e str., vers. 3. On ne les obtient, dit-il, qu'en pratiquant le dépouillement et le vide de tout le créé; par une seule de ces touches d'amour l'âme est récompensée de toutes ses œuvres et de ses souffrances. La substance de Dieu, qui s'identifie avec son action créatrice, conservatrice, sanctificatrice, touche la substance de l'âme et se fait sentir comme divine et souveraine.

On voit ainsi de plus en plus la vérité de la doctrine selon laquelle l'état mystique est l'achèvement normal de la perfection chrétienne, à condition qu'on le distingue de certains faits accessoires qui parfois l'accompagnent.

Mais pour établir la vérité de cette doctrine il faut se garder de plusieurs confusions, que certains auteurs contemporains, très désireux de revenir à la tradition, n'ont pas toujours assez évitées, semble-t-il.

*
* *

§ II. — *Confusions à éviter dans l'exposé de la doctrine traditionnelle*

1° Pour montrer que la contemplation infuse n'est pas une grâce extraordinaire, comme les révélations et les visions, et qu'elle doit être désirée et demandée par les âmes intérieures généreuses, il ne faut pas diminuer l'état mystique, ni le rapprocher par trop de ce qui ne l'est vraiment pas. Ne confondons pas l'oraison affective ou oraison acquise de recueillement décrite par sainte Thérèse dans *le Chemin*, ch. 28, avec

le recueillement surnaturel dont elle parle dans la IV^e^ *Demeure*, ch. 3.

2° Il ne faut pas non plus mettre un abîme entre l'état mystique initial (IV^e^ Demeure) et ce qui constitue essentiellement l'union simple, l'union complète, l'union transformante, décrites dans les V^e^, VI^e^ et VII^e^ Demeures. Le *sommet* du développement normal de la grâce des vertus et des dons ne se trouve, ici-bas, que dans l'union transformante; elle est l'aboutissement normal de l'état mystique initial (cf. *supra*, p. 319 ss.)

3° Il ne faut pas confondre l'essence de ces états mystiques supérieurs avec les faits extraordinaires qui parfois les accompagnent. Il faut même remarquer que ces faits accessoires, décrits par sainte Thérèse surtout dans les V^e^ et VI^e^ Demeures, disparaissent souvent dans la VII^e^ (cf. *supra*, p. 311-318). Ces phénomènes accompagnent en effet surtout l'influence du Saint-Esprit « sur les facultés », plutôt que celle qui « touche la substance de l'âme », comme disent les mystiques; or *cette action toute intime de Dieu sur le fond de l'âme* se trouve principalement dans l'union transformante, où les extases ont généralement disparu (cf. *supra*, p. 319-321).

C'est là que tout aboutit, et en un sens c'est par là que tout a commencé, sans que nous en ayons eu conscience. Cette influence du Saint-Esprit « sur le fond de l'âme » précède en effet, sans que nous y prenions garde, celle qu'il exerce plus manifestement « sur les facultés », et finalement l'âme tout à fait purifiée la ressent au plus intime d'elle-même, lorsqu'elle a fini par entrer dans ce sanctuaire où Dieu habite et opère dès l'instant de la justification ou de

la conversion (1). Pour Tauler, Louis de Blois (2), saint Jean de la Croix (3), sainte Thérèse (4), qui ont tant

(1) Cf. S. Thomas : « Illabi menti convenit soli Deo ». III[a], q. 8, a. 8, 1[m]; q. 64, 1, c.; I[a] II[ae], q. 112, a. 1, in Joan. XIII, lect. 4 fin; in I Cor. II, lect. 2 fin. — On lit *de Veritate*, q. 10, a. 1, c. : « *Mens* in anima nostra dicit illud quod est *altissimum* in virtute ipsius : unde cum secundum id quod est altissimum in nobis *divina imago* inveniatur in nobis, imago non pertinebit ad essentiam animae nisi secundum mentem prout nominat altissimam potentiam ejus; et sic mens, prout in ea est imago, nominat potentiam animae et non essentiam, vel si nominat essentiam, hoc non est nisi in quantum ab ea fluit talis potentia. » — Les treize articles de cette question du *de Veritate*, qui a pour titre *de Mente*, sont à lire pour ce point de doctrine.

(2) Louis de Blois, *Institutio spiritualis*, ch. 12, § 2 : « L'âme devient propre à contempler avec calme, simplicité, délices sans images grossières et sans aucune illusion de l'intellect, l'abîme de la Divinité. C'est alors que, tournée tout entière vers Dieu par le pur amour, et une lumière incompréhensible venant à se répandre, pour ainsi dire, au fond de son essence, l'œil de la raison et de l'intellect en est comme ébloui... Elle connaît alors par expérience que Dieu est infiniment au-dessus de toute image... et de tout ce que l'intelligence peut comprendre... Elle se perd dans l'immensité solitaire et ténébreuse de la Divinité; mais se perdre ainsi c'est se retrouver. » — Tout cet admirable chapitre est comme un résumé de la doctrine de Tauler, dont Louis de Blois prit la défense.

(3) Cf. *Vive flamme*, 1[re] str., vers. 3 : Le centre le plus profond de l'âme : « C'est dans la substance de l'âme, inaccessible au sens et au démon, que s'épanouit cette joie du Saint-Esprit... Lui seul est capable dans le centre de l'âme et dans son fond intime de la faire agir et d'opérer sans l'entremise des sens. » L'activité de l'âme tend vers ce centre, comme la pierre vers le centre de la terre, et elle s'en rapproche d'autant plus que sa charité est plus intense.

Cf. *Cantique spirituel*, 1[re] p., str. 1, v. 1 : « Le Verbe, Fils de Dieu, ensemble avec le Père et l'Esprit-Saint, se trouve essentiellement caché dans l'être intime de l'âme. D'où il faut conclure que si l'âme veut trouver l'Époux, elle doit vivre détachée par l'affection et la volonté de tout le créé, entrer dans un profond recueillement et se comporter avec le monde comme s'il n'existait pas. »

(4) Cf. *Château*, éd. des Carmélites, p. 43, 49, 51, 54, 109, 136, 137, 279, 281, 286, 289, 292, 297 ; surtout VII[es] Demeures, ch. 2.

parlé de ce fond de l'âme, au terme des purifications passives de l'esprit on expérimente sans la voir cette action « substantielle » de Dieu, de laquelle tout part, à laquelle tout aboutit, et en dehors de laquelle il semble qu'il n'y ait rien. Et c'est pourquoi ce qui est dit *fond de l'âme*, par rapport aux choses sensibles considérées comme extérieures, est dit *cime de l'esprit* par rapport à ces mêmes choses considérées comme inférieures (cf. *supra*, p. 318 et 560.)

4° Il ne faut pas confondre non plus les trois voies traditionnelles avec ce qui n'en serait qu'une forme imparfaite. On voit par ce qui précède pourquoi, selon la tradition conservée par saint Jean de la Croix, la voie purgative parfaite requiert les purifications passives d'ordre mystique, pourquoi la voie illuminative est appelée par lui voie de contemplation infuse (1), pourquoi enfin la voie unitive ne s'achève normalement que dans l'union transformante, prélude du ciel. Ces trois voies sont souvent amoindries parce qu'on se contente de les décrire du dehors. Saint Jean de la Croix les voyait d'en haut, et c'est pourquoi il allait au fond. Pour parler de ces choses surnaturelles si intimes, avec une telle maîtrise, il faut qu'il ait reçu le don de sagesse à un degré des plus élevés ; la lumière de vie éclaire toutes les pages de ses œuvres.

5° Il ne faut pas assimiler les touches divines aux faits proprement extraordinaires et comme extérieurs qui sont les révélations et visions. Sans doute saint Jean de la Croix distingue la contemplation infuse, générale et obscure, des connaissances surnaturelles

(1) *Nuit obscure*, l. I, ch. 14.

distinctes (1), et à ces dernières il rattache les touches divines imprimées dans la volonté, qui ont leur retentissement sur l'intelligence ; mais ces touches divines, sans être essentielles à la contemplation infuse, contribuent par leur influence sur la volonté à constituer l'union à Dieu (2), et ne sont pas à craindre (3); par là elles diffèrent notablement des faits proprement extraordinaires et en quelque sorte extérieurs, comme les révélations et visions, que le saint déclare être souvent dangereuses (4).

Ce serait aussi une grosse erreur de confondre ces touches divines, ce contact qu'on a appelé substantiel, avec les émotions de la partie sensitive, ou encore de confondre « les goûts » dont parle saint Thérèse (IV^e^ Dem., ch. 2), avec les consolations acquises par la méditation.

6° Notons enfin que si l'analyse est nécessaire à cause de notre infirmité, en ces matières surtout elle a un inconvénient qu'il faut corriger par la synthèse; d'où la nécessité du chapitre suivant. Vouloir ici trop préciser, c'est morceler et par suite matérialiser ce qui est un dans la réalité de la vie spirituelle. Dès lors on ne peut, en ces questions, se maintenir dans la vérité, qu'en les considérant de haut, à l'exemple des grands théologiens comme saint Thomas et des grands mystiques comme saint Jean de la Croix. Dans la suite on a souvent voulu porter en ces choses spirituelles une précision matérielle et mécanique qu'elles ne comportent pas. Aussi, bien des commentaires,

(1) *Montée*, l. II, ch. 9.
(2) *Ibid.*, ch. 30.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, ch. 10, 11, 16, 17, 18, 25, 27.

écrits sur les œuvres spirituelles des grands Docteurs, leur ressemblent seulement comme le polygone inscrit dans la circonférence ressemble à celle-ci ; autant elle est simple, autant il est compliqué. Alors on perd la sécurité forte avec laquelle ces grands Maîtres à la fois spéculatifs et mystiques se mouvaient dans ces hautes questions. En les traitant ainsi par les principes les plus élevés, ils savaient ne donner aux controverses sur les points secondaires que l'importance qui leur convient. Rien que cette attitude, notablement différente de celle de beaucoup de modernes, les mettait sur la voie de la vérité et leur a permis de la formuler avec une perfection qui depuis lors n'a jamais été atteinte. Nul ne pourra parfaire véritablement leur œuvre, sans avoir reçu les mêmes grâces qu'eux; nous devons donc nous mettre à leur école sans prétendre tout de suite les compléter; ce serait déjà beaucoup si nous parvenions à les bien comprendre ; et rien que pour les saisir pleinement il faudrait les égaler.

Quelques critiques récents ont prétendu que la vie mystique proprement dite ne peut être expliquée par les principes formulés par saint Thomas, qui n'aurait pas eu en vue, en les formulant, cette forme spéciale de la vie intérieure. Nous examinerons cette objection dans les pages suivantes. Il suffit ici de retourner l'argument et de dire avec Dom Louismet : « Si un écrivain aussi universel que saint Thomas d'Aquin ne mentionne pas de *mystiques* qui forment une classe à part, ne faut-il pas en conclure que, pour lui du moins, comme pour l'Aréopagite, tous les chrétiens sont *de jure*, mystiques?... Enfin, s'il ne fait nulle part mention d'un corps séparé de doctrine mystique, n'est-ce pas parce que, à ses yeux, la doctrine mystique ne se

distingue en rien du dépôt commun de la foi ? (1) » Elle est en effet la foi pleinement vécue dans la générosité persévérante de l'amour de Dieu. « La mystique traditionnelle de l'Église catholique, dit le même auteur, est une doctrine sur nos rapports intimes et secrets avec Dieu, qui coule à pleins bords dans les divins Évangiles, les Épîtres de saint Paul et de saint Jean et dans tout le reste des saintes Écritures..., une doctrine qui se relie au sacrifice de l'Agneau sur la croix et sur nos autels et à la sainte liturgie qui rayonne tout autour; une doctrine qui trouve sa plus haute expression dans le Missel, le Rituel, le Pontifical, le Cérémonial des Évêques, le Bréviaire, le Martyrologe... » (2). Nous ne croyons pas que cette assertion soit contredite par les vrais mystiques, qui ont l'expérience de cette vie supérieure, à laquelle tout chrétien doit aspirer.

(1) *La Vie mystique*, Mame, 1921, p. 12.

(2) *Ibid.*, p. 8. On souhaiterait pourtant dans les écrits de Dom S. Louismet une distinction plus nette entre la vie mystique proprement dite et la vie chrétienne fervente. On désirerait le voir accentuer et développer ce qu'il dit à ce sujet, *ibid.*, p. 30 et 81.

CHAPITRE VI

Synthèse et confirmation

Pour terminer cet ouvrage, nous examinerons quelques objections relatives surtout à la méthode que nous avons suivie. Nous serons ainsi amené à synthétiser la doctrine exposée et à lui ajouter quelques confirmations nouvelles. Nous traiterons 1° de l'autorité de saint Thomas en théologie mystique, 2° de la théologie de saint Thomas et de la spiritualité, 3° de l'union de la vie intérieure et de la vie intellectuelle, 4° de la contemplation et de l'Eucharistie à l'école de la B^se^ Vierge, Mère de Dieu, 5° de l'accord des Maîtres sur le caractère normal quoique éminent de la vie mystique.

ARTICLE I

L'autorité de saint Thomas en théologie mystique et les questions de méthode

Nous examinerons ici deux catégories d'objections assez semblables : les unes concernent surtout la nature de la contemplation mystique, les autres ont trait plutôt à la méthode qu'il convient d'adopter en ces questions; de part et d'autre il s'agit de l'autorité de saint Thomas et de l'usage à faire de ses principes en ces matières.

§ I. — *Saint Thomas a-t-il voulu traiter de la contemplation mystique proprement dite ?*

La première des trois raisons que nous avons invoquées plus haut en faveur de l'appel général et éloigné à la vie mystique est que le principe radical de cette vie est la grâce des vertus et des dons conférés à tous les justes : les dons, nous enseigne saint Thomas, sont le principe de la contemplation infuse; or étant connexes avec la charité, ils se développent avec elle, et elle ici-bas doit toujours grandir.

On a contesté la valeur de cette preuve en prétendant que saint Thomas n'a pas connu les états mystiques, décrits seulement plus tard par sainte Thérèse; comme s'il n'y avait pas eu des mystiques, et de très grands, avant le XVI[e] siècle.

On a ajouté que dans les articles de la *Somme Théologique*, IIª IIᵃᵉ q. 180, sur la contemplation, il n'est pas question de la contemplation mystique proprement dite, mais d'une simple transposition dans l'ordre surnaturel de la contemplation aristotélicienne. La doctrine thomiste des dons du Saint-Esprit, dit-on enfin, ne peut expliquer que la contemplation au sens large, telle que l'admettaient les anciens et encore saint Jean de la Croix, mais elle est insuffisante pour expliquer les divers degrés de l'oraison mystique proprement dite, accompagnés de ligature et d'extase, tels que nous les décrit dans le *Château de l'âme* sainte Thérèse (1).

Il y a là manifestement une grave erreur historique et une très grande méconnaissance de la doctrine de saint Thomas étudiée d'une façon matérielle et superficielle.

Le grand Docteur, comme le montre sa vie (2), connaissait, et non seulement par les livres mais par expérience personnelle, les états mystiques même les

(1) Cf. à ce sujet dans la revue allemande *Theologie und Glaube*, 1 heft 1921, un article de Dom Al. Mager, O. S. B., qui étudie la contemplation mystique surtout du dehors et ne parvient guère, à cause de cela, à la distinguer des phénomènes concomitants, accidentels, ou non nécessaires, comme la ligature et l'extase. Il croit que la doctrine des dons du Saint-Esprit de saint Thomas n'explique que le principal des deux facteurs qui doivent essentiellement contribuer à la contemplation infuse; un second facteur, non pas ignoré, mais négligé par saint Thomas, serait l'indépendance du corps et de l'imagination dans la manière dont s'opère la contemplation mystique. Dom Mager tient pourtant comme nous que cette dernière n'est pas extraordinaire (comme le miracle et les grâces *gratis datae*), mais qu'elle est accessible à toutes les âmes intérieures. — Voir plus loin, p. 573.

(2) *Acta Sanctorum*, 7 mars.

plus élevés; nul doute en particulier pour l'extase et le ravissement, dont il a d'ailleurs souvent parlé. Et si l'on nous concède qu'il a connu les degrés supérieurs de la contemplation dont parle, avec les anciens, après Tauler et Ruysbroeck, saint Jean de la Croix, nous ne demandons rien de plus; car saint Jean de la Croix, comme Denys, parle sans aucun doute de la contemplation mystique proprement dite et de la plus élevée. Nullement inférieur à sainte Thérèse, il la dépasse même du fait qu'il est à la fois un très grand mystique et un théologien. Il est incontestablement, à ce titre, une des plus grandes autorités de la théologie mystique (1). Déjà saint Grégoire le Grand, qui était classique, avait beaucoup parlé de la contemplation infuse (2).

De plus, dans les articles de la *Somme Théologique*,

(1) Au début du XVII[e] siècle, par suite d'une suspicion contre les doctrines mystiques, les œuvres de saint Jean de la Croix furent l'objet d'ardentes critiques. Alors, pour le défendre, certains auteurs imaginèrent de soutenir que les états contemplatifs dont il parle sont des états inférieurs à ceux décrits par sainte Thérèse et d'une autre espèce. Sainte Thérèse, qui jouissait déjà d'une autorité incontestée, a traité, disait-on, de la contemplation extraordinaire; au contraire, Jean de la Croix est le grand maître d'une autre contemplation que nous pouvons *acquérir* par notre industrie, avec le secours ordinaire de la grâce, de la *contemplation acquise*. Saint Jean de la Croix ne serait donc pas un auteur mystique, il n'aurait traité que de l'ascétisme. Mais personne ne soutient plus aujourd'hui cette étrange théorie. Elle ne représente pas la tradition primitive du carmel réformé, car un des premiers carmes déchaussés, le P. Nicolas de Jésus-Marie, a montré, nous l'avons dit, dans son *Elucidatio phrasium myst. operum Joannis a Cruce*, P. II, c. IV, que non seulement dans la *Nuit obscure*, mais dans *la Montée*, II, c. 13, 14, 15, il s'agit déjà de la contemplation *infuse* ou *passive*; cf. *Études Carmélitaines*, juillet 1912, p. 263, 270, trad. de ce chapitre. — Voir plus loin, p. 577, note 1.

(2) Cf. *infra*, art. V, *L'accord des Maîtres*, de très nombreux témoignages des prédécesseurs de saint Thomas sur la contemplation *infuse*.

IIª IIᵃᵉ q. 180, saint Thomas traite sûrement de la contemplation mystique proprement dite. Il y cite en effet non seulement Aristote, mais surtout les docteurs proprement mystiques, comme Denys et Richard de Saint-Victor. Il se demande même, à l'article 5, si cette contemplation peut arriver ici-bas jusqu'à la vision béatifique transitoire (per modum transeuntis), dont il a longuement parlé en traitant du ravissement (IIª IIᵃᵉ q. 175, et de Veritate q. 13).

Mais bien certainement, pour saint Thomas comme pour tous les maîtres, l'extase ou l'aliénation des sens n'est pas de l'essence de la contemplation mystique même très élevée ; c'est un phénomène en quelque sorte extérieur, qui accompagne *parfois*, mais assez rarement, soit la prophétie, qui est une grâce gratuitement donnée (*gratis data*), soit la contemplation, qui, par les dons du Saint-Esprit, se rattache à la grâce sanctifiante (1). Il est sûr, selon saint Thomas

(1) De ce que le ravissement n'est pas de l'essence de la contemplation mystique, il ne faudrait pourtant pas le ranger parmi les grâces *gratis datae*. Il n'est pas cité dans l'énumération de ces grâces, donnée par saint Paul (I Cor., XII, 8), et expliquée par saint Thomas (Iª IIᵃᵉ, q. 111, a. 4). Il est seulement, comme nous venons de le dire, un *phénomène* qui *accompagne* parfois soit la prophétie, soit la contemplation. Voir chap. précédent, p. 538 ss.

Il faut en dire autant de certaines *paroles intérieures*, qui ne sont pas ordonnées premièrement, comme les grâces *gratis datae*, à la sanctification du prochain, mais à celle de l'âme qui les reçoit ; par ex. : « Veux-tu être purifiée ? » — « C'est bien, sois en paix, c'est là le pur amour. » — « Viens, entre, demeure. » Ces paroles, qui sanctifient surtout l'âme qui les entend, et souvent ne sont connues que d'elle seule, ne sont pas des grâces *gratis datae* ; elles ne constituent pourtant pas l'union mystique ou la contemplation ; elles en sont seulement un phénomène concomitant, transitoire. Elles peuvent être très rares et cesser tout à fait sans que la contemplation cesse. Il y a des âmes qui sont certainement dans l'état mystique depuis longtemps, et qui n'ont entendu

et selon l'enseignement commun, que telle âme aura parfois sans ravissement une lumière plus sublime qu'une autre avec des ravissements extraordinaires (1). La Sainte Vierge n'avait pas d'extase, saint Joseph de Cupertino en avait très fréquemment, certains saints en ont eu dès leur enfance, et plus tard beaucoup moins ; généralement l'extase n'existe plus dans l'union transformante. Cf. *supra*, p. 318, 324-329.

Pas plus que l'extase, la ligature de l'imagination, qui rend le raisonnement absolument impossible, n'est selon saint Thomas de l'essence de la contemplation infuse. C'est bien aussi l'enseignement de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, selon lesquels il peut y avoir des distractions dans l'état mystique, dont certaines personnes, disent-ils, ont tort de sortir en voulant trop discourir. De même les idées infuses, semblables à celle des anges, ne sont pas plus requises pour la contemplation mystique, que pour la révélation prophétique : cf. *supra*, p. 329 ss., et 1er Appendice.

Telle est manifestement la doctrine de saint Thomas. Aussi la contemplation dont il parle dans la question 180 de la IIa IIae, sans rien avoir de miraculeux, ou de proprement extraordinaire, n'est pas inférieure à celle décrite par Denys. Il distingue même (article 6) les trois degrés, appelés par Denys : *le mouvement droit*, qui s'élève directement à Dieu en partant du spectacle des choses sensibles ou de la connaissances des paraboles évangéliques ; *le mouvement*

qu'une ou deux paroles intérieures ou même aucune. Cf. *supra*, p. 556.

(1) IIa IIae, q. 173, a. 3. C'est ce que dit aussi le P. Lallemant, S. J., *Doctr. spirit.*, VIIe Pr., ch. IV, a. 7. — Voir A. Saudreau, *L'État mystique*, 2e éd. 1921, p. 80, 89, 190.

brisé, qui s'y élève par le raisonnement en partant des vérités intelligibles ou des mystères du salut ; *le mouvement circulaire*, au-dessus de toute connaissance sensible et de tout raisonnement : contemplation intuitive et aimante de Dieu considéré, dans l'obscurité de la foi, comme supérieur à toutes les idées que nous pouvons avoir de Lui. Cf. *supra*, p. 396-398.

Or ce mouvement circulaire se trouve surtout dans la contemplation *infuse*, proprement mystique, de l'aveu même des auteurs qui admettent une contemplation acquise très élevée (1).

Saint Thomas parle même, en commentant Denys, de la *grande ténèbre*, expression qui désigne la contemplation mystique la plus haute (2), comme le dit souvent saint Jean de la Croix en traitant de la Nuit obscure de l'esprit (*Nuit*, l. II).

Le saint docteur a enfin montré, contre Hugues de Saint-Victor, que cette contemplation mystique supérieure ne peut pas être une intuition immédiate et positive de Dieu, mais seulement une connaissance analogique et par négation, qui reste dans l'ordre de la foi obscure (3). Aucune idée créée (acquise ou infuse) ne peut représenter *tel qu'il est en soi* l'Être même, la Pensée infinie, l'Amour sans mesure (4). Seule la

(1) Cf. par exemple Philippe de la Sainte-Trinité, *Summa Theologiae mysticae*, t. II, de contemplatione circulari.

(2) S. Thomas, in l. *De Divinis Nominibus*, c. VII, lect. 4 : « Cognoscimus Deum per ignorantiam, per quamdam 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.

(3) Cf. IIª IIæ, q. 5, a. 1. — *De Veritate*, q. 18, a. 1.

(4) Iª, q. 12, a. 2.

vision béatifique, parce qu'elle exclut toute idée intermédiaire, peut être une intuition immédiate et positive de l'essence divine, de la Déité comme telle, ou de la vie intime de Dieu (1).

Aussi les théologiens mystiques qui ont le plus étudié saint Thomas et saint Jean de la Croix, comme Philippe de la Sainte-Trinité, Antoine du Saint-Esprit, Vallgornera, Joseph du Saint-Esprit, pensent-ils qu'il y a parfaite harmonie entre les principes de ces deux grands maîtres. Saint Jean de la Croix, comme avant lui Tauler et Ruysbroeck, ajoute certes bien des précisions, mais elles étaient virtuellement contenues dans les principes du Docteur Angélique, et ce sont ces principes qui permettent de les bien entendre et de cheminer sûrement en ces difficiles questions.

Quant à sainte Thérèse, ne voulant pas faire une *étude théologique*, mais seulement une *description* des oraisons mystiques, elle les considère comme des *faits* reconnaissables à *certains signes*, sans chercher à déterminer précisément leur *nature*, ni à les rattacher à leurs principes prochains. Aussi ne s'efforce-t-elle pas de discerner en chacun *le caractère vraiment essentiel* et *les phénomènes concomitants et accidentels*, bien qu'elle fasse d'utiles remarques à ce sujet. Saint Jean de la Croix, lui, étant théologien, considère davantage ce qu'il a d'essentiel en ces oraisons et quel est leur rapport avec la grâce des vertus et des dons. Le théolo-

(1) Ia, q. 12, a. 1, 2, 4, 5. — Voir sur ce point la deuxième édition de *l'État mystique* de M. A. Saudreau : Appendice II : L'état mystique ne comporte nullement la perception (immédiate et positive) de l'Être divin (p. 304-357). La critique que fait M. Saudreau de la théorie de la perception immédiate de Dieu est parfaitement conforme aux principes de saint Thomas.

gien ne peut en effet se contenter de décrire les faits, il doit les rattacher à leurs principes, ou les expliquer par leur cause (1).

Si l'on veut soutenir, contre l'enseignement commun, que les dons du Saint-Esprit ne sont pas les principes de la contemplation mystique proprement dite, s'ils ne suffisent pas même à expliquer l'oraison de quiétude, si d'autre part la vie mystique ne se rattache pas aux grâces *gratis datae*, comme on en convient (2), qu'on veuille bien nous dire quel en est le principe, jusqu'ici ignoré des théologiens. Faut-il, au-dessus des vertus acquises, au-dessus des vertus infuses, au-dessus des dons, admettre encore comme une faculté supérieure? Ou faut-il renoncer à expliquer les faits mystiques, qui ne pourraient plus dès lors être objet de la science théologique? Ceux qui se contentent de la psychologie expérimentale et descrip-

(1) De plus, comme l'ont noté les premiers carmes déchaussés, sainte Thérèse reçut à profusion des grâces *gratis datae*, et elle en a beaucoup parlé dans ses œuvres, tandis que saint Jean de la Croix s'est attaché à montrer comment la divine contemplation se distingue de ces grâces extraordinaires. Mais c'est bien de la même contemplation qu'ils ont parlé.

(2) Dom A. Mager en convient sans difficulté, il croit même qu'aucun théologien n'a rattaché la contemplation infuse aux grâces *gratis datae*, et qu'il est donc inutile de réfuter cette théorie qui n'existerait pas. En quoi il se trompe ; tout récemment les *Études Carmélitaines*, janv.-avril 1920 et janv.-avril 1921, résumaient la *Disceptatio mystica* du P. Antoine de l'Annonciation, C. D., où cette théorie est enseignée, tandis que les principaux théologiens mystiques du Carmel, comme Thomas de Jésus, Joseph du Saint-Esprit, Philippe de la Sainte-Trinité, avec notre Vallgonera, la rejettent. Voir Joseph du Saint-Esprit, C. D., *Cursus Theol. scolasticae-mysticae*, t. II, p. 224 et 236.

Cette théorie existe si bien, que le P. Poulain et Mgr Farges mettent couramment la contemplation infuse dans la même catégorie de faits extraordinaires que les grâces *gratis datae*.

tive admettront cette dernière position : s'en tenir aux faits, sans chercher à les rendre intelligibles; autant renoncer à la pensée (1).

Pour en revenir à l'autorité de saint Thomas en matière mystique, il faut conclure : Étant donnée la très haute conception qu'il se faisait de la théologie dogmatique et morale, comme nous l'avons déjà expliqué (2), saint Thomas était conduit dans les questions de la grâce, des vertus théologales, des dons, de la contemplation, du ravissement, à donner de la façon la plus sûre et la plus élevée, quoique très sobre, *les principes* de la théologie mystique. Et par là, saint Thomas est une autorité incontestable en cette partie de la théologie comme dans les autres. Pour s'en con-

(1) Quelques-uns diront que la contemplation infuse ou mystique est, de sa nature même, absolument extraordinaire, parce qu'elle dépasse tellement le mode humain de connaître qu'elle exclut *tout concours de l'imagination*. Nous reconnaissons qu'il en est ainsi dans certaines grâces extraordinaires, certaines visions intellectuelles, dans celle surtout dont fut favorisé saint Paul élevé au troisième ciel. Mais, comme nous l'avons dit plus haut, p. 326-337, cela n'est certainement pas de l'essence de la contemplation infuse, selon l'enseignement même du plus élevé peut-être des mystiques, Denys (*de Cœl. Hierarch.*, c. 1), que suit et cite saint Thomas, *de Veritate*, q. 18, a. 5, cf. IIª IIæ, q. 180, a. 5, ad 2m. Dans la contemplation infuse on peut ne faire nullement attention aux images, sans qu'elles soient totalement exclues pour cela. Déjà dans le cours ordinaire de la vie, celui qui pour manger se sert d'une fourchette, n'y fait généralement pas attention. Le philosophe ou le théologien spéculant sur la substance, supérieure aux phénomènes accessibles à l'imagination, ou spéculant sur la Déité, supérieure à l'être, à l'un, au bien, n'a plus qu'une image verbale, un mot, et il n'y prend pas garde. Dans la contemplation infuse, qui fait l'effet d'une grande ténèbre, on peut avoir dans l'imagination l'impresssion de la nuit, à d'autres moments celle d'une lumière ou celle qui fait penser à la vie.

(2) Voir plus haut, ch. 1, a. 1 : Objet et méthode de la théologie mystique.

vaincre il suffit de se rappeler l'idée très haute qu'il se fait de « la grâce des vertus et des dons », participation réelle et formelle de la nature divine, et donc infiniment supérieure à la nature angélique, à toute nature créée et créable (1).

§ II. — *Le problème mystique actuel et les questions de méthode.*

La *Revue Apologétique* publiait dans les deux numéros de décembre 1921 une partie de l'Introduction que le R. P. Bainvel, S. J., vient d'écrire pour la 10e édition des *Grâces d'oraison* du P. Poulain. L'auteur recherche quel est l'état actuel des études mystiques et distingue plusieurs groupes : 1° Groupe thérésien : P. Poulain, M. Lejeune, Mgr Farges, etc. ; 2° Groupe ascético-mystique : M. Saudreau, etc. ; 3° Groupe dominicain ; 4° Synthèse du P. Maréchal ; 5° Synthèse du P. de la Taille. — Il est intéressant de comparer les diverses opinions sur un sujet si important : le fond de l'état mystique est-il en soi ordinaire et extraordinaire ? Mais en vue d'une comparaison méthodique et approfondie la dénomination des différents groupes peut paraître un peu arbitraire : le groupe dominicain est aussi ascético-mystique, et, tout en prétendant bien suivre sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, il partage, somme toute, les idées de M. Saudreau, du P. Lamballe, eudiste, de la plupart des auteurs bénédictins, idées de plus en plus acceptées et vraiment conformes pour le fond à ce qu'en-

(1) Cf. *supra*, ch. II, a. 1 et 2.

seignent en Espagne le P. Vicente de Peralta, O. M. C., d'accord avec le P. Arintero, O. P., en Angleterre Dom Louismet, O. S. B., en Allemagne les PP. Weiss et Wilms, O. P., Dimmler et Mgr M. Grabmann, en Autriche le P. Lercher, qui tous, contrairement au P. Poulain, au P. de Maumigny, à Mgr Farges, regardent la vie mystique proprement dite, en ce qu'elle a d'essentiel, comme l'*épanouissement normal* de la vie intérieure. Tel est aussi l'enseignement du P. M. de la Taille, S. J., professeur à l'Université Grégorienne, et de plusieurs autres théologiens de la Compagnie de Jésus.

Ainsi se sont constitués deux groupes principaux. Qu'est-ce qui les différencie au point de vue méthode? Selon le R. P. Bainvel, comparant la doctrine de M. Saudreau à celle du P. Poulain, « la différence est pour une bonne part celle de l'*imprécis* au *précis* », en ce sens que le P. Poulain ne se contente pas « des assertions un peu vagues des anciens », mais « s'appuie sur les explications plus précises de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix, des grands théologiens mystiques du XVII[e] siècle ».

N'est-ce pas confondre *la précision dans la description des faits relativement extérieurs* à la vie mystique, comme la ligature et l'extase, avec *la précision doctrinale des principes*, qui seuls permettent de *distinguer* l'essence de l'état mystique et les phénomènes accidentels qui peuvent l'accompagner? (1) Nous trouvons chez M. Saudreau beaucoup plus de précision doctrinale que chez le P. Poulain, qui, tout en reconnaissant que la contemplation infuse procède de certains

(1) Cf. Saudreau, *État mystique*, 2[e] éd., p. 79-83, 190-208.

dons du Saint-Esprit (1), déclarait : « Cette doctrine du rôle des dons du Saint-Esprit n'a guère qu'un intérêt historique (2). » On admet généralement au contraire qu'elle est comme le cœur même de la théologie mystique.

Le R. P. Bainvel, dans ces articles, évite de se prononcer sur la thèse capitale du livre du P. Poulain, qui considère l'état mystique comme un état proprement extraordinaire, en dehors du *plein* développement *normal* de la vie intérieure, comme une grâce nullement nécessaire à la sainteté, même à la haute sainteté (3). Cette hésitation à se prononcer est déjà le signe que la thèse en question ne peut vraiment pas se prouver et que sa valeur est de moins en moins reconnue. L'introducteur se borne, somme toute, à essayer de montrer que la thèse adverse, à laquelle il concède plusieurs points, n'a pas été jusqu'ici suffisamment démontrée et qu'elle laisse subsister des objections.

Nous voudrions ici 1° noter les concessions et les objections qui nous sont faites, 2° examiner quelques questions de méthode d'un intérêt plus général et de grande conséquence.

A. — *Concessions et objections*

Notons d'abord l'importante concession qui nous est faite : « *que dans des milieux favorables, les grâces*

(1) *Grâces d'oraison*, 9e éd., p. 164.
(2) *Ibid.*, p. 102, note 2.
(3) Le P. Poulain concédait pourtant que la contemplation mystique est un moyen très efficace de sanctification et que la plupart des saints l'ont eue.

mystiques s'épanouissent comme naturellement, soit » (1). C'est donc qu'elles ne sont pas extraordinaires par nature comme le miracle, la prophétie, les visions. Si elles étaient vraiment en dehors de la voie normale de la sainteté, comment s'épanouiraient-elles « comme naturellement » dans les milieux favorables? Un bon milieu est ordinairement requis pour la pleine évolution d'un germe, qui reste normale tout en exigeant ces conditions.

On nous concède aussi (2) que *la vie mystique commence normalement avec les purifications passives des sens et l'oraison de recueillement passif*, qui, selon sainte Thérèse, précède la quiétude. Ceci concédé, nous ajouterons : or les purifications passives des sens et même celles de l'esprit sont nécessaires pour la parfaite pureté et sainteté de l'âme, comme l'a longuement montré saint Jean de la Croix (3). Donc la vie mystique n'est pas en dehors de la voie normale qui conduit à la sainteté.

Les objections qui nous sont faites sont notablement moins fortes que celle que nous nous faisions nous-mêmes plus haut, ch. V, a. IV. N'est-ce pas encore un signe que la doctrine que nous défendons avec M. Saudreau, le P. Arintero, O. P., le P. de la Taille, S. J., gagne vraiment du terrain ?

Le R. P. Bainvel résume nos conclusions en négligeant quelques-uns des principes qui les fondent, ce qui l'amène à nous demander des précisions que nous avions déjà données.

(1) *Revue Apologétique*, 1er déc. 1921, p. 288.
(2) *Ibid.*
(3) *Nuit obscure*, l. I, c. 3 ; l. II, c. 1.

Nous n'avons jamais soutenu, comme on paraît nous le prêter (1), « que les âmes mystiques sont *toujours* les plus parfaites » ; nous avons même souvent dit que les grâces mystiques sont *parfois* accordées à des âmes bien imparfaites, tandis que d'autres âmes notablemment plus avancées ne les ont pas encore reçues (2) ; mais ce n'est pas là *l'ordinaire* : ordinairement c'est aux parfaits que la contemplation mystique est accordée. Même les théologiens des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles qui ont admis l'existence de la contemplation acquise et lui ont fait parfois une place certainement excessive, reconnaissaient généralement, comme le dit Joseph du Saint-Esprit, qui les suit, que Dieu élève généralement (*solet elevare*) à la contemplation infuse les âmes qui s'appliquent avec ferveur à la contemplation acquise (3).

(1) *Revue Apologétique*, 1^er^ déc. 1921, p. 288.

(2) Nous avons dit (*Vie Spirit.* avril 1921, p. 2 et 3) en suivant saint Jean de la Croix que les voies illuminative et unitive dans leur *plénitude* ne se trouvent que dans la vie mystique, et que si elles apparaissent au cours de la vie ascétique c'est sous une forme encore bien imparfaite. Cf. *supra*, p. 187 ss.

(3) Joseph du Saint-Esprit, C. D., *Cursus Theologiae mistico-scholasticae*, t. II, praed. 2, disp. 8, q. 4, p. 71, n° 90 : « Diximus, quod *omnes docent*, videlicet quod animam, contemplationem activam fervide exercentem, *solet Deus elevare ad contemplationem infusam.* » On ne peut donc soutenir, comme on l'a dit récemment, que, pour Joseph du Saint-Esprit, la contemplation infuse est extraordinaire et qu'il est présomptueux de la désirer ; c'est oublier la distinction très nette faite par ce théologien entre la contemplation infuse et les faveurs extraordinaires comme l'extase qui peuvent l'accompagner. Cf. *ibid.*, disp. 11, q. 2, n° 18 et 23, p. 225.

Cette affirmation de Joseph du Saint-Esprit et des théologiens qu'il suit, à savoir que Dieu élève généralement à la contemplation infuse les âmes qui s'appliquent avec ferveur à la contemplation acquise, est d'autant plus remarquable, qu'il semble parfois rattacher à la contemplation dite acquise l'oraison de quiétude.

De plus, lorsque nous disons que la vie ascétique est caractérisée par la *prédominance* du *mode humain* des vertus chrétiennes, et la vie mystique par celle du *mode suprahumain* ou divin des dons du Saint-Esprit, autrement dit par une connaissance infuse et un amour infus, qui ne peuvent être le fruit de notre activité personnelle, aidée de la grâce, nous ne voulons nullement réserver aux états mystiques l'intervention des dons du Saint-Esprit. Nous avons toujours dit, au contraire (1), qu'avant l'état mystique ils interviennent d'une façon soit latente et assez fréquente, soit manifeste mais rare. Lorsque cette intervention est à la fois *fréquente et manifeste*, alors commence, disons-nous, la vie mystique proprement dite, caractérisée par la prédominance du mode divin des dons (2). Alors on peut dire que l'âme vit sous *le régime des dons*, plus dirigée par le Saint-Esprit qu'elle ne se dirige elle-même par sa raison éclairée par la foi. Ceci du reste nous est concédé par le P. Bainvel, nous allons le voir.

Lorsque ensuite nous disons que la vie mystique commence normalement avec les purifications passives

Dans d'autres textes, il dit, comme presque tous les auteurs, que l'oraison de quiétude est infuse. C'est bien la pensée de sainte Thérèse, qui déclare nettement, *Vie*, ch. XIV, que l'oraison de quiétude est surnaturelle et que nous ne pouvons l'avoir par notre propre industrie.

(1) Cf. plus haut ch. VI, a. VI, § III, p. 404, 408.

(2) Tel est aussi l'enseignement général des thomistes, cf. JOSEPH DU SAINT-ESPRIT C. D., *Cursus Theol. myst.-scol.* t. II, disp. 7. q. 1, n° 28, p. 11. Nous avons aussi noté, p. 407, que la *prédominance* du mode surhumain du don de sagesse est *éclatante* chez certaines âmes parfaites, *diffuse* chez d'autres, mais encore bien manifeste, sinon pour l'âme elle-même, du moins pour un directeur expérimenté.