

LIVRE III

De la voie unitive

1289. Quand on a purifié son âme, quand on l'a ornée par la pratique positive des vertus, on est mûr pour l'union habituelle et intime avec Dieu, en d'autres termes pour la voie unitive.

REMARQUES PRÉLIMINAIRES

Avant d'entrer dans le détail des questions, il faut exposer brièvement : 1° le but à poursuivre dans cette voie ; 2° ses caractères distinctifs ; 3° la notion générale de la contemplation, qui est l'un des caractères généraux de cette voie ; 4° la division à suivre.

I. Le but à poursuivre

1290. Ce but n'est autre que l'union intime et habituelle avec Dieu par Jésus-Christ. Il est fort bien exprimé dans ces paroles que M. Olier a mises en tête du *Pietas Seminarii* : « *Primarius et ultimus finis hujus Instituti erit vivere summe Deo in Christo Jesu Domino nostro, ita ut interiora Filii ejus intima cordis nostri penetrent, et liceat cuilibet dicere quod Paulus fiducialiter de se prædicabat : Vivo, jam non ego ; vivit vero in me Christus* » (Gal. II, 20). Vivre uniquement pour Dieu, le Dieu vivant, la Trinité Sainte, habitant en nous, pour le louer, le servir, le révéler et l'aimer, tel est le but du parfait chrétien ; vivre non d'une façon médiocre, mais d'une façon intense, avec toute la ferveur que donne l'amour ; par conséquent viser à s'oublier soi-même afin de ne plus songer qu'à ce Dieu qui daigne vivre en nous, à l'aimer de toute notre âme, et à faire converger vers lui toutes nos pensées, nos désirs, nos actions. C'est par là que nous pourrons réaliser cette prière de Prime, où nous demandons à Dieu de diriger, de sanctifier, de régir et de gouverner notre âme et notre corps, nos sentiments, nos paroles, pour les soumettre entièrement à sa sainte volonté. « *Dirigere et sanctificare, regere et gubernare dignare, Domine Deus, Rex cæli et terræ, hodie corda et corpora nostra, sensus, sermones et actus nostros in lege tua et in operibus mandatorum tuorum...* »

1291. Mais, comme nous en sommes incapables par nous-mêmes, nous voulons nous unir intimement au Christ Jésus, in Christo Jesu : incorporés à lui par le baptême, nous voulons resserrer cette union intime par la réception fervente des sacrements, et surtout par la sainte Communion, prolongée par le recueillement habituel afin que ses dispositions intérieures deviennent nôtres, inspirent toutes nos actions, et que nous puissions redire et pratiquer la parole de S. Paul : « Je vis, mais ce n'est plus moi qui vis, c'est Jésus qui vit en moi ».

Pour obtenir cet heureux résultat, Jésus par ses mérites et ses prières nous envoie son divin Esprit, cet Esprit qui opérait en son âme les dispositions parfaites dont elle était animée ; et, en nous laissant conduire par ce divin Esprit, en obéissant promptement, généreusement à ses inspirations, nous pensons, parlons et agissons comme ferait Jésus s'il était à notre place. C'est donc lui qui vit en nous, lui qui, avec nous et par nous, glorifie Dieu, nous sanctifie et nous aide à sanctifier nos frères. Si donc, en cette voie, la dévotion à la Sainte Trinité devient prédominante, on ne cesse pas pour cela de s'unir au Verbe Incarné, et c'est par lui qu'on monte jusqu'au Père : « nemo venit ad Patrem nisi per me » (Joan., XIV, 6).

II. Les caractères distinctifs de la voie unitive

Ces caractères se résument en un seul, le besoin de tout simplifier, de ***tout ramener à l'unité, c'est-à-dire à l'union intime avec Dieu par la divine charité.***

1292. 1° L'âme vit presque constamment sous le regard de Dieu : elle aime à le contempler vivant en son cœur, « Ambulare cum Deo intus », et pour cela se détache avec soin des créatures : « nec aliqua affectione teneri foris ». C'est pour ce motif qu'elle recherche la solitude et le silence ; *elle construit peu à peu dans son cœur une petite cellule, où elle trouve Dieu et lui parle cœur à cœur.* Alors s'établit entre Dieu et elle une douce intimité : « L'intimité, dit Mgr Gay, c'est la conscience qu'ont ceux qui aiment de l'harmonie qui existe entre eux : conscience pleine de lumière, d'onction, de joie et de fécondité. C'est le sentiment et l'expérience de leurs attraits mutuels, de leur affinité et de leur similitude parfaite... C'est l'union jusqu'à l'unité et partant l'unité sans la solitude. C'est une sûreté réciproque, une confiance sans bornes, une simplicité consentie, rendant les âmes toutes transparentes ; enfin, et par suite, c'est la pleine liberté qu'elles se donnent de s'entre-regarder toujours et de se voir jusqu'au dernier fond. » (Elévations sur la vie...de NSJC, t. I, p. 429). Or c'est cette intimité que Dieu permet et daigne offrir aux âmes intérieures, comme l'explique si bien l'auteur de l'Imitation : « Frequens illi visitatio cum homine interno, dulcis sermocinatio, grata consolatio, multa pax, familiaritas stupenda nimis » (De Imit., l. II, cap. I, 1).

1293. 2° L'amour de Dieu devient ainsi non seulement sa vertu principale, mais, on peut le dire, son unique vertu, en ce sens que toutes les autres vertus qu'elle pratique, ne sont pour elle que des actes d'amour.

Ainsi la prudence n'est, pour elle, qu'un regard affectueux vers les choses divines pour y trouver la règle de ses jugements ; la justice, une imitation aussi parfaite que possible de la rectitude divine ; la force, une maîtrise totale des passions ; la tempérance, un oubli complet des plaisirs terrestres pour penser aux joies du ciel (S.

Thomas, Ia IIæ, q. 61, a.5). A plus forte raison, les vertus théologiques sont pour elle un exercice d'amour parfait : la foi, ce n'est plus seulement un acte renouvelé de temps en temps, *c'est l'esprit de foi, la vie de foi informée par la charité*, fides quæ per caritatem operatur ; l'espérance, c'est la confiance filiale, le saint abandon. A ces sommets, toutes les vertus n'en font plus qu'une, ce ne sont, pour ainsi dire, que des formes diverses de la charité : caritas patiens est, benigna est.

1294. 3° Une simplification analogue s'opère dans l'oraison : **les raisonnements disparaissent peu à peu pour faire place à de pieuses affections** ; celles-ci à leur tour se simplifient, comme nous l'expliquerons bientôt, et deviennent un regard affectueux et prolongé sur Dieu.

1295. 4° De là une simplification dans la vie tout entière ; autrefois elle avait ses heures d'oraison et de prière ; maintenant sa vie est une prière perpétuelle : qu'elle travaille ou qu'elle se récréé, qu'elle soit seule ou avec d'autres, elle s'élève sans cesse vers Dieu, en conformant sa volonté à la sienne : « Quæ placita sunt ei facio semper » (Joan., VII, 29). Et cette conformité n'est pour elle qu'un acte d'amour et d'abandon entre les mains de Dieu : ses prières, ses actions communes, ses souffrances, ses humiliations sont tout imprégnées d'amour de Dieu : Deus meus et omnia.

1296. Conclusion. Par là on peut voir quels sont ceux à qui convient la voie unitive : ce sont ceux qui réunissent les trois conditions suivantes :

a) Une grande pureté de cœur, c'est-à-dire non seulement l'expiation et la réparation des fautes passées, mais le détachement de tout ce qui pourrait conduire au péché, l'horreur pour toute faute vénielle de propos délibéré et même pour toute résistance volontaire à la grâce ; ce qui n'exclut pas cependant quelques fautes vénielles de fragilité, d'ailleurs vivement et immédiatement regrettées. *Cette purification de l'âme, ébauchée dans la voie purgative, s'est perfectionnée dans la voie illuminative par la pratique positive des vertus et l'acceptation généreuse des croix providentielles ; elle va s'achever, dans la voie unitive, par les épreuves passives que nous décrirons bientôt.*

b) **Une grande maîtrise de soi-même, acquise par la mortification des passions**, et la pratique des vertus morales et théologiques, qui, en disciplinant nos facultés, les soumet peu à peu à la volonté, et celle-ci à la volonté divine. Par là se trouve rétabli, dans une certaine mesure, l'ordre primitif : maîtresse d'elle-même, l'âme peut se donner complètement à Dieu.

c) Un besoin habituel de penser à Dieu, de s'entretenir avec lui, de faire toutes ses actions en vue de lui plaire ; *on souffre de ne pouvoir s'occuper constamment de lui*, et si, par devoir d'état, on se livre à des occupations profanes, on s'efforce de ne pas perdre de vue sa présence ; on se tourne instinctivement vers lui comme

l'aiguille aimantée vers le Nord : « oculi mei semper ad Dominum » (Ps. XXIV, 15).

III. Notion générale de la contemplation

A force de penser à Dieu, on fixe amoureusement son regard sur lui ; c'est la contemplation, qui est l'une des marques caractéristiques de cette voie.

1297. 1° Contemplation naturelle. Contempler en général est regarder un objet avec admiration. Il y a une *contemplation naturelle*, qui peut être **sensible**, **imaginative** ou **intellectuelle**. 1) Elle est sensible, quand on regarde longuement et avec admiration un beau spectacle, par exemple l'immensité de la mer ou une chaîne de montagnes. 2) On l'appelle imaginative, quand, par l'imagination, on se représente longuement, avec admiration et affection, une chose ou une personne aimée. 3) Elle se nomme intellectuelle ou philosophique, lorsqu'on arrête son esprit avec admiration, et par une simple vue, sur quelque grande synthèse philosophique, par exemple, sur l'Être absolument simple et immuable, principe et fin de tous les êtres.

1298. 2° **Contemplation surnaturelle**. Il y a aussi une contemplation surnaturelle, et *c'est d'elle que nous parlons*. Nous allons en exposer la notion et les espèces. A) Notion. Le terme contemplation désigne au sens propre **un acte de simple vue intellectuelle**, *abstraction faite des divers éléments affectifs ou imaginatifs qui l'accompagnent* ; mais, quand l'objet contemplé est beau et aimable, il est accompagné d'admiration et d'amour. Par extension, on appelle contemplation une oraison caractérisée par la prédominance de ce simple regard ; il n'est donc pas nécessaire que cet acte dure tout le temps de l'oraison, il suffit qu'il soit fréquent et accompagné d'affections. Ainsi l'oraison contemplative se distingue de l'oraison discursive, n° 667, parce qu'elle exclut les longs raisonnements, et de l'oraison affective, n° 976, parce qu'elle exclut la multiplicité des actes qui caractérise celle-ci. On peut donc la définir : **une vue simple et affectueuse de Dieu ou des choses divines** ; plus brièvement, *simplex intuitus veritatis*, comme dit S. Thomas (IIa IIæ, q. 180, a.1 et 6).

1299. B) Espèces. On peut distinguer **trois sortes** de contemplation : la contemplation **acquise**, la contemplation **infuse** et la contemplation **mixte**. a) La contemplation acquise n'est au fond qu'une oraison affective simplifiée et peut se définir : une contemplation dans laquelle la simplification des actes intellectuels et affectifs est le **fruit de notre activité aidée de la grâce**. *Souvent même les dons du Saint Esprit y interviennent d'une façon latente*, surtout ceux de science, d'intelligence et de sagesse, pour nous aider à fixer amoureusement notre regard sur

Dieu, comme nous l'expliquerons plus loin.

1300. b) La contemplation infuse ou passive est essentiellement gratuite, et nous ne pouvons pas nous la procurer par nos propres efforts, aidés de la grâce ordinaire. On peut donc la définir : une contemplation dans laquelle la simplification des actes intellectuels et affectifs **résulte d'une grâce spéciale, grâce opérante**, qui nous saisit et nous fait recevoir des lumières et des affections que Dieu opère en nous avec notre consentement. Ainsi donc elle est dite infuse, non parce qu'elle procède des vertus infuses, puisque la contemplation acquise en provient aussi, mais parce qu'il n'est pas en notre pouvoir de produire ces actes, même avec la grâce ordinaire ; et cependant ce n'est pas Dieu seul qui agit en nous, il le fait avec notre consentement, en ce sens que nous recevons librement ce qu'il nous donne. *Si notre âme, sous l'influence de la grâce opérante est dite passive, c'est parce qu'elle reçoit des dons divins* ; mais, en les recevant, elle y donne son consentement, ainsi que nous l'expliquerons plus loin. Elle est appelée surnaturelle par Ste Thérèse, parce qu'elle l'est doublement, non seulement au même titre que les autres actes surnaturels, mais parce que Dieu opère en nous d'une façon très spéciale.

1301. c) On distingue aussi une contemplation mixte. Nous verrons en effet plus tard que la contemplation infuse est parfois très courte ; il peut donc arriver que, dans une même oraison, les actes dus à notre initiative alternent avec les actes produits sous l'action spéciale de la grâce opérante ; c'est ce qui arrive surtout à ceux qui commencent à entrer dans la contemplation infuse. Alors la contemplation est mixte, c'est-à-dire **alternativement active et passive** ; mais généralement on ramène ce genre à la contemplation infuse, dont elle est pour ainsi dire le premier degré.

IV. Division du troisième livre

1302. Dans la voie unitive on peut distinguer deux formes ou deux phases distinctes :

1° **La voie unitive simple ou active**, qui se caractérise par la culture des dons du Saint Esprit, surtout des dons actifs, et par la simplification de l'oraison qui devient une sorte de contemplation active ou improprement dite.

2° **La voie unitive passive ou mystique** au sens propre, qui se caractérise par la contemplation infuse ou proprement dite.

3° En outre, à la contemplation viennent parfois s'ajouter des phénomènes extraordinaires, comme les visions et révélations, auxquels s'opposent les contrefaçons diaboliques, l'obsession et la possession.

4° En des matières aussi difficiles il n'est pas étonnant qu'il y ait des opinions divergentes ou controverses ; nous les examinerons dans un chapitre spécial.

Par mode de conclusion, nous indiquerons quelle doit être la conduite du directeur à l'égard des contemplatifs.

CHAP. I. De la voie unitive simple ou active.

CHAP. II. De la voie unitive mystique ou passive.

CHAP. III. Des phénomènes mystiques extraordinaires.

CHAP. IV. Questions controversées.

CONCLUSION : De la direction des contemplatifs.

CHAPITRE I

De la voie unitive simple

1303. Cette voie est l'état des âmes ferventes qui vivent habituellement dans l'union intime avec Dieu, sans avoir encore reçu le don de contemplation infuse. Habités déjà à **pratiquer les vertus morales et théologiques**, elles s'efforcent de **les perfectionner en cultivant les dons du Saint Esprit** ; leur oraison se simplifie de plus en plus et devient une oraison de simplicité, ou de simple recueillement qu'on appelle contemplation improprement dite, acquise, ou active. Que cet état existe, c'est ce que montrent l'expérience, la distinction des deux genres de contemplation, comme aussi la différence entre les dons actifs et contemplatifs.

1304. 1° L'expérience montre d'abord qu'il y a, dans le cloître et dans le monde, des âmes vraiment ferventes, unies à Dieu d'une façon habituelle, pratiquant les vertus chrétiennes avec générosité et constance, parfois même d'une façon héroïque, et qui cependant ne jouissent pas de la contemplation infuse. Ces âmes sont dociles au Saint Esprit, correspondent habituellement à ses inspirations, reçoivent même de temps en temps des lumières et des inspirations spéciales, sans que rien ne vienne déceler à elles-mêmes ou à leur directeur qu'elles sont dans l'état passif proprement dit.

1305. 2° C'est aussi ce qui ressort de la distinction entre la contemplation acquise et la contemplation infuse, dont on retrouve des traces jusque chez Clément d'Alexandrie et Richard de S. Victor, et qui est devenue classique depuis la fin du dix-septième siècle : les âmes qui demeurent dans la contemplation acquise pendant une période notable de leur vie, sont dans la voie unitive simple. Ici, pour éviter toute équivoque, nous ne disons point qu'il y ait deux voies divergentes, puisque nous admettons au contraire que la contemplation acquise est une excellente disposition à la contemplation infuse, quand il plaît à Dieu de nous la donner. Mais il est des âmes nombreuses qui ne la reçoivent point, tout en demeurant unies intimement à Dieu ; *elles restent donc dans la voie unitive simple, sans qu'il y ait nécessairement faute de leur part.*

1306. 3° Ce qui confirme cet argument, c'est que, parmi les dons du

Saint Esprit, les uns nous sont donnés surtout pour l'action, et les autres surtout pour la contemplation. Or il arrive que certaines âmes, douées d'un tempérament plus actif et d'ailleurs absorbées par des occupations plus nombreuses, cultivent plus spécialement les dons actifs, et sont ainsi moins aptes à la contemplation proprement dite. Cette remarque n'a pas échappé au P. Noble : « Ce n'est pas, dit-il, dans la fatigue du travail ou dans l'affairement de tâches compliquées et captant l'attention tout entière que la pensée peut se concentrer au dedans d'elle-même et fixer un immobile regard sur les réalités spirituelles et éternelles. Pour contempler, il ne faut pas être harcelé par d'opiniâtres et fatigants labeurs ; du moins il faut pouvoir **leur imposer assez de répit pour que le cœur et l'esprit s'élèvent paisiblement vers Dieu.** » (Rev. des Jeunes, 25.09.1923, p. 613). Ces âmes ne jouiront donc pas, habituellement du moins, de la contemplation infuse, mais seront étroitement unies à Dieu dans l'action, et dociles aux inspirations du Saint Esprit : c'est cet état que nous appelons voie unitive simple. Comme elle est caractérisée : 1° par la culture des dons du Saint Esprit et 2° par l'oraison de simplicité, nous allons traiter successivement de ces deux éléments.

ART. I. DES DONN DU SAINT ESPRIT

Nous traiterons successivement : 1° des dons du Saint Esprit en général ; 2° de chacun d'eux en particulier ; 3° de leur rôle dans la contemplation ; 4° des fruits et des béatitudes qui correspondent aux dons.

§ I. Des dons du Saint Esprit en général

Nous exposerons : 1° leur nature ; 2° leur excellence ; 3° la façon de les cultiver ; 4° comment on peut les classifier.

I. Nature des dons du Saint Esprit

1307. Nous avons dit, n° 119, comment le Saint Esprit habitant notre âme, y produit, outre la grâce habituelle, des habitudes surnaturelles qui perfectionnent nos facultés et leur permettent de produire des actes surnaturels sous l'impulsion de la grâce actuelle. Ces habitudes sont les vertus et les dons : c'est en précisant la différence entre ces deux sortes d'habitudes que nous verrons mieux en quoi consistent les dons.

1308. 1° Différence entre les dons et les vertus. A) La différence fondamentale ne vient pas de l'objet matériel ou du champ d'action qui est en réalité le même, mais de leur manière différente d'opérer dans notre âme. Dieu, nous dit S. Thomas, peut opérer en nous de deux façons : a) en

se pliant au mode humain d'agir de nos facultés : c'est ce qu'il fait dans les vertus, alors il nous aide à réfléchir, à rechercher les meilleurs moyens pour arriver à notre but ; pour surnaturaliser ces opérations, il nous donne des grâces actuelles, mais nous laisse prendre l'initiative selon les règles de la prudence ou de la raison éclairée par la foi : c'est donc nous qui agissons, sous l'impulsion de la grâce. b) Mais Dieu agit, par le moyen des dons, d'une façon supérieure au mode humain d'agir : il prend lui-même l'initiative ; avant que nous ayons eu le temps de réfléchir et de consulter les règles de la prudence, *il nous envoie des instincts divins, des illuminations et des inspirations, qui opèrent en nous, sans délibération de notre part, non toutefois sans notre consentement.* Cette grâce, qui sollicite suavement et obtient efficacement notre consentement, peut être appelée **grâce opérante** : par elle nous sommes plus passifs qu'actifs, et notre activité consiste surtout à consentir librement à l'opération de Dieu, à nous laisser conduire par l'Esprit Saint, à suivre promptement et généreusement ses inspirations.

1309. B) A l'aide de ce principe fondamental, on comprend mieux les différences entre les dons et les vertus : a) Les vertus nous inclinent à agir conformément à la nature de nos facultés : ainsi, à l'aide de la grâce que nous recevons, nous cherchons, raisonnons, travaillons tout comme nous le faisons dans les actes d'ordre purement naturel ; ce sont donc des énergies premièrement et directement actives. Les dons au contraire nous donnent une souplesse, une réceptivité qui nous permet de recevoir et de suivre les motions de la grâce opérante : c'est cette grâce qui met en branle nos facultés, sans cependant leur enlever leur liberté, si bien que l'âme, nous dit S. Thomas, est plus passive qu'active : « non se habet ut movens sed magis ut mota » (IIa IIæ, q. 52, a. 2). b) Dans les vertus, nous nous conduisons d'après les principes et les règles de la prudence surnaturelle ; nous avons donc à réfléchir, à délibérer, à consulter, à choisir, etc. (n° 1020) ; sous l'influence des dons, nous nous laissons conduire par une inspiration divine, qui, soudainement, sans réflexions personnelles, nous presse vivement de faire telle ou telle chose. c) Comme la part de la grâce est beaucoup plus grande dans les dons que dans les vertus, les actes faits sous l'influence des dons sont normalement et toutes choses égales d'ailleurs, plus parfaits que ceux qui se font sous l'action des vertus ; c'est grâce aux dons que se pratique le troisième degré des vertus, et qu'on fait des actes héroïques.

1310. C) On se sert de diverses comparaisons pour mieux faire comprendre cette doctrine. a) Pratiquer les vertus, c'est naviguer à la rame, user des dons c'est naviguer à la voile : on avance ainsi plus rapidement et avec moins d'efforts. b) L'enfant qui, soutenu par sa mère, fait quelques pas en avant, c'est le symbole du chrétien qui pratique ses vertus avec l'aide de la grâce ; l'enfant que la mère

prend dans ses bras pour le faire avancer plus rapidement, c'est l'image du chrétien qui utilise les dons en correspondant à la grâce opérante qui lui est donnée. c) L'artiste qui pince les cordes de la harpe pour en tirer des sons harmonieux est l'image du chrétien qui pratique les vertus ; mais, quand le Saint Esprit vient lui-même par ses touches divines faire vibrer les cordes de notre âme, celle-ci se trouve sous l'influence des dons. C'est une comparaison dont se servent les Pères pour exprimer l'action de Jésus dans l'âme de Marie : « Sua vissima cithara qua Christus utitur ad delicias Patris ». 1311. 2° Définition. De ce qui vient d'être exposé, on peut conclure que les dons du Saint Esprit sont des habitudes surnaturelles qui donnent à nos facultés une telle souplesse qu'elles obéissent promptement aux inspirations de la grâce. Mais, comme nous l'expliquerons bientôt, cette souplesse n'est d'abord qu'une simple réceptivité et a besoin d'être cultivée pour atteindre son plein développement. De plus elle n'entre en exercice que lorsque Dieu nous accorde cette grâce actuelle qu'on appelle opérante. Alors notre âme, tout en étant passive sous l'action de Dieu, est très active pour faire sa volonté ; et on peut dire des dons qu'ils sont tout à la fois des souplesses et des énergies, des docilités et des forces, rendant l'âme plus passive sous la main de Dieu et en même temps plus active à le servir et à faire ses œuvres.

II. Excellence des dons

On peut considérer cette excellence en soi et par rapport aux vertus. 1312. 1° En soi, il est évident que ces dons sont excellents. Plus nous sommes unis et dociles au Saint Esprit, source de toute sainteté, et plus par là même nous sommes parfaits. Or les dons nous mettent sous l'action directe du Saint Esprit, qui, vivant en notre âme, illumine notre intelligence de ses lumières, lui indique nettement ce que nous devons faire, enflamme notre cœur et fortifie notre volonté pour lui faire accomplir le bien suggéré. C'est donc une union aussi intime qu'elle peut l'être sur terre. Aussi ses résultats sont précieux. Ce sont **les dons** qui nous font pratiquer le degré le plus parfait des vertus morales et théologiques, celui que nous avons appelé le troisième degré ; et qui inspirent les actes héroïques. C'est grâce à eux que l'âme est élevée, quand Dieu le veut, à la contemplation infuse, **la souplesse et la docilité qu'ils produisent étant la disposition prochaine requise pour l'état mystique**. C'est donc le chemin de raccourci pour arriver à la plus haute perfection. 1313. 2° Si nous comparons les dons aux vertus, ils sont, nous dit S.Thomas (IIa IIæ, q. 9, a. 3 ad 3), plus parfaits que les vertus morales ou intellectuelles. Celles-ci n'ont pas en effet Dieu pour objet immédiat, tandis que les dons portent les vertus à un degré supérieur où, se confondant avec la charité, elles nous unissent à Dieu. Ainsi la prudence, perfectionnée par le don de conseil, nous

fait participer à la lumière même de Dieu, le don de force met en nous, à notre disposition, la force même de Dieu. Mais les dons ne sont pas supérieurs aux vertus théologiques, surtout à la charité ; la charité est en effet le premier et le plus parfait des biens surnaturels, la source d'où découlent les dons. Toutefois, on peut dire que **les dons perfectionnent les vertus théologiques dans leur exercice** ; ainsi le don d'intelligence rend notre foi plus vive et plus pénétrante en lui manifestant l'harmonie intime de nos dogmes, et le don de sagesse perfectionne l'exercice de la charité en nous faisant goûter Dieu et les choses divines. Ce sont donc des moyens qui se rapportent aux vertus théologiques comme à leur fin ; mais elles y ajoutent une perfection de plus.

III. De la culture des dons du Saint Esprit

1314. 1° Développement progressif. Nous recevons les dons du Saint Esprit en même temps que l'état de grâce : ce sont alors de simples facultés surnaturelles. Quand vient l'âge de raison et que notre cœur s'oriente vers Dieu, nous commençons, **sous l'influence de la grâce actuelle, à mettre en œuvre tout notre organisme surnaturel, y compris les dons du Saint Esprit** : il n'est pas croyable en effet que les dons restent inutilisés et inutilisables pendant une longue période de notre vie. Mais, pour qu'ils atteignent leur développement normal et complet, il faut avoir pratiqué tout d'abord les vertus morales pendant un temps notable, qui varie selon les desseins de Dieu sur nous et notre coopération à la grâce : ce sont en effet ces vertus qui, comme nous l'avons dit, assouplissent peu à peu notre âme et la préparent à cette docilité parfaite que suppose le plein exercice des dons. En attendant ceux-ci croissent, comme habitudes, avec la grâce habituelle ; fréquemment ils ajoutent leurs énergies, sans que nous en ayons conscience, à celles des vertus pour nous faire pratiquer les actes surnaturels. Il y a même des occasions où, par sa grâce opérante, le Saint Esprit provoquera d'une façon transitoire une ferveur inaccoutumée qui sera comme une contemplation passagère. Quelle âme fervente n'a pas en effet ressenti, à certains moments, de ces inspirations soudaines de la grâce, où nous n'avions qu'à recevoir et suivre la motion divine ? C'était en lisant le saint Evangile ou un livre pieux, dans une communion ou une visite au Saint Sacrement, dans une retraite, au moment du choix d'un état de vie, d'une ordination, d'une prise d'habit ; il nous semblait alors que la grâce de Dieu nous emportait doucement et fortement.

1315. 2° **Moyens pour cultiver les dons.** A) La pratique des vertus morales est la première condition nécessaire à la culture des dons. Tel est l'enseignement de S. Thomas (Ia IIæ, q. 68, a. 8 ad 2). Pour acquérir en effet cette divine souplesse que confèrent les dons, il faut avoir dompté ses passions et ses vices, par des habitudes de

prudence, d'humilité, d'obéissance, de douceur, de chasteté. Comment en effet pourrait-on percevoir, accueillir et suivre docilement les inspirations de la grâce quand l'âme est agitée par la prudence de la chair, l'orgueil, l'indocilité, la colère, et la luxure ? Avant d'être conduit par les instincts divins, il faut avoir tout d'abord suivi les règles de la prudence chrétienne ; avant d'obéir aux mouvements de la grâce, il faut avoir observé les commandements et triomphé de la superbe. Aussi, Cajetan, le fidèle commentateur de S. Thomas, dit avec raison : « Que les directeurs spirituels notent bien ceci, et qu'ils veillent à ce que leurs disciples s'exercent d'abord dans la vie active avant de leur proposer les sommets de la contemplation. Il faut en effet dompter ses passions par des habitudes de douceur, de patience, etc., de libéralité, d'humilité, etc., pour pouvoir, une fois apaisé, s'élever à la vie contemplative. **Faute de cette ascèse préalable**, beaucoup qui, au lieu de marcher, s'en vont sautant dans la voie de Dieu, se retrouvent, après avoir consacré un long temps de leur vie à la contemplation, vides de toutes vertus, impatients, colères, orgueilleux, pour peu qu'on les mette à l'épreuve. De tels gens n'ont eu ni la vie active, ni la vie contemplative, ni l'union des deux, mais ils ont édifié sur le sable, et plutôt à Dieu que ce défaut fût rare. 1316. B) On cultive aussi les dons en combattant l'esprit du monde, qui est diamétralement opposé à l'Esprit de Dieu. C'est ce que nous demande S. Paul : « Pour nous, nous avons reçu, non l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, afin que nous connaissions les choses que Dieu nous a données par sa grâce... L'homme naturel ne reçoit pas les choses de l'Esprit de Dieu, car elles sont une folie pour lui, et il ne peut les connaître, parce que c'est par l'Esprit qu'on en juge » (I Cor., II, 12-14). Pour mieux combattre cet esprit du monde, il faut lire et méditer les maximes évangéliques, et y conformer sa conduite aussi parfaitement que possible ; alors on sera prêt à se laisser conduire par l'Esprit de Dieu. 1317. C) Viennent ensuite les moyens positifs et directs qui nous mettent sous l'action du S. Esprit : a) Avant tout, le recueillement intérieur, ou habitude de penser souvent à Dieu, vivant non seulement près de nous, mais en nous (n° 92). On arrive ainsi graduellement à ne pas perdre de vue la présence de Dieu, même au milieu des occupations les plus absorbantes ; on se retire souvent dans la cellule de son cœur, pour y trouver le Saint Esprit et prêter l'oreille à sa voix : « Audiam quid loquatur in me Dominus Deus » (Ps. LXXXIV, 9). Alors se réalise ce que dit l'auteur de l'Imitation : « Beata anima quæ Dominum in se loquentem audit, et de ore ejus verbum consolationis accipit » (De Imit. L. III, c. 1) ; le Saint Esprit parle au cœur, et ses paroles portent avec elles lumière, force et consolation. 1318. b) Et, comme ce divin Esprit nous demande des sacrifices, il faut s'habituer à suivre promptement et généreusement ses

moindres inspirations, quand il nous parle d'une façon claire et certaine : « quæ placita sunt ei facio semper » (Joan., VIII, 29). Autrement il cesserait de se faire entendre, ou du moins parlerait beaucoup moins fréquemment : « Hodie si vocem ejus audiertis, nolite obdurare corda vestra, sicut in exacerbatione secundum diem tentationis in deserto, ubi tentaverunt me patres vestri » (Ps. XCIV, 8 ; Hebr., III, 7-8). Si les sacrifices qu'il nous demande paraissent difficiles, ne nous décourageons pas, mais, comme Augustin, **demandons simplement la grâce de les accomplir**. L'important, c'est de ne jamais résister de propos délibéré à ses divines inspirations : plus nous sommes dociles, et plus il se plaît à mouvoir notre âme.

1319. c) Il faut même aller au devant de lui, en l'invoquant avec confiance en union avec le Verbe incarné qui nous a promis de nous envoyer son Esprit, en union avec Celle qui est le temple le plus parfait et l'épouse du Saint Esprit, comme le firent les Apôtres qui, au Cénacle, priaient en union avec Marie : « cum Maria, matre Jesu » (Act., I, 14). L'Eglise nous fournit, dans sa liturgie, de magnifiques prières pour attirer en nous l'Esprit de Dieu : la séquence Veni Sancte Spiritus, l'hymne Veni Creator Spiritus, et d'autres invocations qu'on trouve dans le Pontifical pour l'ordination des sous-diacres, des diacres et des prêtres : elles ont évidemment une efficacité spéciale, et leur contenu est si beau qu'on ne peut les réciter sans une pieuse émotion. C'est aussi une excellente habitude de réciter, avant chacune de nos actions, le Veni Sancte Spiritus, comme on le fait dans les Séminaires ; nous y demandons la divine charité, principe des dons, et le don de sagesse « recta sapere », qui étant le plus parfait, contient tous les autres. Récitée avec attention et ferveur, cette prière ne peut rester sans effet.

IV. Classification des dons du Saint Esprit

1320. Le prophète Isaïe, en annonçant la venue du Messie, déclare que l'esprit de Dieu reposera sur lui, « esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de science et de crainte » (Is., XI, 2-3) ; et, comme par le baptême nous sommes incorporés au Christ, nous participons à ces mêmes dons. D'après la Tradition, ils sont au nombre de sept. On peut les classer de différentes façons.

A) Au point de vue de la perfection, le moins parfait est la crainte de Dieu, le plus parfait est le don de sagesse.
 B) Si on considère les facultés sur lesquels ils agissent, **on distingue les dons intellectuels et les dons affectifs** : les premiers, qui illuminent notre intelligence, sont : les dons de science, d'intelligence, de sagesse et de conseil ; les seconds, qui fortifient la volonté, sont la piété, la force et la crainte de Dieu. Parmi les dons intellectuels, il en est trois surtout qui produisent la

contemplation infuse, les dons de science, d'intelligence et de sagesse, les autres sont appelés actifs. C) Si on examine les dons dans leur correspondance avec les vertus qu'ils perfectionnent,

le don de conseil perfectionne la prudence ;
le don de piété perfectionne la religion, annexe de la justice ;
le don de force perfectionne la vertu de force ;
le don de crainte perfectionne la vertu de tempérance ;
les dons de science et d'intelligence perfectionnent la vertu de foi ;
le don de crainte se rattache à l'espérance ;
le don de sagesse à la vertu de charité.

C'est cette division que nous suivons, parce qu'elle nous montre mieux la nature de chaque don, en le rapprochant de la vertu qui lui correspond.

§ II. De chacun des dons en particulier

I. Le don de conseil

1321. 1° Nature. A) Le don de conseil perfectionne la vertu de prudence en nous faisant juger promptement et sûrement, par une sorte d'intuition surnaturelle ce qui convient de faire, surtout dans les cas difficiles. Par la vertu de prudence nous réfléchissons et recherchons avec soin, les meilleurs moyens pour atteindre un but, profitant des leçons du passé et mettant à profit nos connaissances présentes pour prendre une sage décision. **Avec le don de conseil**, il en va tout autrement ; **le Saint Esprit nous parle au cœur et nous fait comprendre en un instant ce que nous avons à faire**, et ainsi se réalise la promesse faite par Notre Seigneur à ses apôtres : « Lorsqu'on vous livrera, ne pensez ni à la manière dont vous parlerez, ni à ce que vous devez dire : ce que vous aurez à dire vous sera donné sur l'heure » (Matth., X, 19). C'est ce que nous voyons dans la conduite de S. Pierre, après la Pentecôte ; arrêté par les Sanhédrites, il reçoit l'ordre de ne plus annoncer Jésus-Christ ; et aussitôt il réplique : « Obedire oportet Deo magis quam hominibus » (Act., V, 29) : mieux vaut obéir à Dieu qu'aux hommes.

Bien des Saints ont joui de ce don de conseil. S. Antonin le possédait à un si haut degré que la postérité lui a décerné le titre de bon conseiller, Antoninus consiliorum ; il était en effet consulté non seulement par les simples fidèles, mais encore par les hommes d'Etat, en particulier Côme de Médicis, qui le choisit plusieurs fois pour ambassadeur. Nous admirons aussi ce don dans une Ste Catherine de Sienne, qui, toute jeune encore et sans avoir jamais étudié, donne de sages conseils aux princes, aux Cardinaux, au

Souverain Pontife lui-même ; dans une Ste Jeanne d'Arc, qui, ignorante de l'art de la guerre, trace des plans de campagne admirés par les meilleurs capitaines, et nous indique où elle puisait sa sagesse : « Vous avez été à votre conseil, moi aussi j'ai été au mien ». 1322. B) L'objet propre du don de conseil c'est la bonne direction des actions particulières ; les dons de science et d'intelligence nous donnent les principes généraux ; mais le don de conseil nous les fait appliquer aux mille cas particuliers qui se présentent à nous : la lumière du Saint Esprit nous montre alors ce qu'il faut faire dans le temps, le lieu et les circonstances où l'on se trouve ; et, si nous sommes chargés de conduire les autres, quels conseils on doit leur donner.

1323. 2° Nécessité. A) Pour tous, ce don est nécessaire en certains cas plus importants et plus difficiles, où il y va de notre salut ou de notre sanctification, par exemple dans les questions de vocation, ou de certaines occasions de péché qu'on rencontre dans l'exercice même de ses fonctions. La raison humaine étant faillible et incertaine en ses voies, et ne pouvant procéder que lentement, il importe, aux moments décisifs de notre vie, de recevoir les lumières de ce divin Conseiller, qui d'un seul coup d'œil embrasse tout, et qui, en temps opportun, nous fait voir avec sûreté ce que nous devons faire dans telle circonstance difficile. Avec le don de conseil, dit Mgr Landrieux, elle a le discernement sûr des moyens ; elle voit son chemin ; elle y marche avec assurance, fût-il ardu, aride et rebutant... elle sait attendre l'heure propice. B) Ce don est particulièrement nécessaire aux supérieurs et aux prêtres, soit pour leur sanctification personnelle, soit pour la sanctification des autres. a) Il est parfois si difficile de savoir concilier la vie intérieure et l'apostolat, l'affection qu'on doit aux âmes et la chasteté parfaite, la simplicité de la colombe et la prudence du serpent, que ce n'est pas trop d'une lumière spéciale du Saint Esprit pour nous suggérer au moment voulu la conduite à tenir. b) De même les Supérieurs, qui doivent faire observer la règle avec fidélité et garder cependant la confiance et l'affection de leurs subordonnés, ont besoin de beaucoup de tact pour allier une juste sévérité avec la bonté, ne pas multiplier les prescriptions et les avis et faire observer la règle par amour encore plus que par crainte. c) Quant aux directeurs, de quelle lumière n'ont-ils pas besoin pour discerner ce qui convient à chacun de leurs dirigés, connaître leurs défauts et choisir les meilleurs moyens de les réformer, décider des vocations et conduire chaque âme au degré de perfection ou au genre de vie auquel elle est appelée !

1324. 3° Moyens de le cultiver. A) Pour cultiver ce don, il faut tout d'abord avoir un sentiment profond de notre impuissance, et souvent recourir au Saint Esprit pour qu'il nous fasse connaître ses voies : « Vias tuas, Domine, demonstra mihi : et semitas tuas edoce me » (Ps. XXIV, 4). Il ne manquera pas de venir nous éclairer d'une

façon ou de l'autre, parce qu'il s'abaisse vers les humbles ; surtout si nous avons soin de l'invoquer dès le matin pour toute la journée, au commencement de nos principales actions, et spécialement dans tous les cas difficiles. B) En outre, il faut s'accoutumer à prêter l'oreille à la voix du Saint Esprit, à tout juger à sa lumière, sans se laisser influencer par les considérations humaines, et à suivre ses moindres inspirations ; trouvant alors notre âme souple et docile, il lui parlera au cœur beaucoup plus fréquemment .

II. Le don de piété

1325. 1° Nature. Ce don *perfectionne la vertu de religion, annexe de la justice*, en opérant en nos cœurs une affection filiale envers Dieu, et une tendre dévotion envers les personnes ou les choses divines, pour nous faire accomplir avec un saint empressement nos devoirs religieux. La vertu de religion ne s'acquiert que laborieusement, le don de piété nous est communiqué par le Saint Esprit.

A) Il nous fait voir en Dieu un Père très bon et très aimant, et non plus seulement un Maître souverain : « Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus : Abba, Pater » (Rom., VIII, 15). Il dilate donc notre âme dans la confiance et dans l'amour, sans exclure la révérence qui lui est due. Il cultive donc en nous un triple sentiment : 1) un respect filial pour Dieu, qui nous le fait adorer avec un saint empressement, comme un Père bien-aimé ; alors les exercices spirituels, au lieu d'être une tâche ardue, deviennent comme un besoin de l'âme, un élan du cœur vers Dieu ; 2) un amour tendre et généreux, qui nous porte à nous sacrifier pour Dieu et pour sa gloire, en vue de lui plaire ; ce n'est donc pas une piété égoïste, qui recherche les consolations, une piété inerte qui reste oisive alors qu'il faudrait agir, une piété sentimentale qui ne recherche que les émotions et se perd en rêveries ; c'est la piété virile qui manifeste son amour en faisant la volonté divine ; 3) une obéissance affectueuse, qui voit dans les commandements et les conseils l'expression très sage et très paternelle des volontés de Dieu sur nous ; de là un saint abandon entre les mains de ce Père très aimant, qui sait mieux que nous ce qui nous convient, et qui ne nous éprouve que pour nous purifier et nous unir à lui : « diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum » (Rom., VIII, 28).

1326. B) Ce même sentiment nous fait aimer les personnes et les choses qui participent à l'être divin et à ses perfections. 1) Ainsi nous aimons et vénérons la Ste Vierge, parce qu'elle est la Mère de Dieu et notre mère (n° 155-156) ; ainsi nous reportons sur elle quelque chose de notre vénération et de notre amour pour Dieu, puisqu'elle est de toutes les créatures celle qui reflète le mieux ses perfections. 2) De même nous aimons et révérons dans les Anges et les Saints un reflet des attributs divins. 3) La Sainte Ecriture nous apparaît comme la

parole de Dieu, une lettre écrite pour nous par notre Père du ciel, et nous communiquant sa pensée et ses desseins sur nous. 4) ***La Sainte Eglise, c'est pour nous l'Epouse du Christ, sortie de son sacré côté***, perpétuant sa mission sur terre, revêtue de son autorité infaillible ; notre mère, qui nous a enfantés à la vie de la grâce et l'alimente par ses sacrements. Nous nous intéressons donc à tout ce qui la touche de près, à ses succès comme à ses humiliations ; nous épousons tous ses intérêts et sommes heureux de les promouvoir ; nous compatissons à ses douleurs : en un mot nous avons pour elle un amour filial. Nous y ajoutons une obéissance cordiale, sachant bien que se soumettre à ses prescriptions c'est obéir à Dieu lui-même : « qui vos audit, me audit » (Luc, X, 16). 5) Le chef de cette Eglise, le Souverain Pontife, est pour nous le lieutenant, le représentant visible de Jésus Christ sur terre : nous reportons donc sur lui notre vénération et notre amour pour le chef invisible de l'Eglise, et il nous est doux de lui obéir comme au Christ lui-même. 6) Ces sentiments nous les éprouvons aussi à l'égard de nos supérieurs, en qui nous aimons à voir Jésus Christ. Et si Dieu nous confie des inférieurs, nous reportons sur eux la tendresse filiale que Dieu nous témoigne.

1327. Nécessité. A) Tous les chrétiens ont besoin de ce don pour accomplir avec joie et empressement leurs devoirs de religion envers Dieu, de respectueuse obéissance à l'égard de leurs supérieurs, de condescendance à l'égard de leurs inférieurs. Sans lui, ils agiraient avec Dieu comme avec un maître : la prière serait un fardeau plus qu'une consolation, les épreuves providentielles apparaîtraient comme des châtiments sévères ou même injustes. Sous l'influence de ce don au contraire, Dieu nous apparaît comme un Père, c'est avec une joie filiale que nous lui rendons nos hommages, et avec une douce soumission que nous baisons la main qui ne nous frappe que pour nous purifier et nous unir plus intimement à Lui.

1328. B) Ce don est bien plus nécessaire encore aux prêtres, aux religieux, à toutes les personnes qui se consacrent à Dieu tout en vivant dans le monde. a) Sans lui, les nombreux exercices spirituels qui forment la trame de leur vie, deviendraient vite un joug insupportable : car on ne peut penser longuement à Dieu que quand on l'aime, et c'est précisément le don de piété qui, uni à la charité, met dans l'âme ces sentiments de tendresse filiale envers Dieu qui transforment nos exercices en une douce conversation avec notre Père céleste. Sans doute les sécheresses viennent parfois troubler cet entretien ; mais on les accepte avec patience, et même avec joie, comme venant d'un Père qui ne se cache que pour se faire chercher ; et, comme on ne désire qu'une chose, lui plaire, on est content de souffrir pour lui. b) Ce don ne nous est pas moins nécessaire pour traiter avec bonté et douceur les âmes qui ne nous seraient pas naturellement sympathiques ; pour avoir une tendresse paternelle à l'égard de celles qu'il veut bien nous confier, et entrer dans les

sentiments de S. Paul qui voulait former en ses disciples Jésus Christ lui-même : « Filioli mei quos iterum parturio donec formetur Christus in vobis » (Galat., IV, 19).
 1329. 3° Moyens de cultiver ce don. A) Le premier, c'est de méditer fréquemment ces beaux textes de la Ste Ecriture qui nous décrivent la bonté, la miséricorde paternelle de Dieu à l'égard des hommes et surtout à l'égard des justes (n° 93-96). Le titre de Père est celui sous lequel il aime à être connu et aimé, surtout dans la Loi nouvelle ; nous devons donc recourir à lui, en toutes nos difficultés, avec l'empressement et la confiance d'un fil. Ainsi nous accomplirons nos exercices de piété avec amour, en recherchant avant tout le bon plaisir de Dieu et non pas notre consolation. B) Le second, c'est de transformer nos actions ordinaires en actes de religion, les faisant pour plaire à notre Père céleste (n° 527) : ainsi notre vie tout entière devient une prière, et par conséquent un acte de piété filiale à l'égard de Dieu, et de piété fraternelle à l'égard du prochain. Ainsi nous accomplissons parfaitement la parole de saint Paul : « Exerce teipsum ad pietatem... pietas autem ad omnia utilis est promissionem habens vitæ quæ nunc est et futuræ : la piété est utile à tout : elle a des promesses pour la vie présente et pour la vie à venir » (I Tim., IV, 7-8).

III. Le don de force

1330. 1° Nature. C'est un don qui perfectionne la vertu de force en donnant à la volonté une impulsion et une énergie, qui lui permet de faire ou de souffrir allègrement et intrépidement de grandes choses, malgré tous les obstacles. **Il diffère de la vertu en ce qu'il vient non pas de nos efforts aidés de la grâce, mais de l'action du Saint Esprit qui saisit l'âme par en haut** et lui donne un empire particulier sur les facultés inférieures et sur les difficultés du dehors. La vertu n'enlève pas une certaine hésitation, une certaine crainte des obstacles et des succès ; le don y substitue la décision, l'assurance, la joie, l'espoir certain du succès et produit ainsi de plus grands résultats. Voilà pourquoi il est dit de S. Etienne qu'il était plein de force parce qu'il était rempli du Saint Esprit : « Stephanus autem plenus gratia et fortitudine... cum autem esset plenus Spiritu Sancto » (Act., VI, 8 ; VII, 55).
 1331. Agir et souffrir, au milieu même des difficultés les plus épineuses, et cela au prix d'efforts parfois héroïques, tels sont les deux actes auxquels nous porte le don de force. a) Agir, c'est-à-dire entreprendre sans hésitation ni crainte les choses les plus ardues ; par exemple, pratiquer le recueillement parfait dans une vie très mouvementée, comme le fit S. Vincent de Paul ou Ste Thérèse ; garder inviolablement la chasteté au milieu des rencontres les plus scabreuses, comme S. Thomas d' Aquin et S. Charles Borromée ; demeurer humble au milieu des honneurs, comme S. Louis ; braver

les périls, les ennuis, les fatigues, la mort même, comme le fit François Xavier ; fouler aux pieds le respect humain, mépriser les honneurs, comme le fit S. Chrysostome, qui ne craignait qu'une chose, le péché. b) Il ne faut pas moins de force pour supporter de longues et douloureuses maladies, comme le fit Ste Lidwine, ou des épreuves morales comme celles qu'endurent certaines âmes dans les épreuves passives ; ou simplement pour observer pendant toute une vie, sans défaillance, tous les points de sa règle, *Le martyre est considéré comme l'acte par excellence du don de force, et avec raison, puisqu'on donne pour Dieu le bien le plus cher, la vie ;* mais verser son sang goutte à goutte en se dépensant complètement pour les âmes, comme le font, après S. Paul, tant d'humbles prêtres, et tant de pieux laïques, est un martyre à la portée de tous, et qui n'est guère moins méritoire.

1332. 2° Nécessité. Il est inutile d'insister longuement sur la nécessité de ce don. Nous avons dit en effet, n° 360, qu'en bien des circonstances il faut, pour conserver l'état de grâce, pratiquer l'héroïsme. Or c'est précisément le don de force qui nous permet d'accomplir généreusement ces actes difficiles. Combien plus nécessaire encore est ce don dans certaines professions où l'on est obligé de s'exposer aux maladies et à la mort, par exemple au médecin, au soldat, au prêtre !

1333. 3° Moyens de le cultiver. A) Puisque notre force ne vient pas de nous-mêmes, mais de Dieu, il faut évidemment la chercher en lui en reconnaissant humblement notre impuissance. La Providence se sert en effet des instruments les plus faibles, pourvu qu'ils aient conscience de leur faiblesse et s'appuient sur Celui qui seul peut les fortifier. Tel est le sens de ces paroles de S. Paul : « Ce qui était insensé aux yeux du monde, Dieu l'a choisi pour confondre les sages ; et ce qui était faible, il l'a choisi pour confondre les forts... pour réduire au néant ce qui est, afin que nulle chair ne se glorifie devant Dieu ». C'est surtout dans la sainte communion que nous pouvons aller chercher en Jésus la force dont nous avons besoin pour triompher de tous les obstacles. S. Chrysostome représente les chrétiens, au sortir de la sainte table, forts comme des lions, parce qu'ils participent à la force même du Christ.

1334. B) Il faut aussi saisir avec soin les mille petites circonstances où, par la continuité de l'effort, on peut pratiquer la force et la patience. C'est ce que font ceux qui se soumettent joyeusement à une règle depuis le matin jusqu'au soir, qui s'efforcent d'être attentifs à leurs prières et recueillis tout le long du jour, qui gardent le silence alors qu'ils ont envie de causer, qui évitent de regarder les objets qui excitent leur curiosité, qui souffrent sans se plaindre les intempéries des saisons, qui se montrent aimables à l'égard de ceux qui leur sont naturellement antipathiques, reçoivent avec patience et humilité les reproches qu'on leur fait, s'accommodent aux goûts, aux désirs et aux tempéraments des autres, supportent sans s'irriter la

contradiction, en un mot, s'appliquent à triompher de leurs petites passions et à se vaincre eux-mêmes. Faire tout cela, non pas une fois en passant, mais habituellement, le faire non seulement patiemment, mais joyeusement, c'est déjà de l'héroïsme ; et il ne sera pas difficile alors d'être héroïque dans les grandes circonstances quand elles se présenteront : nous aurons avec nous la force même du Saint Esprit (Act., I, 8).

IV. Le don de crainte

1335. 1° Nature. Il ne s'agit pas ici de la peur de Dieu, qui, au souvenir de nos péchés, nous inquiète, nous attriste ou nous agite. Il ne s'agit pas non plus de la crainte de l'enfer, qui suffit pour amorcer une conversion, mais non pour achever notre sanctification. Il s'agit de la crainte révérentielle et filiale qui nous fait redouter toute offense de Dieu.

Le don de crainte perfectionne à la fois les vertus d'espérance et de tempérance : la vertu d'espérance, en nous faisant redouter de déplaire à Dieu et d'être séparé de lui ; la vertu de tempérance, en nous détachant des faux plaisirs qui pourraient nous séparer de Dieu. Il peut donc se définir un don qui incline notre volonté au respect filial de Dieu, nous éloigne du péché en tant qu'il lui déplait, et nous fait espérer en la puissance de son secours.

1336. Il comprend trois actes principaux : a) un vif sentiment de la grandeur de Dieu, et par suite une extrême horreur des moindres péchés qui offensent son infinie majesté. « Ne sais-tu pas, disait le Seigneur à Ste Catherine de Sienne, que **toutes les peines que l'âme supporte ou peut supporter en cette vie ne suffisent pas à punir même la plus petite faute**. L'offense qui m'est faite à moi, le Bien infini, appelle une satisfaction infinie. C'est pourquoi je veux que tu saches que **toutes les peines de cette vie ne sont pas une punition mais une correction...** » (Dialogue, l. I, ch. 2). C'est ce qu'avaient compris les saints, qui se reprochaient amèrement leurs plus légères fautes, et ne croyaient jamais avoir assez fait pour les réparer. b) Une vive contrition des moindres fautes commises, parce qu'elles ont offensé un Dieu infini et infiniment bon ; de là naît un désir ardent et sincère de les réparer, en multipliant les actes de sacrifice et d'amour. c) Un soin vigilant à éviter les occasions de péché comme on évite un serpent : « quasi a facie colubri fuge peccata » (Eccli., XXI, 2) ; et par suite une grande attention à vouloir connaître en tout le bon plaisir de Dieu pour y conformer notre conduite. Il est évident qu'en agissant de la sorte on perfectionne la vertu de tempérance, en évitant les plaisirs défendus, et celle d'espérance en élevant ses regards vers Dieu avec une filiale confiance.

1337. 2° Nécessité. A) Ce don est nécessaire pour éviter une trop grande familiarité envers Dieu. Il en est qui sont tentés d'oublier

la grandeur de Dieu et l'infinie distance qui nous sépare de lui, et de prendre avec lui et avec les choses saintes des libertés inconvenantes, de lui parler avec trop de hardiesse, de traiter avec lui comme d'égal à égal. Sans doute Dieu invite lui-même certaines âmes à une douce intimité, à une familiarité surprenante ; mais c'est à lui de prendre les devants, et non pas à nous. D'ailleurs la crainte filiale n'empêche nullement cette tendre familiarité qu'on voit en quelques saints. B) Ce don n'est pas moins utile pour nous préserver, dans nos rapports avec le prochain, surtout avec nos inférieurs, de ces manières hautaines et fières qui se rapprochent beaucoup plus de l'esprit païen que de l'esprit chrétien ; la crainte révérentielle de Dieu, qui est leur père en même temps que le nôtre, nous fera exercer notre autorité d'une façon modeste, comme il convient à ceux qui la tiennent non d'eux-mêmes, mais de Dieu.

1338. 3° Moyens de cultiver ce don. A) Il faut méditer souvent l'infinie grandeur de Dieu, ses attributs, son autorité sur nous ; et considérer, à la lumière de la foi, ce qu'est le péché qui, si léger qu'il soit, est encore une offense à l'infinie majesté de Dieu. Alors on ne peut s'empêcher de concevoir une crainte révérentielle pour ce Souverain Maître que nous ne cessons d'offenser : « confige timore tuo carnes meas ; a judiciis enim tuis timui » (Ps. CXVIII, 120) ; et, quand on paraît devant Lui, c'est avec un cœur contrit et humilié. B) Pour entretenir ce sentiment, il est bon de faire avec soin ses examens de conscience, en s'excitant encore plus à la componction qu'à la recherche minutieuse de ses fautes : « cor contritum et humiliatum, Deus, non despicias » (Ps. L, 19). Et, pour obtenir une pureté de cœur plus parfaite, il convient de s'unir, de s'incorporer de plus en plus à Jésus pénitent : plus nous avons part à sa haine du péché et à ses humiliations, et plus notre pardon sera complet.

V. Du don de science

1339. Remarques sur les trois dons intellectuels. Avec le don de science nous arrivons aux trois dons intellectuels qui concourent le plus directement à la contemplation ; le don de science, qui nous fait juger sainement des choses créées dans leur rapport avec Dieu ; le don d'intelligence qui nous manifeste l'harmonie intime des vérités révélées ; le don de sagesse, qui nous les fait juger, apprécier et goûter. Ils ont tous les trois ceci de commun qu'ils nous donnent une connaissance expérimentale ou quasi-expérimentale, parce **qu'ils nous font connaître les choses divines non par raisonnement, mais par une lumière supérieure qui nous les fait saisir comme si nous en avions l'expérience.** Cette lumière, que nous communique le Saint Esprit, est sans doute la lumière de la foi, mais plus active, plus illuminatrice qu'elle ne l'est habituellement, et qui nous donne comme une sorte d'intuition de ces vérités, semblable à celle que nous avons des premiers principes.

1340. 1° Nature. La science dont nous parlons ici, n'est pas la science philosophique que l'on acquiert par la raison, ni même la science théologique qui s'acquiert par le travail de la raison sur les données de la foi, mais *la science des Saints, qui nous fait juger sainement des choses créées dans leurs rapports avec Dieu*. On peut donc définir le don de science un don qui, sous l'action illuminatrice du Saint Esprit, perfectionne la vertu de foi en nous faisant connaître les choses créées dans leurs rapports avec Dieu. Car, nous dit M. Olier, « Dieu est un être qui remplit et qui occupe tout. Il paraît sous l'extérieur de toutes choses. Il nous dit, dans les cieus et sur la terre, quelque chose de ce qu'il est en lui-même. Ainsi, sous chaque créature, qui est comme un sacrement des perfections de Dieu, nous devons adorer ce qu'elle représente... Nous l'eussions fait avec facilité si la grâce d'Adam ne nous eût pas été enlevée, mais le péché nous l'a ravie, et elle n'est rendue en Jésus-Christ qu'aux âmes bien pures auxquelles la foi montre la majesté de Dieu partout où elle se trouve. Cette lumière de la foi s'appelle proprement la science des Saints. Sans le secours des sens, sans l'expérience de la raison, elle montre la dépendance où se trouve de Dieu toute créature... Cette connaissance s'acquiert sans fatigue et en un instant, par un seul regard on pénètre la cause de toutes choses et on trouve en chacune un sujet d'oraison et de contemplation perpétuelle. » (Esprit de M. Olier, t. II, p. 346).

1341. L'objet du don de science ce sont donc les choses créées, mais en tant qu'elles nous conduisent à Dieu. a) Si nous considérons leur origine, elles nous disent qu'elles viennent de Dieu qui les a créées et les conserve ; si nous étudions leur nature, nous y voyons une image ou un reflet de Dieu ; leur fin est de nous porter à Dieu : ce sont comme des échelons pour aller jusqu'à Dieu. C'est ainsi que les Saints envisageaient les choses, en particulier S. François d'Assise. Il regardait tous les êtres comme ayant un rapport commun avec le Père unique, et chacun lui apparaissait comme un frère dans la grande famille du Père céleste : le soleil, l'eau limpide, les fleurs et les oiseaux : « Lorsqu'il sentait la solidité inébranlable et la puissance des rochers, aussitôt il sentait et reconnaissait du même coup combien Dieu est fort et quel appui il nous offre. L'aspect d'une fleur dans la fraîcheur matinale, ou de petits becs ouverts avec une confiance ingénue, dans un nid d'oiseaux, tout cela lui révélait la pureté et la beauté naïve de Dieu, ainsi que la tendresse infinie du cœur divin d'où tout cela jaillissait. Et ce sentiment remplissait François d'une sorte de joie continue à la vue et à la pensée de Dieu, comme aussi d'un incessant désir de lui rendre grâces. » (J. Joergensen, S. François d'Assise, p. 463-466). b) C'est aussi ce don de science qui nous fait voir promptement et certainement ce qui regarde notre sanctification et celle des autres. Ainsi ce don nous éclaire sur l'état de notre âme, ses mouvements secrets, leurs principes, leurs motifs et les effets qui en peuvent résulter. Il nous

apprend aussi la manière de traiter avec le prochain en vue de son salut : ainsi le prédicateur connaît par ce don ce qu'il doit dire à ses auditeurs pour leur faire du bien ; le directeur comment il doit conduire les âmes, chacune selon ses besoins spirituels et les attraites de la grâce, et cela en vertu d'une lumière qui lui permet de pénétrer jusqu'au fond des cœurs : c'est le don infus du discernement des esprits. C'est ainsi que plusieurs Saints, éclairés par Celui qui sonde les reins et les cœurs, connaissaient, avant les déclarations de leurs pénitents, leurs pensées les plus secrètes.

1342. 2° Utilité. Il est évident que ce don est très utile aux simples chrétiens et surtout aux religieux et aux prêtres. a) Il nous détache des créatures, en nous montrant combien en elles-mêmes elles sont vaines, incapables de nous rendre heureux, et même dangereuses, parce qu'elles tendent à nous pervertir, en nous attirant à elles, en nous captivant pour nous détourner de Dieu. Ainsi détachés, nous nous élevons beaucoup plus facilement vers Celui qui seul peut combler tous les désirs de notre cœur, et, comme le Psalmiste, nous nous écrions : « Oh ! si j'avais les ailes de la colombe, je m'envolerais et m'établirais en repos ; voici que je m'enfuirais bien loin et demeurerais au désert : Quis mihi dabit pennas sicut columbæ et volabo et requiescam » (Ps. LIV, 7). b) Il nous aide à bien user des créatures, en nous en servant comme d'échelons pour aller jusqu'à Dieu. Par instinct naturel, nous désirons en jouir et sommes tentés d'en faire notre fin ; grâce à ce don, nous ne voyons plus en elles que ce que Dieu y a mis, et de ce pâle reflet des beautés divines nous remontons jusqu'à la beauté infinie ; et, comme Augustin, nous redisons : « O pulchritudo semper antiqua et semper nova, sero te cognovi, sero te amavi » (Confess., l. X, c. 27).

1343. 3° Moyens de le cultiver. a) Le grand moyen, c'est d'ouvrir sans cesse les yeux de la foi lorsque nous regardons les créatures : au lieu de s'arrêter à ces ombres qui passent, ne faut-il pas voir en elles la Cause première qui a daigné leur communiquer une image de ses perfections, s'attacher à elle, et mépriser tout le reste ? C'est bien là ce que faisait S. Paul, qui, épris de l'amour de Jésus, écrivait : « Pour son amour j'ai voulu tout perdre, regardant toutes choses comme de la balayure afin de gagner le Christ : propter quem omnia detrimentum feci et arbitror ut stercora, ut Christum Iucrifaciam » (Phil., III, 8). b) C'est dans cet esprit que nous saurons nous priver de tout ce qui est inutile, et même de quelque chose d'utile, par exemple, d'un regard, d'une lecture, d'un peu de nourriture, pour en faire un sacrifice à Dieu. C'est ainsi que nous nous détacherons peu à peu des créatures pour ne plus voir en elles que ce qui peut nous conduire à leur auteur.

VI. Le don d'intelligence

1344. 1° Nature. **Le don d'intelligence se distingue de celui de science**, parce que son objet est beaucoup plus vaste : au lieu de se borner aux choses créées, il s'étend à toutes les vérités révélées ; en outre son regard est beaucoup plus pénétrant ; il nous fait pénétrer (intus legere, lire au dedans) le sens intime des vérités révélées. Sans doute il ne nous fait pas comprendre les mystères, mais il nous fait percevoir que, malgré leur obscurité, ils sont croyables, qu'ils s'harmonisent entre eux et avec ce qu'il y a de plus noble dans la raison humaine, et confirme ainsi les motifs de crédibilité. On peut donc le définir : *un don qui, sous l'action illuminatrice du Saint Esprit, nous donne une intuition pénétrante des vérités révélées, sans toutefois nous en découvrir le mystère*. C'est ce que nous fera mieux comprendre son action dans notre âme.

1345. 2° Effets. Ce don produit en nous trois effets principaux. A) Il nous fait pénétrer à l'intérieur des vérités révélées de six façons différentes, nous dit saint Thomas (IIa IIæ, q. 8, a. 1) :

- 1) Il nous découvre la substance cachée sous les accidents, par exemple Jésus sous les espèces eucharistiques ; c'est ce qui faisait dire au paysan dont parle le Curé d'Ars : « Je l'avise et il m'avise ».
- 2) Il nous explique le sens des mots caché sous la lettre ; c'est ce que fit Notre Seigneur en dévoilant aux disciples d'Emmaüs le sens des prophéties. Et que de fois le Saint Esprit ne fait-il pas comprendre aux âmes intérieures le sens profond de tel ou tel passage de nos Saints Livres ?
- 3) Il manifeste la signification mystérieuse des signes sensibles ; c'est ainsi que S. Paul nous montre dans le baptême d'immersion le symbole de notre mort au péché, de notre ensevelissement et de notre résurrection spirituelle avec le Christ.
- 4) Il nous fait saisir sous les apparences les réalités spirituelles, nous montrant dans l'ouvrier de Nazareth le Créateur du monde.
- 5) Par lui nous voyons les effets contenus dans la cause, par exemple, dans le sang de Jésus versé au Calvaire la purification de notre âme et notre réconciliation avec Dieu, **dans le côté percé de Jésus la naissance de l'Eglise et des sacrements**.
- 6) Par lui enfin nous voyons la cause dans les effets comme dans les événements extérieurs l'action de la Providence.

1346. B) Ce don nous montre les vérités de la foi sous un jour tel, que, sans nous les faire comprendre, il nous affermit dans notre croyance ; c'est ce que nous dit S. Thomas : « Cognoscitur quod ea quæ exterius apparent veritati non contrariantur... quod non est recedendum ab iis quæ sunt fidei » (IIa IIæ, q. 8, a. 3). A un degré plus élevé, il nous fait contempler Dieu, non point par une intuition positive immédiate de l'essence divine, mais en nous montrant ce que Dieu n'est pas, comme nous l'expliquerons plus tard (Ia IIæ, q. 69, a. 2 ad 3 ; IIa IIæ, q. 8, a. 7). C) Enfin il nous fait connaître un plus grand nombre de vérités, en nous aidant à déduire des principes révélés les conclusions théologiques qui y sont contenues.

C'est ainsi que des paroles : « Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis » se tire presque toute notre doctrine sur le Verbe incarné, et que du texte : « ex qua natus est Jesus qui vocatur Christus », on déduit toute la doctrine sur la Ste Vierge. Ce don, si utile à tous les fidèles, l'est donc tout particulièrement aux prêtres et aux théologiens, pour leur donner l'intelligence des vérités révélées qu'ils doivent expliquer à leurs disciples.

1347. 3° Culture du don d'intelligence. A) *La disposition principale nécessaire pour l'obtenir est une foi vive et simple* qui sollicite avec humilité la lumière divine pour mieux saisir les vérités révélées : « Da mihi intellectum et discam mandata tua » (Ps. CXVIII, 73). C'est ainsi qu'agissait S. Anselme qui, après avoir fait un acte de foi vive, cherchait l'intelligence de nos mystères, selon sa maxime « fides quærens intellectum » : **c'est par la foi que nous arrivons à l'intelligence des vérités surnaturelles.** B) Après cet acte de foi, il faut s'accoutumer à pénétrer le plus possible au cœur du mystère, *non pas pour le comprendre (ce qui est impossible), mais pour en saisir le sens, la portée, l'analogie avec la raison* ; et, **quand on a étudié un certain nombre de mystères, on les compare les uns avec les autres, et cette comparaison projette souvent une vive lumière sur chacun d'eux : c'est ainsi que le rôle du Verbe dans la Sainte Trinité fait mieux comprendre le mystère de son union avec la nature humaine et son action rédemptrice ; réciproquement l'Incarnation et la Rédemption projettent de nouvelles lumières sur les attributs divins et les relations entre le Père, le Fils et le Saint Esprit. Mais pour les mieux saisir, il faut aimer ces vérités et les étudier plus avec le cœur qu'avec l'esprit, et surtout avec humilité. Notre Seigneur nous le dit en effet dans cette belle prière adressée à son Père : « Je vous bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que vous avez caché ces choses aux sages et aux prudents et les avez révélées aux petits » (Matth., XI, 25).**

VII. Le don de sagesse

Nous exposerons sa nature, ses effets et le moyen de le cultiver.

1348. 1° Nature. C'est un don qui perfectionne la vertu de charité, et réside à la fois dans l'intelligence et la volonté parce qu'il répand dans notre âme la lumière et l'amour. Il est donc considéré avec raison comme le plus parfait des dons, celui en qui se résument tous les autres, de même que la charité comprend toutes les vertus. A) S. Bernard l'appelle la connaissance savoureuse des choses divines. Il y a donc un double élément dans le don de sagesse : 1) une lumière, qui éclaire notre intelligence et lui fait porter un jugement droit sur Dieu et sur les choses créées, en ramenant celles-ci à leur premier principe et leur dernière fin ; elle nous aide donc à juger des choses par leurs causes les plus élevées et à les ramener à l'unité dans une

vaste synthèse ; 2) un goût surnaturel qui agit sur la volonté et lui fait savourer les choses divines par une sorte de secrète connaturalité ou sympathie. Une comparaison nous fera mieux comprendre ce double rôle : c'est comme un rayon de soleil, rayon de lumière, qui éclaire et réjouit les yeux de l'âme, rayon de chaleur qui réchauffe le cœur, l'embrase d'amour et le comble de joie. 1349. B) On peut donc *définir le don de sagesse un don qui perfectionne la vertu de charité, en nous faisant discerner et juger Dieu et les choses divines dans leurs principes les plus élevés, et en nous les faisant goûter*. Il diffère donc du don d'intelligence qui nous fait bien connaître les vérités divines en elles-mêmes et dans leurs rapports mutuels, mais non dans leurs causes les plus élevées ; et qui ne nous les fait pas goûter directement, tandis que le don de sagesse nous les fait aimer et savourer : « gustate et videte quoniam suavis est Dominus » (Ps. XXXIII, 9). Ainsi c'est ce don qui permet à S. Paul de voir d'un seul coup d'œil le plan divin de la Rédemption, avec la gloire de Dieu comme cause finale première, le Verbe incarné comme cause méritoire et exemplaire, le bonheur des élus comme cause finale secondaire, et la grâce divine comme cause formelle ; c'est lui qui fait échapper de son âme ce cantique d'action de grâces : « Benedictus Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi... » (Ephes., I, 3). C'est grâce à ce don que S. Jean ramène toute la théologie au mystère de la vie divine, dont l'amour est à la fois le principe et le terme : Deus caritas est ; et que S. Thomas résume toute sa Somme en cette unique pensée : Dieu est à la fois le premier principe d'où sortent toutes les créatures, la dernière fin à laquelle elles reviennent, et la voie qu'elles suivent pour retourner à Lui. 1350. 2° Effets du don de sagesse. Outre l'augmentation de charité qu'il produit dans l'âme, ce don perfectionne toutes les autres vertus : a) Il rend la foi inébranlable par la connaissance quasi expérimentale qu'il nous donne des vérités révélées ; ainsi, quand on a goûté longuement les joies de la communion, comment pourrait-on douter de la présence réelle ? b) il affermit notre espérance : lorsqu'on a compris et goûté le dogme de notre incorporation au Christ, comment ne pas espérer, puisque Celui qui est notre tête est déjà au ciel, et que les Saints qui règnent avec lui dans la cité bienheureuse sont déjà nos frères ? c) Il nous fait pratiquer dans leur perfection les vertus morales ; car, quand on a goûté les joies de l'amour divin, celles de la terre n'ont plus de saveur pour nous ; on aime la croix, la mortification, l'effort, la tempérance, l'humilité, la douceur, parce que ce sont là autant de moyens de ressembler davantage au Bien-Aimé et de lui témoigner son amour. Ainsi donc il y a cette **différence entre le don de sagesse et le don d'intelligence** que celui-ci est un regard de l'esprit et que celui-là est une expérimentation du cœur ; *l'un est lumière et l'autre est amour* : ainsi ils s'harmonisent et se complètent. Mais le plus parfait est le don de sagesse : car le cœur va plus loin que

l'esprit, il a plus de pénétration et comprend ou devine ce que la raison ne saisit pas ; et, *dans les Saints surtout, il y a souvent plus d'amour que de connaissance.*

1351. 3° Moyens de le cultiver. A) La sagesse étant l'un des dons les plus précieux, il faut le désirer ardemment, le demander avec instance, et le rechercher avec une ardeur inlassable. C'est bien ce que nous conseille le livre de la Sagesse ; il veut que nous la prenions pour épouse, pour la compagne de notre vie tout entière, et nous suggère une belle prière pour l'obtenir : « Dieu de nos pères, Seigneur de miséricorde,... qui par votre sagesse avez établi l'homme pour dominer sur toutes les créatures que vous avez faites pour régir le monde dans la sainteté et la justice... donnez-moi la sagesse qui est assise près de votre trône, et ne me rejetez pas du nombre de vos enfants. Car je suis votre serviteur et le fils de votre servante, un homme faible, à la vie courte, et peu capable de comprendre votre jugement et vos lois... Envoyez-moi cette sagesse de votre sainte demeure du ciel ; envoyez-la du trône de votre gloire, afin qu'elle soit avec moi dans mes labeurs, et que je connaisse ce qui vous est agréable. Car elle connaît et comprend toutes choses, et elle me conduira avec prudence dans mes œuvres, et me gardera par sa lumière. Et ainsi mes œuvres vous seront agréables, je gouvernerai votre peuple avec justice, et je serai digne du trône de mon Père. » (Sap., IX, 1-12). B) La sagesse ramenant tout à Dieu, nous devons nous efforcer de voir comment toutes les vérités que nous étudions viennent de lui, comme premier principe, et tendent à lui comme dernière fin. Il faut donc nous habituer à ne pas nous noyer dans les détails, mais à tout ramener aux principes, à l'unité, en faisant d'abord des synthèses particulières de ce que nous avons étudié, et en préparant ainsi une synthèse générale de toutes nos connaissances.

1352. C) Puisque ce don nous fait goûter les choses divines, nous devons aussi nous accoutumer à aimer et à goûter ces choses, en nous rappelant que ***toute connaissance qui ne mène pas à l'amour est vaine.*** D'ailleurs comment ne pas aimer ce Dieu qui est l'infinie beauté et l'infinie bonté ? « Gustate et videte quoniam suavis est Dominus » (Ps., XXXIII, 9). Il en est de même des choses divines, en qui nous voyons une participation de la beauté et de la bonté de Dieu : nous ne pouvons aimer et goûter Dieu sans que cet amour ne rejaillisse sur ce qui participe à ses perfections.

§ III. Le rôle des dons dans l'oraison et la contemplation

De ce que nous venons de dire, il résulte que l'exercice des dons nous est d'un grand secours dans l'oraison.

1353. 1° Avant même que les dons ne soient arrivés à leur complet développement, au moment où nous commençons à les cultiver, ils ajoutent leur lumière et leur influence à celle des vertus pour nous

faciliter l'oraison. Sans nous mettre dans l'état passif ou mystique, ils assouplissent déjà notre âme, et la rendent plus sensible à l'action du Saint Esprit. C'est l'enseignement commun des théologiens, que résume ainsi le P. Meynard ; après avoir mentionné l'opinion de quelques auteurs qui ont cru que les dons du Saint Esprit, réservés exclusivement aux actes héroïques, restaient inactifs dans la pratique des vertus ordinaires, il ajoute : « Leur action s'étend également à une multitude de circonstances où la volonté de Dieu demande de nous une certaine promptitude et une docilité plus grande dans la pratique des vertus ordinaires de la vie chrétienne, par exemple, quand il s'agit de se défaire de ses vices, de dompter ses passions, de résister aux tentations de la chair, du monde et du démon, surtout quand la faiblesse et l'infirmité du sujet demandent un secours plus complet et plus efficace, et par conséquent un principe d'action plus élevé. Ce dernier sentiment, que nous croyons être l'expression de la vérité, est fondé sur ce que les dons ne produisent pas des œuvres d'un genre particulier et distinct des vertus, mais nous viennent simplement en aide pour pratiquer toutes les vertus d'une manière plus prompte et plus facile. » (Traité de la vie intérieure, t. I, n° 246). Or si les dons du Saint Esprit interviennent dans la pratique des vertus ordinaires, ils nous facilitent aussi l'oraison, acte de la vertu de religion et l'un des moyens les plus efficaces pour pratiquer les vertus. Ces dons agissent alors soit à l'état latent, sans qu'il soit possible de distinguer leur action de celle des vertus ; à certains moments cependant, ils agissent d'une façon plus manifeste, en nous donnant des intuitions transitoires qui saisissent l'âme plus vivement que les raisonnements, et en excitant des mouvements d'amour supérieurs à ceux que nous éprouvons habituellement.

1354. 2° A plus forte raison, *ces dons nous aident dans la contemplation active, qui consiste dans une sorte d'intuition affectueuse de la vérité.* C'est en effet le propre des dons d'intelligence et de sagesse, même avant leur complet épanouissement, de faciliter cette simple vue de foi en rendant notre intelligence plus pénétrante et notre amour plus ardent. Déjà leur action, sans nous mettre encore dans l'état mystique, est plus fréquente et plus efficace que dans l'oraison ordinaire; et c'est ce qui explique comment notre âme peut arrêter plus longuement et plus affectueusement ses regards sur une seule et même vérité.

1355. 3° Mais c'est surtout dans la contemplation infuse que les dons jouent un rôle important ; arrivés à leur complet épanouissement, ils communiquent à l'âme une souplesse merveilleuse qui la rend apte à l'état mystique ou contemplatif. A) Trois d'entre eux, les dons de science, d'intelligence et de sagesse, concourent d'une façon spéciale à la contemplation. Expliquons notre pensée : a) à vrai dire, ce sont nos facultés supérieures elles-mêmes, intelligence et volonté, en tant que perfectionnées et transformées par les vertus

théologiques et les dons, et mises en œuvre par la grâce actuelle opérante, qui sont les principes éliciteurs de la contemplation ; **les dons sont en effet greffés sur nos facultés**, et par conséquent les facultés et les dons concourent indivisiblement au même acte. Ces facultés, ainsi transformées, sont les principes éliciteurs de la contemplation, c'est-à-dire la source prochaine d'où jaillissent, sous l'action d'une grâce opérante, les actes de contemplation, comme l'intelligence, perfectionnée par la vertu de foi, est le principe éliciteur des actes de foi.

b) Tous les théologiens reconnaissent que les dons d'intelligence et de sagesse sont les principes éliciteurs de la contemplation ; mais quelques-uns n'attribuent pas ce rôle au don de science. Nous croyons, avec la majorité des auteurs, qu'il ne faut cependant pas l'exclure ; car la contemplation prend quelquefois son point de départ dans les créatures, et alors le don de science intervient pour nous faire voir l'image de Dieu dans les créatures. « Dieu, dit S. Jean de la Croix, a laissé sur chacune de ses créatures un vestige de ce qu'il est, non seulement en les faisant sortir du néant, mais encore en les dotant de grâces et de propriétés innombrables. Il a augmenté encore leur beauté par l'ordre admirable, la dépendance indéfectible qui les relie les unes aux autres... Les créatures ont conservé un vestige du passage de Dieu, c'est-à-dire, l'empreinte de sa grandeur, de sa puissance, de sa sagesse et d'autres attributs divins. » (Cantique spirituel, str. V). Or **c'est le propre du don de science de nous élever des créatures au Créateur**, de nous montrer la beauté de Dieu cachée sous des symboles visibles.

1356. B) Ces trois dons se prêtent un mutuel concours, et agissent ou tous ensemble, ou l'un après l'autre, dans la même contemplation. a) Ainsi le don de science nous élève des créatures à Dieu pour nous unir à lui : 1) il est accompagné d'une lumière infuse, par laquelle nous voyons clairement le néant de tout ce que le monde recherche, honneurs, richesses, plaisirs, le prix de la souffrance et des humiliations, comme moyens d'aller à Dieu et de le glorifier, le reflet des perfections divines caché dans les créatures, etc. 2) Cette lumière est accompagnée d'une grâce qui agit sur la volonté, pour la détacher des créatures et l'aider à ne s'en servir que comme d'échelons pour aller jusqu'à Dieu.

b) Le don d'intelligence nous fait pénétrer plus avant : en nous montrant les harmonies secrètes qui existent entre notre âme et Dieu, entre les vérités révélées et nos aspirations les plus profondes, comme aussi les relations de ces vérités entre elles, il fixe notre esprit et notre cœur sur la vie intime de Dieu, sur ses opérations immanentes, sur les mystères de la Trinité, de l'Incarnation ou de la grâce, et nous les fait admirer en eux-mêmes et dans leurs mutuels rapports, si bien que nous avons peine à en détacher notre esprit et notre cœur. Ruysbroeck le compare à la lumière du soleil : le soleil, par son rayonnement, remplit l'air d'une clarté simple ; il éclaire

toute forme et figure et fait distinguer toutes les couleurs. Ainsi ce don pénètre dans l'esprit et y produit la simplicité ; et cette simplicité est traversée par les rayons d'une singulière clarté ; alors nous sommes capables de recevoir la connaissance des attributs sublimes qui sont en Dieu, et qui sont l'origine de toutes ses œuvres (L'ornement des noces spirituelles, livre II, c. 66-68).

c) Le don de sagesse, en nous faisant tout apprécier par rapport à Dieu, et savourer les choses divines, fixe encore plus amoureusement notre esprit et notre cœur sur l'objet contemplé, et nous fait adhérer à lui avec plus d'ardeur et de constance. Ruysbroeck décrit ainsi la saveur produite par ce don : « Cette saveur est si forte qu'il semble à l'âme que le ciel et la terre et tout ce qu'ils renferment doivent se fondre et s'anéantir dans cette saveur insondable. Ces délices sont dessus et dessous (c. à d. dans les facultés supérieures et les facultés inférieures) dedans et dehors, et ont embrassé et pénétré le royaume de l'âme tout entier. Ainsi l'intelligence contemple la simplicité, d'où découlent toutes ces délices. En suite de quoi la raison éclairée se met à considérer ; elle sait pourtant bien que ces incompréhensibles délices doivent toujours échapper à sa connaissance : car sa considération se fait à la clarté d'une lumière créée et ces délices sont sans mesure. C'est pourquoi la raison défaille en cette considération ; mais l'intelligence, qui est transformée grâce à cette clarté sans limites, contemple et fixe sans cesse l'incompréhensible joie de la béatitude. » (Royaume des amants, c. XXXIII).

1357. C) ***Les quatre autres dons, sans avoir un rôle aussi important dans la contemplation, y ont cependant une certaine part***, et cela de deux façons : a) Ils nous y disposent en contribuant eux aussi à rendre notre âme plus souple et plus docile à l'action du Saint Esprit ; b) ils y coopèrent en excitant en notre cœur de pieuses affections qui entretiennent la contemplation : ainsi le **don de crainte** nous donne des sentiments de componction et de détachement des créatures ; le **don de piété**, des sentiments d'amour filial ; le **don de force**, des sentiments de générosité et de constance ; le **don de conseil** nous permet d'appliquer à nous-mêmes et aux autres les lumières reçues du Saint Esprit. On le voit donc, chacun de ces dons a son rôle dans la contemplation.

NOTE : LES CINQ SENS SPIRITUELS ET LES DONNS

1358. Un certain nombre de Pères et de théologiens ainsi que beaucoup d'auteurs mystiques parlent de cinq sens spirituels, analogues aux cinq sens imaginatifs dont nous avons déjà parlé n° 991. Voici le beau texte où S. Augustin les décrit : « O mon Dieu, qu'est-ce que j'aime quand je vous aime ?... C'est une certaine lumière, une certaine voix, une certaine odeur, une certaine nourriture, un certain embrassement : tout cela n'étant éprouvé que

par ce qu'il y a en moi d'intérieur. Mon âme voit briller une lumière qui n'est pas dans l'espace, elle entend un son qui ne s'éteint pas avec le temps, elle sent un parfum que le vent n'emporte pas, elle goûte un aliment que l'avidité ne fait pas diminuer, elle s'attache à un objet que la satiété ne lui fait pas abandonner. Voilà ce que j'aime quand j'aime mon Dieu. » (Confes., l. X, ch. VI). Que faut-il entendre par ces sens spirituels ? Il nous semble que ce ne sont là que des fonctions ou opérations des dons du Saint Esprit, en particulier des dons d'intelligence et de sagesse. Ainsi *les sens spirituels de la vue et de l'ouïe se rapportent au don d'intelligence, qui nous fait voir Dieu et les choses divines* (n° 1341) *et entendre Dieu qui nous parle au cœur*. Les trois autres sens se rapportent au don de sagesse, qui nous fait goûter Dieu, respirer ou odorer le parfum de ses perfections, et entrer en contact avec lui, par une sorte d'étreinte, d'embrassement spirituel qui n'est autre chose qu'un amour expérimental de Dieu. De cette façon on concilie sur ce point la doctrine de S. Augustin et de S. Thomas, du P. Poulain et du P. Garrigou-Lagrange.

§ IV. Des fruits du Saint Esprit et des béatitudes

Aux dons se rattachent les fruits du Saint Esprit et les béatitudes, qui y correspondent et les complètent, ainsi que les grâces gratuitement données qui ont avec les dons une certaine analogie (n°1314).

I. Les fruits du Saint Esprit

1359. Quand une âme correspond fidèlement aux grâces actuelles qui mettent en branle les vertus et les dons, elle produit des actes de vertu, d'abord imparfaits et pénibles, puis meilleurs et plus savoureux, qui remplissent le cœur d'une sainte joie. Ce sont les fruits du Saint Esprit qu'on peut définir : ***des actes de vertu arrivés à une certaine perfection et qui remplissent l'âme d'une sainte joie***. S. Paul en énumère neuf : la charité, la joie, la paix, la patience, la mansuétude, la bonté, la fidélité, la douceur, la tempérance (Galat., V, 22-23). Mais il n'a pas voulu dresser une liste complète ; et S. Thomas fait remarquer avec raison que ce nombre est symbolique et désigne en réalité tous les actes de vertu dans lesquels l'âme trouve une consolation spirituelle : « Sunt fructus quæcumque virtuosa opera in quibus homo delectatur » (Ia IIæ, q. 70, a. 2).

1360. Ces fruits se distinguent des vertus et des dons comme l'acte se distingue de la puissance. Cependant tous les actes de vertu ne méritent pas le nom de fruits, mais ceux-là seulement qui sont accompagnés d'une certaine suavité spirituelle. Au début, les actes de vertu exigent souvent beaucoup d'efforts, et ont parfois une

certaine âpreté comme un fruit qui n'est pas mûr. Mais quand on s'est longuement exercé à la pratique des vertus, on acquiert la facilité d'en produire les actes, on les fait sans effort pénible, et même avec plaisir, comme les actes des habitudes acquises ; c'est alors qu'on les appelle des fruits. C'est donc en cultivant les vertus et les dons qu'on obtient les fruits, et par eux les béatitudes, prélude du bonheur éternel.

II. Les Béatitudes

1361. Les béatitudes sont le dernier couronnement de l'œuvre divine en nous. Comme les fruits, ce sont des actes, mais d'une perfection telle qu'ils semblent procéder des dons plutôt que des vertus ; ce sont des fruits, mais d'une maturité si parfaite, qu'ils nous donnent déjà un avant-goût de la béatitude céleste ; de là leur nom de béatitudes. Notre Seigneur, dans le discours sur la montagne, les ramène à huit : la pauvreté en esprit, la douceur, les larmes, la faim et la soif de la justice, la miséricorde, la pureté de cœur, la patience au milieu des persécutions. Mais on peut dire aussi que ce nombre est symbolique et n'a rien de limitatif. Ces béatitudes ne désignent pas le bonheur absolu et parfait ; ce sont plutôt des moyens pour arriver à la béatitude éternelle, et des moyens très efficaces : car, lorsqu'on embrasse joyeusement la pauvreté, la douceur, la pureté, l'humiliation, lorsqu'on sait se dominer soi-même au point de prier pour ses ennemis et d'aimer la croix, on imite parfaitement Notre Seigneur, et on fait des pas rapides dans les voies de la perfection.

1362. Conclusion. Les dons du Saint Esprit nous introduisent dans la voie unitive, quand nous savons les cultiver. 1) Ils nous font en effet pratiquer toutes les vertus, morales et théologiques, au degré le plus élevé, et nous unissent ainsi à Dieu, nous transforment peu à peu en lui, en nous faisant imiter ses divines perfections. 2) Ils mettent dans notre âme cette souplesse, cette docilité qui permet au Saint Esprit de s'emparer de notre âme et d'y agir librement. C'est déjà sous l'influence latente de ces dons, et parfois avec leur concours manifeste que se fait l'oraison de simplicité, dont nous allons
traiter.

ART II. L'ORAISON DE SIMPLICITÉ

1363. L'oraison de simplicité, ainsi appelée par Bossuet, était connue bien avant lui, et portait différents noms qu'il est bon de rappeler. 1) Ste Thérèse l'appelle l'oraison de recueillement ; ce qu'il faut entendre du recueillement actif, par opposition au recueillement passif dont nous parlerons au chapitre second : l'âme y recueille ses diverses facultés pour les concentrer sur Dieu, l'écouter et l'aimer. 2) Plusieurs la nomment oraison de simple regard, de simple

présence de Dieu, ou de simple remise en Dieu, ou une simple vue de foi, parce que l'âme fixe son regard affectueusement sur Dieu, se maintient en sa présence, se remet entre ses mains, et par une simple vue de foi, le regarde et l'aime.

3) Bossuet l'appelle oraison de simplicité, parce qu'elle nous fait tout simplifier, les raisonnements et les affections de l'oraison, et même la vie tout entière.

4) Les Carmes, et avec eux, beaucoup d'auteurs depuis le XVII^e siècle, la nomment contemplation acquise pour la distinguer de la contemplation infuse.

Nous allons exposer : 1^o la nature de cette oraison ; 2^o ses avantages ; 3^o la manière de la faire ; 4^o ses rapports avec la contemplation proprement dite.

§ I. Nature de l'oraison de simplicité

1364. Bossuet a fort bien décrit cette oraison : « Il faut s'accoutumer à nourrir son âme d'un simple et amoureux regard en Dieu et en Jésus-Christ Notre Seigneur ; et, pour cet effet, il faut la séparer doucement du raisonnement, du discours et de la multitude d'affections, pour la tenir en simplicité, respect et attention, et s'approcher ainsi de plus en plus de Dieu, son premier principe et sa dernière fin. La méditation est fort bonne en son temps, et fort utile au commencement de la vie spirituelle ; mais il ne faut pas s'y arrêter, puisque l'âme, par sa fidélité à se mortifier et à se recueillir, reçoit pour l'ordinaire une oraison plus pure et plus intime, que l'on peut nommer de simplicité, qui consiste dans une simple vue, regard ou attention amoureuse en soi, vers quelque objet divin, soit Dieu en lui-même, ou quelqu'un de ses mystères, ou quelques autres vérités chrétiennes. L'âme quittant donc le raisonnement, se sert d'une douce contemplation qui la tient paisible, attentive et susceptible des opérations et impressions divines que le Saint Esprit lui communique : elle fait peu et reçoit beaucoup ; son travail est doux, et néanmoins plus fructueux ; et, comme elle approche de plus près de la source de toute lumière, de toute grâce et de toute vertu, on lui en élargit aussi davantage. » Ainsi donc cette oraison comprend deux actes essentiels : regarder et aimer ; regarder Dieu ou quelque objet divin en vue de l'aimer, et l'aimer pour le mieux regarder. Si l'on compare cette oraison avec la méditation discursive, ou affective, on y remarque une triple simplification, qui justifie bien l'expression employée par Bossuet.

1365. 1^o La première simplification c'est la diminution, puis la suppression des raisonnements qui tenaient une si grande place dans la méditation des débutants. Obligés d'acquérir des convictions profondes, et d'ailleurs peu habitués aux pieuses affections, ils avaient besoin de réfléchir longuement sur les vérités fondamentales de la religion et sur leurs rapports avec la vie spirituelle, sur la

nature, la nécessité des principales vertus chrétiennes, et les moyens de les pratiquer, avant de faire jaillir de leur cœur des sentiments de reconnaissance et d'amour, de contrition; d'humiliation et de ferme propos, des demandes ardentes et prolongées. a) Mais le moment vient où ces convictions se sont tellement affermies dans l'âme qu'elles font pour ainsi dire partie de notre mentalité habituelle et qu'il suffit de quelques minutes pour les rappeler à l'esprit. Alors jaillissent promptement et facilement les pieuses affections dont nous parlions, et l'oraison devient affective. 1366. b) Plus tard une autre simplification se réalise : les quelques minutes de réflexion sont remplacées par un regard intuitif de l'intelligence. Nous connaissons sans difficulté et par une sorte d'intuition les premiers principes. Or, quand nous avons longtemps médité sur les vérités fondamentales de la vie spirituelle, elles deviennent pour nous aussi certaines et lumineuses que les premiers principes, et nous les saisissons d'un coup d'œil synthétique avec facilité et complaisance, sans avoir besoin de les analyser d'une façon minutieuse. Ainsi l'idée de père appliquée à Dieu, qui au début avait besoin de longues réflexions pour nous livrer son contenu, nous apparaît d'un seul coup d'œil comme si riche, si féconde, que nous nous y arrêtons longuement et avec amour pour en savourer les multiples éléments. c) Il arrive même parfois que l'âme se contente d'un regard confus sur Dieu ou les choses divines, qui la maintient cependant doucement et affectueusement en la présence de Dieu et la rend de plus en plus docile à l'action du Saint Esprit ; alors sans multiplier les actes d'intelligence ou de volonté, elle s'abandonne à Dieu pour exécuter ses ordres. 1367. 2° Une simplification analogue s'opère dans les affections. Au début, elles étaient nombreuses, variées, et se succédaient avec rapidité : amour, reconnaissance, joie, compassion, douleur de ses fautes, désir de mieux faire, demande de secours, etc. a) Mais bientôt une seule et même affection se prolonge pendant cinq, dix minutes : l'idée de Dieu notre Père, par exemple, excite dans le cœur un amour intense qui, sans s'exprimer par de multiples paroles, alimente pendant quelques minutes l'âme tout entière, la pénètre et y produit des dispositions généreuses. Sans doute elle ne suffira pas à remplir tout le temps de l'oraison, et il faudra passer à d'autres affections pour ne pas tomber dans les distractions ou une sorte d'oisiveté ; mais chacune tiendra une place si large qu'il ne sera pas nécessaire d'en multiplier le nombre comme autrefois. 1368. b) Parmi ces affections, l'une finit par dominer et revenir sans cesse à l'esprit et au cœur : son objet devient comme celui d'une idée fixe, autour de laquelle gravitent d'autres idées sans doute, mais en petit nombre et qui se subordonnent à la première. Pour quelques-uns, ce sera la Passion de Notre Seigneur, avec les sentiments d'amour et de sacrifice qu'elle suscite (Galat., II, 20). Pour d'autres, ce sera Jésus vivant dans l'Eucharistie qui deviendra le centre de

leurs pensées et de leurs affections, et sans cesse, ils rediront : Adoro te, devote, latens Deitas. Il en est qui sont saisis par la pensée de Dieu présent dans l'âme et qui ne songent qu'à le glorifier tout le long du jour (Joan., XIV, 23 ; I Cor., III, 17 ; VI, 20). C'est ce qu'explique fort bien le P. Massoulié : Quand l'âme vient à considérer que non seulement elle a l'honneur d'être en la présence de Dieu, mais encore le bonheur de le posséder en elle-même, cette pensée la pénètre vivement, et la fait entrer dans un recueillement profond. Elle regarde ce Dieu d'amour et de majesté, et toute la Trinité adorable, qui daigne bien entrer en elle, et y habiter comme dans son temple. Elle le regarde avec une extrême complaisance, elle jouit du plaisir de cette possession, et elle y trouve un repos inexprimable, voyant tous ses désirs accomplis autant qu'ils peuvent l'être sur la terre ; car que peut désirer et espérer l'âme de plus grand que de posséder

Dieu ?

1369. 3° Cette simplification s'étend bientôt à la vie tout entière : « La pratique de cette oraison, dit Bossuet, doit commencer dès le réveil, en faisant un acte de foi de Dieu qui est partout, et de Jésus-Christ, les regards duquel, quand nous serions abîmés au centre de la terre, ne nous quittent point ». Il se poursuit le long du jour. Tout en vaquant à ses occupations ordinaires, on s'unit à Dieu, on le regarde et on l'aime. Dans les prières liturgiques et les prières vocales on s'attache plus à la présence de Dieu vivant en nous qu'au sens particulier des paroles, on cherche avant tout à lui témoigner son amour. Les examens de conscience se simplifient : d'un regard rapide on voit ses fautes aussitôt qu'elles sont commises et on les regrette sans délai. Les études et les œuvres extérieures de zèle se font en esprit de prière, sous le regard de Dieu, avec le désir ardent de le glorifier, ad majorem Dei gloriam. Il n'est pas jusqu'aux actions les plus communes qui ne soient pénétrées de l'esprit de foi et d'amour et ne deviennent ainsi des hosties fréquemment offertes à Dieu, « offerre spirituales hostias, acceptabiles Deo » (I Petr., II, 5).

§ II. Avantages de l'oraison de simplicité

1370. Le grand avantage de cette oraison, c'est que par elle toute la vie est ramenée à l'unité, et se rapproche ainsi de la vie divine, pour la plus grande gloire de Dieu et le bien spirituel de l'âme. 1° Dieu est glorifié tout le long du jour. Ce regard habituel et affectueux de l'âme vers Dieu le fait connaître et aimer mieux que toutes les considérations : on s'oublie soi-même, et à plus forte raison on oublie les créatures, ou du moins on ne les voit que dans leurs rapports avec Dieu, sous l'influence du don de science (n° 1341). La vie devient ainsi un acte prolongé de la vertu de religion, un acte de reconnaissance et d'amour qui nous fait redire avec Marie : « Mon âme glorifie le Seigneur : magnificat anima mea Dominum ». 1371. 2° Par là même l'âme est sanctifiée. a) En concentrant son

attention sur une vérité pendant un temps notable, elle apprend à mieux connaître Dieu, et, comme ce regard est accompagné d'amour, elle l'aime d'un amour plus intense, et s'unit à lui d'une façon plus intime, attirant par là en elle les perfections divines et les vertus de Notre Seigneur. b) Alors le détachement devient plus facile : quand on pense habituellement à Dieu, les créatures ne nous apparaissent plus que comme des échelons pour aller au Créateur : pleines d'imperfections et de misères, elles n'ont de valeur que dans la mesure où elles reflètent les perfections divines, et nous crient de remonter jusqu'à la source de tout bien. c) L'humilité devient plus facile : à la lumière divine, on voit clairement son néant et ses péchés, et on se réjouit de pouvoir, par l'humble aveu de ses fautes, glorifier Celui qui seul mérite tout honneur et toute gloire : *Soli Deo honor et gloria, mihi autem ignominia et confusio*. Au lieu de se préférer au prochain, on se regarde comme le dernier des pécheurs, prêt à sourire amoureusement toutes les épreuves et les humiliations. On peut donc dire en toute vérité que l'oraison de simplicité nous aide singulièrement à glorifier Dieu et à sanctifier notre

âme.

1872. Solution des difficultés. a) On reproche parfois à ce genre d'oraison de favoriser l'oisiveté. Ste Thérèse répond ainsi à cette objection : « Revenant à ceux qui discourent, je leur dis de ne pas employer à cet exercice, si méritoire qu'il soit d'ailleurs, tout le temps de l'oraison. Comme ils y trouvent du plaisir, ils se figurent que pour eux il n'est point de jour de dimanche, et que tous les instants appartiennent au travail. Le reste, à leur avis, n'est qu'une perte de temps. Eh bien ! moi, je regarde cette perte comme un gain véritable. Que de la façon indiquée plus haut, ils se mettent intérieurement en présence de Jésus-Christ ; que là, sans effort de l'entendement, ils restent à lui parler, à jouir de sa compagnie ; qu'au lieu de se fatiguer à ordonner un discours, ils se contentent de représenter leurs besoins et les raisons qu'aurait Notre-Seigneur de ne pas les souffrir auprès de lui. Ils feront bien pourtant d'user de variété, de crainte que l'âme ne se fatigue par la continuité d'un même aliment. Ceux dont je parle sont extrêmement savoureux et profitables : une fois que l'âme y a pris goût, elle y trouve une nourriture substantielle et vivifiante, avec de très précieux avantages. » (Vie, ch. XIII, p. 171). C'est qu'en effet l'âme ne reste pas oisive : elle ne raisonne plus, mais elle regarde, elle aime, elle loue Dieu, elle se donne à lui, et, si elle reste un moment en silence c'est pour l'écouter ; si Dieu cesse de parler, elle reprend ses pieuses affections, et ainsi n'est jamais oisive.

1878. b) D'autres objectent que concentrer ainsi son attention sur une idée fixe, c'est se fatiguer la tête et tomber dans la contention. Ce serait un danger réel, si on voulait entrer dans ce genre d'oraison avant d'y être préparé, et s'y maintenir par des efforts de tête. Mais c'est là précisément ce qu'il faut éviter, dit Bossuet : « Il faut

observer de ne pas tourmenter sa tête, ni même trop exciter son cœur ; mais prendre ce qui se présente à la vue de l'âme avec humilité et simplicité, sans ces efforts violents qui sont plus imaginaires que véritables et fonciers ; se laisser doucement attirer à Dieu, s'abandonnant à son esprit.» (Opuscule de la meilleure manière de faire oraison, t. VII, p. 501). Il ne s'agit donc pas de faire des efforts violents, mais de suivre doucement les attraites de la grâce, et, quand on a épuisé une pensée, de passer à une autre sans vouloir s'obstiner à s'occuper de la première. Alors l'oraison de simplicité, au lieu d'être une fatigue, est un doux repos de l'âme qui s'abandonne à l'action du Saint Esprit. C'est du reste ce qu'on comprendra mieux en voyant comment se fait cette oraison.

§ III. Manière de faire l'oraison de simplicité

1374. 1° De l'appel à cette oraison. Pour faire l'oraison de simplicité d'une façon habituelle, il faut réaliser les conditions que nous avons indiquées pour la voie unitive (n° 1296). Toutefois, s'il s'agit de s'adonner de temps en temps à ce genre d'oraison, il suffit d'y être attiré par la grâce de Dieu. Au reste on peut réduire à deux les signes distinctifs d'un appel divin à cette oraison : a) un certain dégoût pour l'oraison discursive ou la multiplicité des affections, joint au peu de profit qu'on en retire ; nous supposons bien entendu qu'il s'agit d'une âme fervente qui s'efforce de bien méditer, et non d'une âme tiède qui est résolue à vivre dans la médiocrité. b) Un certain attrait pour simplifier l'oraison, pour fixer son regard sur Dieu et se tenir en sa présence, joint au profit qu'on retire de ce saint exercice. En pratique, quand un directeur voit qu'une âme fervente éprouve une grande difficulté à faire des considérations ou de multiples affections, il est opportun de lui exposer les grandes lignes de cette manière d'oraison, de l'exhorter à en faire l'essai, et de lui demander compte des résultats obtenus : s'ils sont bons, on l'engagera à continuer.

1375. 2° De l'oraison elle-même. Il n'y a pas, à proprement parler, de méthode pour ce genre d'oraison, puisqu'il n'y a guère qu'à regarder et à aimer. Toutefois on peut donner quelques conseils aux âmes qui y sont appelées, pour les aider à se maintenir sous le regard de Dieu. Ces conseils seront proportionnés au caractère, aux dispositions et aux attraites surnaturels des pénitents. a) A ceux qui ont besoin de fixer leur sens sur quelque objet pieux, on conseillera de jeter les yeux sur la croix, le tabernacle ou une pieuse image propre à concentrer la pensée sur Dieu. Comme le dit le Curé d'Ars, « on n'a pas besoin de tant parler pour bien prier. On sait que le Bon Dieu est là, dans le saint tabernacle; on lui ouvre son cœur ; on se complaît en sa sainte présence ; c'est la meilleure prière. b) Ceux qui ont une vive imagination pourront se représenter une scène évangélique, non dans le détail, comme autrefois, mais en gros, par exemple

Notre Seigneur au Jardin des Oliviers, ou sur le Calvaire ; puis le contempler amoureusement souffrant pour nous, et se dire : « Il m'a aimé et s'est livré pour moi : dilexit me et tradidit semetipsum pro me » (Galat., II, 20) .

1376. c) Il en est qui aiment à parcourir doucement un texte de la Sainte Ecriture ou de quelque pieuse prière, à le goûter, à s'en nourrir. C'est ce que conseille S. Ignace dans la seconde manière de prier (n° 993) ; et l'expérience montre que beaucoup d'âmes sont initiées à l'oraison de simplicité par ce moyen ; il faut alors leur conseiller de se faire un recueil des plus beaux textes, de ceux qu'ils ont déjà savourés en les lisant et de les utiliser selon les attraits du Saint Esprit.

1377. d) Aux âmes affectueuses on conseillera de faire des actes motivés d'amour de Dieu, par exemple : « Je vous aime de tout mon cœur, ô mon Dieu, parce que vous êtes la bonté même, Deus caritas est, la beauté infinie... » ; et on savoure longuement ces quelques pensées. Ou bien on s'adresse à Jésus, et on pense aux titres qu'il a à notre amour : « Je vous aime, ô Jésus, vous qui êtes l'amabilité même; vous êtes mon Seigneur, je veux vous obéir ; mon Pasteur, je veux vous suivre et me nourrir de vous ; mon Docteur, je crois en vous ; mon Rédempteur, je vous bénis et j'adhère à vous ; mon chef, je m'incorpore à vous ; mon ami le plus fidèle, je vous aime par dessus tout, et je veux vous aimer toujours ». On peut aussi utiliser la méthode primitive d'oraison que M. Olier a laissée à ses disciples : Jésus devant les yeux : « Tenons-nous en révérence et en respect vers une chose si divine et si sainte ; et après que notre cœur se sera répandu en amour, en louanges et en autres devoirs, demeurons quelque temps en silence devant lui... » ; Jésus dans le cœur : nous supplierons l'Esprit de Jésus de venir en notre âme pour nous rendre conformes à ce divin Modèle : « Nous nous donnerons à lui pour en être possédés et pour être animés de sa vertu ; ensuite de quoi nous demeurerons encore un temps en silence auprès de lui, pour nous laisser détremper de son onction divine... » ; Jésus dans les mains, voulant « que sa divine volonté s'accomplisse en nous, qui sommes ses membres, qui devons être soumis à notre chef, et qui ne devons point avoir de mouvement que celui que nous donne Jésus-Christ, notre vie et notre tout ; qui, remplissant notre âme de son Esprit, de sa vertu et de sa force, doit être opérant en nous et par nous tout ce qu'il désire. » (Introduction, ch. IV).

1378. e) Il est des âmes où domine la volonté, qui ne peuvent plus discourir ; et qui par ailleurs se trouvant dans la sécheresse et les distractions, ont peina à tirer de leur cœur de pieuses affections. L'oraison simplifiée qui leur convient est ainsi décrite par le P. Piny : « Cette oraison consiste à vouloir passer tout le temps de l'oraison à aimer Dieu, et à l'aimer plus que nous-mêmes ; à vouloir y être pour le prier par un esprit de charité ; à vouloir y demeurer abandonné à sa divine volonté... Il faut remarquer que l'amour a cet avantage sur

les actes de la plupart des vertus et sur les autres sortes d'union, que, si nous voulons aimer, nous aimons, que si nous voulons par une véritable volonté nous unir amoureusement à la volonté de Celui que nous aimons ou que nous voulons aimer, nous possédons aussitôt cette union par cet acte de notre volonté : l'amour, en effet, n'est pas autre chose qu'un acte affectif de notre volonté. » (L'oraison du cœur, ch. 1).

1379. f) Dans cette oraison, on est exposé aux distractions et aux sécheresses comme dans l'oraison affective. Il n'y a qu'à s'en humilier, et à offrir à Dieu la peine qu'on en éprouve, en s'efforçant, malgré tout, de se maintenir en sa présence avec une soumission parfaite à sa volonté : les distractions peuvent bien empêcher la pensée de se fixer sur Dieu, mais non la volonté, dont l'acte persévère virtuellement malgré les imaginations vagabondes.

1380. 3° De la préparation et de la conclusion. A) On s'est demandé si, quand on fait l'oraison de simplicité, il faut préparer son sujet. La réponse doit être, en général, affirmative, On sait que S. François de Sales conseillait à Ste Chantal de préparer son oraison : « Je ne dis pas que quand on a fait sa préparation, et qu'en l'oraison on est attiré à cette sorte d'oraison (simple regard), il n'y faille aller ; mais prendre pour méthode de ne se point préparer, cela m'est un peu dur, comme encore de sortir tout à fait de devant Dieu sans action de grâce, sans offrande, sans prière expresse. Tout cela peut être utilement fait, mais que cela soit une règle, je confesse que j'ai un peu de répugnance. » (Lettre du 11 mars 1610, t. XIV, p. 266). Ce conseil est très sage : préparer un sujet n'empêchera pas le Saint Esprit de nous en suggérer un autre, s'il le veut ; et, s'il ne le juge pas à propos, on s'occupera du sujet qu'on a préparé.

1381. B) Cette préparation s'étend à la résolution qu'on prend à la fin de l'oraison ; mieux vaut assurément en déterminer une la veille au soir. Il se peut que le Saint Esprit en suggère une autre, ou simplement porte l'âme à se donner à Dieu tout le long du jour ; mais celle qu'on a prise soi-même aura eu son utilité. Ajoutons toutefois que, comme tout se simplifie, la résolution la meilleure sera souvent la même, par exemple, celle de vivre habituellement sous le regard de Dieu, ou de ne lui rien refuser, ou de tout faire par amour. Quelque vagues que semblent ces résolutions à ceux qui ne font pas oraison de cette façon, elles sont au contraire très précises pour les âmes que Dieu y a conduites, parce qu'il se charge de les rendre pratiques par les inspirations qu'il enverra souvent pendant la journée.

§ IV. Rapport entre l'oraison de simplicité et la contemplation infuse

Pour exprimer avec précision la doctrine commune sur ce sujet, nous montrerons : 1° que l'oraison de simplicité n'est au fond, dans

ses débuts, qu'une contemplation acquise ; 2° qu'elle est une excellente disposition à la contemplation infuse et parfois même y aboutit.

1382. 1° C'est une contemplation. a) C'était bien la pensée de Bossuet qui, après avoir décrit cette oraison, ajoute : « L'âme quittant donc le raisonnement, se sert d'une douce contemplation qui la tient paisible, attentive et susceptible des opérations et impressions divines, que le Saint Esprit lui communique ». C'est aussi la conclusion qui se dégage de la nature même de cette oraison comparée à celle de la contempration. Celle-ci se définit, comme nous l'avons dit (n° 1298), une simple intuition de la vérité ; or l'oraison de simplicité, dit Bossuet, « consiste dans une simple vue, regard ou attention amoureuse en soi, vers quelque objet divin » ; c'est donc avec raison qu'on l'appelle contemplation. b) C'est une contemplation acquise, non infuse, au moins à ces débuts, tant qu'elle demeure faible et intermittente. Alors en effet elle ne dure que quelques minutes, et fait place à d'autres pensées et affections ; ce n'est que peu à peu que l'âme s'accoutume à regarder et aimer Dieu par une vue simple de foi, pendant un temps un peu plus notable, et d'une façon synthétique, comme l'artiste contemple un chef-d'œuvre dont il a auparavant étudié en détail les divers éléments. Il semble bien qu'il y ait là un procédé psychologique ordinaire qui suppose évidemment une foi vive, et même l'action latente des dons du Saint Esprit, mais non une intervention spéciale de Dieu, une grâce opérante.

1383. 2° L'oraison de simplicité est une disposition favorable à la contemplation infuse. Elle met, en effet, l'âme dans un état qui la rend très attentive et très docile aux mouvements de la grâce, facile mobilis a Spiritu Sancto. Quand donc il plaira à la divine Bonté de s'emparer d'elle pour y produire un recueillement plus profond, une vue plus simple, un amour plus intense, elle entre dans la seconde phase de l'oraison de simplicité, telle que Bossuet la décrit au n° V de l'opuscule déjà cité : « Ensuite il ne faut pas se multiplier à produire plusieurs autres actes où dispositions différentes, mais demeurer simplement attentif à cette présence de Dieu, exposé à ses divins regards, continuant ainsi cette dévote attention ou exposition, tant que Notre Seigneur nous en fera la grâce, sans s'empresser à faire d'autres choses que ce qui nous arrive, puisque cette oraison est une oraison avec Dieu seul, et une union qui contient en éminence toutes les autres dispositions particulières, et qui dispose l'âme à la passivité, c'est-à-dire que Dieu devient le seul maître de son intérieur, et qu'il y opère plus particulièrement qu'à l'ordinaire : tant moins la créature travaille, tant plus Dieu opère puissamment : et puisque l'opération de Dieu est un repos, l'âme lui devient donc en quelque manière semblable en cette oraison, et y reçoit aussi des effets merveilleux »...

On remarquera ces expressions que nous avons soulignées et qui

indiquent si clairement l'action puissante, spéciale de Dieu et la passivité de l'âme ; ici il est bien question de la contemplation infuse, et l'oraison, commencée avec une certaine activité par un regard amoureux sur Dieu, se termine par le repos ou quiétude, où Dieu opère beaucoup plus puissamment que l'âme. 1384. Ainsi il y a une certaine continuité entre l'oraison affective simplifiée, que l'on peut acquérir par l'esprit de foi, et la quiétude, oraison infuse produite avec la collaboration de l'âme par les dons du Saint Esprit. Il y a une différence essentielle entre les deux, l'une étant acquise et l'autre infuse ; mais il y a un trait d'union, un pont, c'est l'oraison de simplicité qui commence par une simple vue de foi, et se termine, quand il plaît à Dieu, par la mainmise du Saint Esprit sur l'âme. Sans doute il n'est pas obligé, même quand on est parvenu à l'oraison de simplicité, de la transformer en oraison infuse, qui demeure toujours un don gratuit auquel nous ne pouvons nous élever nous-mêmes ; mais souvent il le fait, quand il trouve l'âme bien disposée : car il ne désire rien tant que de s'unir d'une façon plus parfaite les âmes généreuses qui veulent ne rien lui refuser.

Conclusion du premier chapitre

1385. Cette première forme de la vie unitive est déjà bien parfaite. 1) Unie affectueusement et habituellement à Dieu, l'âme s'efforce de pratiquer les vertus en ce qu'elles ont de plus élevé, avec l'aide des dons du Saint Esprit, agissant tantôt d'une façon latente et tantôt d'une façon plus manifeste. Les dons qui prédominent chez elle sont, à cause de son tempérament, de ses occupations et des attrait divins, ceux qui portent à l'action ; mais, en agissant, elle demeure en communion avec Dieu : c'est pour lui, c'est avec lui, c'est sous l'action de sa grâce qu'elle travaille et qu'elle souffre. 2) Quand vient le moment de la prière, son oraison est fort simple : elle regarde des yeux de la foi ce Dieu qui est son Père, qui habite en elle, qui collabore avec elle ; et, en le contemplant, elle l'aime : parfois cet amour se manifeste par des élans généreux ; d'autres fois par de purs actes de volonté ; car elle a ses sécheresses et ses épreuves, et elle ne peut que dire : Mon Dieu, je vous aime, ou du moins je veux vous aimer, je veux, par amour, faire votre volonté, coûte que coûte. 3) Il y a des moments où les dons de science, d'intelligence et de sagesse, qui habituellement n'opèrent en elle qu'à l'état latent, se manifestent comme un éclair et la mettent un moment dans un doux repos. C'est une sorte d'initiation à la contemplation infuse.

CHAPITRE II

De la contemplation infuse

Après avoir exposé les notions générales sur la contemplation infuse, nous parcourrons ses différents degrés.

ART. I Notions générales sur la contemplation infuse

Pour faire connaître la contemplation infuse, nous expliquerons : 1° sa nature ; 2° ses avantages ; 3° les marques de vocation prochaine à la contemplation.

§ I. Nature de la contemplation infuse

Après avoir donné la définition, nous expliquerons la part de Dieu et de l'âme dans la contemplation.

I. Définition

1386. A) Les auteurs anciens, ne distinguant pas d'une façon explicite entre la contemplation acquise et infuse, ne donnent pas généralement la distinction spécifique entre les deux. Des différents articles de S. Thomas sur ce sujet, on peut conclure que ***la contemplation est une vue simple, intuitive, de Dieu et des choses divines, qui procède de l'amour et tend à l'amour*** (IIa IIæ, q. 180, a. 3, 0 et ad 1 ; a. 7, 0 et ad 1). S. François de Sales la définit : « une amoureuse, simple et permanente attention de l'esprit aux choses divines » (Amour de Dieu, l. VI, c. 3). B) Les auteurs modernes font généralement la distinction entre les deux genres de contemplation, et définissent ou décrivent la contemplation infuse, avec Benoît XIV : « une simple vue intellectuelle, accompagnée d'un amour suave des choses divines, procédant de Dieu qui applique d'une manière spéciale l'intelligence à connaître et la volonté à aimer les choses divines, et qui concourt à ces actes par les dons du Saint Esprit, l'intelligence et la sagesse, en éclairant l'intelligence d'une vive lumière et en embrasant la volonté d'amour ». C'est là une notion très complète, indiquant bien le rôle de Dieu et des dons du Saint Esprit, en même temps que le rôle de nos facultés, qui, tout en étant appliquées par Dieu à la connaissance et à l'amour, collaborent librement à cette motion divine. Remarquons *toutefois que cette définition ne comprend que la contemplation suave, et non la contemplation aride*, Voilà pourquoi, si on veut une définition qui comprenne les deux, on peut dire que la contemplation infuse est une vue simple, affectueuse et prolongée de Dieu et des choses divines, qui se fait sous l'influence des dons du Saint Esprit et d'une grâce actuelle spéciale qui s'empare de nous et nous fait agir plus passivement qu'activement. Pour bien comprendre cette définition, il nous reste à exposer la part de Dieu et la part de l'homme dans la contemplation.

II. Part de Dieu dans la contemplation

Dieu a la part principale, puisque lui seul peut s'emparer de nous et nous mettre dans l'état passif. 1387. 1° C'est Dieu qui appelle l'âme à la contemplation ; car de l'aveu de tous les mystiques, c'est là un don essentiellement gratuit. C'est ce qu'enseigne Ste Thérèse ; souvent elle appelle cette oraison surnaturelle ; or, dans sa seconde relation au P. Rodrigue Alvarez, elle explique ainsi ce mot : « J'appelle surnaturel ce qui ne peut s'acquérir ni par industrie, ni par effort, quelque peine que l'on prenne pour cela. Quant à s'y disposer, oui, on le peut, et c'est sans doute un grand point » (Œuvres, t. II, Relation LIV, p. 295). Elle le fait mieux comprendre encore par cette gracieuse comparaison : « **Dieu se plaît d'abord à faire monter l'âme vers lui de degré en degré ; ensuite il prend cette petite colombe et la met dans le nid afin qu'elle s'y repose** » (Vie, ch. XVIII). Tel est aussi l'enseignement de S. Jean de la Croix. Il distingue deux méthodes, l'une active et l'autre passive ; celle-ci, qui n'est autre que la contemplation, est, dit-il, « celle où l'âme n'a ni initiative, ni activité propres. C'est Dieu qui opère en elle pendant qu'elle se tient passivement » (Montée du carmel, l. I, ch. 13). Il revient souvent sur cette distinction : « Et entre les deux états il y a toute la différence qui existe entre l'œuvre humaine et l'œuvre divine, entre le mode d'action naturel et surnaturel. De telles âmes n'agissent pas par elles-mêmes, mais sont sous l'action du Saint Esprit ; il est le principal agent, le guide, le moteur en cet état, et ne cesse de veiller sur elles, simples instruments qu'il mène vers la perfection selon la Foi et la loi divine, selon l'esprit que Dieu départit à chacune » (Vive flamme, str. III, v. 3, n. 8-9). Or, si c'est Dieu qui a toute l'initiative, lui qui meut les âmes, le principal agent, tandis que l'âme n'est qu'un instrument, il est clair que l'âme ne peut ni s'ingérer elle-même en cet état, ni le mériter au sens propre, de condigno ; on ne peut en effet mériter de la sorte que ce que Dieu a bien voulu faire rentrer dans l'objet du mérite, c'est-à-dire, la grâce sanctifiante et la gloire éternelle.

Cette gratuité est admise même par l'Ecole qui pense que toutes les âmes sont appelées à la contemplation ; après avoir dit que la méditation n'est pas au dessus de nos efforts, M. Saudreau ajoute : « **On ne peut entrer de même dans l'oraison mystique ; quelque effort que l'on fasse, on n'y atteindra pas, si on n'a pas été élevé par la faveur divine à un état si méritoire** » (L'état mystique, 2e éd. 1921, p. 19-20). Sans doute quelques-uns pensent qu'on peut le mériter de congruo, mais ce mérite de simple convenance n'enlève pas son essentielle gratuité. 1388. 2° C'est encore Dieu qui choisit le moment et le mode de contemplation, de même que sa durée. *C'est lui seul en effet qui met l'âme dans l'état passif ou mystique, en s'emparant de ses facultés pour agir en elles et par elles, avec le libre consentement de la volonté* : c'est une sorte de possession divine ; et, comme Dieu est

le souverain maître de ses dons, il intervient quand il le veut et comme il le veut.

1389. 3° Dans la contemplation Dieu agit surtout dans ce que les mystiques appellent la fine pointe de l'âme ; la cime de l'âme, la cime de la volonté ou le fond intime de l'âme. Ce qu'il faut entendre par là, c'est tout ce qu'il y a de plus élevé dans l'intelligence et la volonté ; c'est l'intelligence, non en tant qu'elle raisonne, mais en tant qu'elle perçoit la vérité par un simple regard, sous l'influence des dons supérieurs d'intelligence et de sagesse ; c'est la volonté, dans son acte le plus simple, qui est d'aimer et de goûter les choses divines.

Le Vén. L. de Blois pense que ce centre de l'âme, où s'opère la contemplation, est beaucoup plus intime et élevé que les trois facultés maîtresses, étant la source de ces facultés mêmes... En lui, ajoute-t-il, les facultés supérieures elles-mêmes sont une seule chose ; là règnent une souveraine tranquillité et un parfait silence, car jamais une image n'y peut atteindre. C'est dans ce centre où se cache l'image divine que nous revêtons la forme divine... O noble centre, temple divin d'où le Seigneur ne se retire jamais ! Retraite admirable, demeure de la Trinité Sainte, source dès ici-bas des délices éternelles ! » (L'institution spirit., ch. XII, t. II des Œuvres, p. 101-103).

1390. 4° C'est dans ce centre de l'âme que Dieu produit à la fois connaissance et amour.

a) Une connaissance, qui tout en demeurant obscure, frappe vivement l'âme, parce qu'elle est expérimentale ou quasi expérimentale. Dieu peut la produire en nous de quatre façons principales :

1) En attirant notre attention par la lumière des dons sur une idée que nous avons déjà, mais qui jusque là ne nous avait pas frappés. Ainsi nous savions que Dieu est amour, mais voilà que la lumière divine nous fait comprendre et goûter cette pensée, si bien que nous en sommes tout pénétrés et tout saisis.

2) En nous faisant tirer de deux idées que nous avons déjà, une conclusion que cette même lumière rend saisissante. Ainsi de ce que Dieu est tout et nous rien, **le Saint Esprit nous fait comprendre que l'humilité est pour nous un devoir impérieux** : Je suis celui qui est, et toi tu es celui qui n'est pas !

3) En produisant en nous des espèces infuses, qui, parce ce qu'elles viennent de Dieu, représentent d'une façon plus parfaite et plus saisissante les choses divines ; c'est ce qui a lieu dans certaines visions ou révélations.

4) En accordant d'une façon transitoire à une âme la vision béatifique, comme S. Thomas l'admet pour Moïse et S. Paul, et quelques Pères pour la Ste Vierge. Mais c'est là une faveur absolument exceptionnelle, et qui est mise en doute par de graves théologiens, qui expliquent autrement les textes de l'Écriture

apportés par S. Thomas.
 1391. b) Dieu produit aussi dans l'âme un ineffable amour : il lui fait comprendre par une sorte d'intuition qu'il est Lui et Lui seul le souverain bien, et l'attire ainsi d'une manière forte, irrésistible, comme l'aimant attire le fer, sans cependant violenter sa liberté ; alors en effet elle se porte vers Dieu de toute l'ardeur avec laquelle elle se porte au bonheur, mais librement, parce que cette vue, étant obscure, ne lui enlève pas sa liberté. Alors, selon le Vén. L. de Blois, elle sort de soi pour s'écouler tout entière en Dieu, et se perdre dans l'abîme de l'éternel amour. « Et là, morte à elle-même, elle vit en Dieu sans rien connaître ni sentir, hormis l'amour dont elle est enivrée. Elle se perd dans l'immensité de la solitude et des ténèbres divines ; mais là se perdre, c'est bien plutôt se trouver. *Car l'âme dépouille vraiment tout l'humain pour se revêtir de Dieu ; elle est toute changée et transformée en Dieu, comme le fer sous l'action du feu reçoit l'aspect du feu et se change en lui* ; mais l'essence de l'âme ainsi déifiée demeure ce qu'elle était, de même que le fer incandescent ne cesse pas d'être du fer. Dans cette âme il n'y avait jusque là que froideur, désormais elle est tout embrasée ; des ténèbres elle est passée à l'éclat le plus vif : jadis insensible, elle n'est plus que tendresse... Toute consumée par le feu du divin amour et toute liquéfiée, elle est passée en Dieu, et s'unissant à lui sans intermédiaire, elle ne fait plus qu'un esprit avec lui : ainsi l'or et l'airain se fondent-ils en un seul métal. Ceux du reste qui sont ainsi ravis et perdus en Dieu atteignent à des hauteurs diverses ; car chacun pénètre d'autant plus avant dans les profondeurs divines qu'il se tourne vers Dieu avec plus de sincérité, d'ardeur et d'amour, et qu'il abdique plus complètement, dans cette recherche même tout intérêt personnel. » (L'institution spirit., ch. XII, p. 89-90).

III. Part de l'âme

Prévenue par la grâce de Dieu, l'âme répond librement à la motion divine :

1392. 1° Elle se laisse librement saisir et mouvoir par Dieu, comme l'enfant qui se laisse emporter dans les bras de sa mère d'un libre et joyeux consentement ; elle est donc à la fois passive et active. a) Elle est passive, en ce sens qu'elle est impuissante à agir de sa propre initiative, comme elle le faisait auparavant ; elle ne peut plus, au moment de la contemplation, exercer ses facultés d'une façon discursive ; elle dépend d'un principe supérieur qui la gouverne, qui fixe son regard, son esprit et son cœur sur l'objet contemplé, le lui fait aimer et goûter, lui suggère ce qu'elle doit faire et lui donne une forte impulsion pour la faire agir. Cependant ce n'est pas dans les premiers degrés une impuissance complète ; **le phénomène de la ligature des facultés ne se produit que graduellement** et

n'existe complètement que dans certains états plus élevés de contemplation, en particulier dans l'extase. Ainsi, dans la quiétude, prier vocalement et méditer est pour l'âme une fatigue, mais n'est pas généralement impossible ; dans l'union pleine, Dieu suspend l'entendement, non pas complètement, en l'empêchant d'agir, mais en l'empêchant de discourir ; il arrête les pensées en les fixant sur tel objet ; il fait expirer la parole sur les lèvres en sorte qu'on n'en peut proférer aucune sans un pénible effort. (Ste Thérèse, 2e Relation, p. 295-297 ; chemin de la perfection, ch. XXXI). 1393. b) Mais l'âme, qui ne peut discourir comme auparavant, ne demeure pas oisive. Sous l'influence de la motion divine, elle agit en regardant Dieu et en l'aimant, bien que par des actes qui ne sont parfois qu'implicites. Elle agit même avec plus d'activité que jamais ; car elle reçoit un influx d'énergie spirituelle qui décuple ses propres énergies. Elle se sent comme transformée par un être supérieur, qui est pour ainsi dire, l'âme de son âme, la soulève et l'emporte vers Dieu : ***c'est l'effet de la grâce opérante***, à laquelle elle consent avec bonheur.

1394. 2° Dans cet état, Dieu apparaît sous un aspect nouveau, comme une réalité vivante qu'on saisit par une sorte de connaissance expérimentale que le langage humain ne peut exprimer. ***Ce n'est plus par induction ou déduction qu'on connaît Dieu, c'est par une simple intuition qui n'est pas cependant la claire vision de Dieu*** ; elle demeure obscure et se fait par une sorte de contact avec Dieu qui nous fait sentir sa présence et goûter ses faveurs. Nul peut-être n'a mieux décrit cette connaissance expérimentale que S. Bernard : « Le Verbe est venu en moi (je suis insensé de dire ces choses), et il est venu plusieurs fois. *Bien qu'il m'ait visité souvent, je n'ai pas senti le moment précis où il est arrivé.* Mais j'ai senti, je m'en souviens, qu'il était là. Parfois j'ai pu pressentir son arrivée, mais jamais je n'ai pu sentir son entrée ni sa sortie... Et cependant j'ai connu que c'était vrai ce que j'avais lu, à savoir qu'en lui nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes. Heureux celui en qui il habite, qui vit pour lui et est mû par lui ! Mais, puisque ses voies sont impénétrables, vous me demandez comment j'ai pu connaître sa présence. Comme il est plein de vie et d'énergie, sitôt qu'il est présent, il réveille mon âme endormie ; il meut, il amollit, il blesse mon cœur, dur comme la pierre et bien malade ; il se met à arracher et à détruire, à édifier et à planter, à arroser ce qui est aride, à éclairer ce qui est obscur, à ouvrir ce qui est fermé, à réchauffer ce qui est froid, à redresser ce qui est tortueux, à aplanir ce qui est raboteux, si bien que mon âme bénit le Seigneur et que toutes mes puissances louent son saint nom. Ainsi donc, ***en entrant en moi le divin Epoux ne fait pas sentir sa venue par des signes extérieurs, par le bruit de sa voix ou de ses pas ; ce n'est pas à ses mouvements, ce n'est pas par mes sens que je reconnais sa présence***, c'est, comme je vous

l'ai dit, **au mouvement de mon cœur** : *en éprouvant l'horreur du péché et des affections charnelles je reconnais la puissance de sa grâce* ; en découvrant et en détestant mes fautes cachées j'admire la profondeur de sa sagesse ; en réformant ma vie j'expérimente sa bonté et sa douceur, et le renouvellement intérieur qui en est le fruit me fait percevoir son incomparable beauté. » (Serm. in Cant., LXXIV, 5-6). Ainsi l'âme qui contemple le Verbe sent à la fois sa présence et son action sanctificatrice. **C'est donc une connaissance intermédiaire entre la foi ordinaire et la vision béatifique**, mais qui en dernière analyse se ramène à la foi et participe à son obscurité.

1395. 3° Souvent l'âme aime beaucoup plus qu'elle ne connaît : *c'est la contemplation **séraphique**, par opposition à la contemplation **chérubique** où domine la connaissance. La volonté atteint, en effet, son objet d'une manière différente de l'intelligence : celle-ci ne connaît que selon la représentation, l'image, l'espèce intelligible qu'elle reçoit de l'objet ; la volonté ou le cœur se porte vers la réalité telle qu'elle est en elle-même*. C'est pour cela que nous pouvons aimer Dieu tel qu'il est en lui-même, bien que notre intelligence ne découvre pas sur terre sa nature intime. L'obscurité même où il s'enveloppe, ne fait qu'aviver notre amour pour lui, et désirer ardemment sa présence. Par un élan du cœur, le mystique, qui ne peut voir Dieu, franchit le mystère qui lui voile sa face, et aime Dieu en lui-même, dans son essence infinie. Toutefois, il y a toujours quelque connaissance qui précède l'amour ; si donc certains mystiques semblent le nier, c'est parce qu'ils insistent sur ce qui les a particulièrement frappés ; mais il reste vrai, même dans l'état mystique, **qu'on ne peut aimer ce qu'on ne connaît aucunement** : « nil volitum quin præcognitum ».

1396. 4° Dans la contemplation, **il y a un mélange de jouissance et d'angoisse** : joie ineffable de savourer la présence de l'hôte divin ; **angoisse de ne pas le posséder complètement**. Tantôt c'est un sentiment qui domine et tantôt l'autre, selon les desseins de Dieu, les phases de la vie mystique et les tempéraments. Ainsi, il y a des phases particulièrement douloureuses, qu'on appelle nuits, et des phases douces et suaves ; il y a des tempéraments qui voient et décrivent spécialement *les épreuves de la vie mystique*, comme S. Jean de la Croix et Ste Chantal ; d'autres qui s'étendent avec plus de complaisance sur *les joies et les enivrements* de la contemplation, comme Ste Thérèse et S. François de Sales.

1397. 5° Cette contemplation demeure ineffable, inexprimable, ainsi que l'avouent unanimement les mystiques. « Impossible à l'âme de la discerner, dit S. Jean de la Croix, de lui donner un nom ; elle n'en a du reste aucune envie, et ne saurait trouver ni mode ni manière, ni

comparaison pour faire connaître une connaissance si élevée, un sentiment spirituel si délicat. De façon que, même si l'âme éprouvait le plus vif désir de s'expliquer, et accumulait les explications, le secret resterait entier et toujours à révéler... Elle est dans le cas de quelqu'un qui découvre une chose toute nouvelle, sans équivalent connu de lui ; il constate qu'elle est, qu'elle lui plaît ; mais il a beau faire, il ne sait ni lui trouver un nom, ni la décrire, bien qu'il s'agisse, dans ma supposition, d'une perception des sens. N'en sera-t-il pas de même à plus forte raison si les sens ne sont pas intervenus ? » (Nuit, l. II, ch. 17).

Deux raisons principales expliquent cette impossibilité à décrire ce que l'on a éprouvé : d'un côté l'esprit est plongé dans la divine ténèbre et ne perçoit Dieu que d'une façon confuse et obscure, bien que très impressionnante ; et de l'autre, le phénomène le plus frappant est celui d'un amour intense pour Dieu, qu'on expérimente mais qu'on ne sait décrire.

1398. A) Voyons tout d'abord ce qu'on entend par la divine ténèbre, expression empruntée au Ps. Denys : « *Délivrée du monde sensible et du monde intellectuel, l'âme entre dans la mystérieuse obscurité d'une sainte ignorance, et, renonçant à toute donnée scientifique, elle se perd en celui qui ne peut être ni vu ni saisi* ; tout entière à ce souverain objet, sans appartenir à elle-même ni à d'autres ; unie à l'inconnu par la plus noble portion d'elle-même, et en raison de **son renoncement à la science** ; enfin puisant dans cette ignorance absolue une connaissance que l'entendement ne saurait conquérir » (Théologie mystique, ch. I, § 3). **Pour arriver à cette contemplation, il faut donc s'élever au-dessus de la connaissance sensible**, qui ne peut évidemment percevoir Dieu ; au-dessus de la connaissance rationnelle, qui ne connaît Dieu que par induction et abstraction ; et c'est uniquement par la fine pointe de l'intelligence que nous pouvons le percevoir. Mais sur terre nous ne pouvons le voir directement ; il ne nous reste donc qu'à l'atteindre par voie de négation.

C'est ce que S. Thomas explique d'une façon plus nette : « De négation en négation, l'âme s'élève plus haut que les plus excellentes créatures et s'unit à Dieu dans la mesure où on le peut ici-bas. Car durant la vie présente notre intelligence n'arrive jamais à voir l'essence divine, mais seulement à connaître ce qu'elle n'est pas. L'union de notre esprit à Dieu, telle qu'elle est possible ici-bas, s'accomplit donc quand nous connaissons que Dieu dépasse les créatures les plus excellentes » (Comment. de div. nomin., c. XIII, lect. 3). La notion d'être elle-même, telle que nous la concevons, est trop imparfaite pour être appliquée à Dieu ; **ce n'est qu'après avoir éliminé tout l'être qui lui est connu que notre intelligence rejoint Dieu** ; alors elle est dans la divine ténèbre, et

c'est là que Dieu habite. Si on se demande comment cette intuition négative peut nous éclairer sur Dieu, on peut répondre que, connaissant par là non ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas, on a de lui une très haute idée, qui produit dans la partie supérieure de l'âme une impression profonde de la transcendance divine, et en même temps un amour intense de ce Dieu dont rien ne peut exprimer la grandeur et la bonté, et qui seul peut remplir l'âme. Cette contemplation confuse et affectueuse suffit à faire jaillir de l'âme, sous l'influence de la grâce, des actes implicites de foi, de confiance, d'amour, de religion qui remplissent l'âme tout entière, et produisent en elle généralement une grande joie.

1399. B) Le second élément qui rend difficile la description de la contemplation, *c'est l'amour ardent qu'on y goûte, et qu'on ne sait comment exprimer.* « C'est, nous dit S. Bernard, le cantique de l'amour ; **nul ne le comprend, si l'onction ne le lui a enseigné, si l'expérience ne le lui a appris.** Ceux qui l'ont éprouvé le connaissent, *ceux qui ne l'ont pas expérimenté n'ont qu'à désirer non de le connaître, mais de le goûter.* Ce n'est pas un frémissement de la bouche, c'est un hymne du cœur, ce n'est pas un bruit des lèvres, mais un mouvement de joie ; ce sont les voluptés qui s'harmonisent et non les voix. On ne l'entend pas au dehors, il ne retentit pas en public ; personne ne l'entend que celui qui le chante et à qui il le chante, l'épouse et l'époux. C'est un chant nuptial qui exprime les chastes et délicieuses étreintes des âmes, l'accord des sentiments et la mutuelle correspondance des affections. L'âme novice, l'âme encore enfant, ou récemment convertie ne peut chanter ce cantique ; il est réservé à l'âme avancée et formée, qui, par les progrès réalisés sous l'action de Dieu, a atteint l'âge parfait, l'âge nubile par les mérites qu'elle a acquis, et qui, par ses vertus, soit devenue digne de l'Époux. » (Serm. in Cantic., I, n. 11-12)

1400. 6° Quand la contemplation est aride et faible, comme dans la première nuit de S. Jean de la Croix, on n'en a pas conscience ; ce n'est que plus tard, en étudiant les effets qu'elle a produits dans l'âme, qu'on peut en constater l'existence. Quand elle est savoureuse, il semble bien qu'on ne la constate pas toujours à ses débuts, lorsqu'elle est encore faible, parce qu'il est difficile d'en voir la différence d'avec l'oraison de simplicité, et que parfois on glisse de l'une dans l'autre sans s'en apercevoir. Mais quand elle devient intense, on en a conscience ; ce que l'on peut dire, c'est que toutes les oraisons surnaturelles décrites par Ste Thérèse sont de ce genre, ainsi que nous le remarquerons en expliquant les différentes phases de la contemplation.

1401. Conclusion. De ce que nous avons dit il résulte que l'élément essentiel de la contemplation infuse est la passivité telle que nous l'avons décrite, et qui consiste en ce que l'âme est conduite, actionnée, mue, dirigée par le Saint Esprit ; au lieu de se conduire,

de se mouvoir et de se diriger elle-même, sans toutefois perdre sa liberté ni son activité. On ne doit donc pas dire que la conscience de la présence de Dieu ou la présence de Dieu sentie soit l'élément essentiel de la contemplation, puisqu'il fait quelquefois défaut, en particulier dans la contemplation aride décrite par S. Jean de la Croix, lors de la première nuit. Mais c'est un des éléments principaux, puisqu'il se retrouve dans tous les degrés de contemplation décrits par Ste Thérèse, depuis la quiétude jusqu'à l'union transformante.

§ II. Les avantages de la contemplation

Ces avantages surpassent encore ceux de l'oraison de simplicité, précisément parce que l'âme se trouve plus unie à Dieu et sous l'influence d'une grâce plus efficace.

1402. 1° Dieu y est plus glorifié. a) En nous faisant expérimenter l'infinie transcendance de Dieu, la contemplation infuse prosterne notre être tout entier devant sa majesté, nous le fait louer et bénir non seulement au moment même où nous le contemplons, mais encore tout le long du jour : quand on a entrevu cette grandeur divine, on demeure saisi d'admiration et de religion devant elle. C'est tellement vrai, que ne pouvant contenir en soi-même ces sentiments, on se sent pressé d'inviter toutes les créatures à bénir et à remercier Dieu, comme nous le dirons plus loin, n° 1444. b) Ces hommages sont d'autant plus agréables à Dieu et l'honorent d'autant plus qu'ils sont inspirés plus directement par l'action du Saint Esprit : c'est lui qui adore en nous, ou plutôt nous fait adorer avec des sentiments de grande ferveur et humilité. Il nous fait adorer Dieu tel qu'il est en lui-même, et nous fait comprendre que c'est là un devoir d'état, et que nous sommes créés uniquement pour chanter ses louanges ; et, pour nous les faire chanter avec plus d'ardeur, il comble l'âme de nouveaux biens et d'une grande suavité.

1403. 2° L'âme y est plus sanctifiée. La contemplation répand en effet tant de lumière, tant d'amour et de vertu qu'on l'appelle avec raison un chemin de raccourci pour arriver à la perfection. A) Elle nous fait connaître Dieu d'une façon ineffable et très sanctifiante. « C'est alors que Dieu, tranquillement dans le secret de l'âme, lui communique sagesse et connaissance d'amour, sans actes spécifiés, bien qu'il permette parfois de tels actes avec quelque durée » (Vive flamme, 3e str., v. 3, n° 6). Cette connaissance est très sanctifiante, parce qu'elle nous fait connaître par expérience ce qu'auparavant nous avions appris par des lectures ou réflexions personnelles, et nous fait voir d'un coup d'œil synthétique ce que nous avions analysé par des actes successifs. C'est ce qu'explique fort bien S. Jean de la Croix : « Dieu en son essence une et simple renferme toutes les vertus, toutes les grandeurs de ses attributs. Il est tout puissant, il est sage et bon ; miséricordieux, juste et fort ; il est

amour, etc., sans compter les attributs et perfections infinies que nous ignorons. Or, étant tout cela en son être simple, s'il s'unit avec l'âme, et, s'il veut bien condescendre à se manifester, cette âme aperçoit distinctement en lui toutes ses vertus et grandeurs... Et, comme chacune de ces choses est l'Être même de Dieu en une de ses hypostases, qui est le Père, ou le Fils ou le Saint Esprit, et que chacun de leurs attributs est Dieu même, et que Dieu est lumière infinie et feu divin infini... il se fait que chacun de ces attributs, qui sont innombrables, et chacune de ces vertus, éclairent et donnent de la chaleur comme Dieu. » (Vive flamme, 3e str., v. 1). On comprend alors ce que dit Ste Thérèse : « *Quand c'est Dieu qui suspend et arrête l'entendement, il lui fournit de quoi admirer et de quoi s'occuper ; alors, dans l'espace d'un Credo, nous recevons sans discourir, plus de lumière que nous ne pourrions en acquérir en bien des années par toutes nos industries terrestres.* » (Vie, XII, p. 160). Sans doute, il est des cas où la lumière n'est pas si distincte, où elle demeure obscure et confuse ; mais même alors elle impressionne vivement l'âme, comme nous l'avons exposé, n. 1398. 1404. B) Mais elle produit surtout un amour très fervent, qui, selon S. Jean de la Croix, se caractérise par trois excellences principales : a) D'abord l'âme aime Dieu non d'elle-même, mais par Lui ; ce qui est une excellence admirable, car elle aime ainsi par l'Esprit Saint, comme le Père et le Fils s'aiment : ce que le Fils même déclare dans S. Jean : « Afin que l'amour dont vous m'avez aimé soit en eux, et que je sois moi aussi en eux » (Joan., XVII, 26). b) La seconde excellence, c'est d'aimer Dieu en Dieu... parce que dans cette union ardente, l'âme s'absorbe en amour de Dieu, et Dieu se livre à l'âme avec une grande véhémence. c) La troisième excellence de l'amour suprême, c'est que l'âme aime Dieu en cet état pour ce qu'il est, c'est-à-dire qu'elle l'aime non seulement parce qu'il se montre envers elle généreux, bon et glorieux, etc, mais beaucoup plus ardemment parce qu'il est tout cela essentiellement. Nous pouvons ajouter, avec S. François de Sales, que cet amour pour Dieu est d'autant plus ardent qu'il est basé sur une connaissance expérimentale. De même que celui qui « d'une vue bien claire sent et ressent l'agréable splendeur du beau soleil levant » aime mieux la lumière que l'aveugle-né qui n'en connaît que la description, ainsi celui qui jouit de Dieu par la contemplation l'aime beaucoup mieux que celui qui ne le connaît que par l'étude : « car l'expérience d'un bien nous le rend plus aimable que toutes les sciences qu'on en pourrait avoir » (Amour de Dieu, l. VI, ch. 4). Ainsi, ajoute-t-il, Ste Catherine de Gênes aima plus Dieu que le subtil théologien Ocham ; celui-ci le connut mieux par science, et celle-là par expérience, et cette expérience la conduisit bien plus avant dans l'amour séraphique. Ce qui augmente encore cet amour, c'est qu'il facilite la contemplation et que celle-ci à son tour accroît l'amour : « Car l'amour ayant excité en nous l'attention contemplative, cette

attention fait naître réciproquement un plus grand et plus fervent amour, lequel enfin est couronné de perfection lorsqu'il jouit de ce qu'il aime... l'amour presse les yeux de regarder toujours plus attentivement la beauté bien-aimée, et la vue force le cœur de l'aimer toujours plus ardemment » (ibid., ch. 3). C'est ce qui explique comment les Saints ont tant aimé. 1405. C) Cet amour est accompagné de la pratique, en leur degré supérieur, de toutes les vertus morales, en particulier de l'humilité, de la conformité à la volonté divine, du saint abandon, et par là même de la joie et de la paix spirituelle, au milieu même des épreuves, parfois terribles, qu'éprouvent les mystiques. C'est ce que nous verrons plus en détail, en analysant les divers degrés de contemplation, n. 1440, etc.

§ III. De l'appel prochain à la contemplation

1406. Nous laissons de côté en ce moment la question controversée de l'appel général et éloigné de tous les baptisés à la contemplation. Nous restons, autant que possible, sur le terrain des faits, et voulons examiner ces deux questions : 1° à qui Dieu accorde-t-il généralement la grâce de la contemplation ; 2° quels sont les signes de l'appel prochain et individuel à la contemplation.

I. A qui Dieu donne-t-il la contemplation ?

1407. 1° La contemplation étant un don essentiellement gratuit (n° 1387), Dieu l'accorde à qui il veut, quand il le veut et de la manière qu'il le veut. Cependant généralement et d'une façon normale, il ne l'accorde qu'aux âmes bien préparées. Par exception, et d'une façon extraordinaire, Dieu accorde parfois la contemplation à des âmes dénuées de vertus, afin de les arracher aux mains du démon. C'est ce que dit Ste Thérèse : « Il est des âmes que Dieu sait pouvoir gagner au moyen de ces faveurs. Il les voit livrées à de grands égarements... elles sont en mauvais état, dépourvues de vertus, et cependant il leur donne des goûts, des consolations, de tendres sentiments qui commencent à exciter leurs désirs. Quelquefois même il les fait entrer en contemplation ; mais cela est rare et ne dure guère. Il agit de la sorte, je le répète, pour voir si, grâce à cette faveur, elles voudront se disposer à jouir souvent de sa présence. » (Chemin de la perfection, ch. XVI, p. 128).

1408. 2° Il est des âmes privilégiées que Dieu appelle à la contemplation dès leur enfance : telle fut Ste Rose de Lima, et de nos jours la Bse Thérèse de l'Enfant Jésus. Il en est d'autres qui y sont conduites et y font des progrès très rapides qui semblent hors de proportion avec leurs vertus. C'est ce que raconte Ste Thérèse : « Il en est une dont le souvenir se présente à moi en ce moment. En trois jours, Dieu l'a enrichie de si grands biens, que si l'expérience de

plusieurs années déjà, jointe à des progrès toujours croissants, ne me rendaient la chose croyable, je la regarderais comme impossible. Une autre l'a été dans l'espace de trois mois. Toutes les deux étaient encore fort jeunes. J'en ai vu d'autres ne recevoir cette grâce qu'au bout d'un long temps... On ne peut poser de limites à un Maître si grand et si désireux d'accorder des bienfaits. » (Pensées sur le Cantique des Cantiques, ch. VI). 1409. 3° Mais généralement, et d'une façon normale, Dieu élève de préférence à la contemplation les âmes qui s'y sont préparées par le détachement, la pratique des vertus et l'exercice de l'oraison, surtout de l'oraison affective. C'est l'enseignement de S. Thomas qui déclare qu'on ne peut arriver à la contemplation qu'après avoir mortifié les passions par la pratique des vertus morales (n° 1315). S. Jean de la Croix n'est pas moins affirmatif ; il développe cette doctrine tout au long dans la Montée du Carmel et la Nuit de l'âme, montrant que, pour arriver à la contemplation, il faut pratiquer le dénuement le plus complet et le plus universel, et il ajoute que s'il y a si peu de contemplatifs, c'est parce qu'il y en a peu qui soient complètement détachés d'eux-mêmes et des créatures ; « faites en sorte, ajoute-t-il, que l'âme soit établie dans la pure nudité spirituelle, et alors celle-ci devenue pure et simple, se transformera dans la simple et pure sagesse divine qui est le Fils de Dieu » (Montée du Carmel, l. II, ch. 13). Ste Thérèse y revient sans cesse et recommande surtout l'humilité : « Faites d'abord ce qui a été recommandé aux habitants des Demeures précédentes, et ensuite : de l'humilité ! de l'humilité ! C'est par elle que le Seigneur cède à tous nos désirs... Mon opinion est qu'il choisit pour la leur accorder des personnes qui ont renoncé aux choses de ce monde, sinon de fait, parce que leur état les en empêche, du moins par le désir. Il les invite alors à vaquer d'une manière spéciale aux choses intérieures. Aussi, je suis persuadée que si on laisse à Dieu sa liberté d'action, il ne bornera pas là sa libéralité envers des âmes qu'il appelle évidemment à monter plus haut. » (Château intérieur, IVe Dem., ch. II et III, p. 112, 117). 1410. 4° Les principales vertus qu'il faut pratiquer, sont : a) une grande pureté de cœur, et un détachement complet de tout ce qui peut conduire au péché et troubler l'âme. Comme exemples d'imperfections habituelles, qui empêchent l'union parfaite à Dieu, S. Jean de la Croix cite : « le verbiage, une légère attache qu'on ne se décide pas à rompre, qu'il s'agisse d'une personne, d'un vêtement, d'un livre, d'une cellule, d'un plat qu'on préfère, de petites familiarités et légers attraits vers ce qui plaît, tout savoir et entendre, et autres satisfactions de même espèce ». Il en donne la raison : « Qu'un oiseau soit lié à la patte par un fil mince ou épais, peu importe ; il ne lui sera possible de voler qu'après l'avoir rompu... Il en est de même des attaches de l'âme ; elle aura beau pratiquer la vertu, il faut qu'elle soit libre avant d'arriver à l'union » (Montée, l. I, c. XI, p. 40-41).

1411. b) Une grande pureté d'esprit, c'est-à-dire la mortification de la curiosité, qui trouble et inquiète l'âme, l'éparpille et la répand de toutes parts. Voilà pourquoi ceux qui, par devoir d'état, ont à lire beaucoup et à étudier, doivent mortifier souvent leur curiosité, et s'arrêter de temps en temps pour purifier leur intention et ramener toutes leurs études à l'amour de Dieu. Cette pureté demande aussi qu'on sache diminuer, et, en temps opportun, abandonner le raisonnement dans l'oraison, et simplifier ses affections, pour arriver peu à peu à un simple regard affectueux sur Dieu. A ce sujet, S. Jean de la Croix blâme vertement les directeurs maladroits, qui, ne connaissant que la méditation discursive, veulent obliger tous leurs pénitents à faire travailler sans cesse leurs puissances .
1412. c) Une grande pureté de volonté par la mortification de la volonté propre et du saint abandon (n° 480-497).
- d) Une joie vive, qui nous fasse vivre en tout selon les maximes de l'Evangile (n° 1188).
- e) Un religieux silence qui nous permette de transformer en prières toutes nos actions (n° 522-529).
- f) Enfin, et surtout, un amour ardent jusqu'à l'immolation de soi et l'acceptation joyeuse de toutes les épreuves (n° 1227-35).

II. Signes de l'appel prochain à la contemplation

1413. Quand une âme s'est ainsi disposée à la contemplation, consciemment ou inconsciemment, le moment vient où Dieu lui fait comprendre qu'elle doit quitter la méditation discursive. Or, nous dit S. Jean de la Croix, les signes qui marquent ce moment sont au nombre de trois.

1° « La méditation devient 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 éprouve la paix et la quiétude, dont il sera question à propos du troisième signe ». La cause de ce dégoût, ajoute le Saint, c'est que l'âme a déjà retiré presque complètement des choses divines tout le bien spirituel que la méditation discursive en pouvait dégager ; elle ne sait plus s'y plier, le goût et la saveur ne reviennent plus ; elle a donc besoin d'un nouveau procédé. (Montée, l. II, ch. XI et XII)

1414. 2° « Le second signe se manifeste par **manque complet d'envie de fixer soit l'imagination, soit 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 sans effort même dans un profond recueillement, mais que l'âme n'aura aucun désir de la fixer intentionnellement sur des objets étrangers ». Ce que le Saint explique ainsi : « Il se fait

dans ce nouvel état, qu'en se mettant en oraison, l'âme ressemble à quelqu'un qui a de l'eau à sa portée et la boit suavement, sans effort, sans devoir l'aspirer par le tuyau des anciennes évocations de formes et de figures. Aussitôt qu'elle s'est mise en la présence de Dieu, elle se trouve dans l'acte de connaissance affectueuse, pacifique et calme, et elle y étanche sa soif de sagesse, d'amour et de saveur. 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. Son cas est semblable à celui d'un enfant qui goûte le lait du sein mis à sa disposition ; voilà qu'on l'en arrache, ce qui fait que l'enfant se débat, et s'efforce de s'y accrocher des mains, pour arriver à y appliquer encore la bouche. »

1415. 3° « Le signe le plus décisif est celui-ci. **L'âme se plaît à se trouver seule avec Dieu**, fixant sur Lui son attention affectueuse sans considération particulière, **avec paix intérieure, quiétude et repos, sans actes ni exercices** proprement discursifs des puissances (entendement, volonté, mémoire) par enchaînement d'idées. Elle se contente de la connaissance et de l'attention générale et amoureuse dont nous parlons ; sans perception particulière d'autre chose. » « Elle se manifeste parfois si délicate, si subtile, surtout quand elle est tout à fait pure, simple, parfaite, quand elle est vivement spirituelle et intérieure : que l'âme, tout en la possédant, ne la remarque et ne l'expérimente pas. Et le cas se présente surtout, d'après nous, quand cette connaissance est en soi particulièrement claire, pure, simple et parfaite ; en pénétrant dans une âme toute pure, elle est étrangère aux connaissances et notions particulières qui peuvent affecter l'entendement et le sens... Or comme cette connaissance dépasse en pureté, simplicité et perfection toutes les autres, l'entendement ne la perçoit pas et n'y voit que de l'obscurité. Par contre, quand cette connaissance est moins pure et simple, l'entendement la juge claire et saisissable, à cause de l'enveloppe des formes intelligibles qu'elle garde et qui s'adaptent à la perception de l'intelligence ou des sens. » Ce qu'il explique par une comparaison : quand un rayon de soleil pénètre dans un appartement, la vue le saisit d'autant mieux qu'il est plus chargé de poussière ; dépouillé de ces molécules, il est moins perceptible. Il en est de même pour **la lumière spirituelle** : plus elle est vive et pure, et moins elle est perçue ; si bien qu'alors l'âme se croit dans les ténèbres : si au contraire elle est chargée de quelques espèces intelligibles, elle est plus facilement perceptible, et l'âme se croit mieux éclairée.

1416. Remarquons ici, avec S. Jean de la Croix, que **ces trois signes doivent coexister conjointement** pour qu'on puisse en toute sécurité abandonner la méditation et entrer dans la contemplation. Ajoutons, avec le même Saint, qu'il est avantageux, dans les premiers temps où l'on jouit de la contemplation, de reprendre parfois la méditation discursive ; cela devient même

nécessaire si l'âme voit qu'elle est inoccupée dans le repos de la contemplation ; alors en effet la méditation s'impose tant que l'âme n'aura pas acquis l'habitude de contempler (Montée, l. II, ch. XIII).

Conclusion : Du désir de la contemplation

1417. La contemplation infuse étant un excellent moyen de perfection, il est permis de la désirer, mais humblement et conditionnellement, avec un saint abandon à la volonté de Dieu. a) Qu'on puisse la désirer, c'est ce qui ressort de ses nombreux avantages (n°1402) : la contemplation est comme l'arrosage qui fait croître les vertus, et les fortifie et où elles obtiennent leur perfection dernière. b) Mais il faut que ce désir soit humble, accompagné de la conviction que nous en sommes très indignes, et du désir de n'en user que pour la gloire de Dieu et le bien des âmes. c) Il doit être conditionnel, subordonné en tout au bon plaisir de Dieu. Il ne sera donc ni empressé ni chimérique : on se rappellera que la contemplation suppose normalement la pratique des vertus morales et théologiques, et que ce serait présomptueux de la désirer avant de s'être longtemps exercé dans les vertus que nous avons indiquées. Il faut en outre être bien persuadé que si la contemplation procure des joies indicibles, elle est aussi accompagnée d'épreuves terribles, que seules les âmes vaillantes peuvent soutenir avec la grâce de Dieu. C'est ce que montrera encore mieux la description des différentes phases de la contemplation.

ART. II. Les différentes phases de la contemplation

1418. La contemplation infuse n'est pas la même chez tous : Dieu, qui se plaît à diversifier ses dons et à les adapter aux divers tempéraments et caractères, n'emprisonne point son action dans des cadres rigides ; et, quand on lit les mystiques, on y trouve des formes très variées de contemplation. Cependant il semble bien qu'à travers cette multiplicité il y ait une certaine unité, qui a permis aux auteurs spirituels de classer les étapes principales parcourues par les mystiques. Nous ne rapporterons pas ici les différentes classifications adoptées par les différents auteurs ; suivant le point de vue, auquel ils se placent, ils distinguent des degrés plus ou moins nombreux, et parfois comptent comme degrés différents ce qui en réalité ne constitue que des formes variées du même état.

1419. Comme, de l'aveu de tous, Ste Thérèse et S. Jean de la Croix sont les deux grands docteurs de l'union mystique, nous nous en tiendrons aux divisions qu'ils nous donnent, en essayant de les combiner harmonieusement. Les divers degrés se marquent par une emprise de plus en plus grande de Dieu sur l'âme. 1° ***Quand il s'empare de la fine pointe de l'âme***, laissant les facultés inférieures et les sens libres de se livrer à leur activité naturelle,

c'est l'oraison de quiétude ; 2° **quand il saisit toutes les facultés intérieures**, laissant seulement les sens extérieurs à leur activité, **c'est l'union pleine**. 3° s'il s'empare **en même temps des puissances intérieures et des sens extérieurs**, **c'est l'union extatique** (*fiançailles spirituelles*) ; 4° enfin lorsqu'il étend son emprise sur toutes les facultés intérieures et extérieures *non plus d'une façon transitoire, mais d'une façon stable et permanente*, **c'est le mariage spirituel**. Tels sont les quatre degrés que distingue sainte Thérèse. S. Jean de la Croix y ajoute les deux nuits ou épreuves passives ; mais la première n'est qu'une sorte de quiétude aride et crucifiante ; la seconde comprend l'ensemble des épreuves qui précèdent le mariage spirituel et qui se trouvent dans l'union pleine et l'union extatique. Nous traiterons donc :

- I. De la quiétude aride et suave
- II. De l'union pleine
- III. De l'union extatique suave et crucifiante
- VI. De l'union transformante ou mariage spirituel

§ I. L'oraison de quiétude

Généralement cette oraison se présente d'abord sous la forme aride, pour aboutir à la forme suave.

I. De la quiétude aride, ou de la nuit des sens

1420. Nous avons dit que, pour la contemplation, une grande pureté de cœur est requise. Or, même les âmes avancées sont encore sujettes à beaucoup d'imperfections, et sentent renaître en elles, sous une forme atténuée, les sept péchés capitaux (n° 1264). C'est pour les purifier et les préparer à un plus haut degré de contemplation, que Dieu leur envoie différentes épreuves, qui sont appelées passives, parce que c'est Dieu lui-même qui les produit et que l'âme n'a qu'à les accepter patiemment. Nul n'a mieux décrit ces épreuves que S. Jean de la Croix, dans la *Nuit obscure* ; *il les appelle nuit, parce que l'action divine, liant dans une certaine mesure les facultés sensibles pour les soumettre à l'esprit, et empêchant l'esprit de raisonner, ce dernier se trouve dans une sorte de nuit* : d'un côté, il ne peut plus discourir comme autrefois, et de l'autre la lumière de la contemplation qu'il reçoit est si faible et si crucifiante qu'il se croit plongé dans une nuit obscure. Le Saint distingue deux nuits : la première est destinée surtout à nous détacher de tout le sensible, et s'appelle la nuit des sens, la seconde nous détache des consolations spirituelles et de tout amour propre.

1421. Ici nous ne parlons que de la première nuit : « **Dieu**, dit S.

Jean de la Croix, **introduit d'abord l'âme dans la nuit sensitive, afin de purifier le sens ou partie inférieure, pour l'accommoder, l'assujettir et l'unir à l'esprit, et cela en l'obscurcissant, en lui interdisant son habitude de discourir** » (Nuit, l. I, ch. IX). C'est un état d'âme complexe, et un mélange déconcertant d'obscurité et de lumière, de sécheresse et d'amour intense de Dieu à l'état latent, d'impuissance réelle et de sourde énergie qu'il est difficile d'analyser sans tomber dans d'apparentes contradictions. Il faut lire S. Jean de la Croix lui-même à l'aide du fil conducteur que nous allons essayer de donner. Pour cela, nous exposerons : 1° les éléments constitutifs de cette nuit spirituelle ; 2° les épreuves accessoires qui l'accompagnent ; 3° ses avantages.

1° Les éléments constitutifs de cette épreuve

1422. A) Le premier et le plus essentiel est *la contemplation infuse*, que Dieu commence à communiquer à l'âme, mais d'une façon secrète, obscure, dont l'âme n'a pas conscience, et qui produit une impression douloureuse et angoissante. « C'est, dit notre Saint, un commencement d'obscur et sèche contemplation, qui demeure cachée et secrète à celui-là même qui en jouit ... elle pousse l'âme au désir de l'isolement et de la quiétude, de façon que la pensée ne s'applique plus à aucun objet particulier et n'en éprouve plus l'envie » (Nuit, l. I, ch. IX). Pour faire comprendre cet état, le Saint emploie plus loin (Nuit, l. II, ch. X.) une comparaison qu'il est utile d'avoir sous les yeux dès maintenant : *Quand on plonge un morceau de bois humide dans un foyer, le feu commence par le dessécher en lui faisant pleurer sa sève. Après cela il le noircit, l'obscurcit, lui fait répandre une mauvaise odeur, le dessèche peu à peu, commence à l'enflammer et le transforme en feu, aussi brillant que le feu lui-même : devenu chaud, il réchauffe ; lumineux, il éclaire. Or quelque chose d'analogue se passe quand l'âme*, encore pleine d'imperfections, est jetée dans le feu divin de la contemplation ; celle-ci, avant de transformer l'âme, en extrait les vilenies, la rend noire, obscure à ses propres yeux, si bien qu'elle paraît pire qu'auparavant ; elle ignorait en effet ses misères : la contemplation les lui fait voir si clairement qu'en découvrant ce qu'elle ignorait, il lui paraît que son indignité excite l'horreur divine, bien qu'en fait elle ne soit pas en soi ni devant Dieu plus mauvaise qu'auparavant .

1423. B) Cette contemplation latente produit dans l'âme une grande aridité, non seulement dans les facultés sensibles qui sont privées de consolation, mais aussi dans les facultés supérieures qui ne peuvent plus méditer d'une façon discursive comme auparavant. C'est là une situation douloureuse : habitués à la lumière, ils se trouvent plongés dans l'obscurité ; eux qui savaient discourir et faire jaillir de leur

cœur de nombreuses affections, ont perdu cette facilité, et l'oraison leur devient très pénible. Il en est de même de la pratique des vertus : les efforts qu'ils faisaient joyeusement pour devenir vertueux leur coûtent et les effraient.

1424. Mais ***il importe de distinguer cette sécheresse purificatrice de la sécheresse causée par la négligence et la tiédeur.***

S. Jean de la Croix nous donne trois signes pour faire cette distinction : 1) On ne trouve pas plus de goût dans les créatures qu'en Dieu ; on en trouve même moins, tandis que les tièdes, qui n'ont pas de goût pour les choses divines, en ont pour les plaisirs de la terre. Il se peut cependant, ajoute le Saint, que ce dégoût général provienne d'une indisposition ou tristesse naturelle ; il est donc nécessaire qu'à ce premier signe s'adjoigne le second. 2) On garde habituellement le souvenir de Dieu, accompagné d'anxiété, de sollicitude, de malaise : on craint de ne pas le servir assez bien, d'aller même à reculons à cause du manque de saveur dans les choses divines ; dans la tiédeur au contraire on n'a aucune sollicitude intérieure pour les choses divines ; de même quand la sécheresse vient de la faiblesse physique, tout se traduit en dégoût naturel, et on ne voit aucune trace de ce désir de servir Dieu qui caractérise la sécheresse purificatrice, et que la contemplation obscure met dans l'âme. 3) Enfin on est dans l'incapacité de méditer d'une façon discursive, si bien que, si on veut le faire, l'effort reste stérile. « ***La raison en est que Dieu commence alors à se communiquer, non plus par le sens comme avant, au moyen du raisonnement qui évoquait et classait les connaissances, mais au moyen du pur esprit qui ignore l'enchaînement discursif, et où Dieu se communique en acte de simple contemplation*** » (Nuit, l. I, ch. X). Il remarque cependant que cette incapacité n'est pas toujours régulière, et que parfois, on peut revenir à la méditation ordinaire. Notons aussi que cette impuissance n'existe généralement que pour les choses spirituelles : on peut s'occuper activement de ses études ou de ses affaires.

1425. C) A cette aridité se joint un ***besoin douloureux et persistant d'une union plus intime avec Dieu.*** C'est tout d'abord un désir non senti, mais qui se développe peu à peu et inspire une affection grandissante et plus vive, sans que l'âme comprenne ni d'où ni comment cela lui est venu ; elle ne se rend compte que d'une chose, c'est que cette flamme, cette ardeur augmentent parfois au point qu'elle aspire à Dieu avec des angoisses d'amour... Or c'est par cette sollicitude et ce souci que la secrète contemplation entre dans l'âme, et, avec le temps, lorsqu'elle a purifié partiellement le sens, c'est-à-dire la partie sensitive des forces et des affections naturelles par les sécheresses qu'elle lui applique, l'Amour divin commence à enflammer l'esprit. Avant cette heure, l'âme est un malade soumis à un traitement ; la nuit obscure n'est pour elle que souffrance et sèche purification de l'appétit »

(Nuit, l. I, ch. XI). L'âme est donc orientée vers Dieu et ne veut plus des créatures ; mais cette orientation est encore vague et confuse, c'est comme la nostalgie de Dieu absent : elle veut s'unir à lui, le posséder. Si elle n'a pas eu encore l'expérience de la quiétude suave, c'est un attrait confus, un besoin sourd, un malaise indéfinissable ; si elle a déjà goûté l'union mystique, c'est un désir précis de revenir à cette union (Dom Lehodey, Les voies de l'oraison, p. 260).

2° Les épreuves qui accompagnent cette première nuit

1426. Généralement les auteurs spirituels en font **une description effrayante**, parce qu'ils décrivent ce qui s'est passé dans l'âme des Saints, qui, étant appelés à une haute contemplation, ont eu à porter une croix très lourde. Mais *d'autres, appelés à un degré moins élevé, sont moins éprouvés* ; il est bon de le savoir, afin de rassurer les âmes craintives que la peur de la croix pourrait empêcher d'entrer dans cette voie. Qu'on se souvienne donc que Dieu proportionne les grâces à la grandeur des épreuves. A) Outre cette aridité persistante dont nous avons parlé, l'âme souffre aussi de terribles tentations : 1) *contre la foi* : ne sentant rien, elle s'imagine qu'elle ne croit rien ; 2) *contre l'espérance* : privée de consolations, elle se croit abandonnée, tentée d'ennui et de découragement ; 3) *contre la chasteté* : « alors se manifeste l'ange de Satan ou l'esprit de fornication, pour tourmenter par de fortes et abominables tentations, suggérant des pensées honteuses, inquiétant l'imagination par des représentations très vives, ce qui est, pour ceux qui en sont l'objet, une douleur pire que la mort » (Nuit, l. I, ch. XIV) ; 4) *contre la patience* : au milieu de tous ces ennuis, on est enclin à murmurer contre les autres ou contre soi-même ; et des pensées de blasphème se présentent à l'imagination d'une façon si vive que la langue paraît en prononcer les mots ; 5) *contre la paix de l'âme* : obsédés de mille scrupules et perplexités, ils s'embrouillent tellement dans leurs idées qu'ils ne peuvent suivre un conseil ni céder à un raisonnement ; et c'est là une des peines les plus vives.

1427. B) Elle est éprouvée aussi du côté des hommes : 1) parfois des mécréants, qui les abreuvent de toutes sortes de persécutions : « Et omnes qui pie volunt vivere in Christo Jesu, persecutionem patientur » (II Tim., III, 12), mais aussi de la part des supérieurs, des amis, qui, ne comprenant pas cet état, sont mal impressionnés par nos insuccès, nos aridités persistantes ; 3) parfois même de la part du directeur, qui tantôt confond cet état avec la tiédeur et tantôt est impuissant à consoler une telle détresse. C) **Des maux extérieurs viennent quelquefois augmenter ces souffrances intimes** : 1) on est victime de maladies étranges qui déconcertent les médecins ; 2) on ne réussit plus comme auparavant, à cause de l'impuissance dans laquelle on se trouve, ou

parce qu'on est absorbé dans ses peines intérieures : on se sent comme hébété, au point que les autres s'en aperçoivent ; 3) on subit quelquefois des pertes temporelles qui mettent dans une situation précaire. En un mot, il semble que le ciel et la terre soient conjurés contre ces pauvres âmes. Dans beaucoup de cas, ces épreuves peuvent être naturelles ou ne pas sortir du cadre de celles que Dieu envoie aux âmes ferventes pour les perfectionner. Mais, dans d'autres, elles sont vraiment mystiques : on les reconnaît à leur soudaineté, à leur acuité, et aux heureux effets qu'elles produisent dans l'âme.

3° Avantages de cette purification

C'est déjà un immense avantage que d'être introduit dans la contemplation passive, même obscure et douloureuse. Mais il y en a d'autres que S. Jean de la Croix appelle accessoires. 1428. 1° **La connaissance expérimentale de soi-même** et de ses misères : « Cette vertu lui fait comprendre que, de soi, elle ne fait rien et ne peut rien faire ; par là elle ne s'estime plus en rien, et ne trouve en soi aucune satisfaction. Alors Dieu l'estime davantage... Il naît de là une façon de traiter avec Dieu plus respectueuse et plus circonspecte, et qui convient toujours quand on est en rapport avec le Très-Haut. Le charme que la satisfaction ressentie donnait à l'appétit attachait à Dieu, outrepassait un peu en hardiesse ce qu'elle pouvait se permettre, manquait d'égards et de retenue. » (Nuit, l. I, ch. XII). Ainsi la vertu de religion y gagne. 1429. 2° **La connaissance de Dieu devient plus pure et plus vraie**, et son amour plus dégagé des goûts sensibles. L'âme ne recherche plus les consolations : elle veut plaire à Dieu uniquement : « Plus de présomption ni de satisfaction de soi comme au temps de sa prospérité ; ce qui domine, c'est plutôt la défiance, la peur de se contenter, et de là dérive la crainte de Dieu qui conserve et augmente les vertus » (ch. XII). 1430. 3° Par là, on se guérit des péchés capitaux sous leur forme raffinée (n° 1263). a) Ainsi on pratique l'humilité non seulement par rapport à Dieu, mais encore par rapport au prochain : « L'âme en effet, se voyant aride et misérable, ne pense plus, même par premier mouvement, qu'elle est plus parfaite que les autres... bien au contraire elle s'incline devant eux. De là naît l'amour du prochain : en l'estimant elle oublie le temps où, pleine d'elle-même, elle n'accordait rien à autrui. Sa misère seule l'occupe et elle est tellement présente à ses yeux que celle d'autrui ne la frappe plus » (ch. XII). b) On pratique aussi **la sobriété spirituelle** ; comme l'âme ne peut plus se nourrir de consolations sensibles, elle s'en détache peu à peu, comme aussi de tous les biens créés, pour ne plus s'occuper que des biens éternels ; c'est le commencement de la paix spirituelle ; car les consolations et attaches aux créatures troublaient

son cœur. Et dans cette paix, on cultive la force, la patience, la longanimité, en persévérant dans des exercices qui n'offrent ni consolation ni attrait. c) Quant aux vices spirituels, comme l'envie, la colère, la paresse, l'âme s'en débarrasse et acquiert les vertus opposées : devenue souple et humble sous l'action des aridités et des tentations, elle s'irrite moins facilement contre le prochain et contre elle-même ; *la charité succède à l'envie*, parce que l'humilité lui fait admirer les qualités des autres ; et **plus elle voit ses défauts, plus elle sent la nécessité du travail et de l'effort pour s'en corriger.**

1431. 4° Enfin, Dieu mêle à ces aridités quelques consolations spirituelles ; quand l'âme y pense le moins, il lui communique des lumières intellectuelles très vives et un amour très pur ; ces faveurs sont bien supérieures à tout ce qu'elle avait éprouvé auparavant, et plus sanctifiantes, bien qu'au début l'âme n'en juge pas ainsi, cette influence demeurant secrète. En résumé, ces sécheresses font marcher l'âme avec pureté dans l'amour de Dieu : elle n'agit plus sous l'influence des consolations, elle veut plaire à Dieu uniquement. Plus de présomption ni de vaine complaisance comme au temps de la ferveur sensible ; plus de mouvements empressés ni d'élan naturels trop vifs ; c'est déjà la paix spirituelle qui commence à régner dans le cœur (Nuit, l. II, ch. XIII).

Conclusion : conduite à tenir pendant cette épreuve

1432. Le directeur des âmes qui passent par cette épreuve doit se montrer plein de bonté et de dévouement à leur égard, les éclairer et les consoler, en leur disant nettement que c'est une épreuve purificatrice, qu'ils en sortiront meilleurs, plus purs, plus humbles, plus affermis dans la vertu, plus agréables à Dieu. a) La disposition principale qu'il doit inculquer, c'est le saint abandon : il faut baiser la main qui nous frappe en reconnaissant que nous avons bien mérité ces épreuves ; s'unir à Jésus en son agonie, et redire humblement sa prière : « Mon Père, s'il est possible, que ce calice passe loin de moi ! Cependant, non pas comme je veux, mais comme vous voulez : Pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste, verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu » (Matth., XXVI, 39). b) En outre il faut, malgré la sécheresse, persévérer dans l'oraison, en union avec Notre Seigneur, qui malgré son agonie, continuait de prier : « factus in agonia prolixius orabat » (Luc, XXII, 43). Qu'on se rappelle la parole de Ste Thérèse: «*Quelques fautes que vienne à commettre celui qui a entrepris de s'adonner à l'oraison, qu'il se garde bien de l'abandonner : avec elle, il aura les moyens de se corriger ; sans elle, ce sera beaucoup plus difficile. Qu'il repousse la tentation dont j'ai été assailli moi-même, de renoncer à l'oraison sous prétexte d'humilité.*» (Vie, ch. VIII, p. 120); et nous pour rions

ajouter, sous prétexte d'inutilité.
1433. c) Mais il ne faut pas vouloir revenir à la méditation discursive, quand on a constaté son impuissance à le faire ; il faut laisser l'âme en repos, même quand il semble qu'on ne fait rien, et se contenter d'un regard affectueux et tranquille sur Dieu. Quand un peintre fait le portrait d'une personne, celle-ci ne doit point remuer constamment la tête ; autrement, l'artiste ne pourrait achever son travail ; de même quand Dieu veut peindre son portrait dans notre âme et suspend l'activité de nos puissances, nous n'avons qu'à nous tenir en paix, et par cette paix, l'esprit d'amour s'allume et brûle de plus en plus en nous (Nuit, l. I, X). Cet état de repos n'est pas le désœuvrement ; c'est une occupation d'un genre différent, qui exclut la paresse et la torpeur : il faut donc écarter les distractions. Et si, pour le faire, il faut revenir aux considérations, qu'on ne craigne pas de le faire, aussitôt que la chose devient possible sans un violent effort.

1434. d) Quant aux vertus, il est évident qu'il faut continuer de les cultiver, celles en particulier qui correspondent à cet état : *humilité, renoncement, patience, charité à l'égard du prochain, amour de Dieu* par une douce conformité à sa sainte volonté ; prière confiante, le tout par une sorte de saint abandon entre les mains de Dieu. Si on le fait courageusement, cet état sera une vraie mine d'or qu'on exploitera pour le plus grand bien de l'âme. e) ***La durée de l'épreuve varie avec les desseins de Dieu***, le degré d'union auquel il destine l'âme *et le plus ou moins d'imperfections qu'il reste à purifier* ; **elle peut se prolonger de deux à quinze ans**, nous disent les auteurs spirituels. Mais il y a des intervalles de répit, pendant lesquels l'âme respire, jouit de Dieu, et reprend des forces pour de nouveaux combats. Donc patience, confiance et saint abandon, voilà en résumé ce que le directeur conseillera à ces âmes éprouvées.

II. De la quiétude suave

1435. Pour cet état et les suivants, nous utiliserons surtout les Œuvres de Ste Thérèse, qui a décrit ces oraisons avec une sûreté de coup d'œil et une précision incomparables. Elle donne à cette oraison divers noms : c'est ***la quatrième demeure du Château***, ou l'oraison des goûts divins, parce que c'est la première où l'on constate la présence de Dieu par un certain goût spirituel ; dans sa Vie (ch. XIV), elle l'appelle **l'oraison de quiétude** et elle l'explique par la deuxième manière d'arroser. D'autres la nomment l'oraison de silence, précisément parce que l'âme cesse de discourir. Cette oraison a comme trois phases distinctes : 1° le recueillement passif qui la prépare ; 2° la quiétude proprement dite ; 3° le sommeil des puissances qui la complète et prépare l'union pleine des facultés.

1° Le recueillement passif

1436. A) Nature. Ce recueillement est ainsi appelé pour le distinguer du recueillement actif qui s'acquiert par nos propres efforts aidés de la grâce (n° 1317) ; le recueillement passif ne **s'obtient** pas en effet « par le travail de l'entendement, en s'efforçant de penser à Dieu au dedans de soi-même, ni par celui de l'imagination en se le représentant en soi » (Château, 4e Dem., ch. 3, p. 116) ; mais **par l'action directe de la grâce divine sur nos facultés**. C'est pour cela que Ste Thérèse l'appelle la première oraison surnaturelle qu'elle ait expérimentée : « *L'oraison dont je parle est un recueillement intérieur qui se fait sentir à l'âme, et durant lequel on dirait qu'elle a en elle-même d'autres sens, analogues aux extérieurs*. Elle semble vouloir se séparer de l'agitation des sens extérieurs ; parfois même elles les entraîne après elle. Elle sent le besoin de fermer les yeux du corps, de ne rien entendre, de ne rien voir, de vaquer uniquement à ce qui l'occupe alors tout entière : je veux dire, à cet entretien seul à seul avec Dieu. Dans cet état, les sens et les puissances ne sont pas suspendus ; ils restent libres, mais pour s'appliquer à Dieu » (Œuvres, t. II, p. 295). Ailleurs elle l'explique par une gracieuse comparaison ; nos facultés étaient sorties du château pour aller vivre avec des étrangers, puis, reconnaissant leur faute, s'étaient rapprochées du château, sans toutefois y pénétrer. Le grand Roi qui habite le centre du château, veut bien, dans sa grande miséricorde, les rappeler à lui : « Comme un bon pasteur, il leur fait entendre sa voix, et, par un appel si doux qu'elles le saisissent à peine, il les invite à laisser là leurs égarements et à revenir à leur ancienne demeure. Cet appel du berger a sur elles tant d'empire, qu'abandonnant les choses extérieures qui les captivaient, elles rentrent dans le château. Il me semble n'avoir jamais si bien expliqué ceci qu'à présent » (Château, 4e Dem., ch. 3, p. 115). S. François de Sales nous donne une autre comparaison, non moins expressive : « Et comme qui mettrait un morceau d'aimant entre plusieurs aiguilles, verrait que soudain toutes les pointes se retourneraient du côté de leur aimant bien-aimé, et se viendraient attacher à lui, ainsi lorsque Notre Seigneur fait sentir au milieu de notre âme sa très délicate présence, toutes nos facultés retournent leurs pointes de ce côté-là pour se venir joindre à cette incomparable douceur » (Am. de Dieu, l. VI, ch. 7). On peut donc définir ce recueillement passif : *une douce et affectueuse absorption de l'intelligence et de la volonté en Dieu, produite par une grâce spéciale du Saint Esprit*.

1437. B) Conduite à tenir. Cette faveur est généralement le prélude de l'oraison de quiétude, mais peut cependant n'être que transitoire, comme il arrive en certaines occasions où l'on est plus fervent, par exemple au moment d'une prise d'habit, des vœux, d'une ordination. De là deux conclusions pratiques : a) Si Dieu nous plonge dans ce

recueillement, empêchons doucement l'entendement de discourir, mais sans faire effort pour suspendre l'entendement : « Sans nulle violence, sans bruit, qu'elle tâche d'empêcher l'entendement de discourir, mais qu'elle n'essaie point de le suspendre, non plus que l'imagination ; car il est bon de considérer que l'on est en présence de Dieu et de réfléchir à ce qu'il est. Que si l'entendement se trouve absorbé par ce qu'il éprouve en lui-même, fort bien ; mais qu'il ne cherche pas à comprendre ce dont il jouit, parce que c'est à la volonté que le don s'adresse. Ainsi qu'il la laisse à sa jouissance, sans y mêler ses propres industries, se bornant à lui suggérer quelques paroles d'amour » (Château, p. 120).

b) Mais si Dieu ne nous parle pas au cœur, « si nous n'avons aucune marque que ce divin Roi nous ait entendus ou regardés, gardons-nous de rester là comme des stupides », dit Ste Thérèse (p. 118-119). Car lorsque l'âme fait effort pour enchaîner sa pensée, elle tombe dans une plus grande sécheresse qu'auparavant, et la violence même qu'elle s'impose pour ne penser à rien, rend son imagination plus inquiète. D'ailleurs nous ne devons songer qu'à la gloire de Dieu, non aux consolations ou aux goûts personnels. Quand Sa Majesté veut que l'entendement cesse d'agir, elle l'occupe d'une autre manière, et l'instruit mieux que ne le ferait notre activité. Mais, en dehors de là, nos puissances sont faites pour agir.

2° La quiétude proprement dite

Exposons sa nature, son origine et ses progrès, ses formes diverses, et la conduite qu'il y faut tenir. 1438. A) Nature. Dans cette oraison **la partie supérieure de l'âme, intelligence et volonté, est saisie par Dieu** qui lui fait goûter un repos très suave et une joie très vive de sa présence ; mais *l'entendement, ou pouvoir de raisonner*, la mémoire et l'imagination demeurent libres, et sont parfois une source de distractions. a) Voici comment Ste Thérèse explique le caractère surnaturel de cette oraison, et la façon dont la volonté est saisie par Dieu : « C'est quelque chose de surnaturel et que nous ne pouvons nous procurer par nos propres efforts... Ici en effet l'âme se plonge *dans la paix*, ou, pour mieux dire, le Seigneur l'y plonge par sa présence ainsi qu'il en usa envers le juste Siméon. Alors toutes les puissances s'apaisent, et l'âme comprend par un mode de compréhension très différent de celui qui nous vient par les sens extérieurs qu'elle est tout près de Dieu, et que, pour un peu, elle en viendrait à être par l'union une même chose avec lui. Ce n'est pas qu'elle le voie des yeux du corps ni de ceux de l'âme... seulement elle se rend compte qu'elle se trouve dans le royaume, ou du moins près du Roi qui doit le lui donner, et elle est saisie d'un si grand respect qu'elle n'ose lui faire aucune demande... **La volonté seule est ici prisonnière**, et, si dans cet état, elle peut éprouver quelque peine,

c'est de voir qu'elle recouvrera sa liberté... Rien ne l'afflige ni ne semble l'affliger. Enfin, durant tout ce temps, la jouissance et la suavité intérieure que l'on goûte enivrent et absorbent de telle sorte qu'on ne voit rien de plus à souhaiter, et de grand cœur on dirait avec S. Pierre : Seigneur, faisons ici trois tentes » (Chemin de la perfection, ch. XXXI, p. 222-224). Comme la volonté seule est prisonnière, les deux autres puissances peuvent s'égarer, ajoute la Sainte : « La volonté doit n'y faire aucune attention, mais demeurer dans sa jouissance et son repos. Et en effet, si elle cherche à les ramener, elles s'égareront toutes les trois » (Vie, ch. XIV, p. 180). L'imagination surtout s'égare parfois et nous fatigue par son bruit assourdissant : c'est un vrai traquet de moulin : « laissons aller ce traquet de moulin, et occupons-nous de moudre notre farine, en faisant agir notre volonté et notre entendement » (Château, 4e Dem., ch. 1, p. 106).

1439. b) ***La joie spirituelle produite dans la quiétude est bien différente de celle qu'on goûte dans l'oraison active.***

C'est ce que Ste Thérèse explique en comparant les goûts divins produits par la contemplation avec les contentements ou consolations de l'oraison active. Il y a une double différence, venant de l'origine et des effets. 1) Les goûts divins viennent directement de l'action de Dieu, tandis que les contentements viennent de notre activité aidée de la grâce. Pour le faire comprendre, elle se sert de la comparaison des deux bassins : l'un est alimenté par un aqueduc qui amène les eaux de loin ; l'eau y entre avec bruit : c'est l'image des consolations qu'on goûte dans l'oraison active ; l'autre est alimenté par une source qui jaillit de notre fond et se remplit sans aucun bruit : image de la contemplation, où l'eau de la consolation « coule de notre fond le plus intime, avec une paix, une tranquillité, une suavité extrême » (Château, 4e Dem., ch. II, p. 108-109). 2) Aussi *les joies de la contemplation sont elles bien supérieures à celles de l'oraison active* : « A peine cette eau céleste a-t-elle commencé à jaillir de sa source, qu'aussitôt l'on dirait que tout notre intérieur se dilate et s'élargit. Ce sont alors des biens spirituels qui ne se peuvent dire, et l'âme même est incapable de comprendre ce qu'elle reçoit en cet instant. Elle respire comme une excellente odeur. Pour me servir d'une comparaison, c'est comme si dans ce fond intérieur il y avait un brasero où l'on jetterait des parfums exquis » (p. 110). Mais la Sainte ajoute que c'est là une comparaison bien imparfaite. Dans sa Vie (ch. XIV et XV, p. 181-182), elle affirme que ces joies ressemblent à celles du ciel, et que l'âme perd le désir des choses de la terre : « elle voit jusqu'à l'évidence que le bonheur dont elle jouit n'est point d'ici-bas, qu'il n'y a ni richesses, ni puissances, ni honneurs, ni plaisirs qui puissent lui donner, l'espace même d'un clin d'œil, ce contentement vrai, ce rassasiement si senti »...

La cause principale de cette joie, c'est la présence sentie de Dieu : «

Le Seigneur veut alors, dans sa munificence, faire comprendre à cette âme qu'il est tout près d'elle, si près qu'elle n'a plus besoin de lui envoyer de messagers. Elle peut lui parler elle-même et sans élever la voix, car, à cause de sa proximité, il la comprend au seul mouvement de ses lèvres. » Sans doute, ajoute-t-elle, Dieu est toujours avec nous ; mais il s'agit d'une présence spéciale : « Ce divin Monarque, notre Maître, veut que nous nous rendions compte qu'il nous entend, que nous éprouvions les effets de sa présence. Il lui plaît d'agir dans notre âme d'une manière spéciale, en la remplissant d'une très vive jouissance intérieure et extérieure ». 1440. c) Cette dilatation de l'âme produit des dispositions vertueuses excellentes ; en particulier : la crainte d'offenser Dieu, qui remplace la crainte de l'enfer, l'amour de la pénitence et des croix, l'humilité, le mépris des joies du monde : 1) « La crainte de l'enfer cesse de l'agiter. Tandis que celle d'offenser Dieu grandit en elle, la crainte servile disparaît, et l'âme sent une grande confiance de le posséder un jour. 2) Au lieu d'appréhender comme auparavant de ruiner sa santé en pratiquant la pénitence, elle croit tout possible avec le secours divin, et ses désirs de l'embrasser n'ont jamais été si grands. Autrefois elle redoutait les croix, maintenant elle les craint moins, parce que sa foi est plus vive ; elle sait que si elle les embrasse pour l'amour de Dieu, sa Majesté lui donnera grâce pour les supporter patiemment. Parfois même, elle les appelle de ses vœux, tant est vif son désir de faire quelque chose pour lui. 3) Connaissant mieux sa grandeur, elle a une plus basse opinion d'elle-même. 4) Comme elle a expérimenté les délices qui viennent de lui, les plaisirs du monde ne sont plus à ses yeux que fumier ; elle s'en éloigne peu à peu, et elle a, pour le faire, plus d'empire sur elle-même. Enfin elle avance dans toutes les vertus, et ses progrès seront continuels, si toutefois elle ne retourne pas en arrière et n'offense point Dieu ; car, autrement, pour élevée qu'elle puisse être, eût-elle même atteint les plus hauts sommets, tout lui échappe. » (Château, 4^e Dem., ch. III, p. 122).

1441. Définition. De cette description, on peut donc conclure que la quiétude est une oraison surnaturelle, incomplètement passive, qui se produit dans la partie supérieure de l'âme, et lui fait sentir et *goûter Dieu présent près d'elle*. C'est une oraison surnaturelle, c'est-à-dire infuse, et en cela nous nous séparons de quelques Carmes qui, la considérant comme une oraison de transition, pensent qu'elle peut être acquise comme l'oraison de simplicité. Mais avec eux nous disons qu'elle n'est qu'incomplètement passive, puisque seule la volonté (avec l'intelligence) est captive, et que *l'entendement et l'imagination demeurent libres de divaguer*. Quant aux goûts divins et aux vertus qui en sont le fruit, nous les avons suffisamment expliqués, n^o 1439.

1442. B) Origine et progrès de la quiétude. a) En général, la quiétude est accordée aux âmes qui se sont déjà exercées à la méditation

pendant un temps notable, et qui ont passé par la nuit des sens. Cependant, elle précède parfois cette dernière, surtout chez les enfants ou les âmes innocentes qui n'ont pas besoin de purification spéciale. b) Au début, elle n'est donnée que de temps en temps, d'une façon assez faible, et inconsciente ; elle dure peu, par exemple, dit Ste Thérèse, l'espace d'un Ave Maria. Puis elle devient plus fréquente et se prolonge davantage, jusqu'à une demi-heure. Mais, comme elle ne vient pas toujours subitement et ne disparaît pas non plus tout d'un coup, elle peut, avec son aube et son crépuscule, atteindre une heure ou même davantage. De plus, quand elle est agissante (n° 1445) et accompagnée d'ivresse spirituelle, elle peut se prolonger un ou deux jours, sans empêcher du reste de vaquer aux occupations ordinaires. c) La quiétude savoureuse peut alterner avec la quiétude aride, tant que la purification de l'âme n'est pas terminée. d) *Le moment arrive où la quiétude devient habituelle* : on y entre alors généralement dès qu'on se met en prière ; parfois même on est saisi à l'improviste jusque dans les occupations les plus vulgaires. De même, elle tend à devenir plus forte et plus consciente, et, **si l'âme correspond à la grâce, elle aboutit à l'union pleine et à l'extase**. Mais, si elle est infidèle, elle peut déchoir et retomber dans l'oraison discursive, ou même perdre la grâce.

1443. C) Formes ou variétés de la quiétude. On en distingue trois principales : la quiétude silencieuse, priante et agissante. a) Dans la quiétude silencieuse, l'âme contemple Dieu dans un silence plein d'amour, l'admiration étouffant pour ainsi dire toute parole ; la volonté, plongée en Dieu, enflammée d'amour pour lui, se repose délicieusement en lui dans une union calme, tranquille, savoureuse. Comme une mère qui couve son enfant des yeux, l'âme contemple et aime son Dieu. Elle « ressemble alors, dit Ste Thérèse, à un petit enfant à la mamelle, attaché au sein de sa mère, qui, dans sa tendresse, lui fait couler le lait dans la bouche sans qu'il ait à remuer les lèvres » (Chemin de la perfection, ch. XXXI, p. 228). De même ici la volonté est à son amour, sans effort de l'entendement.

1444. b) Parfois l'âme, ne pouvant plus contenir son amour, s'épanche en une ardente prière : c'est la quiétude priante : tantôt elle se répand en doux colloques ; tantôt elle s'abandonne aux effusions de sa tendresse et invite toutes les créatures à louer Dieu : « elle dit mille saintes folies, qui vont droit au Cœur de Celui qui la met ainsi hors d'elle-même » (Vie, ch. XVI, p. 204). Ste Thérèse composait alors des strophes pour dépeindre son amour et son tourment. Parfois aussi, Dieu répond à ces élans d'amour par des caresses affectueuses, qui produisent une sorte d'ivresse spirituelle, qui, selon S. François de Sales, nous aliène non du sens spirituel, mais des sens corporels, qui ne nous hébète ni abêtit pas, mais nous angélise... et divinise... qui nous met hors de nous, pour nous élever au-dessus de nous » (Amour de Dieu, l. VI, ch. 6).

1445. c) Il est des cas où la quiétude devient agissante. Lorsque,

nous dit Ste Thérèse, la quiétude est profonde et de longue durée, comme la volonté seule est enchaînée, les autres facultés demeurent libres de s'occuper du service de Dieu et le font avec beaucoup plus d'activité : alors, tout en s'occupant d'œuvres extérieures, l'âme ne cesse d'aimer Dieu ardemment : *c'est l'union de Marthe et de Marie, de l'action et de la contemplation.*

3° Le sommeil des puissances

1446. Cette troisième phase de la quiétude est une forme plus élevée et qui prépare l'union pleine des facultés intérieures. Ste Thérèse la décrit au ch. XVII de sa Vie : « Voici ce qui se produit fréquemment dans l'union qui m'occupe... Dieu s'empare de la volonté et même, je crois, de l'entendement. Celui-ci, en effet, cesse de discourir, étant tout occupé à jouir de Dieu : on dirait une personne qui regarde et voit tant de choses, qu'elle ne sait de quel côté porter ses yeux... Quant à *la mémoire, elle reste libre, en compagnie de l'imagination*, je pense. Cette puissance se trouvant seule, quels combats elle livre, grand Dieu ! et quels efforts elle fait pour tout mettre sens dessus dessous ! Pour moi, j'en suis excédée et je l'ai en horreur. Souvent, je supplie le Seigneur de me l'ôter... Semblable à ces petits papillons de nuit, importuns et inquiets, elle voltige de tous côtés. La comparaison me paraît d'une exactitude parfaite ; car si ces insectes sont incapables de faire le moindre mal, ils n'en sont pas moins bien fatigants à voir »... Quant au moyen de triompher de ces égarements, elle n'en signale qu'un : « ne pas faire plus de cas de la mémoire que d'une folle et l'abandonner à son thème, Dieu seul pouvant l'en détacher ». Comme on le voit, c'est donc une oraison de quiétude, où l'entendement lui-même est saisi par Dieu, mais où l'imagination continue de divaguer. C'est une préparation à l'union pleine.

Conduite à tenir dans l'oraison de quiétude

1447. La disposition générale qu'on doit cultiver en cet état est celle d'un humble abandon entre les mains de Dieu dans toutes les phases de cette oraison, depuis le début jusqu'à son achèvement. a.) Il ne faut donc pas faire d'effort pour se mettre soi-même en cet état, en essayant de suspendre ses puissances et jusqu'à sa respiration : ce serait peine perdue, puisque Dieu seul peut nous donner la contemplation. b) Aussitôt qu'on ressent l'action divine, il faut s'y adapter aussi parfaitement que possible, cessant de discourir, et suivant docilement le mouvement de la grâce : 1) Si nous sommes appelés à un silence affectueux, regardons et aimons sans rien dire, ou tout au plus proférons de temps en temps quelques paroles de tendresse, pour rallumer la flamme de l'amour, sans faire de ces efforts violents qui pourraient l'éteindre. 2). Si nous sommes

inclinés à faire des actes, si les affections jaillissent comme de source, prions doucement, sans bruit de paroles, mais avec un grand désir d'être exaucés. « Quelques menues pailles jetées avec humilité... feront mieux ici l'affaire qu'une grande quantité de bûches, et contribueront davantage à faire prendre le feu. Par bûches, j'entends ces raisonnements qui nous paraissent si doctes, et qui, dans l'espace d'un Credo, auront étouffé l'étincelle » (Vie, ch. XV, p. 193-194). Il faut surtout, ajoute S. François de Sales (Amour de Dieu, l. VI, ch. 10), éviter les élans violents, indiscrets, qui fatiguent le cœur et les nerfs ; et ces retours sur soi-même, qui font qu'on s'inquiète pour savoir si la tranquillité dont on jouit est bien tranquille. 3) Si l'entendement et l'imagination divaguent, qu'on ne s'en inquiète pas, qu'on ne se mette pas à leur poursuite ; que la volonté « reste à jouir de la faveur qui lui est accordée, comme une sage abeille au fond de sa retraite. Si, au lieu d'entrer dans la ruche, les abeilles s'en allaient toutes à la recherche les unes des autres, comment se ferait le miel ? ».

§ II. Oraison d'union pleine

1448. Cette oraison, qui correspond à la cinquième demeure, s'appelle union simple ou *union pleine des facultés intérieures*, parce que l'âme est unie à Dieu non seulement par la volonté, mais encore par toutes les facultés intérieures ; elle est donc plus parfaite que l'oraison de quiétude. Nous allons décrire : 1° sa nature ; 2° ses effets.

I. Nature de l'oraison d'union

1449. 1° Ses caractères essentiels sont au nombre de deux : la suspension de toutes les puissances, et la certitude absolue que Dieu est présent dans l'âme. « Je reviens à la marque que j'ai dit être la véritable, dit Ste Thérèse : vous voyez cette âme que Dieu a privée d'intelligence pour mieux imprimer en elle la véritable sagesse ; elle ne voit, n'entend, ni ne comprend tout le temps que dure cette faveur, temps toujours bref et qui lui paraît beaucoup plus court qu'il ne l'est en réalité » (Château, 3e Dem., ch. I, p. 134 ; Vie, ch. XVIII). En d'autres termes, ***non seulement la volonté, mais l'intelligence, l'imagination et la mémoire sont suspendues dans leur exercice.*** La Sainte poursuit : « Dieu s'établit alors de telle sorte au plus intime de cette âme qu'en revenant à elle, il lui est impossible de douter qu'elle n'ait été en Dieu et que Dieu n'ait été en elle ». ***Cette vérité s'imprime si bien dans son esprit que des années se fussent-elles écoulées sans que Dieu lui ait renouvelé cette grâce, elle ne peut l'oublier ni douter qu'elle n'ait été en Dieu***

».

1450. 2° De ces deux caractères en découlent trois autres : a) L'absence de distractions, puisque l'âme est tout entière absorbée en Dieu. b) L'absence de fatigue : le travail personnel est réduit à fort peu de chose ; il suffit, en effet, de s'abandonner au bon plaisir de Dieu ; la manne du ciel tombe dans son âme, et elle n'a qu'à la goûter. Aussi cette oraison, si longue soit-elle, ne nuit pas à la santé. c) Une abondance de joie extraordinaire : « Ici l'on ne sent plus rien, dit Ste Thérèse ; *on ne fait que jouir, sans savoir ce dont on jouit. On voit qu'on jouit d'un bien qui renferme tous les biens, mais on ne comprend pas en quoi consiste ce bien.* Tous les sens (intérieurs) sont tellement absorbés par cette jouissance que nul d'entre eux n'a la liberté de s'occuper d'autre chose »... (Vie, ch. XVIII, p. 218). Et elle ajoute qu'un seul moment de ces pures délices suffit à dédommager de toutes les peines d'ici-bas. Cette oraison se distingue donc de la quiétude qui ne saisit que la volonté, et où, après coup, on se demande encore parfois si l'âme a été unie à Dieu. On peut donc la définir : une union très intime de l'âme avec Dieu, accompagnée de la suspension de toutes les facultés intérieures et de la certitude de la présence de Dieu dans l'âme.

II. Effets de l'oraison d'union

1451. 1° L'effet principal est une merveilleuse **transformation de l'âme**, qui, selon Ste Thérèse, peut se comparer à la métamorphose du ver à soie. Ces petits vers se nourrissent de feuilles de mûrier, filent la soie, en forment de petites coques où ils s'enferment et meurent : de chacune des coques s'échappe un gracieux papillon blanc. Ainsi notre âme, après s'être nourrie de lectures, de prières et de sacrements, se construit sa petite maison, tisse sa coque par le renoncement, meurt à elle-même et devient un gracieux papillon blanc (Château, 5e Dem., ch. II, p. 138-143). Image de la merveilleuse transformation qui, par l'oraison d'union, s'opère dans notre âme ! Cette âme, qui auparavant avait peur de la croix, se sent pleine de générosité et prête à faire pour Dieu les plus pénibles sacrifices. Et ici Ste Thérèse entre dans quelques détails ; elle décrit le zèle ardent qui presse l'âme de glorifier Dieu, de le faire connaître et aimer de toutes les créatures ; le détachement des créatures allant jusqu'au désir de sortir de ce monde où Dieu est tant offensé ; la soumission parfaite à la volonté de Dieu, qui n'offre pas plus de résistance à la grâce que la cire molle sur laquelle on imprime un cachet ; une grande charité à l'égard du prochain, qui se manifeste par les œuvres, et fait que nous nous réjouissons des éloges décernés aux autres (ibid., p. 146-158).

1452. 2° Cette union est le prélude d'une autre, beaucoup plus parfaite : c'est comme la première entrevue avec le fiancé, bientôt suivie, si nous correspondons à la grâce, des fiançailles spirituelles,

et enfin du mariage mystique. Mais il ne faut pas cesser, nous dit la Sainte, de progresser dans la voie du détachement et de l'amour. Tout arrêt serait suivi de relâchement et de recul (ibid., p. 159-166).

§ 111. L'union extatique (fiançailles spirituelles)

Cette union se présente sous deux formes : la forme suave et la forme douloureuse.

I. L'union extatique suave

1453. Le mot extase n'implique *pas nécessairement* le phénomène de la *lévitation*, dont nous parlerons au chapitre suivant, mais seulement la **suspension des sens extérieurs** qui caractérise cette union. Elle est donc plus complète que les deux unions précédentes, puisqu'elle contient, outre les éléments propres à celles-ci, la suspension des sens extérieurs, Nous allons en décrire : 1° la nature ; 2° les phases ou degrés ; 3° les effets.

1° Nature de l'union extatique

1454. Deux éléments constituent cette union : l'absorption de l'âme en Dieu et la suspension des sens... c'est parce que l'âme est complètement absorbée en Dieu que les sens extérieurs semblent rivos sur lui ou l'objet qu'il manifeste. A) L'absorption en Dieu naît de *deux causes* principales, **l'admiration et l'amour**, comme l'explique fort bien S. François de Sales : a) « L'admiration se fait en nous par la rencontre *d'une vérité nouvelle* que nous ne connaissions pas ni n'attendions pas de connaître ; et si à la nouvelle vérité que nous rencontrons est jointe la beauté et bonté, l'admiration qui en provient est grandement délicieuse... Quand donc il plaît à la divine bonté de donner à notre entendement quelque spéciale clarté, par le moyen de laquelle il vienne à contempler les mystères divins d'une contemplation extraordinaire et fort relevée, alors voyant plus de beauté en iceux qu'il n'avait pu s'imaginer, il entre en admiration. Or l'admiration des choses agréables attache et colle fortement l'esprit à la chose admirée : tant à raison de l'excellence de la beauté qu'elle lui découvre, qu'à raison de la nouveauté de cette excellence ; l'entendement ne se pouvant assez assouvir de voir ce qu'il n'a encore point vu et qui est si agréable à voir. » (Amour de Dieu, l. VII, ch. IV – VI). b) A l'admiration se joint l'amour. « Or ce ravissement d'amour se fait sur la volonté de cette sorte : Dieu la touche par ces attraites de suavité, et hors, comme une aiguille touchée par l'aimant se tourne et remue vers le pôle, s'oubliant de son insensible condition, ainsi la volonté atteinte de l'amour céleste s'élançe et porte en Dieu, *quittant toutes ses inclinations terrestres, entrant*

par ce moyen dans un ravissement non de connaissance, mais de jouissance, non d'admiration mais d'affection, non de science mais d'expérience, non de vue mais de goût et de savourement. » (Amour de Dieu, l. VII, ch. IV – VI).

1455. c) Du reste l'admiration s'accroît par l'amour et l'amour par l'admiration : « L'entendement entre quelquefois en admiration voyant la sacrée délectation que la volonté a en son extase, comme la volonté reçoit souvent de la délectation apercevant l'entendement en admiration ; de sorte que ces deux facultés s'entre-communiquent leurs ravissements, le regard de la beauté nous la faisant aimer, et l'amour nous la faisant regarder ». Il n'est pas étonnant qu'une âme, livrée ainsi à l'admiration et à l'amour de Dieu, soit, pour ainsi dire, hors d'elle-même et ravie, emportée vers lui. Si celui qui se laisse entraîner par la passion de l'amour humain en vient à tout quitter pour se donner à l'objet aimé, est-il donc étonnant que l'amour divin, imprimé dans notre âme par Dieu lui-même, nous absorbe tellement que nous en venions à tout oublier pour ne voir et n'aimer que lui ?

1456. B) La suspension des sens est le résultat de cette absorption en Dieu ; elle se fait progressivement et n'arrive pas au même degré chez tous. a) **En ce qui concerne les sens extérieurs** : 1) C'est d'abord ***l'insensibilité plus ou moins marquée et le ralentissement de la vie physique, de la respiration, par suite la diminution de la chaleur vitale*** : « On s'aperçoit, dit Ste Thérèse, que la chaleur naturelle se retire, et que le corps se refroidit progressivement, mais avec une suavité et un plaisir indicibles » (Vie, p. 249). 2) C'est ensuite une certaine immobilité qui fait que le corps conserve l'attitude où il a été surpris ; le regard demeure fixé sur un objet invisible. 3) Cet état, qui naturellement devrait affaiblir le corps, lui donne au contraire de nouvelles forces (Vie, ch. XVIII et XX). Sans doute au moment du réveil on sent une certaine lassitude, mais elle est suivie d'une recrudescence de vigueur. 4) Parfois la suspension des sens est complète ; mais parfois elle est incomplète et permet de dicter les révélations qu'on reçoit, comme on le voit dans la vie de Ste Catherine de Sienne. b) Les sens intérieurs sont suspendus encore plus parfaitement que dans l'union mystique dont nous avons déjà parlé.

1457. c) On se demande si la liberté est elle-même suspendue. On répond communément, avec S. Thomas, Suarez, Ste Thérèse, Alvarez de Paz, que *la liberté demeure*, et que ***par conséquent l'âme peut mériter dans l'extase*** : c'est librement en effet que l'âme reçoit les faveurs spirituelles qui lui sont alors données. d) Quant à la durée de l'extase, elle varie beaucoup : l'extase complète ne dure généralement que quelques instants, parfois une demi-heure ; mais, comme elle est précédée et suivie de moments où l'extase est incomplète, elle peut durer plusieurs jours, en tenant compte de toutes les alternatives par lesquelles elle passe. e) On sort

de l'extase par voie de réveil spontané ou provoqué : 1) dans le premier cas, on éprouve une certaine angoisse, comme si on revenait d'un autre monde, et ce n'est que peu à peu que l'âme reprend son action sur le corps. 2) Dans le second cas, le réveil est provoqué par l'ordre ou rappel d'un supérieur : s'il est oral, il est toujours obéi ; s'il n'est que mental, il ne l'est pas toujours.

2° Les trois phases de l'union extatique

1458. Il y a **trois phases** principales dans l'extase : *l'extase simple*, *le ravissement* et *le vol de l'esprit*. a) L'extase simple est une sorte de défaillance qui se produit doucement, et cause à l'âme une blessure douloureuse et délicieuse en même temps : son Epoux lui fait sentir sa présence, mais pour un temps seulement ; or elle voudrait en jouir constamment, et souffre de cette privation. Toutefois, cette jouissance est plus savoureuse que dans la quiétude. Ecoutez Ste Thérèse : « L'âme sent qu'elle vient de recevoir une délicieuse blessure. Comment, de qui l'a-t-elle reçue, elle ne s'en rend pas compte ; mais elle en comprend si bien le prix, qu'elle voudrait n'en jamais guérir. Elle se plaint à son Epoux par des paroles d'amour, et cela, même extérieurement. Elle ne peut s'en empêcher parce qu'il lui fait sentir sa présence, sans pourtant se manifester de manière à l'en laisser jouir. La peine qu'elle en éprouve est très vive, mais suave et pleine de douceur... elle goûte dans cette peine une joie tout autrement grande que dans la savoureuse absorption de l'oraison de quiétude, où il n'entre aucune souffrance. » (Château, 6e Dem., ch. II, p. 180). Il y a déjà dans cette phase des paroles surnaturelles et des révélations : nous en parlerons plus tard.

1459. b) Le ravissement s'empare de l'âme avec impétuosité et violence, si bien qu'on ne peut y résister. On dirait *un aigle puissant vous emportant sur ses ailes : on ne sait où l'on va*. Malgré le plaisir qu'on éprouve, la faiblesse naturelle cause, dans les commencements, un sentiment de frayeur. « Mais cette crainte est mêlée d'un ardent et nouvel amour pour Celui qui en témoigne un si tendre à un vermisseau qui n'est que pourriture » (Vie, ch. XX, p. 246). C'est dans le ravissement que se concluent les fiançailles spirituelles ; et c'est là une attention délicate de la part de Dieu ; car, si l'âme conservait l'usage de ses sens, elle perdrait peut-être la vie en se voyant si proche de cette suprême Majesté (Château, 6e Dem., ch. IV, p. 199). Le ravissement fini, *la volonté demeure comme enivrée, et ne peut plus s'occuper que de Dieu* ; dégoûtée des choses terrestres, elle a un désir insatiable de faire pénitence, si bien qu'elle se plaint quand elle ne souffre pas.

1460. c) Au ravissement succède le vol de l'esprit, qui est si *impétueux qu'il semble séparer l'esprit du corps*, et qu'on ne peut lui résister. « **L'âme**, dit Ste Thérèse, **se croit transportée tout**

entière dans une autre région, fort différente de celle où nous vivons ; elle y voit une lumière nouvelle et bien d'autres choses, si dissemblables de celles d'ici-bas qu'elle n'eût jamais réussi à se les figurer, quand elle y eût employé sa vie entière. Parfois elle se trouve instruite en un instant de tant de choses à la fois, qu'eût-elle travaillé de longues années à les agencer à l'aide de l'imagination et de l'intelligence, elle n'aurait pu en produire la millième partie » (Ibid., ch. V, p. 214).

3° Effets principaux de l'union extatique
1461. A) L'effet qui résume tous les autres, c'est une grande sainteté de vie, allant jusqu'à l'héroïsme, tellement que si elle n'existe pas, l'extase est suspecte. C'est la remarque de S. François de Sales : « Quand donc on voit une personne qui en l'oraison a des ravissements..., et néanmoins n'a pas d'extase en sa vie, c'est-à-dire, ne fait point une vie relevée et attachée à Dieu, par abnégation des convoitises mondaines et mortification des volontés et inclinations naturelles, par une intérieure douceur, simplicité, humilité, et surtout par une continuelle charité, croyez, Théotime, que tous ces ravissements sont grandement douteux et périlleux ; ce sont ravissements propres à faire admirer les hommes, mais non pas à les sanctifier » (Am. De Dieu, l. VII, ch. VII).
1462. B) Quant aux vertus principales que l'union extatique produit, elles sont : 1) Un détachement parfait des créatures : Dieu fait, pour ainsi dire, monter l'âme au sommet d'une forteresse, d'où elle découvre clairement le néant des choses d'ici-bas. Aussi désormais elle ne veut plus avoir de volonté propre, elle voudrait même renoncer à son libre arbitre, si c'était possible. 2) Une immense douleur des péchés commis : ce qui l'afflige, ce n'est pas la crainte de l'enfer, mais celle d'offenser Dieu. 3) Une vue fréquente et affectueuse de la sainte humanité de Notre Seigneur, de la T. Ste Vierge. Et combien est excellente cette compagnie de Jésus et de Marie ! **Les visions imaginatives et intellectuelles qui se font alors plus nombreuses**, achèvent de détacher l'âme et de la plonger dans l'humilité. 4) Enfin, une patience admirable pour supporter vaillamment *les nouvelles épreuves passives* que le Bon Dieu lui envoie, ce qu'on appelle la purification d'amour. Embrasée du désir de voir Dieu, l'âme se sent comme transpercée d'une flèche de feu, et pousse de grands cris en se voyant séparée de Celui qu'elle aime uniquement. C'est un véritable martyr qui commence, martyr de l'âme et martyr du corps, qui est accompagné d'un **désir ardent de mourir** pour ne plus être jamais séparé du Bien-Aimé, martyr interrompu parfois de délices enivrantes ; c'est ce que nous comprendrons mieux quand nous aurons étudié la seconde nuit de S. Jean de la Croix, la nuit de l'esprit.

II. La nuit de l'esprit

1463. La première nuit avait purifié l'âme pour la préparer aux joies de la quiétude, de l'union et de l'extase ; mais, avant les joies plus pures encore et plus durables du mariage spirituel, **il faut une purification plus profonde et plus radicale**, qui se fait généralement au cours de l'union extatique. Nous allons en exposer : 1° la raison d'être ; 2° les rudes épreuves ; 3° les heureux effets.

1° Raison d'être de la nuit de l'esprit

1464. Pour être uni à Dieu d'une façon aussi intime et durable qu'on l'est dans l'union transformante ou mariage spirituel, il est nécessaire d'être débarrassé **des dernières imperfections** qui restent dans l'âme. Or, nous dit S. Jean de la Croix, ces imperfections sont de deux sortes : *les unes habituelles et les autres actuelles.*

A) Les premières consistent en deux choses : a) en des affections et habitudes imparfaites ; ce sont comme des racines demeurées dans l'esprit, là où la purification du sens n'a pu pénétrer, par exemple des amitiés un peu trop vives ; il faut donc les déraciner ; b) en une certaine faiblesse de l'esprit, *hebetudo mentis*, qui rend sujet aux distractions et à l'épanchement de l'esprit vers le dehors ; or, *ces faiblesses sont incompatibles* avec l'union parfaite.

B) Les imperfections actuelles, qui sont aussi de deux sortes : a) *un certain orgueil, une vaine complaisance en soi-même*, venant des consolations spirituelles abondantes qu'on reçoit ; ce sentiment conduit parfois à l'illusion et nous fait prendre de fausses visions et prophéties pour des réalités ; b) une hardiesse trop grande avec Dieu, qui nous fait perdre la crainte respectueuse, sauvegarde de toutes les vertus.

Il faut donc à la fois purifier et réformer ces tendances ; et c'est pour nous aider à le faire que Dieu nous envoie les épreuves de la seconde nuit.

2° Epreuves de la nuit de l'esprit

1465. Pour purifier et réformer l'âme, Dieu laisse l'entendement dans les ténèbres, la volonté dans l'aridité, la mémoire sans souvenirs et les affections perdues dans la douleur et dans l'angoisse. C'est *par la lumière de la contemplation infuse*, dit S. Jean de la Croix, *que Dieu produit cette purification*, lumière vive en elle-même, mais **obscure et douloureuse pour l'âme à cause de ses ignorances et de son impureté.**

A) Souffrances de l'intelligence. a) La lumière de la contemplation étant vive et pure, offusque les yeux de notre intelligence trop faible et trop impure pour la supporter : de même que les yeux malades sont offusqués par une lumière vive et claire, ainsi *notre âme encore malade est torturée et comme paralysée par la lumière divine, si*

bien que la mort lui paraît une délivrance. b) Cette douleur est intensifiée par la rencontre du divin et de l'humain dans la même âme : le divin, c'est-à-dire la contemplation purificatrice, l'envahit pour la renouveler, la perfectionner, la diviniser ; *l'humain, c'est-à-dire l'âme elle-même avec ses défauts, éprouve l'impression d'un anéantissement, d'une mort spirituelle,* par laquelle il faut passer pour parvenir à la résurrection. c) A cette douleur s'ajoute la vue intense de sa pauvreté et de sa misère : la partie sensitive de l'âme étant plongée dans la sécheresse, la partie intellectuelle dans les ténèbres, **elle éprouve l'impression angoissante d'un homme sans appui, suspendu en l'air** ; parfois même, elle voit l'enfer s'ouvrir pour l'engloutir à jamais. Ce sont là des expressions figurées sans doute, mais qui dépeignent l'effet de cette lumière qui montre, d'un côté, la grandeur et la sainteté de Dieu, et, de l'autre, le néant et les misères de l'homme. 1466. B) Les souffrances de la volonté sont non moins indicibles : a) l'âme se voit privée de tout bonheur et est persuadée que c'est pour toujours ; son confesseur même ne peut la consoler. b) Pour la soutenir dans cette épreuve, Dieu lui envoie des intervalles de soulagement, où elle goûte une paix suave dans l'amour et la familiarité divine. Mais ces moments sont suivis de retours offensifs, où **elle s'imagine que Dieu ne l'aime pas, qu'elle est justement abandonnée par lui** : c'est le supplice de la dérélition spirituelle. c) En cet état, il est impossible de prier ; si on le fait, c'est avec tant de sécheresse qu'il lui semble que Dieu ne l'écoute pas. Il y a des cas où elle ne peut même plus s'occuper de ses intérêts temporels, sa mémoire étant pleine de défaillances : *c'est une ligature des puissances qui s'étend aux actions naturelles.* Pour tout résumer en un mot : **c'est une sorte d'enfer** par la douleur qu'on éprouve, **et de purgatoire** par la purification qui en est le fruit.

3° Heureux effets de la purification de l'esprit

1467. A) Ces effets sont ainsi résumés par S. Jean de la Croix : « Si elle obscurcit l'esprit, c'est pour lui communiquer des lumières sur toutes choses ; si elle l'humilie et le rend misérable, c'est pour l'exalter et l'affranchir ; si elle l'appauvrit et le prive de toute possession et affection naturelle, c'est pour le rendre capable de goûter divinement la douceur de tous les biens » (Nuit, l. II, ch. IX). Pour expliquer ces effets, le Saint emploie la comparaison d'un morceau de bois humide jeté dans un brasier, que nous avons déjà expliquée, n° 1422.

1468. B) Il les ramène ensuite à quatre points principaux : a) Un amour ardent pour Dieu : dès le début de cette nuit, elle l'avait dans la partie supérieure de l'âme, mais sans en avoir conscience ; le

moment vient où Dieu lui en donne conscience, et alors elle est prête à tout oser, à tout faire pour lui plaire. b) **Une lumière très vive** : cette lumière ne lui montrait tout d'abord que ses misères, et *était douloureuse* ; mais, lorsque les imperfections ont été éliminées par la componction, elle montre les richesses que l'âme va conquérir, et devient ainsi très consolante. c) Un grand sentiment de sécurité ; car cette lumière l'a préservé de l'orgueil, le grand obstacle au salut ; elle lui montre que c'est Dieu lui-même qui la conduit, et que la souffrance qu'il envoie est plus profitable que la jouissance ; enfin elle met dans la volonté la résolution ferme de ne rien faire qui puisse l'offenser, de ne rien négliger de ce qui contribue à sa gloire. d) Une force merveilleuse pour gravir les dix échelons de l'amour divin, que décrit S. Jean de la Croix avec complaisance (Nuit, l. II, ch. XIX-XXII) et qu'il faut méditer avec soin, pour avoir une idée des ascensions merveilleuses qui mènent à l'union transformante.

§ IV. L'union transformante ou mariage spirituel

1469. Après tant de purifications, l'âme arrive enfin à cette union calme et durable qu'on appelle union transformante et *qui semble être le dernier terme de l'union mystique*, la **préparation immédiate à la vision béatifique**. Nous allons en exposer : 1° la nature ; 2° les effets.

I. Nature de l'union transformante

Signalons : 1° ses principaux caractères ; 2° la description qu'en fait Ste Thérèse.

1470. 1° Ses principaux caractères sont l'intimité, la sérénité, l'indissolubilité.

A) L'intimité. C'est parce que cette union est plus intime que les autres qu'elle s'appelle mariage spirituel ; entre époux plus de secrets : c'est la fusion de deux vies en une seule. Or, telle est l'union qui existe entre l'âme et Dieu ; Ste Thérèse l'explique par une comparaison : « On dirait l'eau du ciel qui tombe dans une rivière... et qui se confond tellement avec elle qu'on ne peut plus ni les diviser, ni distinguer quelle est l'eau de la rivière et quelle est l'eau du ciel » (Château, 7e Dem., ch. II, p. 287). B) La sérénité : en cet état, plus d'extases ni de ravissements, ou du moins fort peu ; c'étaient là des faiblesses, des défaillances qui ont disparu presque totalement, pour faire place à cet état d'âme paisible et calme dans lequel se trouvent deux époux assurés désormais de leur amour mutuel. C) L'indissolubilité : les autres unions n'étaient que transitoires ; **celle-ci devient de sa nature permanente comme l'est le mariage chrétien.**

1471. Est-ce que cette indissolubilité entraîne l'impeccabilité ? Il y a là-dessus une différence de vues entre S. Jean de la Croix et Ste

Thérèse. Le premier pense que l'âme est alors confirmée en grâce : « A mon avis, l'âme ne peut jamais être mise en possession de cet état, sans se trouver en même temps confirmée en grâce... Elle n'a plus à redouter ni tentations, ni troubles, ni chagrins, et oublie toutes ses sollicitudes et ses soucis » (Cantique spirituel, str. XXII). Ste Thérèse est loin d'être aussi affirmative : « Toutes les fois que je dis que l'âme est en assurance, cela doit s'entendre : aussi longtemps que la divine Majesté la tiendra dans la main et qu'elle-même ne l'offensera pas. Je sais du moins, à n'en point douter, que la personne en question, bien qu'arrivée à cet état et y persévérant depuis des années, ne se croit pas en assurance » (Château, 7e Dem., ch. II, p. 290-291). Il nous semble que le langage de ste Thérèse est plus conforme à celui de la théologie, qui nous enseigne que *la grâce de la persévérance finale ne peut se mériter* ; pour être assuré de son salut, il faudrait donc une révélation spéciale portant non seulement sur l'état de grâce présent, mais encore sur la persévérance en cet état jusqu'à la mort.

1472. 2° La description de Ste Thérèse contient deux apparitions, l'une de Notre Seigneur et l'autre de la Sainte Trinité.

A) ***C'est Jésus qui introduit l'âme dans cette dernière demeure par une double vision*** : l'une *imaginaire*, l'autre *intellectuelle*.

a) Dans une vision imaginaire, qui eut lieu après la communion, il apparut à la Sainte « dans une splendeur, une beauté, une majesté admirables, tel qu'il était après sa résurrection » (Château, 7e Dem., ch. II, p. 284). « Il lui dit qu'il était temps qu'elle fît de ses intérêts à lui ses intérêts propres, et qu'Il prendrait soin de ce qui la concernait » ... « Désormais tu auras soin de mon honneur, non seulement parce que je suis ton Créateur, ton Roi et ton Dieu, mais encore parce que tu es ma véritable épouse. Mon honneur est le tien, et ton honneur est le mien » (Relation XXV, t. II des Œuvres, p. 246).

b) Vient ensuite la vision intellectuelle : « Ce que Dieu communique alors à l'âme en un moment est un si grand secret, une faveur si sublime, et inonde l'âme de si excessives délices, que je ne sais à quoi les comparer. Je dirai seulement *qu'en cet instant le Seigneur daigne lui manifester la béatitude du ciel*, par un mode dont la sublimité dépasse celle de toutes les visions et de tous les goûts spirituels. Tout ce que l'on peut dire, *c'est que l'âme ou plutôt l'esprit de l'âme, devient, selon qu'on en peut juger, une même chose avec Dieu* » (Château, *ibid.*, p. 286).

1473. B) Vision de la Sainte Trinité. Une fois qu'elle est introduite dans cette demeure, les trois personnes de la Très Sainte Trinité dans une vision intellectuelle se découvrent à elle par une certaine représentation de la vérité et au milieu d'un embrasement qui, semblable à une nuée resplendissante, vient droit à son esprit. Les trois divines Personnes se montrent distinctes, et, par une notion admirable qui lui est communiquée, l'âme connaît d'une certitude absolue que toutes trois ne sont qu'une même substance, une même

puissance, une même science et un seul Dieu. « Ainsi, **ce que nous croyons par la foi, l'âme, on peut le dire, le perçoit ici par la vue.** Et cependant l'on ne voit rien, ni des yeux du corps, ni des yeux de l'âme, parce que ce n'est pas ici une vision imaginaire. Alors les personnes divines se communiquent toutes trois à l'âme, elles lui parlent et lui découvrent le sens de ce passage de l'Évangile où Notre Seigneur annonce qu'il viendra, avec le Père et l'Esprit Saint, habiter dans l'âme qui l'aime et garde ses commandements. O Dieu ! Quelle différence entre écouter ces paroles, les croire même, ou comprendre par la voie que je viens de dire à quel point elles sont vraies » . Cette âme est dans un étonnement qui grandit tous les jours, parce qu'il lui semble que depuis lors ces trois divines personnes ne l'ont jamais quittée ; elle voit clairement de la manière déjà mentionnée qu'elles résident dans son intérieur. C'est dans la partie la plus intime d'elle-même qu'elle sent cette divine compagnie, et comme dans un abîme très profond qu'elle ne saurait définir, faute de science » (Château, 6e Dem., ch. I, p. 279-281).

II. Effets de l'union transformante.

1474. Une union si intime et si profonde ne peut que produire de merveilleux effets de sanctification. Ils se résument en un mot : *l'âme est tellement transformée qu'elle s'oublie elle-même pour ne plus songer qu'à Dieu et sa gloire.* D'où : 1° Un saint abandon entre les mains de Dieu, si bien que l'âme est souverainement indifférente à tout ce qui n'est pas Dieu ; dans l'union extatique, elle désirait la mort pour s'unir à son Bien-Aimé ; maintenant elle est indifférente à la vie ou à la mort, pourvu que Dieu soit glorifié : « Sa seule préoccupation est de lui plaire toujours davantage, de trouver des occasions, des moyens de lui témoigner son amour. C'est là le but de l'oraison, et ce mariage spirituel est destiné à produire continuellement des œuvres » (Château, l.c. p. 308).

1475. 2° Un immense désir de souffrir, mais sans inquiétude, en conformité parfaite à la volonté de Dieu : « S'il veut qu'elles souffrent, fort bien ; s'il ne le veut pas, elles ne s'en désolent plus. Sont-elles en butte à la persécution, elles en ressentent intérieurement la joie la plus vive et gardent une paix beaucoup plus profonde que dans les états précédents. Elles n'ont pas le moindre ressentiment contre ceux qui leur font du mal ou voudraient leur en faire. Que dis-je ? Elles les aiment d'une affection spéciale » (ibid. p. 295).

1476. 3° L'absence de désirs et de peines intérieures : « Pour tout dire, elles n'ont plus d'attrait pour les consolations... Leur attrait constant est d'être seules, ou de travailler à l'avancement spirituel du prochain. Elles n'ont ni sécheresses ni peines intérieures, mais toujours tendrement occupées de Notre Seigneur, elles voudraient

ne jamais cesser de lui donner des louanges » (p. 296).
 1477. 4° L'absence de ravissements. « Une fois arrivée là, l'âme n'a plus de ravissements, ou, si elle en a, ce qui est très rare, ce ne sont plus de ces enlèvements et de ces vols d'esprit, comme ceux dont j'ai parlé. En outre, cela ne lui arrive presque jamais en public, chose qui lui était fort ordinaire » (p. 300). C'est donc la paix, la sérénité parfaite : « En ce temple de Dieu, en cette demeure qui est sienne, Dieu seul et l'âme jouissent l'un de l'autre dans un très profond silence » (p. 299).
 1478. 5° Un zèle ardent, mais contenu, pour la sanctification des âmes. Il ne suffit pas de rester dans ce doux repos, il faut agir, faire des œuvres, souffrir, se faire l'esclave de Dieu et du prochain, travailler à progresser dans les vertus, l'humilité surtout : car ne pas croître, c'est décroître. Faire l'office de Marie et de Marthe en même temps, telle est la perfection. On peut faire du bien aux âmes, sans sortir du cloître ; et, sans viser à faire du bien au monde entier, on peut en faire aux personnes avec lesquelles on vit : « Cette œuvre sera d'autant plus méritoire que vous êtes obligées de l'accomplir. Pensez-vous que ce sera peu de chose si par votre humilité profonde, votre esprit de mortification, votre dévouement, votre tendre charité pour vos sœurs, votre amour pour Notre Seigneur, vous les embrasez de ce feu céleste et leur devenez un continuel stimulant à la vertu ? Vous ferez un très grand fruit au contraire, et vous rendrez à N. S. un service qui lui sera très agréable » (p. 313). Mais surtout il faut faire ces œuvres par amour : « Le Seigneur regarde moins la grandeur de nos œuvres que l'amour avec lequel nous les accomplissons » (p. 314).
 1479. En terminant, la Sainte invite ses sœurs à entrer dans ces demeures, s'il plaît au maître du Château de les y introduire, mais à ne pas vouloir en forcer l'entrée. « *Si donc vous rencontrez de sa part quelque résistance, je vous le conseille, n'essayez pas de passer outre.* Vous le fâcheriez si bien qu'il vous en fermerait l'entrée pour toujours. Il aime extrêmement l'humilité. Si vous vous croyez indigne de pénétrer même dans la troisième Demeure, vous obtiendrez bien vite l'entrée de la cinquième. Vous pourrez même la fréquenter si assidûment et le servir si bien lui-même, qu'il vous admettra dans celle qu'il s'est réservée » (p. 316).

Synthèse du chapitre second

1480. Après avoir parcouru les quatre grandes phases de la contemplation, avec leurs alternatives d'épreuves douloureuses et de joies enivrantes, il me semble que se trouve confirmée la notion de la contemplation infuse telle que nous l'avons donnée, à savoir la prise de possession progressive de l'âme par Dieu avec le libre consentement de celle-ci.
 1° Dieu s'empare progressivement de l'âme contemplative tout

entière : d'abord de la volonté, dans la quiétude ; puis de toutes les puissances intérieures dans l'union pleine ; des facultés intérieures et des sens extérieurs dans l'extase ; et enfin de l'âme tout entière, d'une façon non plus transitoire, mais permanente, dans le mariage spirituel. Or, si Dieu s'empare de l'âme, c'est pour l'inonder de lumière et d'amour, c'est pour la faire communier à ses perfections.

a) Cette lumière est d'abord faible, et douloureuse tant que l'âme n'est pas suffisamment purifiée ; mais elle devient plus forte, plus consolante, bien que toujours mélangée d'obscurité, à cause de la faiblesse de notre esprit. Elle produit une vive impression parce qu'elle vient de Dieu, et qu'elle donne à l'âme une connaissance expérimentale de l'infinie grandeur, bonté et beauté de Dieu, de la petitesse, du néant et des misères de la créature. b) L'amour, qui est donné à l'âme contemplative, est ardent, généreux, avide de sacrifices : on s'oublie soi-même, et on veut s'immoler pour Celui qu'on aime.

1481. 2° L'âme consent librement à cette possession divine, et se donne librement, joyeusement à Dieu par l'humilité la plus profonde, l'amour de la croix pour Dieu et pour Jésus, le saint abandon. Par là elle se purifie de plus en plus de ses imperfections, s'unit à Dieu et se transforme en lui, si bien que se réalise aussi pleinement que possible le désir ardent de Notre Seigneur : « Ut et ipsi in nobis unum sint » (Joan., XVII, 21). Telle est la vraie mystique ; il importe de la distinguer du faux mysticisme ou du quiétisme.

Appendice : le faux mysticisme ou quiétisme

1482. A côté des vrais mystiques, dont nous venons d'exposer la doctrine, il s'est trouvé parfois de faux mystiques, qui, sous des noms divers, ont perverti la notion de l'état passif et sont tombés dans des erreurs doctrinales, dangereuses au point de vue des mœurs : tels furent les Montanistes, les Béghards. Mais l'erreur la plus célèbre fut le Quiétisme. Elle s'est présentée sous trois formes différentes : 1° le quiétisme grossier de Molinos ; 2° le quiétisme atténué et spiritualisé de Fénelon ; 3° les tendances semi-quiétistes.

1° Le quiétisme de Molinos

1488. Né en Espagne, en 1640, Michel de Molinos passa la plus grande partie de sa vie à Rome, et c'est là qu'il dissémina ses erreurs dans deux ouvrages, qui eurent beaucoup de succès : La Guide spirituelle et L'Oraison de quiétude. Son erreur fondamentale fut d'affirmer que la perfection consiste dans la passivité complète de l'âme, dans un acte continu de contemplation et d'amour, qui, une fois fait, dispense de tous les autres actes, et même de la résistance aux tentations : laissons faire Dieu, telle est sa devise.

1484. Pour mieux faire saisir les erreurs de détail, mettons sur deux colonnes la doctrine catholique et les déviations de Molinos.

Doctrine catholique

- 1) Il y a un état passif où Dieu agit en nous par sa grâce opérante ; mais on n'y arrive normalement qu'après avoir longuement pratiqué les vertus et la méditation.
- 2) L'acte de contemplation ne dure que peu de temps, bien que l'état d'âme qui en résulte puisse durer plusieurs jours.
- 3) La contemplation contient éminemment les actes de toutes les vertus chrétiennes, mais ne nous dispense pas de faire, en dehors du temps de la contemplation, des actes explicites de ces vertus.
- 4) L'objet principal de la contemplation est Dieu lui-même, mais Jésus en est l'objet secondaire, et en dehors de l'acte contemplatif on n'est pas dispensé de penser à Jésus-Christ, le médiateur nécessaire, ni d'aller à Dieu par lui.
- 5) Le saint abandon est une vertu très parfaite ; mais il ne doit pas aller jusqu'à l'indifférence par rapport au salut éternel : il faut au contraire le désirer, l'espérer et le demander ;
- 6) Il peut arriver que, dans les épreuves intérieures, l'imagination et la sensibilité soient profondément troublées, tandis que la fine pointe de l'âme jouit d'une paix profonde ; mais **la volonté est toujours obligée de résister aux tentations.**

Erreurs de Molinos

- 1) Il n'y a qu'une voie, la voie intérieure ou la voie de la contemplation passive qu'on peut acquérir pour soi-même, avec la grâce commune ; il faut donc entrer aussitôt dans la voie passive, et par là annihiler ses passions.
- 2) L'acte de contemplation peut durer des années entières, et même toute la vie, jusque dans le sommeil, sans être réitéré.
- 3) La contemplation étant perpétuelle, dispense de tous les actes explicites des vertus, qui ne sont que pour les commençants, par exemple, des actes de foi, d'espérance, de religion, de mortification, de la confession, etc.
- 4) C'est une imperfection de penser à Jésus Christ et à ses mystères ; il faut et il suffit de se perdre dans l'essence divine : celui qui se sert d'images ou d'idées n'adore pas Dieu en esprit et en vérité.
- 5) Dans l'état de contemplation, il faut être indifférent à tout, même à sa sanctification, à son salut, et perdre l'espérance, pour que l'amour soit désintéressé.
- 6) Il ne faut pas se mettre en peine de résister aux tentations ; les imaginations les plus obscènes, les actes qui en résultent, ne sont pas forcément répréhensibles, parce qu'ils sont l'œuvre du démon. Ce sont des épreuves passives que les Saints eux-mêmes ont

éprouvées, et qu'il faut bien se garder de confesser. C'est par là qu'on arrive à la pureté parfaite et à l'union intime avec Dieu. L'exposé que nous avons fait de la vraie doctrine catholique nous dispense de la réfutation de cette erreur. Mais de l'histoire du Quiétisme on tirera la conclusion que, *lorsqu'on veut arriver trop tôt à la contemplation et s'y ingérer de soi-même sans avoir mortifié ses passions et pratiqué les vertus chrétiennes, on tombe d'autant plus bas qu'on avait prétendu s'élever plus haut* : qui veut faire l'ange fait la bête.

2° Le Quiétisme atténué de Fénelon

1485. Le quiétisme de Molinos fut repris, sous une forme tempérée, et sans les conséquences immorales qu'en avait tirées son auteur, par Mme Guyon, qui, devenue veuve à un âge encore jeune, se lança avec ardeur dans une piété émotive et imaginative qu'elle appelait la voie de l'amour pur. Elle gagna d'abord à ses idées le P. Lacombe, barnabite, puis, dans une certaine mesure, Fénelon lui-même, qui, dans l'Explication des maximes des saints sur la vie intérieure, 1697, formula un quiétisme mitigé où il s'efforçait de mettre en lumière la doctrine du pur amour, « charité pure et sans aucun mélange du motif de l'intérêt propre » ! Toutes les erreurs contenues dans ce livre, peuvent, au jugement de Bossuet, se ramener aux quatre propositions suivantes : « 1) Il y a dans cette vie un état habituel de pur amour, dans lequel le désir du salut éternel n'a plus lieu. 2) Dans les dernières épreuves de la vie intérieure, une âme peut être persuadée d'une persuasion invincible et réfléchie, qu'elle est justement réprouvée de Dieu, et, dans cette persuasion, faire à Dieu le sacrifice absolu de son bonheur éternel. 3) Dans l'état du pur amour, l'âme est indifférente pour sa propre perfection et pour les pratiques de vertu. 4) Les âmes contemplatives perdent, en certains états, la vue distincte, sensible et réfléchie de Jésus-Christ »...

1486. Assurément ce quiétisme est beaucoup moins dangereux que celui de Molinos. Mais les quatre propositions sont fausses, et pourraient conduire à des conséquences funestes. 1) Il est faux qu'il y ait sur terre un état habituel de pur amour excluant l'espérance... car, comme le dit avec raison le 5^e article d'Issy, « tout chrétien en tout état, quoique non à tout moment, est obligé de vouloir, désirer et demander explicitement son salut éternel, comme chose que Dieu veut et qu'il veut que nous voulions pour sa gloire ». Ce qui est vrai c'est que, chez les parfaits, le désir de la béatitude est souvent commandé par la charité, et qu'il y a des moments où ils ne songent pas explicitement à leur salut. 2) La seconde proposition n'est pas moins fautive. Sans doute il y a des Saints qui ont eu l'impression très vive dans la partie inférieure de leur âme, qu'ils étaient justement réprouvés ; mais ce n'était pas une persuasion réfléchie de la partie supérieure ; si quelques-uns ont fait le sacrifice

conditionnel de leur salut, ce n'était pas un sacrifice absolu. 3) Il n'est pas exact non plus que l'âme, dans l'état du pur amour, soit indifférente à sa perfection et aux pratiques de vertu ; nous avons vu au contraire que Ste Thérèse ne cesse de recommander, dans les plus hauts états de perfection, le souci du progrès et des vertus fondamentales. 4) Il est faux enfin que dans les états parfaits on perde la vue distincte de Jésus-Christ. Nous avons vu, n° 1472, que, dans l'union transformante, Ste Thérèse avait des visions de l'humanité sainte de Jésus-Christ ; ce qui est vrai, c'est que, en certains moments transitoires, on ne pense pas explicitement à lui.

3° Tendances semi-quiétistes

1487. On trouve parfois, dans certains ouvrages de piété, d'ailleurs excellents, des tendances plus ou moins quiétistes, qui, si elles servaient de règles de direction pour les âmes ordinaires, conduiraient à des abus. L'erreur principale, qui se glisse dans ces livres, c'est qu'on semble inculquer à toutes les âmes, même à celles qui sont peu avancées, des dispositions de passivité qui ne conviennent en réalité qu'à la voie unitive. On veut arriver trop tôt à simplifier la vie spirituelle, oubliant que, pour la plupart des âmes, cette simplification ne peut se faire utilement qu'après avoir passé par la méditation discursive, les examens de conscience détaillés et la pratique des vertus morales. C'est l'excès d'une bonne qualité ; on veut rendre les âmes parfaites le plus rapidement possible, en supprimant les étapes intermédiaires, et en suggérant dès le début les moyens qui réussissent aux âmes plus avancées.

1488. a) Ainsi, sous prétexte de favoriser l'amour désintéressé, on ne donne pas à l'espérance chrétienne la place qu'elle doit occuper ; on suppose que le désir du bonheur éternel n'est qu'accessoire, que la gloire de Dieu est tout. Or, en réalité, **la gloire de Dieu et le bonheur éternel sont intimement liés ensemble** : car, *c'est par la connaissance et l'amour de Dieu qu'on procure sa gloire*, et cette connaissance et cet amour constituent en même temps notre bonheur. Au lieu de séparer ces deux éléments, il faut au contraire les unir, et montrer comment ils se complètent et s'harmonisent, tout en remarquant que, si on considère séparément l'un et l'autre, c'est la gloire de Dieu qui est le principal. b) De même on insiste trop sur le côté passif de la piété : laisser Dieu agir en nous, nous porter entre ses bras, sans ajouter que Dieu ne le fait généralement que lorsque, pendant longtemps, nous nous sommes exercés à la piété active. c) Quand on en vient aux moyens de sanctification, on propose presque exclusivement ceux qui conviennent à la voie unitive : on critique, par exemple, la méditation méthodique et cloisonnée, comme on l'appelle ; les résolutions de détail, qui, dit-on, brisent l'unité de la vie spirituelle ; les examens de conscience détaillés qu'on veut remplacer par un

simple coup d'œil. Mais on oublie que *les commençants n'arrivent généralement à l'oraison de simplicité que par l'oraison méthodique*, que, pour eux, les résolutions générales d'aimer Dieu de tout son cœur ont besoin d'être précisées, et que, pour connaître leurs défauts, et les réformer, il faut entrer dans le détail : ils ne sont que trop exposés à se contenter d'un regard superficiel sur eux-mêmes qui laissera subsister leurs passions et leurs défaillances. En un mot on oublie trop qu'il y a plusieurs étapes à parcourir avant d'arriver à l'union à Dieu et à l'état passif.

CHAPITRE III

Phénomènes mystiques extraordinaires

1489. En décrivant la contemplation, nous avons laissé de côté les phénomènes extraordinaires qui, surtout à partir de l'union extatique, l'accompagnent souvent : visions, révélations, etc. Et, comme le démon singe les œuvres divines, il y a parfois aussi, chez les mystiques vrais ou faux, des phénomènes diaboliques. Nous parlerons donc successivement des phénomènes divins et des phénomènes diaboliques.

ARTICLE I. PHÉNOMÈNES MYSTIQUES EXTRAORDINAIRES DIVINS

On distingue *deux sortes* de phénomènes de ce genre: *ceux de l'ordre intellectuel* et *ceux de l'ordre psycho-physiologique*.

§ I. Phénomènes divins intellectuels

Ces phénomènes se ramènent à deux principaux : les révélations privées et les grâces gratuitement données.

I. Révélations privées

Nous exposerons : 1° Leur nature ; 2° Les règles pour discerner les vraies révélations des fausses.

1° Nature des révélations privées

1490. A) Différence entre les révélations privées et publiques. La révélation divine en général est la manifestation surnaturelle faite par Dieu d'une vérité cachée : Lorsque cette manifestation se fait pour le bien de l'Eglise tout entière, c'est une révélation publique ; lorsqu'elle se fait pour l'utilité particulière de ceux qui en sont favorisés, on l'appelle révélation privée. Nous ne parlons ici que de cette dernière. Il y a eu, dans tous les temps, des révélations privées :

l'Écriture et les procès de canonisation nous en donnent des exemples. **Ces révélations ne font pas partie de l'objet de la foi catholique, qui s'appuie uniquement sur le dépôt contenu dans l'Écriture et la Tradition et confié à l'interprétation de la Sainte Eglise.** Elles ne s'imposent donc pas à la foi de tous les fidèles ; lorsque l'Eglise les approuve, elle ne nous oblige pas à les croire, mais permet seulement, nous dit Benoît XIV, qu'elles soient publiées pour l'instruction et l'édification des fidèles : l'assentiment qu'on doit y donner n'est donc pas un acte de foi catholique, mais un acte de foi humaine fondé sur ce que ces révélations sont probables et pieusement croyables ». On ne peut publier les révélations privées sans l'approbation de l'autorité ecclésiastique (décret d'Urbain VIII, 13 mars 1625, de Clément IX, 23 mai 1668).

Cependant plusieurs théologiens pensent que les personnes elles-mêmes à qui ces révélations sont faites, et celles à qui Dieu fait signifier ces volontés, peuvent y croire d'une foi véritable, pourvu qu'elles aient des preuves certaines de leur authenticité. 1491. B) Comment se font les révélations. *Elles se font de trois façons diverses : par **des visions, des paroles surnaturelles, des touches divines.*** a) Les visions sont des perceptions surnaturelles d'un objet naturellement invisible pour l'homme. Elles ne sont des révélations que lorsqu'elles découvrent des vérités cachées. *Elles sont de trois espèces : sensibles, imaginaires ou purement intellectuelles.* 1) Les visions sensibles ou corporelles, qu'on appelle aussi apparitions, sont celles où les sens perçoivent une réalité objective naturellement invisible à l'homme. *Il n'est pas nécessaire que l'objet perçu soit un corps en chair et en os, il suffit qu'il soit une forme sensible ou lumineuse.* Ainsi on admet communément, avec S. Thomas, que **Notre Seigneur, après son Ascension, n'est apparu personnellement que d'une façon très rare** ; il n'apparaît donc généralement que sous *une forme sensible qui n'est pas son véritable corps.* Quand il apparaît **dans l'Eucharistie**, cela s'explique de deux façons, dit S. Thomas : ou par *une impression miraculeuse dans les organes des yeux* (ce qui est le cas lorsqu'il ne se fait voir qu'à un seul) ; ou par *la formation dans l'air ambiant d'une forme sensible réelle, mais distincte du corps même de Notre Seigneur; car, ajoute-t-il, le corps du Sauveur ne peut être vu sous sa forme propre que dans un seul lieu* : « Corpus Christi non potest in propria specie videri nisi in uno loco, in quo definitive continentur » (Sum. theol., III, q. 76, a. 8) . Ce qui est dit de Notre Seigneur s'applique à la Ste Vierge ; ainsi, quand elle est apparue à Lourdes, son corps demeurait au ciel, et, il n'y avait au lieu de l'apparition, qu'une forme sensible la représentant. C'est ce qui explique comment elle apparaît tantôt sous une forme et tantôt sous une autre.

1492. 2) Les visions imaginaires ou imaginatives sont celles qui **sont produites dans l'imagination par Dieu ou par les anges**, à l'état de veille ou pendant le sommeil. Ainsi un ange apparaît plusieurs fois à S. Joseph pendant son sommeil, et Ste Thérèse raconte plusieurs visions imaginaires de l'humanité de Notre Seigneur qu'elle eut à l'état de veille (Vie, ch. XXVIII) ; souvent ces visions sont accompagnées d'une vision intellectuelle qui en explique la signification (Vie, ch. XXIX). **Parfois on parcourt, en vision, des contrées lointaines** : ce sont alors, la plupart du temps, des visions imaginaires.

1493. 3) Les visions intellectuelles sont celles où *l'esprit perçoit une vérité spirituelle, sans formes sensibles* : telle fut la vision de la Sainte Trinité qu'eut Ste Thérèse, et que nous avons rapportée, n° 1473. Ces visions se font soit par des idées déjà acquises, mais que Dieu coordonne ou modifie, soit par des espèces infuses qui représentent mieux que des idées acquises les choses divines. Parfois elles sont obscures et ne manifestent que la présence de l'objet (Vie, ch. XXVII, p. 336) ; d'autres fois, elles sont claires, mais ne durent qu'un moment : *ce sont comme des intuitions qui laissent une impression profonde* (Château, 6e Dem., ch. X, p. 262). Il y a des visions qui réunissent deux ou trois caractères en même temps. Ainsi la vision de S. Paul sur le chemin de Damas fut à la fois sensible, quand il vit la lumière fulgurante, imaginative, quand les traits d'Ananie furent représentés à son imagination, et intellectuelle, lorsqu'il comprit la volonté de Dieu sur lui.

1494. b) Les paroles surnaturelles sont des manifestations de la pensée divine qui se font entendre aux sens extérieurs, aux sens intérieurs ou directement à l'intelligence. On les appelle auriculaires lorsque ce sont des vibrations miraculeusement formées qui retentissent aux oreilles ; imaginaires, lorsqu'elles se font entendre à l'imagination ; intellectuelles, lorsqu'elles s'adressent directement à l'intelligence.

1495. c) Les touches divines sont des sentiments spirituels délicieux imprimés dans la volonté par une sorte de contact divin, et qui sont accompagnés d'une vive lumière pour l'intelligence. On en distingue deux sortes : les touches divines ordinaires, et les touches divines substantielles, qui, tout en atteignant la volonté, sont si profondes qu'elles semblent se produire dans la substance même de l'âme ; de là ces expressions des mystiques qui déclarent avoir éprouvé un contact de substance à substance. En réalité, **ces touches s'exercent sur la fine pointe de la volonté et de l'intelligence**, là où ces facultés s'enracinent dans la substance même de l'âme ; mais ce sont les facultés et non la substance, qui, d'après la doctrine de S. Thomas, perçoivent ces impressions. Cette fine pointe de la volonté est appelée par les mystiques la cime de l'esprit ou la cime de la volonté, ou encore le fond de l'âme.

1496. C) Attitude par rapport à ces grâces extraordinaires. **Les**

grands mystiques sont unanimes à enseigner qu'il ne faut ni désirer ni demander ces faveurs extraordinaires. *Ce ne sont pas en effet des moyens nécessaires pour arriver à l'union divine ; et parfois même, à cause de nos tendances mauvaises, ce sont plutôt des obstacles à l'union divine.* C'est ce que montre en particulier S. Jean de la Croix ; il affirme que ***ce désir de révélations enlève la pureté de la foi, développe une curiosité dangereuse qui est une source d'illusions,*** embarrasse l'esprit de vains fantômes, dénote souvent un manque d'humilité et un manque de soumission à Notre Seigneur, qui, par les révélations publiques, nous a donné tout ce qu'il faut pour nous conduire au ciel. Aussi il s'élève avec force contre ces directeurs imprudents qui favorisent ce désir des visions. « Ils les encouragent, dit-il, à s'occuper de ces visions de façon ou d'autre, ce qui les empêche de marcher dans le pur et parfait esprit de foi. Ils ne les édifient et fortifient plus dans la foi ; et se prêtent à de longs entretiens au sujet de ces visions. Par là, ils leur font comprendre que cela leur plaît ou qu'ils en font grand cas ; elles se comportent de même ? Alors ces âmes, livrées à leurs impressions, ne sont plus inspirées par la foi, ne sont plus vides, dépouillées et détachées de ces choses sensibles... Où est l'humilité de cette âme, du moment qu'elle croit qu'il y a là quelque chose qui est un bien, et même s'imagine que Dieu fait d'elle un cas spécial ?... Comme ces confesseurs se trouvent devant des âmes qui sont l'objet de manifestations divines, ils les utilisent, demandent qu'elles veuillent bien servir d'intermédiaires afin que Dieu leur fasse connaître ceci ou cela, pour eux-mêmes ou pour d'autres. Ces âmes sont alors assez naïves pour se charger de ce service... La vérité est que cela ne plaît pas à Dieu, et qu'il ne le désire d'aucune façon » (Montée, l. II, ch. XVI). Du reste ces visions sont sujettes à beaucoup d'illusions ; voilà pourquoi il faut donner des règles pour discerner les vraies des fausses.

2° Règles pour le discernement des révélations

1497. Pour bien discerner les vraies révélations, et savoir reconnaître l'élément humain qui peut s'y glisser, il importe de tracer des règles aussi précises que possible. *Ces règles concernent la personne* qui reçoit des révélations, ***l'objet*** sur lequel elles portent, ***les effets*** qu'elles produisent, ***les signes*** qui les accompagnent.

A) Règles concernant la personne favorisée de révélations

1498. Dieu sans doute peut faire des révélations à qui il lui plaît, même à des pécheurs ; mais il ne le fait habituellement qu'aux personnes non seulement ferventes, mais déjà élevées à l'état mystique. D'ailleurs, même *pour interpréter les vraies révélations, il est nécessaire de connaître les qualités et les*

défauts des personnes qui se croient favorisées de révélations.

Or il faut pour cela, étudier leurs qualités naturelles et surnaturelles.

a) Qualités naturelles : 1) au point de vue du tempérament, sont-ce des personnes bien équilibrées ou atteintes de psycho-névrose ou d'hystérie ? Il est évident en effet que, dans ce dernier cas, il y a lieu de tenir en suspicion les prétendues révélations, parce que ces tempéraments sont sujets aux hallucinations. 2) Au point de vue mental, s'agit-il d'une personne de bon sens, au jugement droit, ou d'une imagination exaltée, jointe à une excessive sensibilité ? D'une personne instruite ou ignorante ? De qui a-t-elle reçu son instruction ? Son esprit n'est-il pas affaibli par la maladie, par de longs jeûnes ? 3) Au point de vue moral, la personne est-elle parfaitement sincère, ou bien a-t-elle l'habitude d'amplifier la vérité, quelquefois même de l'inventer ? Est-elle d'un caractère calme ou passionné ? La solution de ces questions ne prouvera pas sans doute l'existence ou la non-existence d'une révélation, mais aidera beaucoup à juger de la valeur du témoignage apporté par les voyants.

1499. b) Quant aux qualités surnaturelles, on examinera si la personne : 1) est douée d'une vertu solide, longuement éprouvée, ou seulement d'une ferveur plus ou moins sensible ; 2) si elle a une humilité sincère, profonde, ou si au contraire elle aime à se mettre en avant, à raconter à tout le monde ses faveurs spirituelles ; l'humilité vraie est la pierre de touche de la sainteté ; et si elle fait défaut, c'est un très mauvais signe ; 3) si elle fait connaître à son directeur ses révélations, au lieu de les communiquer à d'autres personnes, et si elle suit ses conseils avec docilité ; 4) si elle a déjà passé par les épreuves passives et les premiers degrés de contemplation ; si surtout elle a des extases dans sa vie, c'est-à-dire, si elle pratique les vertus à un degré héroïque : généralement en effet Dieu réserve ces visions aux âmes parfaites.

1500. Remarquons bien que la présence de ces qualités ne prouve pas l'existence d'une révélation, mais rend le témoignage de la voyante plus croyable ; et que leur absence, sans en prouver la non-existence, la rend peu probable. En outre, les renseignements ainsi obtenus permettront plus facilement de découvrir les mensonges ou les illusions des prétendues voyantes. Il en est en effet qui, par orgueil et pour se faire valoir, simulent volontairement des extases et des visions. D'autres, plus nombreuses, se font illusion, grâce à une vive imagination, et prennent leurs propres pensées pour des visions ou des paroles intérieures.

B) Règles concernant l'objet des révélations.

1501. C'est de ce côté surtout qu'il faut faire porter son attention : car toute révélation contraire à la foi ou aux bonnes mœurs, doit être impitoyablement rejetée, d'après l'enseignement unanime des

Docteurs, fondé sur cette paroles de S. Paul : « Quand nous-mêmes, quand un ange venu du ciel vous annoncerait un autre Evangile que celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème » (Galat. I, 8). Dieu ne peut en effet se contredire, ni révéler des choses contraires à ce qu'il nous enseigne par son Eglise. De là un certain nombre de règles que nous allons rappeler. a) ***Il faut regarder comme fausse toute révélation privée en contradiction avec une vérité de foi*** : telles sont, par exemple, les prétendues révélations spirites qui nient plusieurs de nos dogmes, en particulier l'éternité des peines de l'enfer. Il en est de même, si elles sont opposées à l'enseignement unanime des Pères et Théologiens, qui est une des formes du magistère ordinaire de l'Eglise. S'il s'agit d'une opinion controversée entre théologiens, il faut tenir en suspicion toute révélation qui prétendrait en donner la solution, par exemple, qui trancherait la controverse entre thomistes et molinistes : Dieu n'a pas coutume de se prononcer sur des questions de ce genre.

1502. b) On doit rejeter aussi toute vision qui serait contraire aux lois de la morale ou de la décence : par exemple, des apparitions de formes humaines sans vêtements, un langage trivial ou immodeste, des descriptions minutieuses ou détaillées de vices honteux, qui ne peuvent qu'offenser la pudeur. Dieu, qui ne fait de révélations que pour le bien des âmes, ne peut évidemment être l'auteur de celles qui sont de nature à porter au vice. C'est en vertu du même principe que sont suspectes les apparitions qui manquent de dignité, de réserve, à plus forte raison toutes celles où éclate le ridicule ; ce dernier trait est la marque des contrefaçons humaines ou diaboliques : telles furent les manifestations du cimetière de Saint-Médard. c) On ne peut admettre non plus comme venant de Dieu des requêtes impossibles à réaliser, en tenant compte des lois providentielles et des miracles que Dieu a coutume de faire : Dieu ne demande pas en effet l'impossible .

C) Règles concernant les effets produits par les révélations.

1503. On juge l'arbre à ses fruits ; on peut donc juger des révélations par les effets qu'elles produisent dans l'âme. a) D'après S. Ignace et Ste Thérèse, la vision divine produit au début un sentiment d'étonnement et de crainte, bientôt suivi d'un sentiment profond et durable de paix, de joie et de sécurité. C'est le contraire pour les visions diaboliques ; si d'abord elles causent de la joie, elles produisent vite du trouble, de la tristesse, du découragement ; c'est par là en effet que le démon fait tomber les âmes.

1504. b) Les vraies révélations affermissent l'âme dans les vertus d'humilité, d'obéissance, de patience, de conformité à la volonté divine ; les fausses engendrent l'orgueil, la présomption, la

désobéissance. Écoutons Ste Thérèse : « Cette grâce apporte avec elle, en un très haut degré, la confusion et l'humilité ; tandis que l'action du démon laisserait des effets tout contraires. Il est si manifeste qu'elle vient de Dieu... que l'âme ainsi favorisée se trouve dans l'impossibilité absolue d'y voir un bien qui lui soit propre : il est clair pour elle que c'est un don divin... Les trésors dont cette grâce enrichit l'âme, et les effets intérieurs qu'elle produit ne permettent pas de l'attribuer à la mélancolie. Le démon non plus ne pourrait procurer un si grand bien ; l'âme ne sentirait pas une paix si profonde, des désirs si constants de plaire à Dieu, un si grand mépris de tout ce qui ne la mène pas à lui ». (Château, 6e Dem., ch. VIII, p. 242-243).

1505. c) Ici se présente la question de savoir si on peut demander des signes pour confirmer les révélations privées. a) Si la chose est importante on peut le faire, mais humblement et conditionnellement), car Dieu n'est pas tenu de faire des miracles pour prouver la vérité de ces visions. b) Si on lui en demande, il est bon de lui en laisser le choix. Le bon curé de Lourdes avait fait demander à l'apparition de faire fleurir un églantier en plein hiver ; ce signe ne fut pas accordé, mais la Vierge immaculée fit jaillir une source miraculeuse qui devait guérir les corps et les âmes. c) Quand le miracle demandé a été bien constaté, ainsi que sa relation avec l'apparition, il y a la une preuve sérieuse qui entraîne la conviction.

D) Règles pour discerner le vrai du faux dans les révélations privées.

1506. Une révélation peut être vraie en son fond et cependant mêlée d'erreurs accessoires, Dieu ne multiplie pas les miracles sans raison, et ne corrige pas les préjugés ou erreurs qui peuvent se trouver dans l'esprit des voyants : il a en vue leur bien spirituel et non leur formation intellectuelle. C'est ce que nous comprendrons mieux en analysant les principales causes d'erreurs qu'on rencontre en quelques révélations privées. a) La première cause, c'est le mélange de l'activité humaine avec l'action surnaturelle de Dieu, surtout si l'imagination et l'esprit sont d'une grande vivacité. 1) Ainsi, on retrouve dans les révélations privées les erreurs du temps sur les sciences physiques ou historiques. Ste Françoise Romaine affirme qu'elle a vu un ciel de cristal entre le ciel des étoiles et l'empyrée, et attribue la couleur bleue du firmament au ciel des étoiles. Marie d'Agréda crut savoir par révélation que ce ciel de cristal se divisa en onze parties au moment de l'Incarnation. 2) On y retrouve aussi les idées, et parfois les préjugés ou systèmes des directeurs des voyantes. Sur la foi de ses directeurs, Ste Colette crut voir que Ste Anne s'était mariée trois fois et venait la visiter avec sa nombreuse famille. Parfois les saintes dominicaines et franciscaines parlent, dans leurs visions, conformément au système

particulier de leur Ordre.

3) Des erreurs historiques se glissent aussi parfois dans les révélations : Dieu n'a pas coutume de révéler des détails précis sur la vie de Notre Seigneur ou de la Ste Vierge, quand ils n'ont qu'un intérêt médiocre pour la piété ; or plusieurs voyantes, confondant leurs pieuses méditations avec les révélations, donnent des détails, des chiffres, des dates qui contredisent des documents historiques ou d'autres révélations. Ainsi, dans les divers récits sur la Passion, bien des petits détails, racontés dans des visions, sont contradictoires (par exemple sur le nombre de coups que Jésus reçut dans sa flagellation), ou en opposition avec les meilleurs historiens. 1507. b) Une révélation divine peut être mal interprétée. Par exemple, Ste Jeanne d'Arc ayant demandé à ses voix si elle serait brûlée, elles lui répondirent de s'en remettre à Notre Seigneur, qu'il l'aiderait et qu'elle serait délivrée par grande victoire ; or elle croyait que cette victoire serait sa délivrance de prison ; ce fut en réalité son martyre et son entrée au ciel. S. Norbert avait déclaré savoir par révélation, d'une manière très certaine, que l'antéchrist viendrait du temps de la génération actuelle (XIIe s.) ; poussé à bout par S. Bernard, il dit qu'au moins il ne mourrait pas sans avoir vu une persécution générale dans l'Eglise. S. Vincent Ferrer avait annoncé le jugement dernier comme prochain, et semblé confirmer cette prédiction par des miracles. 1508. c) Une révélation peut être inconsciemment altérée par le voyant lui-même au moment où il cherche à l'expliquer, ou, plus souvent encore, par ses secrétaires. Ste Brigitte reconnaît elle-même que parfois elle retouchait ses révélations pour les mieux expliquer ; ces explications ne sont pas toujours exemptes d'erreurs. On reconnaît aujourd'hui que les secrétaires qui ont écrit les révélations de Marie d'Agréda, de Catherine Emmerich et de Marie Lataste, les ont retouchées dans une mesure qu'il est difficile de reconnaître. Pour toutes ces raisons, on ne saurait apporter trop de prudence dans l'examen des révélations privées.

Conclusion : conduite à tenir par rapport aux révélations privées

1509. a) Nous ne pouvons mieux faire que d'imiter la sage réserve de l'Eglise et des Saints. Or l'Eglise n'admet de révélations que lorsqu'elles sont bien et dûment constatées et, même alors, elle ne les impose pas à la croyance des fidèles. De plus, quand il s'agit de l'institution d'une fête ou de quelque fondation extérieure, elle attend de longues années avant de se prononcer, et ne se décide qu'après avoir examiné mûrement la chose en elle-même, et dans ses rapports avec le Dogme et la Liturgie. Ainsi la Bse Julienne de Liège, choisie par Dieu pour faire instituer la fête du S. Sacrement, ne soumit son projet aux théologiens que vingt-deux ans après ses

premières visions ; ce ne fut que seize ans après que l'évêque de Liège institua la fête dans son diocèse, et six ans après la mort de la Bienheureuse que le pape Urbain IV l'institua pour toute l'Eglise (1264). De même la fête du Sacré-Creur ne fut approuvée que longtemps après les révélations faites à Ste Marguerite-Marie, et pour des motifs indépendants des révélations elles-mêmes. Il y a là pour nous une leçon dont il faut profiter.

1510. b) On ne se prononcera donc avec certitude sur l'existence d'une révélation privée que lorsqu'on aura des preuves convaincantes, ces preuves si bien résumées par Benoît XIV dans son livre sur les Canonisations. En général, on ne se contentera pas d'une seule preuve, on en exigera plusieurs ; et on se demandera si elles sont cumulatives et convergentes, si elles se confirment les unes les autres : plus elles sont nombreuses et plus on aura d'assurance.

1511. c) Quand un directeur reçoit des confidences sur des révélations, il se gardera bien de manifester de l'admiration : ce qui encouragerait les voyants à regarder immédiatement ces visions comme vraies, et peut-être à s'en enorgueillir. Il doit au contraire manifester que ce sont là des choses beaucoup moins importantes que la pratique des vertus, que l'illusion est facile, qu'il faut s'en défier, et, au début, les rejeter plutôt que de les accueillir. Telle est la règle tracée par les Saints. Voici ce qu'écrivit Ste Thérèse : « Qu'il s'agisse d'âmes malades ou saines, il est toujours bon de se défier, jusqu'à ce qu'on soit bien assuré de l'esprit qui opère. C'est pourquoi je dis que, dans les commencements, le meilleur est toujours de faire opposition. Si ces effets sont de Dieu, ils ne continueront que mieux, car l'épreuve les fait croître au lieu de les diminuer : ceci est l'exacte vérité. Mais, d'autre part, il faut éviter de trop contraindre l'âme, comme aussi de la troubler, car il est certain qu'elle ne peut rien à cela » (Château, 6e Dem., ch. III, p. 186). S. Jean de la Croix est encore plus énergique ; après avoir signalé les six inconvénients principaux qu'il y aurait à bien accueillir ces visions, il ajoute : « **Rien de plus agréable au démon qu'une âme qui cherche les révélations et en est avide ; c'est lui présenter toute facilité pour insinuer des erreurs et pour affaiblir la foi**, et par là elle est le plus souvent exposée aux extravagances et aux fortes tentations » (Montée du carmel, l. II, ch. X).

1512. d) Cependant le directeur doit traiter avec douceur les personnes qui croient avoir des révélations : par là il obtiendra leur confiance et pourra plus efficacement connaître les détails qui lui permettront, après mûre réflexion, de porter un jugement. Si elles sont dans l'illusion, il n'en aura que plus d'autorité pour les éclairer et les ramener à la vérité. C'est le conseil que donne S. Jean de la Croix, pourtant si sévère à l'égard des visions : « Nous avons insisté avec sévérité sur la nécessité qu'il y a de se débarrasser des visions et révélations, ajoutant que les confesseurs doivent en détourner les

âmes, loin de s'en entretenir avec elles, et cela ne veut pas dire qu'ils doivent se montrer durs et repousser avec mépris les déclarations faites à ce sujet. Par là on ferme la porte à toute confiance ; les âmes se resserrent et se renferment en elles-mêmes, de façon à ne plus rien dire ; et il n'en peut résulter que des misères » (Montée du Carmel, l. II, ch. XX). 1513. e) S'il s'agit de quelque institution ou fondation extérieure, le directeur se gardera bien de l'encourager sans avoir auparavant examiné avec soin les raisons pour et contre à la lumière de la prudence surnaturelle. Telle fut la conduite des Saints : Ste Thérèse, qui eut tant de révélations, ne voulut pas que ses directeurs fussent influencés dans leurs décisions uniquement par les visions qu'elle recevait. Ainsi, quand Notre Seigneur lui eut révélé de fonder le monastère réformé d'Avila, elle soumit humblement ce dessein à son directeur et, comme celui-ci hésitait, elle prit l'avis de St Pierre d'Alcantara, de St François Borgia et de St Louis Bertrand (Histoire de Ste Thérèse par une Carmélite, ch. XII). Quant aux voyants eux-mêmes, ils n'ont qu'une règle à suivre, faire connaître leurs révélations à un sage directeur, et suivre humblement et en tout la ligne de conduite qu'il leur trace : c'est le plus sûr moyen de ne pas s'égarer.

II. Les grâces gratuitement données

1514. Les révélations dont nous venons de parler, sont données surtout pour l'utilité personnelle ; les grâces gratuitement données le sont principalement pour l'utilité des autres. Ce sont en effet des dons gratuits, extraordinaires et transitoires, conférés directement pour le bien des autres, bien qu'ils puissent indirectement servir à la sanctification personnelle. Saint Paul les mentionne sous le nom de charismes ; dans l'Epître aux Corinthiens, il en distingue neuf, qui tous proviennent du même Esprit :

1515. 1) La parole de sagesse, sermo sapientiæ, qui nous aide à tirer des vérités de foi, considérées comme principes, des conclusions qui enrichissent le dogme.

2) La parole de science, sermo scientia, qui nous fait utiliser les sciences humaines pour expliquer les vérités de foi.

3) Le don de foi, non pas la vertu elle-même, mais une certitude spéciale qui est capable d'enfanter des prodiges.

4) Le don des guérisons, gratia sanitarum, qui n'est autre que le pouvoir de guérir les malades.

5) La puissance d'opérer des miracles... pour confirmer ainsi la révélation divine.

6) Le don de prophétie, ou le don d'enseigner au nom de Dieu, et au besoin, de confirmer son enseignement par des prophéties.

7) Le discernement des esprits, ou don infus de lire les secrets des cœurs et de discerner le bon esprit du mauvais.

8) Le don des langues, qui, en S. Paul, est le don de prier en langue étrangère, avec un certain sentiment d'exaltation ; d'après les théologiens, c'est le don de parler plusieurs langues.
9) Le don d'interprétation, ou la faculté d'interpréter les paroles étrangères dont il vient d'être question .
Selon la remarque très juste de S. Paul et de S. Thomas, tous ces charismes sont bien au-dessous de la charité et de la grâce sanctifiante.

§ II. Phénomènes psycho-physiologiques

1516. On désigne sous ce nom des phénomènes qui agissent à la fois sur l'âme et sur le corps, et qui se rattachent plus ou moins à l'extase, dont nous avons déjà parlé, n° 1454. Les principaux de ces phénomènes sont : 1° la lévitation ; 2° les effluves lumineux ; 3° les effluves odoriférants ; 4° l'abstinence ou inédie ; 5° la stigmatisation.

I. La lévitation

1517. La lévitation est un phénomène en vertu duquel le corps se trouve soulevé au-dessus du sol et s'y maintient sans aucun appui naturel : on l'appelle alors l'extase ascensionnelle. Parfois le corps s'envole à de grandes hauteurs : c'est le vol extatique. D'autres fois, il semble courir rapidement en rasant le sol : c'est la marche extatique. De nombreux faits de lévitation se lisent dans la vie de plusieurs saints, soit dans les Bollandistes, soit au Bréviaire ; par exemple : S. Paul de la Croix, au 28 avril ; S. Philippe de Néri, 26 mai ; S. Etienne de Hongrie, 2 septembre ; S. Joseph de Cupertino, 18 septembre ; S. Pierre d'Alcantara, 19 octobre ; S. François Xavier, 3 décembre, etc. L'un des plus célèbres est S. Joseph de Cupertino, qui, voyant un jour des ouvriers fort embarrassés pour dresser une croix de mission très lourde, prit son vol aérien, saisit la croix et la planta sans effort dans le trou qui lui était destiné. A ce phénomène se rattache celui d'une pesanteur extra-ordinaire, qui fait qu'on ne peut être soulevé même par une force très grande.
1518. Les rationalistes ont essayé d'expliquer ce phénomène d'une façon naturelle, par l'aspiration profonde de l'air dans les poumons, par une force psychique inconnue, par l'intervention des esprits ou des âmes séparées : autant dire qu'ils n'ont pas d'explication sérieuse à donner. Combien plus sage est Benoît XIV ! Il demande tout d'abord que le fait soit bien constaté, afin d'éviter toute supercherie. Puis il déclare : 1) que la lévitation bien constatée ne peut s'expliquer naturellement ; 2) qu'elle ne surpasse pas cependant les forces de l'ange et du démon, qui peuvent soulever les corps ; 3) que chez les Saints, ce phénomène est comme une anticipation du don d'agilité qui convient aux corps glorieux.

II. Effluves lumineux

1519. L'extase est parfois accompagnée de phénomènes lumineux : tantôt c'est une auréole de lumière qui enveloppe le front, tantôt c'est tout le corps qui est environné de lumière. Ici encore nous résumerons la doctrine de Benoît XIV. Avant tout, il faut bien étudier le fait avec toutes ses circonstances, pour voir si la lumière ne peut pas s'expliquer naturellement. On se demandera en particulier : 1) si le phénomène se produit en plein jour ou pendant la nuit, et, dans ce dernier cas, si la lumière est plus brillante que toute autre lumière ; 2) si c'est une simple étincelle, analogue à l'étincelle électrique, ou si le phénomène lumineux se prolonge pendant un temps notable et se renouvelle plusieurs fois ; 3) s'il se produit au cours d'un acte religieux, une extase, une prédication, une prière ; 4) s'il en résulte des effets de grâce, des conversions durables, etc ; 5) si la personne, d'où vient ce rayonnement, est vertueuse et sainte. Ce n'est qu'après avoir mûrement examiné tous ces détails qu'on pourra conclure au caractère surnaturel de ces faits. Ici encore c'est une sorte d'anticipation de la clarté qui illuminera les corps glorieux.

III. Effluves odoriférants

1520. Parfois Dieu permet que du corps des saints, pendant leur vie, ou après leur mort, se dégagent des parfums, qui expriment ainsi la bonne odeur des vertus qu'ils ont pratiquées. Ainsi des stigmates de S. François d'Assise s'échappaient quelquefois des odeurs suaves. Quand Ste Thérèse mourut, l'eau avec laquelle on lava son corps demeura parfumée ; pendant neuf mois, un parfum mystérieux s'exhala de sa tombe, et, quand on exhuma son corps, une huile odoriférante coulait de ses membres. Et on cite beaucoup d'autres faits analogues. Benoît XIV indique comment il faut procéder pour constater le miracle ; on examinera : 1) si l'odeur suave est persistante ; 2) si rien, auprès du corps ou dans le terrain, ne peut l'expliquer ; 3) si quelques miracles ont été produits par l'usage de l'eau ou de l'huile provenant du corps saint.

IV. Abstinance prolongée

1521. Il y a des Saints, surtout parmi les stigmatisés, qui ont vécu sans prendre d'autre nourriture que la sainte communion, pendant plusieurs années. Le Dr Imbert-Goubeyre signale, en particulier, quelques cas frappants : « La Bse Angèle de Foligno resta *douze ans sans prendre aucune nourriture* ; Ste Catherine de Sienne, huit ans environ ; la Bse Elisabeth de Rente, plus de quinze ans ; Ste Lidwine, *vingt-huit ans* ; la Bse Catherine de Racconigi, dix ans... de nos jours, Rosa Andriani, vingt-huit ans... et Louise Lateau,

quatorze ans » (La stigmatisation, t. II, p. 183). L'Eglise se montre très sévère dans ses enquêtes sur des faits de ce genre et exige une surveillance de tous les instants, pendant un temps notable, par des témoins nombreux et habiles à découvrir les fraudes. Ils doivent examiner si l'abstinence est totale, s'étendant à la boisson aussi bien qu'à la nourriture solide, si elle est durable, et, si la personne continue de vaquer à ses occupations. Il faut rapprocher de ce phénomène l'abstinence de sommeil ; ainsi S. Pierre d'Alcantara, pendant quarante ans, ne dort qu'une heure et demie par nuit ; Ste Catherine de Ricci ne dormait qu'une heure par semaine.

V. La stigmatisation

1522. 1° Nature et origine. Ce phénomène consiste dans une sorte d'impression des plaies sacrées du Sauveur sur les pieds, les mains, le côté et le front : elles apparaissent spontanément, sans être provoquées par aucune blessure extérieure, et laissent couler périodiquement un sang non vicié. Le premier stigmatisé connu est S. François d'Assise : dans une extase sublime, sur le mont Alverne, le 17 septembre 1222, il vit un séraphin lui présentant l'image de Jésus crucifié et lui imprimant les sacrés stigmates ; il conserva jusqu'à sa mort ces plaies, d'où coulait un sang vermeil. Il essaya de cacher ce miracle, mais ne put y réussir complètement, et, à sa mort, le 11 octobre 1226, le prodige devint public. Depuis lors, les cas se sont multipliés. Le Dr Imbert en compte trois cent vingt et un, dont quarante et un parmi les hommes. Soixante-deux stigmatisés ont été canonisés.

1523. Il semble constaté que la stigmatisation n'existe que chez les extatiques, et qu'elle est précédée et accompagnée de très vives souffrances, physiques et morales, qui rendent ainsi le sujet conforme à Jésus souffrant. L'absence de ces souffrances serait un mauvais signe : car les stigmates ne sont que le symbole de l'union au divin Crucifié et de la participation à son martyre. L'existence des stigmates est prouvée par de si nombreux témoignages que les incroyants eux-mêmes en admettent généralement l'existence ; mais ils essaient de l'expliquer d'une façon naturelle. Ils affirment que, chez certains sujets doués d'une sensibilité exceptionnelle, on peut, en surexcitant l'imagination, provoquer des sueurs de sang qui ressemblent aux stigmates. En fait les quelques résultats que l'on a obtenus sont bien différents de ce qu'on remarque chez les stigmatisés.

1524. 2° Signes pour discerner les stigmates. Voilà pourquoi, afin de mieux différencier la stigmatisation des phénomènes artificiels qu'on provoque chez certains individus, il faut faire attention à toutes les circonstances qui caractérisent les vrais stigmates. 1) Les stigmates sont localisés aux endroits mêmes où Notre Seigneur reçut les cinq plaies, tandis que l'exsudation sanguine des hypnotisés n'est

pas localisée de la même façon. 2) En général le renouvellement des plaies et des douleurs des stigmatisés a lieu aux jours ou aux époques qui rappellent le souvenir de la Passion du Sauveur, comme le Vendredi ou quelque fête de Notre Seigneur. 3) Ces plaies ne suppurent pas : le sang qui en coule est pur, tandis que la plus petite lésion naturelle sur un autre point du corps amène de la suppuration, même chez les stigmatisés. Elles ne guérissent pas, malgré les remèdes ordinaires, et persistent parfois pendant trente et quarante ans. 4) Elles produisent d'abondantes hémorragies ; ce qui se conçoit le premier jour où elles paraissent, mais devient inexplicable pour les jours suivants. L'abondance des hémorragies demeure aussi inexpiquée ; les stigmates sont généralement à la surface, loin des gros vaisseaux sanguins, et cependant ils laissent couler des flots de sang ! 5) Enfin, et surtout, ces stigmates ne se trouvent que chez des personnes qui pratiquent les vertus les plus héroïques, et qui ont en particulier un grand amour de la croix. L'étude de ces circonstances montre bien que nous ne sommes pas ici en face d'un cas pathologique ordinaire, mais qu'il y a là l'intervention d'une cause intelligente et libre qui agit sur ces stigmatisés pour les rendre plus conformes au divin Crucifié.

Conclusion : différences entre ces phénomènes et les phénomènes morbides

1525. Les phénomènes qui se rattachent à l'extase sont si bien prouvés que les positivistes ne peuvent les nier ; ils essaient seulement de les assimiler à certains phénomènes morbides provenant de psycho-névroses et en particulier de l'hystérie ; quelques-uns mêmes y voient une forme de la folie. Assurément les Saints sont sujets à la maladie, comme les autres hommes ; mais là n'est pas la question ; il s'agit de savoir si, malgré leurs maladies, ils nous apparaissent sains et bien équilibrés au point de vue mental. Or sur ce point, il y a des différences tellement essentielles entre les phénomènes mystiques et les psycho-névroses, que nul homme de bonne foi ne peut s'empêcher de les constater et d'en conclure qu'il n'y a aucune assimilation possible. Ces différences se tirent spécialement : 1° du sujet ; 2° de la diversité des phénomènes ; 3° des résultats.

1526. 1° Différences du côté du sujet. Si on compare les malades atteints de psycho-névroses aux extatiques, les premiers sont des déséquilibrés au point de vue physique et moral, tandis que les seconds sont, au point de vue moral du moins, parfaitement équilibrés. A) Les premiers sont des déséquilibrés au point de vue mental aussi bien qu'au point de vue physique. On constate chez eux une diminution de l'activité intellectuelle et de la puissance de la volonté : la conscience est altérée ou suspendue, l'attention se ralentit, l'intelligence s'appauvrit, la mémoire se désagrège au point

qu'on croit à un dédoublement de la personnalité ; bientôt il ne reste plus dans l'esprit qu'un petit nombre d'idées fixes ; de là un certain monodéisme, voisin de la folie. En même temps la volonté s'affaiblit ; les émotions prennent le dessus ; on est le jouet de ses caprices, ou des suggestions d'une volonté supérieure, on ne s'appartient plus. C'est donc un affaiblissement, une diminution de la personnalité, des forces intellectuelles et morales.

1527. B) C'est tout le contraire qui a lieu chez les mystiques : leur intelligence s'agrandit, leur volonté se fortifie, et ils deviennent capables de concevoir et de réaliser les plus grandes entreprises. Nous avons vu en effet comment ils acquièrent de nouvelles connaissances sur Dieu, sur ses attributs, sur les dogmes de foi, sur eux-mêmes. Sans doute ils ne peuvent exprimer tout ce qu'ils voient ; mais ils déclarent en toute sincérité avoir plus appris en quelques instants de contemplation qu'en de longues lectures ; et cette conviction se traduit par un progrès réel dans la pratique des vertus les plus héroïques. On les voit en effet plus humbles, plus charitables, plus soumis à la volonté divine, au milieu même des souffrances les plus rudes, et jouissant d'un calme, d'une paix, d'une sérénité inaltérables. Que nous sommes loin des agitations et des mouvements passionnés des hystériques !

1528. 2° Différences du côté des phénomènes. Il n'y a pas moins de différences du côté de la manière dont se produisent les phénomènes de part et d'autre. A) Rien de plus triste, de plus écoeurant que les crises hystériques : 1) La première phase ressemble à une légère attaque d'épilepsie, mais s'en distingue par la sensation d'une boule qui monte à la gorge, et qui au fond n'est qu'un gonflement de la gorge avec une impression d'étouffement, et par une sorte de sifflement qu'on perçoit par les oreilles. 2) La seconde consiste en des gestes désordonnés, des contorsions de tout le corps, notamment en arc de cercle. 3) La troisième est celle des attitudes passionnelles de frayeur, de jalousie, de lubricité en rapport avec l'image ou l'idée obsédante. 4) Le tout finit par des accès de pleurs ou de rires : c'est la détente qui se produit. Au sortir de ces crises, les sujets sont fatigués, épuisés et souffrent de diverses indispositions. B) Ici encore quelle différence d'avec les extatiques ! Point de convulsions, point d'agitations violentes : c'est le calme, le ravissement d'une âme intimement unie à Dieu, si bien que les témoins de l'extase, par exemple ceux qui ont vu Bernadette au moment de ses visions à la grotte de Massabielle, ne peuvent retenir leur admiration. Aussi, comme le déclare S. Thérèse, n° 1456, le corps, au lieu d'être épuisé, reprend dans l'extase de nouvelles forces.

1529. 3° Différences du côté des effets. Quant aux effets, ils sont bien différents dans les deux cas. A) Chez les hystériques, plus se multiplient les scènes décrites, et plus le déséquilibre des facultés augmente : la dissimulation, le mensonge, l'abrutissement, la

lubricité, tel est le résultat des expériences faites sur ces malheureuses victimes. B) Au contraire, chez les mystiques, c'est un accroissement constant d'intelligence, d'amour de Dieu, de dévouement au prochain. Quand ils ont occasion d'entreprendre des œuvres, des fondations, ils déploient un bon sens, un esprit ouvert et ferme, une volonté énergique, que vient couronner le succès. Ste Thérèse, avant de mourir, avait fondé, malgré des oppositions nombreuses, seize couvents de femmes et quatorze d'hommes ; Ste Colette fonda treize monastères et ranima la discipline dans un grand nombre d'autres ; Mme Acarie, extatique dès l'âge de seize ans, fut mariée pendant trente ans, éleva six enfants, releva la fortune de sa famille compromise par les imprudences de son mari, et contribua, quand elle fut veuve, à fonder le Carmel en France ; Ste Catherine de Sienne, morte à trente-deux ans, qui pendant longtemps ne savait ni lire ni écrire, joua un rôle si important dans les affaires du temps et en particulier dans le retour des Papes à Rome, qu'un historien récent l'a appelée un homme d'état et un grand homme d'état. On le voit donc, il y a entre les hystériques et les stigmatisés de telles différences que vouloir les assimiler est aller contre toutes les règles de l'observation scientifique.

1580. 4° Objection. Cependant il reste une dernière difficulté à résoudre : il en est qui, avec Ribot, prétendent que l'extase est un rétrécissement progressif du champ de la conscience aboutissant au monoidéisme affectif ; puisque les mystiques ne rêvent plus que d'union intime avec Dieu. Pour répondre à cette difficulté spécieuse, on peut distinguer un double monoidéisme : *l'un est désorganisateur et désagrège peu à peu la personnalité en faussant le jugement* ; telle est l'idée fixe du suicide qui recherche le néant comme le bien suprême ; mais l'autre est au contraire un monoidéisme coordinateur, qui fait sans doute prédominer dans l'âme une idée principale et y ramène toutes les autres, mais sans les fausser. Ce dernier, loin de désagréger la personnalité ne fait que la fortifier ; c'est parce que les grands politiques ont une idée fixe et y ramènent tous leurs desseins, qu'ils peuvent accomplir de grandes choses, pourvu que cette idée soit juste. Or c'est bien le cas pour les mystiques. Ils ont une idée prédominante, une idée fixe, celle de poursuivre avant tout leur fin dernière, c'est-à-dire l'union intime avec Dieu, source de tout bonheur et de toute perfection ; et ils y ramènent toutes leurs autres pensées, tous leurs sentiments, toutes leurs énergies. Cette idée est parfaitement juste ; elle ne désagrège rien, elle coordonne au contraire toutes les pensées et toutes les actions, en les orientant vers cette fin unique qui seule peut nous donner la perfection et le bonheur. Voilà pourquoi, même au point de vue humain, les Saints sont de grands actifs, pleins de bon sens, d'énergie et de constance, qui conçoivent et mènent à bonne fin de grandes entreprises. C'est ce qu'ont remarqué des incroyants eux-mêmes, comme nous l'avons déjà noté, n° 43. Soyons donc justes et

avouons que les mystiques sont des hommes supérieurs en même temps que des Saints.

ART. II. PHÉNOMÈNES DIABOLIQUES

1531. Jaloux d'imiter l'action divine dans l'âme des Saints, le démon s'efforce d'exercer lui aussi son empire ou plutôt sa tyrannie sur les hommes. Tantôt il assiège pour ainsi dire l'âme par le dehors en lui suscitant d'horribles tentations ; tantôt il s'installe dans le corps et le meut à son gré comme s'il en était le maître, afin de jeter le trouble dans l'âme. Dans le premier cas c'est l'obsession, dans le second c'est la possession. **Sur l'action du démon il y a un double excès à éviter** : il en est qui lui attribuent tous les maux qui nous arrivent ; c'est oublier qu'il y a en nous des états morbides qui ne supposent aucune intervention diabolique, les tendances mauvaises qui viennent de la triple concupiscence, et que ces causes naturelles suffisent à expliquer bien des tentations. Il en est d'autres au contraire qui, oubliant ce que nos Saints Livres et la Tradition nous disent de l'action du démon, *ne veulent admettre en aucun cas son intervention*. Pour se tenir dans le juste milieu, la règle à suivre est de n'accepter comme phénomènes diaboliques que ceux qui, soit par leur caractère extraordinaire, soit par un ensemble de circonstances, dénotent l'action du malin esprit. Nous traiterons successivement de l'obsession et de la possession.

§ I. De l'obsession

1632. I. Sa nature. L'obsession est au fond une série de tentations plus violentes et plus durables que les tentations ordinaires. Elle est externe, lorsqu'elle agit sur les sens extérieurs, par des apparitions ; elle est interne, lorsqu'elle provoque des impressions intimes. Il est rare qu'elle soit purement externe, le démon n'agissant sur les sens que pour troubler plus facilement l'âme. Cependant, il y a des saints qui, tout en étant obsédés extérieurement par toutes sortes de fantômes, conservent dans leur âme une paix inaltérable.

1633. 1° **Le démon peut agir sur tous les sens extérieurs** :

a) Sur la vue, en apparaissant tantôt sous des formes repoussantes, pour effrayer les personnes et les détourner de la pratique des vertus, comme il le fit pour la Vble Mère Agnès de Langeac et bien d'autres ; tantôt sous des formes séduisantes, pour attirer au mal, comme il arriva souvent à S. Alphonse Rodriguez. b) Sur l'ouïe, en faisant entendre des paroles ou des chants blasphématoires ou obscènes, comme on le lit dans la vie de la Bse Marguerite de Cortone ; ou en faisant du tapage pour effrayer comme il arrivait parfois à Ste Madeleine de Pazzi et au Bx Curé d'Ars. c) Sur le toucher, de deux façons, en infligeant des coups et des blessures, comme on le lit dans les bulles de canonisation de Ste Catherine de

Sienna, de St François Xavier, et dans la Vie de Ste Thérèse, d'autrefois par des embrassements qui ont pour but de provoquer au mal, comme S. Alphonse Rodriguez le raconte de lui-même. Comme le remarque le P. Schram, il est des cas où ces apparitions sont de simples hallucinations produites par une surexcitation nerveuse ; même dans ce cas, ce sont de redoutables tentations.

1534. 2° ***Le démon agit aussi sur les sens intérieurs, l'imagination et la mémoire, et sur les passions, pour les exciter.*** Comme malgré soi, on est envahi par des images importunes, obsédantes, qui persistent malgré des efforts énergiques ; on se sent en proie aux bouillonnements de la colère, aux angoisses du désespoir, à des mouvements instinctifs d'antipathie, ou au contraire à des tendresses dangereuses et que rien ne semble justifier. Sans doute il est difficile parfois de décider s'il y a obsession véritable ; mais quand ces tentations sont à la fois soudaines, violentes, persistantes, et difficiles à expliquer par une cause naturelle, on peut y voir une action spéciale du démon. En cas de doute, il est bon de consulter un médecin chrétien, qui puisse examiner si ces phénomènes ne sont pas dus à un état morbide qu'une bonne hygiène peut atténuer.

1535. II. Conduite du directeur. Il doit joindre la prudence la plus avisée à la bonté la plus paternelle. a) Sans doute il ne croira pas, sans preuves sérieuses, à une véritable obsession. Mais, qu'il y ait obsession ou non, il doit avoir pitié des pénitents assaillis de tentations violentes et persistantes, et les soutenir par de sages conseils. Il leur rappellera en particulier ce que nous avons dit de la tentation, de la manière d'y résister, n° 992-918, et des remèdes spéciaux contre la tentation diabolique, n° 223-224. b) Si, dans la violence de la tentation, des désordres se sont produits sans aucun consentement de la volonté, il rappellera *qu'il n'y a pas de péché sans consentement*. En cas de doute, il jugera qu'il n'y a pas eu faute, au moins grave, quand il s'agit d'une personne qui habituellement est bien disposée. c) Quand il s'agit de personnes ferventes, le directeur se demandera si ces tentations persistantes ne font pas partie des épreuves passives que nous avons décrites plus haut, n° 1426 ; et alors il donnera à ces personnes les conseils appropriés à leur état d'âme.

1536. d) Si l'obsession diabolique est moralement certaine ou très probable, on peut employer, d'une façon privée, les exorcismes prescrits par le Rituel Romain ou des formules abrégées ; dans ce cas, il est bon de ne pas prévenir la personne qu'on va l'exorciser, si on craint que cette déclaration ne trouble et n'exalte son imagination ; il suffit de l'avertir qu'on va réciter sur elle une prière approuvée par l'Eglise. Quant aux exorcismes solennels, on ne peut les employer qu'avec la permission de l'Ordinaire, et avec les précautions que nous allons signaler en parlant de la possession.

§ II. De la possession

Nous expliquerons : 1° sa nature ; 2° les remèdes prescrits par le Rituel.

I. Nature de la possession

1537. 1° Ses éléments constitutifs. Deux éléments constituent la possession : la présence du démon dans le corps du possédé, et l'empire qu'il exerce sur ce corps, et, par son intermédiaire, sur son âme. C'est ce dernier point qu'il faut expliquer. Le démon n'est pas uni au corps comme l'âme l'est au corps ; il n'est par rapport à l'âme qu'un moteur externe, et s'il agit sur elle, c'est par l'intermédiaire du corps dans lequel il habite. Il peut agir directement sur les membres du corps, et leur faire exécuter toutes sortes de mouvements ; indirectement il agit sur les facultés dans la mesure où celles-ci dépendent du corps pour leurs opérations. On peut distinguer dans les possédés deux états distincts : l'état de crise et l'état de calme. La crise est comme une sorte d'accès violent, où le démon manifeste son empire tyrannique en imprimant au corps une agitation fébrile qui se traduit par des contorsions, des éclats de rage, des paroles impies et blasphématoires. Les patients perdent alors, ce semble, tout sentiment de ce qui se passe en eux, et, revenus à eux-mêmes, ne conservent aucun souvenir de ce qu'ils ont dit ou fait, ou plutôt de ce que le démon a fait par eux. Ce n'est qu'au début qu'ils sentent l'irruption du démon, après cela, ils semblent perdre conscience.

1538. Il y a cependant des exceptions à cette règle générale. Le P. Surin, qui, en exorcisant les Ursulines de Loudun, devint lui-même possédé, gardait conscience de ce qui se passait en lui. Il décrit comment son âme est partagée, ouverte d'un côté aux impressions diaboliques, et de l'autre abandonnée à l'action de Dieu ; comment il prie pendant que son corps roule par terre. Il ajoute : « Mon état est tel qu'il me reste très peu d'actions où je sois libre. Si je veux parler, ma langue est rebelle ; pendant la messe, je suis contraint de m'arrêter tout à coup ; à table, je ne puis porter les morceaux à ma bouche. Si je me confesse, mes péchés m'échappent ; et je sens que le démon est chez moi comme en sa maison, entrant et sortant comme il lui plaît ».

1539. Dans les intervalles de calme, rien ne vient décélérer la présence du malin esprit : on dirait qu'il s'est retiré. Parfois cependant cette présence se manifeste par une sorte d'infirmité chronique qui dérouté toutes les ressources de l'art médical. Souvent il y a plusieurs démons à posséder une seule personne : ce qui montre leur faiblesse. Généralement la possession ne s'attaque qu'aux pécheurs ; il y a cependant des exceptions, comme dans le cas du P. Surin.

1540. 2° Les signes de la possession. Comme il y a des maladies

nerveuses, et des monomanies ou cas d'aliénation mentale, qui se rapprochent, dans leurs manifestations, de la possession diabolique, il importe de donner des signes qui puissent la distinguer de ces phénomènes morbides. Or, d'après le Rituel Romain, il y trois signes principaux qui peuvent faire reconnaître la possession : parler une langue inconnue en faisant usage de plusieurs mots de cette langue, ou comprendre celui qui la parle ; découvrir les choses éloignées et occultes ; faire montre de forces qui dépassent les forces naturelles de l'âge ou de la condition. Ces signes et autres semblables, lorsqu'ils se trouvent réunis en grand nombre, sont les plus forts indices de la possession ». Un mot pour expliquer ces signes.

a) L'usage de langues inconnues. Il faut, pour le constater, un examen approfondi sur le sujet, voir s'il n'a pas eu occasion dans le passé d'apprendre quelques mots de ces langues, si, au lieu d'articuler quelques phrases apprises par cœur, il parle et comprend une langue qui lui était vraiment inconnue.

b) La révélation de choses occultes qu'aucun moyen naturel ne peut expliquer. Ici encore il faut donc une enquête approfondie : s'il s'agit, par exemple, de choses éloignées, il faut être sûr que le sujet ne les connaît pas par lettre, télégramme ou autre moyen naturel ; s'il s'agit de choses futures, il faut attendre leur réalisation pour voir si elles arrivent bien de la façon annoncée, et si elles sont assez précises pour ne donner lieu à aucune équivoque. On ne doit donc pas tenir compte de ces prédictions vagues annonçant de grands malheurs, suivis d'heureux succès ; il serait ainsi trop facile de se faire une réputation de prophète ! Quand le fait est dûment constaté, reste à voir si cette connaissance préternaturelle vient du bon ou du malin esprit, selon les règles sur le discernement des esprits ; et d'un malin esprit actuellement présent dans le possédé.

c) Le déploiement de forces dépassant notablement les forces naturelles du sujet, en tenant compte de son âge, de son entraînement, de son état morbide, etc. ; il y a en effet des cas de surexcitation où les énergies sont doublées. Nous avons déjà dit que le phénomène de lévitation, quand il est bien constaté, est préternaturel ; il est des cas où, en tenant compte des circonstances, on ne peut l'attribuer à Dieu ou à ses anges ; on doit donc alors y reconnaître une marque d'intervention diabolique.

1541. On peut ajouter à ces signes ceux qui résultent des effets produits par l'emploi des exorcismes ou des choses sacrées, surtout lorsque cet emploi se fait à l'insu des personnes qu'on croit possédées. Il en est, par exemple, qui au contact d'un objet saint, ou lorsqu'on récite sur elles des prières liturgiques, entrent dans des états de fureur indicible, et blasphèment horriblement. Mais ce signe n'est certain que lorsque ceci se fait à leur insu... si elles s'en aperçoivent en effet, elles peuvent entrer en fureur, soit à cause de leur horreur de tout ce qui est religieux, soit par simulation. Il n'est donc pas aisé de reconnaître une vraie possession, et on ne saurait

être trop réservé avant de se prononcer. 1542. 3° Différences entre la possession et les troubles nerveux. Les expériences faites sur des personnes atteintes de maladies nerveuses ont montré une certaine analogie entre ces états morbides et les attitudes extérieures des possédés. Il ne faut pas s'en étonner : le démon peut produire soit des maladies nerveuses, soit des phénomènes extérieurs analogues à ceux des névroses. C'est une raison de plus pour être très réservé dans ses jugements sur les prétendus cas de possession. Mais ces analogies portent uniquement sur les gestes extérieurs, qui par eux-mêmes sont insuffisants pour prouver la possession. *On n'a pas trouvé de névrosés qui parlent des langues inconnues, révèlent les secrets des cœurs ou prédisent l'avenir avec précision et certitude.* Or ce sont là, avons-nous dit, les véritables signes de la possession ; quand ils sont tous absents, on peut croire à une simple névrose. Si parfois des exorcistes se sont trompés, c'est qu'ils s'étaient éloignés des règles tracées par le Rituel. Pour éviter ces erreurs, il est opportun de faire examiner le cas non seulement par des prêtres mais aussi par des médecins chrétiens.

1543. Ainsi le P. Debreyne, qui, avant d'entrer à la Trappe, avait exercé la médecine, raconte qu'il a eu à traiter une communauté de femmes dont l'état présentait de grandes ressemblances avec celui des Ursulines de Loudun. Il les guérit en peu de temps par des moyens hygiéniques en particulier par un travail manuel assidu et varié. Il faut en particulier se défier des possessions épidémiques : il peut se faire qu'un cas réel de possession amène chez ceux qui en sont les témoins un état nerveux analogue extérieurement à la possession. Le meilleur moyen de d'éviter cette sorte de contagion est de disperser les personnes atteintes et de les éloigner du milieu où elles ont contracté cette nervosité.

II. Remèdes contre la possession

Ces remèdes sont, d'une façon générale, tous ceux qui peuvent affaiblir l'action du démon sur l'homme, purifier l'âme et fortifier la volonté contre les assauts diaboliques; d'une façon spéciale, ce sont les exorcismes.

1544. 1° Remèdes généraux. On emploiera tous ceux que nous avons signalés en parlant de la tentation diabolique, n° 223-224. A) L'un des plus efficaces est la purification de l'âme par une bonne confession, surtout une confession générale, qui en nous humiliant et en nous sanctifiant, met en fuite l'esprit orgueilleux et impur. Le Rituel conseille d'y ajouter le jeûne, la prière et la sainte communion. ***Plus on est pur et mortifié, et moins le démon a de prise sur nous*** ; et la sainte communion met en nous Celui qui a triomphé de Satan. Toutefois la sainte communion ne doit être reçue que dans les moments de calme. B) Les

sacramentaux et les objets bénis ont aussi une grande efficacité, a cause des prières que l'Eglise a faites en les bénissant. Ste Thérèse avait une confiance spéciale en l'eau bénite, confiance bien fondée puisque l'Eglise y attache la vertu de chasser le démon. Mais il faut en user avec un grand esprit de foi, d'humilité et de confiance. C) Le crucifix, le signe de la croix et surtout les reliques authentiques de la vraie croix sont redoutables au démon qui a été vaincu par la croix. Pour la même raison l'esprit malin craint beaucoup l'invocation du saint nom de Jésus, qui, d'après la promesse même du Maître, a un pouvoir merveilleux pour mettre le démon en fuite (Marc, XVI, 17).

1545. 2° **Exorcismes.** Jésus-Christ ayant laissé à son Eglise le pouvoir de chasser les démons, elle institua de bonne heure l'ordre des Exorcistes, auxquels elle conféra le pouvoir d'imposer les mains sur les possédés, catéchumènes ou baptisés ; et plus tard, elle composa des formules de prières dont ils devaient se servir. Mais, *comme la fonction d'exorciste est difficile à remplir, et qu'elle suppose beaucoup de science, de vertu et de tact, ce pouvoir est lié aujourd'hui, et ne peut être exercé d'une façon solennelle que par des prêtres choisis à cet effet par l'Ordinaire.* Toutefois les prêtres peuvent faire des exorcismes privés, en utilisant les prières de l'Eglise ou d'autres formules ; les laïques eux-mêmes peuvent réciter ces prières, mais non pas au nom de l'Eglise.

1546. Le Rituel indique la façon de procéder et donne aux exorcistes de très sages conseils. Nous ne pouvons que rappeler les principaux. Quand une fois la possession a été constatée et qu'on a été délégué pour pratiquer les exorcismes : 1) Il convient de *se préparer à cette fonction redoutable par une humble et sincère confession, afin que le démon ne puisse reprocher aux exorcistes leurs fautes* ; et par le jeûne et la prière, puisqu'il est des démons qui ne cèdent qu'à ces moyens (Marc, IX, 28). 2) *C'est dans une église ou chapelle que doivent se faire généralement les exorcismes*, à moins que, pour de graves raisons, on ne juge à propos de les faire dans une maison particulière. En tout cas, **l'exorciste ne sera jamais seul avec le possédé** : il doit être accompagné de témoins graves et pieux, assez robustes pour maîtriser le patient dans ses crises. S'il s'agit d'une femme, il y aura, pour la contenir, des matrones d'une prudence et vertu éprouvées ; et le prêtre y montrera la plus grande réserve et modestie.

1547. 3) Après avoir récité les prières prescrites, l'exorciste procédera aux interrogations. Il doit poser les questions avec autorité et se borner à celles qui sont utiles, et que conseille le Rituel : sur le nombre et le nom des esprits possesseurs, le temps et les motifs de leur invasion ; on le somme de déclarer quand il sortira et à quel signe On reconnaîtra sa fuite, le menaçant, s'il s'obstine à résister, d'augmenter ses tortures en proportion de sa résistance.

Dans ce but, on redoublera les adjurations qui semblent l'irriter davantage, les invocations des Saints Noms de Jésus et de Marie, les signes de croix et les aspersion d'eau bénite ; on les obligera à se prosterner devant la ste Eucharistie ou le crucifix ou les saintes reliques. On évitera avec soin le verbiage, les plaisanteries, les questions oiseuses ; si l'esprit malin fait des réponses mordantes ou risibles, se lance dans des digressions, on lui impose silence avec autorité et dignité.

1548. 4) Il ne faut pas permettre aux témoins, qui du reste doivent être peu nombreux, de faire des questions ; qu'ils se tiennent silencieux, recueillis, et prient en union avec Celui qui chasse les démons. 5) L'exorciste ne doit pas, malgré l'autorité dont il est revêtu, vouloir reléguer le démon dans un lieu plutôt que dans un autre ; il se borne à expulser l'esprit malin, en abandonnant son sort à la divine justice. Il faut continuer les exorcismes plusieurs heures, et même plusieurs jours, avec des intervalles de répit, jusqu'à ce que le démon sorte ou du moins se déclare prêt à sortir. 6) *Quand la délivrance est bien constatée, l'exorciste prie Dieu d'interdire au démon de jamais rentrer dans le corps qu'il a dû abandonner* ; il remercie Dieu, et invite la personne délivrée à le bénir ; et à éviter avec soin tout péché, pour ne pas retomber sous l'empire du malin.

Conclusion

1549. Ces phénomènes extraordinaires, divins ou diaboliques, montrent d'un côté la miséricordieuse bonté de Dieu pour ses amis privilégiés, auxquels il accorde, à côté d'indicibles souffrances, comme dans le cas de la stigmatisation, d'insignes faveurs qui sont comme un présage et un prélude de la gloire qu'il leur donnera dans le ciel ; et de l'autre la jalousie, la haine du démon qui, lui aussi, veut exercer son pouvoir tyrannique sur les hommes, en les sollicitant au mal d'une façon extraordinaire, en les persécutant quand ils résistent et étendent le règne de Dieu, en torturant par la possession certaines de leurs victimes. Il y a donc sur terre les deux cités si bien décrites par S. Augustin, les deux camps et les deux étendards dont parle S. Ignace. Les vrais chrétiens ne peuvent hésiter; plus ils se donnent à Dieu, plus ils échappent à l'empire du démon : si Dieu permet qu'ils soient éprouvés, ce n'est que pour leur bien, et, au milieu même de leurs angoisses, ils peuvent redire en toute confiance :

« Si Deus pro nobis, quis contra nos ? (Rom. VIII, 31)... Quis ut Deus ? »

CHAPITRE IV

Questions controversées

1550. Jusqu'ici nous avons exposé la doctrine communément reçue dans les diverses écoles de spiritualité, et nos lecteurs ont pu se rendre compte qu'elle suffit pleinement pour conduire et élever les âmes à la plus haute perfection, Dieu n'ayant pas voulu attacher le progrès dans la sainteté à la solution des questions librement controversées. Le moment est venu cependant d'exposer brièvement les principaux points en discussion ; nous le ferons aussi impartialement que possible, en vue non pas de concilier des opinions divergentes (ce qui est impossible), mais d'essayer un rapprochement entre les hommes modérés des diverses écoles.

1551. Causes de ces divergences. Un mot d'abord sur les causes principales de ces divergences. 1) La première se tire assurément de la difficulté même et de l'obscurité des questions débattues. Ce n'est pas en effet chose aisée de pénétrer les secrets desseins de Dieu sur l'appel universel des baptisés à la contemplation infuse, ou de préciser la nature même de cet acte mystérieux où la part principale revient à Dieu, et où l'âme est plus passive qu'active, où elle reçoit lumière et amour sans perdre sa liberté. Il n'est donc pas étonnant que les auteurs qui essaient de se rendre compte de ces merveilles, n'arrivent pas toujours aux mêmes explications. 2) Il est une autre cause qui vient de la diversité des méthodes. Comme nous l'avons dit, n° 28, toutes les Ecoles s'efforcent de combiner ensemble les deux méthodes, expérimentale et déductive, mais, tandis que les unes font surtout appel à l'expérience, d'autres s'appuient davantage sur la méthode déductive. De là des différences dans les conclusions : les uns, frappés du petit nombre des contemplatifs, l'expliqueront en disant que tous ne sont pas appelés à la contemplation ; les autres, voyant que nous avons tous un organisme surnaturel suffisant pour arriver à la contemplation, en concluront que s'il y a peu de contemplatifs, c'est parce qu'il y a peu d'âmes assez généreuses pour faire les sacrifices nécessaires à la contemplation.

1552. 3) Cette divergence de vues est accentuée par le tempérament, l'éducation, le genre de vie que l'on mène : il y a des natures plus aptes à la contemplation que d'autres, et lorsque cette aptitude est augmentée par l'éducation et le genre de vie, on est naturellement porté à penser que la contemplation est quelque chose de normal ; d'autres, plus actifs, et trouvant, dans leur tempérament et leurs occupations, plus d'obstacles à la contemplation, en concluent facilement que c'est un état extraordinaire. 4) Enfin, il ne faut pas oublier que les systèmes philosophiques et théologiques qu'on a embrassés sur la connaissance et l'amour, sur la grâce efficace et suffisante, ont leur retentissement en théologie mystique ; ainsi, quand on admet, avec les thomistes, que la grâce est efficace par elle-même, on est plus enclin à voir dans l'état passif le prolongement de l'état actif, puisque même dans ce dernier, on agit déjà sous la motion efficace de la grâce. Qu'on ne soit donc pas surpris de ces divergences sur des points si ardu, et que chacun

demeure libre de choisir le système qui lui semble le mieux fondé. On peut ramener à trois les principales questions discutées aujourd'hui : 1° la nature de la contemplation infuse ; 2° l'appel universel à cette contemplation ; 3° le moment normal où elle commence.

§ I. Controverse sur la nature de la contemplation

1553. Tout le monde admet que la contemplation infuse ou mystique est un don gratuit de Dieu qui nous met dans l'état passif et nous donne une connaissance et un amour de Dieu que nous n'avons qu'à recevoir. Mais en quoi consiste cette connaissance ? Elle est évidemment distincte de celle que nous acquérons à l'aide des lumières de la foi ; de l'aveu de tous, elle est expérimentale ou quasi-expérimentale, n° 1394. Mais est-elle immédiate, sans intermédiaire, ou est-elle médiante, avec des espèces soit acquises soit infuses ? Deux systèmes sont en présence.

1554. 1° ***Théorie de la connaissance immédiate.*** Cette théorie qui se réclame de l'autorité du Pseudo-Denys, de l'école de S. Victor et de l'école mystique flamande, admet que la contemplation infuse est une perception ou intuition ou vision immédiate, quoique obscure et confuse de Dieu ; étant immédiate, elle se distingue de la connaissance ordinaire de la foi ; étant obscure, elle diffère de la vision béatifique. Il y a des nuances dans la façon dont on l'expose. Ainsi le P. Poulain, s'appuyant sur la théorie des sens spirituels, pense que l'âme contemplative sent directement la présence de Dieu : « Pendant cette union, quand elle n'est pas trop élevée, nous ressemblons à un homme placé auprès d'un de ses amis, mais dans un lieu complètement obscur, et en silence. Il ne le voit donc pas, il ne l'entend pas, seulement il sent qu'il est là, au moyen du toucher, parce qu'il tient sa main dans la sienne. Il reste ainsi à penser à lui et à l'aimer » (Grâces d'oraison, ch. VI, n. 16).

1555. Le P. Maréchal, après avoir constaté que les mystiques affirment l'existence, dans les états de haute contemplation, d'une intuition intellectuelle de Dieu et de l'indivisible Trinité, estime « que la haute contemplation implique un élément nouveau, qualitativement distinct des activités normales et de la grâce ordinaire... la présentation active, non symbolique, de Dieu à l'âme, avec son corrélatif psychologique : l'intuition immédiate de Dieu par l'âme » (La mystique chrétienne, Rev. de Philosophie, 1912, t. XXX, p. 478). Ce qui, ajoute-t-il, ne paraît pas tellement étrange si l'on admet (ce qu'il a exposé auparavant) que l'intuition de l'être est pour ainsi dire le centre de la perspective de la psychologie humaine. Cette théorie est perfectionnée par le P. Picard. Après avoir exposé qu'au point de vue naturel, une saisie ou intuition immédiate de Dieu, mais confuse et obscure, n'est pas impossible quand une fois on a démontré l'existence de Dieu par les preuves classiques, il fait

l'application de cette théorie à la contemplation mystique. Ce Dieu, dont la présence s'est animée au fond de l'âme « tantôt s'empare d'elle en l'étreignant par ses facultés connaissantes qu'il concentre sur Lui, dans le silence, l'admiration et la paix ; tantôt il saisit en maître sa volonté et ses puissances affectives... lorsque la saisie de l'âme par Dieu se fait sentir à l'âme plutôt selon ses facultés de connaissance, nous avons l'oraison de recueillement ; lorsque l'âme se sent prise par ses puissances volontaires et affectives, elle est dans l'oraison de quiétude » (La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques, 1923). L'auteur montre ensuite qu'au fur et à mesure que Dieu augmente la force de son étreinte, qu'il lui donne un empire plus absolu, plus exclusif, plus envahissant, l'âme progresse dans les degrés supérieurs de la contemplation. Il ajoute enfin que cette théorie est bien distincte de l'ontologisme ; car elle affirme que la notion d'être trouve son origine dans la perception de l'être fini, qu'elle est analogue, et attend, pour être appliquée à Dieu, que l'existence de Dieu ait été démontrée. **Elle rejette la vision en Dieu** : c'est notre esprit fini et imparfait, qui, à l'aide de ses seules idées et actes finis et imparfaits, atteint toutes les vérités dont il prend connaissance ; d'ailleurs *cette intuition est essentiellement confuse et obscure.*

1556. 2° **Connaissance médiate.** Mais l'opinion communément admise est que la connaissance du contemplatif, si parfaite soit-elle, demeure médiate en même temps que confuse et obscure, bien que quasi-expérimentale. Dans les premiers degrés, Dieu se contente de projeter sa lumière, la lumière des dons, sur nos concepts déjà existants, soit en attirant notre attention sur une idée d'une façon saisissante, soit en tirant de deux prémisses une conclusion qui nous frappe vivement, n° 1390 ; dans les états supérieurs, comme l'union extatique, il met en nous de nouvelles espèces intelligibles qui représentent les vérités divines d'une façon beaucoup plus saisissante que nos propres concepts, et c'est alors que l'âme est dans le ravissement en percevant des vérités qui jusque là lui étaient inconnues. Et, comme elle goûte et savoure ces vérités, elle en a une connaissance quasi-expérimentale. Cette connaissance demeure donc une connaissance de foi mais beaucoup plus vive et surtout beaucoup plus affectueuse que la connaissance ordinaire et ce qui la différencie de celle-ci, c'est qu'elle est reçue de Dieu, l'âme recevant à la fois connaissance et amour et n'ayant qu'à consentir à l'action divine qui produit en elle ces dons si précieux.

1557. Nous nous rallions à cette doctrine que nous avons déjà exposée dans notre chapitre second. Elle nous paraît mieux sauvegarder **la différence essentielle entre la contemplation**, qui demeure *médiate et obscure*, per speculum et in ænigmate, **et la vision béatifique** qui est *immédiate et claire*. Mais nous nous garderons bien d'accuser d'ontologisme ceux qui maintiennent comme probable l'opinion d'une intuition immédiate, du moment

qu'ils insistent sur son caractère confus et obscur, et rejettent le principe fondamental de l'ontologisme, en affirmant que l'esprit ne s'élève à Dieu qu'en partant des créatures. Sans doute, plusieurs mystiques emploient des expressions hardies qui semblent, à première vue, supposer qu'ils sont en contact immédiat avec la substance divine, qu'ils voient Dieu ; mais, quand on examine le contexte, il semble bien que ces paroles doivent s'entendre des effets produits dans l'âme par l'action divine. Par le don de sagesse nous goûtons l'amour, la joie, la paix spirituelle, que Dieu met dans notre âme : de là ce nom de goûts divins donné à l'oraison de quiétude par Ste Thérèse. Par les touches divines il semble aux mystiques que la substance même de leur âme est atteinte, tant l'impression produite par l'amour divin est profonde ! Mais quand ils viennent à détailler leurs impressions, ce qu'ils décrivent se ramène aux différents effets d'un amour ardent et généreux. On peut donc penser que s'ils emploient ces expressions si fortes, c'est à cause de la pauvreté du langage humain à décrire les impressions de grâce produites en leur âme.

§ II. De l'appel universel à la contemplation

1558. Il ne s'agit pas ici de l'appel individuel et prochain à la contemplation infuse, dont nous avons déjà parlé n° 1406 ; sur ce point, tout le monde s'entend et accepte la doctrine de Tauler et de S. Jean de la Croix. Mais il s'agit de l'appel éloigné suffisant et général ; en d'autres termes, ***on se demande si toutes les âmes en état de grâce sont appelées d'une façon générale, éloignée et suffisante à la contemplation infuse.*** Or sur ce point précis il y a deux solutions opposées, qui découlent, en grande partie du moins, de l'idée différente qu'on se fait de la contemplation,

1559. 1° L'appel universel, éloigné et suffisant, est admis aujourd'hui, avec des nuances diverses, par un grand nombre d'auteurs, appartenant à divers Ordres Religieux, comme les Dominicains, les Bénédictins ; on en trouve aussi quelques-uns chez les Franciscains, les Carmes, les Pères de la Compagnie de Jésus, les Eudistes, et, dans le clergé séculier ; des Revues, en particulier la Vie spirituelle, ont été fondées pour soutenir et propager cette opinion. Le P. Garrigou-Lagrange expose vigoureusement cette thèse, en essayant d'établir que la vie mystique est le développement normal de la vie intérieure, et que par conséquent toutes les âmes en état de grâce y sont appelées. Voici en résumé ses arguments : a) Le principe radical de la vie mystique est le même que celui de la vie intérieure commune : c'est la grâce sanctifiante ou grâce des vertus et des dons. Or ces dons grandissent avec la charité, et, quand ils sont arrivés à leur entier développement, ils agissent en nous selon leur mode supra-humain, et nous mettent dans l'état passif ou

mystique. Donc, ***le principe de la vie intérieure contient en germe la vie mystique, qui est ici-bas comme la fleur de la vie surnaturelle.***

1660. b) *Dans le progrès de la vie intérieure, la purification de l'âme n'est complète que par les purifications passives.* Or ces purifications sont d'ordre mystique. Donc la vie intérieure ne peut atteindre son progrès complet que par la vie mystique. c) La fin de la vie intérieure est la même que celle de la vie mystique, c'est une disposition très parfaite à recevoir la lumière de gloire aussitôt après la mort, sans passer par le purgatoire. « 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 particulièrement dans l'union transformante. Celle-ci est donc bien ici-bas le sommet du développement de la vie de la grâce ».

1561. 2° Théorie d'un appel spécial et limité. Cependant ces arguments ne paraissent pas convaincants à tout le monde ; et un grand nombre d'auteurs spirituels appartenant à la Compagnie de Jésus, comme le Card. Billot, les PP. de Maumigny, Poulain, Bainvel, J. de Guibert, aux Carmes déchaussés, comme le P. Marie-Joseph du Sacré-Creur, ou vivant en dehors des écoles, comme Mgr Lejeune et Mgr Farges, pensent que la contemplation infuse est un don gratuit qui n'est pas donné à tout le monde, et qui par ailleurs n'est pas nécessaire pour arriver à la sainteté. Nous résumons leurs arguments. a) Assurément la théorie précédente est une magnifique construction théologique ; mais plusieurs des pierres de cet édifice ne semblent pas également solides. Ainsi il n'est pas démontré « que le septenaire des dons corresponde à sept habitus infus distincts, et non pas seulement à sept ordres de grâces diverses, à la réception desquelles l'intelligence et la volonté sont préparées chacune par un seul habitus. Et en outre, cela fût-il démontré, il faudrait prouver encore que les dons de Sagesse et d'Intelligence ne peuvent exercer pleinement leur fonction que dans la contemplation, et non pas aussi dans la réception des grâces de lumière ne comportant pas nécessairement cette forme particulière d'oraison : ce qui ne paraît pas non plus hors de conteste » (J. De Guibert). Il n'est pas démontré non plus que les dons agissent toujours selon le mode supra-humain ; le Card. Billot pense que ces dons agissent de deux façons, tantôt d'une façon ordinaire, en s'accommodant à notre mode humain d'agir, et tantôt d'une façon extraordinaire, en produisant en nous la contemplation infuse.

1562. b) Sans doute les épreuves passives semblent être le plus puissant moyen de purifier une âme, en la faisant passer par un véritable purgatoire ; mais, dans cette vallée de larmes où il y a tant d'occasions de souffrir et de se mortifier, n'est-il pas possible, par une douce résignation à la volonté de Dieu et par des mortifications

positives faites sous la conduite du Saint Esprit et d'un sage directeur, d'arriver à faire son Purgatoire sur terre ? Est-il démontré que les grâces de la contemplation soient la seule forme des grâces de choix ? Tout le monde avoue qu'il y a des âmes non encore élevées à la contemplation infuse, qui sont plus parfaites que d'autres que Dieu, par un libre choix, élève à la contemplation, afin précisément de les rendre meilleures, n° 1407 ; étant plus parfaites, elles sont par là même mieux purifiées. Il peut donc arriver qu'au moment de la mort leur purification soit complète. c) Il est bien vrai que la fin de la vie intérieure comme de la vie mystique est de nous préparer à la vision béatifique, et que l'union transformante en est, pour certaines âmes, la meilleure préparation. Est-ce la seule ? Il y a des âmes qui restent dans l'oraison discursive et affective et sont des modèles de vertus héroïques, qui extérieurement, et aux yeux de ceux qui les connaissent à fond paraissent aussi vertueuses et même plus que d'autres qui sont contemplatives. Est-il prouvé que les dons du Saint Esprit n'interviennent pas d'une façon éminente dans ces milliers d'oraisons jaculatoires que font certaines personnes en vaquant à leurs occupations chaque jour, dans l'exercice constant et surnaturel des devoirs professionnels, qui par leur continuité demandent un courage héroïque ? Et cependant, quand on interroge ces personnes, on ne trouve pas de traces de contemplation proprement dite, au moins habituelle. Ne faut-il donc pas avouer que Dieu, qui sait adapter ses grâces au caractère, à l'éducation, à la situation providentielle de chacun, ne conduit pas toutes les âmes par les mêmes voies ; que, tout en demandant à chacune une docilité parfaite aux inspirations du Saint Esprit, il se réserve de les sanctifier par des moyens différents ?

1563. 3° **Essai de rapprochement.** En réfléchissant sur les raisons apportées de part et d'autre il nous a semblé que les deux opinions pouvaient se rapprocher. A) Constatons tout d'abord les points communs sur lesquels les hommes modérés de chaque opinion s'entendent : a) Il y a eu et il peut y avoir des contemplatifs de tous les tempéraments et de toutes les conditions ; mais en fait, il y a des tempéraments et des genres de vie qui sont plus aptes que d'autres à la contemplation infuse. *La raison en est que la contemplation est un don gratuit, que Dieu accorde à qui il veut et quand il le veut, n° 1387, et que par ailleurs Dieu a coutume d'adapter ses grâces au tempérament et aux devoirs professionnels de chacun.* b) La contemplation n'est pas la sainteté, mais un des moyens les plus efficaces pour y arriver ; *la sainteté consiste en effet dans la charité, l'union intime et habituelle à Dieu.* Or, la contemplation est bien en soi la voie de raccourci pour arriver à cette union, mais ce n'est pas la seule, et il y a des âmes non contemplatives qui « peuvent être plus avancées dans la vertu, dans la vraie charité, que d'autres qui ont reçu plus rapidement la contemplation infuse » (P. Garrigou-Lagrange). c) Nous avons tous

reçu au baptême un organisme surnaturel (grâce habituelle, vertus et dons) qui, lorsqu'il est arrivé à son plein développement, conduit normalement à la contemplation, en ce sens qu'il nous donne cette souplesse, cette docilité qui permet à Dieu de nous mettre dans l'état passif quand il veut et de la manière qu'il le veut. Mais en fait il y a des âmes qui, sans qu'il y ait de leur faute, n'arrivent pas sur terre à la contemplation.

1564. B) Malgré l'accord sur ces points importants, il reste cependant des divergences, qui viennent, nous le pensons, de tendances plus ou moins favorables à l'état mystique, et du caractère plus ou moins ordinaire ou extraordinaire qu'on attribue à cet état. Nous exposerons modestement notre solution, qui comprend deux affirmations : a) la contemplation infuse est en soi un prolongement normal de la vie chrétienne ; b) cependant, en fait, toutes les âmes en état de grâce ne semblent pas appelées à cette contemplation ; y compris l'union transformante.

a) La contemplation infuse, quand on la considère indépendamment des phénomènes mystiques extraordinaires qui parfois l'accompagnent, n'est pas quelque chose de miraculeux, d'anormal, mais **résulte de deux causes** : *la culture de notre organisme surnaturel, surtout des dons du Saint Esprit, n° 1355, et d'une grâce opérante qui elle-même n'a rien de miraculeux.* Nous avons dit en effet que l'infusion d'espèces intellectuelles nouvelles n'est pas nécessaire pour les premiers degrés de contemplation, n° 1390. On peut même ajouter, avec le Congrès carmélitain de Madrid, que la contemplation est en soi l'état d'union entre Dieu et l'âme le plus parfait qu'on puisse atteindre en cette vie, l'idéal le plus élevé et comme la dernière étape de la vie chrétienne en ce monde dans les âmes appelées à l'union mystique avec Dieu, le chemin ordinaire de la sainteté et de la vertu habituellement héroïque. Cette doctrine semble bien être la doctrine traditionnelle telle qu'on la trouve dans les auteurs mystiques, depuis Clément d'Alexandrie jusqu'à Saint François de Sales.

1565. b) Cependant, il ne résulte pas nécessairement de ces prémisses que toutes les âmes en état de grâce soient vraiment appelées, même d'une façon éloignée, à l'union transformante. **De même qu'au ciel il y a des degrés très différents dans la gloire**, « *stella enim a stella differt in claritate* » (I Cor., XV, 41), **ainsi il y a sur terre différents degrés de sainteté auxquels les âmes sont appelées dès cette vie.** Or Dieu, toujours libre dans la distribution de ses dons, et qui sait adapter son action au tempérament, à l'éducation et au genre de vie de chacun, peut élever les âmes au degré de sainteté auquel il les destine, par des voies diverses. A celles qui, par leur caractère plus actif, et leurs occupations plus absorbantes, semblent faites pour l'action plus que pour la contemplation, il donnera des grâces pour exercer surtout les dons actifs : ces âmes vivront dans l'union intime et habituelle

avec Dieu, parfois même multiplieront leurs oraisons jaculatoires au delà de ce qui semble dépasser les forces humaines ; et surtout elles accompliront, sous le regard de Dieu et par amour pour lui, avec une constance héroïque, les mille petits devoirs de chaque jour, constamment dociles aux inspirations de la grâce. Ainsi elles atteindront le degré de sainteté auquel Dieu les destine, et cela sans le secours, au moins habituel, de la contemplation infuse. Elles seront dans la voie unitive simple, telle que nous l'avons décrite, n° 1303 ss. On dit sans doute que ce sont là des exceptions, et que la voie normale de la sainteté est la contemplation. Mais quand ces exceptions sont nombreuses, ne faut-il pas en tenir compte dans le problème de l'appel éloigné, puisque le tempérament et les devoirs d'état sont des éléments qui aident à résoudre la question de la vocation ?

Au fond, l'accord est plus réel que ne semble l'indiquer la différence de langage. Les uns, se plaçant au point de vue abstrait et formel, admettent des exceptions nombreuses à l'appel universel, mais maintiennent le principe de l'universalité ; les autres, se plaçant sur le terrain pratique des faits, préfèrent déclarer tout simplement que l'appel n'est pas universel, bien que la contemplation soit un prolongement normal de la vie chrétienne. 1566. c) La solution que nous proposons est, ce nous semble, appuyée sur la doctrine traditionnelle. 1) D'un côté, presque tous les auteurs spirituels, de Clément d'Alexandrie à S. François de Sales, traitent de la contemplation comme du couronnement normal de la vie spirituelle. 2) D'un autre côté bien peu d'entre eux examinent explicitement la question de l'appel universel à la contemplation ; ceux qui le font ne s'adressent la plupart du temps qu'à des âmes d'élite, vivant dans des communautés contemplatives ou du moins très ferventes, Quand donc ils affirment que tous ou presque tous peuvent arriver à la fontaine d'eau vive (contemplation), c'est pour les membres de leur communauté qu'ils parlent, et non pour toutes les âmes en état de grâce. Par ailleurs, à partir du XVIIe s., époque où l'on commence à entrer dans la voie des précisions, un grand nombre d'auteurs demandent pour la contemplation infuse un appel spécial, et plusieurs affirment positivement **qu'on peut arriver à la sainteté sans cette contemplation**. Il y a donc lieu de ne pas confondre les deux questions ; et on peut admettre que la contemplation est le prolongement normal de la vie spirituelle, sans affirmer que toutes les âmes en état de grâce sont appelées à l'union transformante.

1567. Ajoutons que l'acquisition de la sainteté et la direction des âmes qui y tendent, ne dépendent pas de la solution de ce problème si ardu. Quand on insiste sur la culture des dons du Saint Esprit aussi bien que sur le détachement parfait de soi-même et des créatures, quand on conduit peu à peu les âmes à l'oraison de simplicité, qu'on leur apprend à écouter la voix de Dieu et à suivre

ses inspirations, on les met ainsi sur le chemin qui conduit à la contemplation ; le reste appartient à Dieu, qui seul peut saisir ces âmes, et, selon la gracieuse comparaison de Ste Thérèse, les mettre dans le nid c'est-à-dire dans le repos contemplatif.

§ III. Du moment où commence la contemplation

1568. Avec le commun des auteurs, nous pensons que la contemplation infuse appartient à la voie unitive. Sans doute, il est des cas exceptionnels où Dieu élève à la contemplation des âmes moins parfaites, précisément en vue de les perfectionner plus efficacement, n° 1407. Mais ce n'est pas là ce qu'il fait habituellement. Cependant des auteurs de marque, comme le P. Garrigou-Lagrange, placent **dans la voie illuminative la purification des sens et l'oraison de quiétude**. Ils s'appuient sur S. Jean de la Croix, qui écrit, dans la *Nuit obscure* : « La purification passive des sens est commune, elle se produit chez le grand nombre des commençants... Les progressants ou avancés se trouvent dans la voie illuminative, c'est là que Dieu nourrit et fortifie l'âme par contemplation infuse » (*Nuit obscure*, l. I, ch. VIII, ch. XIV). Nous connaissons ce texte depuis longtemps, mais avec le traducteur du grand mystique, H. Hoornaert, nous interprétons ce passage autrement. S. Jean de la Croix ne parle, dans ses divers ouvrages, que de la contemplation infuse ; or, *dans cette contemplation, il y a des débutants, des progressants et des parfaits* : les débutants sont, pour lui, ceux qui vont entrer dans la purification passive des sens : voilà pourquoi il en parle dès le premier chapitre de la *Nuit obscure* ; les avancés sont ceux qui sont entrés dans la contemplation infuse, la quiétude et l'union pleine ; les parfaits sont ceux qui ont traversé la nuit de l'esprit et sont dans l'union extatique ou l'union transformante. C'est donc un point de vue différent.

1569. D'ailleurs au point de vue didactique, qui doit dominer dans un Précis, il importe de rapprocher tout ce qui se rapporte aux différents genres de contemplation, afin d'en mieux faire ressortir la nature et les divers degrés. Voilà pourquoi nous avons cru devoir conserver le plan communément suivi. Mais je me hâte d'ajouter que Dieu, dont les voies sont aussi multiples qu'admirables, ne suit pas toujours les cadres logiques que nous essayons de tracer ; l'important pour le directeur est de suivre les mouvements de la grâce et non de les précéder.

1570. Voilà pourquoi nous ajoutons en terminant avec l'Ami du Clergé (8 déc. 1921, p. 697) que « ce qui est discuté si vivement en théorie n'empêche pas la certitude sur un certain nombre de règles pratiques essentielles... Pour profiter des bienfaits médicaux d'une plante, il n'est pas strictement indispensable de connaître sa famille et son nom scientifique. Il en va de même pour la contemplation : on

ne s'entend ni sur sa définition ni sur la place qu'il convient de lui assigner dans les classifications théologiques... Sans attendre les résultats techniques et théoriques, nos confrères en savent assez pour connaître le but vers lequel s'achèment les âmes généreuses et pré-destinées et pour les aider à l'atteindre ». -C'est ce qui résultera plus clairement des conclusions que nous allons maintenant tirer.

Conclusion du livre III : direction des contemplatifs

Au cours de ce livre nous avons déjà plusieurs fois tracé les règles à suivre pour cette direction ; il importe d'en donner un coup d'œil synthétique, et d'indiquer quelle doit être la conduite du directeur pour préparer les âmes à la contemplation, les guider au milieu des écueils qu'on y rencontre, les relever si elles avaient le malheur de déchoir.

1571. 1° C'est un devoir pour le directeur, s'il a sous sa conduite des âmes généreuses, de les préparer peu à peu à la voie unitive et à la contemplation. Ici deux excès à éviter : celui de vouloir pousser toutes les âmes pieuses indistinctement et rapidement à la contemplation, et celui de s'imaginer qu'il est inutile de s'en occuper.

1572. A) Pour éviter le premier écueil : a) le directeur se rappellera que normalement on ne peut songer à la contemplation que lorsqu'on a pratiqué pendant longtemps l'oraison et les vertus chrétiennes, la pureté de cœur, le détachement de soi et des créatures, l'humilité, l'obéissance, la conformité à la volonté de Dieu, l'esprit de foi, de confiance et d'amour. Il se rappellera l'enseignement de S. Bernard : S'il y a, parmi les moines, des contemplatifs, ce ne sont pas les novices dans la vertu, qui, récemment morts au péché, travaillent dans les gémissements et la crainte du jugement à guérir leurs plaies encore fraîches. Ce sont ceux qui, après une longue coopération à la grâce, ont fait des progrès sérieux dans la vertu, n'ont plus à tourner et à retourner dans leur esprit la triste image de leurs péchés, mais font leurs délices de méditer jour et nuit et de pratiquer la loi de Dieu. b) S'il remarquait des désirs empressés, présomptueux pour la contemplation, il aurait soin de les calmer, en rappelant que nul ne peut s'y ingérer, et que d'ailleurs les suavités de l'oraison sont généralement précédées d'amères épreuves. c). Il se gardera bien de confondre les consolations sensibles des commençants ou même spirituelles des progressants avec les goûts divins, n° 1439, et attendra, pour se prononcer sur l'entrée dans l'état passif, l'apparition des trois signes distinctifs que nous avons exposés, nn° 1413-1416.

1573. B) Pour éviter le second écueil, il se rappellera que Dieu, toujours libéral en ses dons, se communique généreusement aux

âmes ferventes et dociles. a) Sans parler directement de contemplation, il formera les bonnes âmes non seulement aux vertus, mais à la dévotion au Saint Esprit : il leur rappellera souvent l'habitation de ce divin Esprit dans l'âme, le devoir de penser souvent à lui, de l'adorer, d'obéir à ses inspirations, de cultiver ses dons. b) Il les aidera peu à peu à rendre leur oraison plus affective, à prolonger les actes de religion, d'amour, de donation de soi-même, d'abandon à la volonté de Dieu, actes qu'ils rediront souvent dans le courant de la journée, par une simple élévation de cœur, et sans négliger leurs devoirs d'état, et la pratique des vertus. Quand il remarquera qu'elles sont portées à demeurer silencieusement sous le regard de Dieu, pour l'écouter et faire sa volonté, il les encouragera en leur disant que c'est là une oraison excellente et très fructueuse.

1574. 2° Quand l'âme est entrée dans les voies mystiques, le directeur a besoin d'une prudence extrême pour guider l'âme au milieu des sécheresses et des douceurs divines. A) Il faut, dans les épreuves passives, soutenir l'âme contre le découragement et les autres tentations, comme nous l'avons indiqué, nn° 1432-1434. B) Dans la contemplation suave, on peut être exposé à la gourmandise spirituelle ou à la vaine complaisance. a) Pour éviter le premier défaut, il importe de se rappeler sans cesse que c'est Dieu seul, et non les goûts divins, qu'il faut aimer, que les consolations ne sont qu'un moyen pour nous unir à lui, et qu'il faut être prêt à y renoncer de cœur, aussitôt qu'il lui plaît de nous en sevrer : Dieu seul suffit. b) Parfois Dieu se charge lui-même d'empêcher les mouvements d'orgueil, en imprimant dans l'âme d'une façon très vive le sentiment de son néant et de ses misères, et en montrant clairement que ces faveurs sont un pur don, dont on ne peut nullement se prévaloir. Mais, quand les âmes n'ont pas été complètement purifiées par la puit de l'esprit, elles ont besoin, comme le dit Ste Thérèse, de s'exercer sans cesse à l'humilité et à la conformité à la volonté de Dieu, nn° 1447, 1474. Il faudra surtout les prémunir contre le désir des visions, révélations et autres phénomènes extraordinaires ; il n'est jamais permis de les désirer, et les saints les repoussent soigneusement, par humilité, n° 1496. 1575. C) On n'oubliera pas que ***l'extase est une illusion quand elle n'est pas accompagnée d'une extase dans la vie***, selon l'expression de S. François de Sales, ***c'est-à-dire de la pratique des vertus héroïques***, n° 1461. Ce serait une grave illusion de négliger les devoirs d'état pour donner plus de temps à la contemplation : le P. Balthazar Alvarez, qui avait été confesseur de Ste Thérèse, déclare nettement *qu'on doit laisser la contemplation pour remplir son office ou subvenir aux besoins du prochain* ; il ajoute que Dieu donne à celui qui sait ainsi se mortifier plus de lumière et d'amour en une heure d'oraison qu'à un autre en plusieurs heures.

1576. D) Ce serait une illusion plus grave encore de s'imaginer que la contemplation confère le privilège de l'impeccabilité. L'histoire montre que les faux mystiques qui, comme les Béghards et les Quiétistes, se croyaient impeccables, sont tombés dans les vices les plus grossiers. Ste Thérèse insiste constamment sur la nécessité de la vigilance pour éviter le péché, même quand on est arrivé aux plus hauts degrés de la contemplation ; et S. Philippe de Néri disait souvent : « Mon Dieu, méfiez-vous de Philippe, autrement il vous trahirait ». Nous ne pouvons en effet persévérer longtemps sans une grâce spéciale ; or cette grâce est accordée aux humbles qui se défient d'eux-mêmes et mettent toute leur confiance en Dieu.

1577. 3° Il faut donc prévoir le cas où des âmes contemplatives tomberaient dans le péché. Ces chutes peuvent provenir de plusieurs causes : a) L'âme avait été élevée à la contemplation avant d'avoir suffisamment maîtrisé ses passions ; au lieu de continuer vigoureusement la lutte, elle s'est endormie dans un doux repos ; de violentes tentations ont surgi, et, trop confiante en elle-même, elle a succombé. Le remède, c'est la componction, c'est le retour à Dieu avec un cœur contrit et humilié, c'est une longue et laborieuse pénitence : plus on est tombé de haut, et plus il faut d'efforts humbles et constants pour remonter la pente et revenir aux sommets. Il appartient au directeur de le lui rappeler sans cesse avec bonté et fermeté. b) Il est des contemplatifs qui avaient lutté vigoureusement pour dominer leurs tendances mauvaises ; ils y avaient réussi ; mais s'imaginant que la lutte est finie, ils ralentissent leurs efforts, manquent de générosité dans l'accomplissement de certains devoirs considérés comme moins importants ; c'est une sorte de relâchement progressif, qui pourrait engendrer la tiédeur. Il importe d'enrayer ce mouvement rétrograde, en leur rappelant que plus le Bon Dieu se montre généreux à leur égard, et plus ils doivent redoubler de ferveur ; que les moindres négligences dans les amis de Dieu blessent au vif Celui qui leur prodigue ses faveurs. Qu'on lise dans l'auto-biographie de Ste Marguerite-Marie les reproches sévères que Notre Seigneur lui adressait pour la corriger de ses moindres infidélités, de ses manques de respect et d'attention dans le temps de l'office et de l'oraison, des défauts de droiture et de pureté en ses intentions, de la vaine curiosité, des moindres manquements à l'obéissance, même en vue de s'infliger plus d'austérités ; et qu'on s'inspire de ces reproches pour ramener ces âmes à la ferveur.

1578. c) D'autres s'attendaient à ne trouver dans la contemplation, après les premières épreuves passives, que suavité et goûts divins. Or en réalité Dieu continue de leur envoyer alternativement des désolations et des consolations, afin de les sanctifier d'une façon plus efficace. Elles se découragent et sont exposées au relâchement et à ses suites. Le grand remède, c'est de leur inculquer sans cesse l'amour de la croix, non que la croix soit aimable en elle-même, mais

parce qu'elle nous rend plus conformes à Jésus crucifié. D'ailleurs, disait le Bx Curé d'Ars, « la croix est le don que Dieu fait à ses amis. Il faut demander l'amour des croix, alors elles deviennent douces. J'en ai fait l'expérience... oh ! j'avais bien des croix, j'en avais presque plus que je n'en pouvais porter ! Je me mis à demander l'amour des croix ; alors je fus heureux... Vraiment il n'y a de bonheur que là » (Monnin, Le Curé d'Ars, l. III, ch. III). Pour tout résumer en un mot, ***ce que le directeur des âmes contemplatives doit faire, c'est d'étudier les ouvrages et les biographies des mystiques***, et de demander le don de conseil, pour ne rien dire à ces âmes qu'après avoir consulté le Saint Esprit.

Epilogue : les trois voies et le cycle liturgique

1579. Après avoir parcouru les trois voies ou les trois étapes qui mènent à la perfection, il ne sera pas inutile de voir comment chaque année la Sainte Eglise nous invite, dans sa liturgie, à recommencer et à perfectionner ***l'œuvre de notre sanctification***, avec ***ses trois degrés, la purification, l'illumination et l'union à Dieu***. La vie spirituelle est en effet une série de perpétuels recommencements, et le cycle liturgique vient chaque année nous solliciter à de nouveaux efforts. Tout, dans la liturgie, se rapporte au Verbe Incarné, médiateur de religion aussi bien que de rédemption, qui nous est présenté non seulement comme un modèle à imiter, mais aussi comme la tête d'un corps mystique qui vient vivre dans ses membres pour leur faire pratiquer les vertus dont il leur a donné l'exemple. Chaque fête, chaque période liturgique nous rappelle donc quelque'une des vertus de Jésus, et nous apporte les grâces qu'il a méritées pour que nous les reproduisions en nous, avec sa collaboration.

1580. L'année liturgique, qui correspond aux quatre saisons de l'année, s'harmonise bien aussi avec les quatre phases principales de la vie spirituelle I. L'Avent correspond à la voie purgative ; le temps de Noël et de l'Epiphanie répond à la voie illuminative où nous suivons Jésus en imitant ses vertus ; le temps de la Septuagésime et du Carême amène une seconde purification de l'âme, plus profonde que la première ; le temps pascal, c'est la voie unitive, avec l'union à Jésus ressuscité, union qui se perfectionne avec l'Ascension, et la descente du Saint Esprit. Expliquons brièvement ce cycle liturgique.

1581. 1° L'Avent, qui signifie avènement, est une préparation à la venue du Sauveur, et, comme telle, une période de purification et de pénitence. L'Eglise nous invite à méditer sur le triple avènement de Jésus : sa venue sur terre par l'Incarnation, son entrée dans les âmes par la grâce, son apparition à la fin des temps pour juger tous les hommes. Mais c'est sur le premier avènement qu'elle attire surtout notre attention : elle nous rappelle les soupirs des patriarches et des

prophètes, pour nous faire désirer avec eux la venue du Libérateur promis, et l'établissement ou l'affermissement de son royaume dans nos âmes. C'est donc un temps de saints désirs et d'ardentes supplications, où nous demandons à Dieu de faire descendre sur nous la rosée de la grâce et surtout le Rédempteur lui-même : Rorate, cæli, desuper, et nubes pluant justum ! Cette prière devient plus pressante, avec les grandes antiennes, O Emmanuel, Rex gloriæ, Oriens, etc., qui en nous rappelant les titres glorieux donnés au Messie par les prophètes et les principaux traits de sa mission, nous fait désirer la venue de Celui qui seul peut soulager notre détresse.

1582. Mais c'est aussi un temps de pénitence. L'Eglise nous y rappelle le jugement dernier auquel il faut nous préparer par l'expiation de nos péchés ; la prédication de S. Jean Baptiste nous invitant à faire pénitence pour préparer la voie au Sauveur : « Parate viam Domini, rectas facite semitas ejus » (Luc, III, 4). Autrefois on jeûnait trois fois par semaine, on le fait encore dans certains Ordres religieux, et **si l'Eglise n'impose plus le jeûne à ses enfants, elle les exhorte à y suppléer par d'autres mortifications**, et, pour le leur rappeler, célèbre les messes du temps en couleur violette, symbole de deuil. Ces saints désirs et ces pratiques de pénitence tendent évidemment à purifier l'âme et la préparent ainsi au règne de Jésus.

1583. 2° Voici le temps de Noël : le Verbe apparaît dans l'infirmité de la chair, avec les charmes mais aussi avec les infirmités de l'enfance, et nous invite à lui ouvrir nos cœurs pour qu'il y puisse régner en maître, et nous faire communier à ses dispositions et à ses vertus. C'est la voie illuminative qui commence : purifiés de nos fautes, détachés du péché et des causes qui pourraient nous y faire retomber, nous nous incorporons de plus en plus à Jésus pour avoir part à ses anéantissements, aux vertus d'humilité, d'obéissance et de pauvreté qu'il a si bien pratiquées au moment de sa naissance et dans les circonstances qui l'ont suivie. Pour l'accueillir sur cette terre qu'il vient racheter, c'est à peine si quelques bergers et quelques sages de l'Orient viennent lui présenter leurs hommages ; ces Juifs qu'il a choisis pour son peuple ne daignent pas le recevoir : « in propria venit et sui eum non receperunt » (Joan., I, 2). Il est obligé de fuir en Egypte, et, quand il revient, il s'ensevelit dans un petit village de Galilée, et y demeure près de trente ans, grandissant en sagesse et en science, aussi bien qu'en âge, travaillant de ses mains comme un simple ouvrier, et obéissant en tout à Marie et à Joseph : tel est le spectacle que nous présente la liturgie, pendant le temps de Noël et de l'Epiphanie, pour mettre sous nos yeux les exemples que nous devons imiter. En même temps, elle nous invite à adorer d'autant plus profondément l'Enfant Dieu qu'il s'anéantit davantage, à le remercier et à l'aimer : « Sic nos amantem quis non redamaret ? »

1584. 3° Mais, avant de pouvoir goûter les joies de l'union divine, une nouvelle purification s'impose, plus rude, plus profonde que la première ; le temps de la Septuagésime et du Carême nous donnent l'occasion de la faire. La Septuagésime est comme le prélude du Carême. L'Eglise, en mettant sous nos yeux, dans l'Écriture occurrente, le récit de la chute de l'homme, des péchés qui l'ont suivie, du déluge qui en fut le châtement, de la vie sainte des Patriarches, qui en fut l'expiation, nous invite à repasser dans l'amertume de notre âme tous nos péchés, à les détester sincèrement, à les expier par une généreuse pénitence. Les moyens qu'elle nous propose sont : 1) le travail, ou l'accomplissement fidèle des devoirs d'état pour l'amour de Dieu : « ite et vos in vineam meam » ; 2) la lutte contre les passions : dans l'Épître, elle nous compare à des athlètes qui courent ou qui combattent pour obtenir une couronne, et nous invite à châtier notre corps et à le réduire en servitude ; 3) l'acceptation volontaire de la souffrance et des épreuves, auxquelles nous sommes justement condamnés, avec une humble prière pour en bien profiter : « Circumdederunt me gemitus mortis... et in tribulatione mea invocavi Dominum ». 1585. A ces moyens le Carême ajoutera le jeûne, l'abstinence et l'aumône, pour lutter victorieusement contre les tentations ; nous les pratiquerons en union avec Jésus, qui, pendant quarante jours se retira au désert, pour y faire pénitence en notre nom, et consent à y être tenté pour nous apprendre comment résister au démon. La préface nous dira que le jeûne mate nos vices, élève notre cœur vers Dieu, et nous vaut un accroissement de vertu et de mérites. La scène du Thabor, racontée au deuxième dimanche, nous montrera que la pénitence a ses joies, quand on sait y joindre la prière, et lever les yeux vers Dieu pour y chercher un appui : « Oculi mei semper ad Dominum, quia ipse evellet de laqueo pedes meos ». L'Introït du 4e dimanche soutiendra notre courage, en nous faisant entrevoir les joies du ciel : « Lætare Jerusalem », dont la sainte communion, figurée par la multiplication des pains, nous donne déjà un avant-goût.

1586. Avec le dimanche de la Passion se dresse l'étendard de la croix : « Vexilla Regis prodeunt » ; c'est la croix toute nue, car l'image du divin crucifié est voilée en signe de deuil et de tristesse, pour nous apprendre qu'il y a des moments où nous ne voyons qu'épreuves ; sans sentir aucune consolation. Mais l'Épître du jour nous consolera en nous montrant notre Pontife qui, par l'effusion de son sang, entre dans le Saint des Saints, et en nous redisant que la croix, symbole de mort, est devenue une source de vie « ut unde mors oriebatur inde vita resurgeret ». Le dimanche des Rameaux, bientôt suivi des mystères douloureux, nous apprendra combien sont éphémères les triomphes terrestres les mieux mérités, et comment ils sont suivis des humiliations les plus profondes. Alors de l'âme angoissée s'élève un cri de douleur : « Deus Deus meus, respice in me : quare me

dereliquisti » (I Cor., IV, 16) ; c'est le cri de Jésus au jardin des Oliviers, comme sur le Calvaire ; c'est le cri de l'âme chrétienne, quand elle est visitée par les peines intérieures ou en butte à la calomnie. Mais l'Épître vient nous reconforter, en nous pressant de nous unir aux sentiments intérieurs de Jésus, obéissant jusqu'à la mort et à la mort de la croix, et bientôt récompensé par une exaltation telle que tout genou fléchit devant lui : si donc nous avons part à ses souffrances, nous aurons part aussi à ses triomphes, comme le dit S. Paul : « si tamen compatimur ut et conglorificemur »

(Rom., VIII, 17).

1587. 4° La Résurrection et le cycle pascal nous rappellent la vie glorieuse de Jésus, image de la vie unitive. C'est une vie plus céleste que terrestre : Jésus, pendant son ministère, avait constamment vécu sur terre, avait travaillé, conversé avec les hommes, exercé l'apostolat ; après sa résurrection, il vit plus séparé que jamais de toutes les choses extérieures, n'apparaissant plus que rarement à ses apôtres, pour leur donner ses derniers enseignements, et retourne à son Père : « apparens eis et loquens de regno Dei » (Act., I, 3). C'est l'image des âmes qui, étant dans la voie unitive, cherchent désormais la solitude pour converser intimement avec Dieu ; si les devoirs d'état les obligent à traiter avec les hommes, ce n'est qu'en vue de les sanctifier ; elles s'efforcent de se rapprocher de l'idéal tracé par S. Paul : « Si vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'en haut, où le Christ demeure assis à la droite de Dieu ; affectionnez-vous aux choses d'en haut, et non à celles de la terre : car vous êtes morts, et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu » (Col., III, 1-3). Avec l'Ascension, c'est encore un degré de plus : Jésus désormais vit au ciel, à la droite du Père, priant sans cesse pour nous : son apostolat n'en devient que plus fécond, parce qu'il nous envoie le Saint Esprit, l'Esprit sanctificateur qui transforme les Apôtres ; et par eux des millions d'âmes. Ainsi les contemplatifs, qui par l'esprit et le cœur habitent déjà au ciel, ne cessent de prier et de se sacrifier pour le salut de leurs frères, et leur apostolat n'en est aussi que plus fécond.

1588. La Pentecôte, c'est la descente du Saint Esprit en chacune de nos âmes pour y opérer d'une manière plus lente et plus cachée la transformation merveilleuse opérée dans les Apôtres. Le mystère de la Sainte Trinité vient remettre devant nos yeux le grand objet de notre foi et de notre religion, la cause efficiente et exemplaire de notre sanctification ; et les fêtes du Saint Sacrement et du Sacré-Cœur nous redisent que Jésus, dans l'Eucharistie où il manifeste les trésors de son Cœur Sacré, mérite nos adorations et notre amour, et est en même temps le grand Religieux de Dieu, par qui et en qui nous pouvons rendre à l'adorable Trinité les hommages qui lui sont dus. Les nombreux dimanches qui suivent la Pentecôte représentent l'épanouissement complet de l'œuvre du Saint Esprit non seulement dans l'Église mais encore en chaque âme chrétienne, et nous invitent

par conséquent à produire, sous l'action du Saint Esprit, des fruits abondants de salut jusqu'au jour où nous irons rejoindre au ciel Celui qui nous y a précédés pour nous y préparer une place. 1589. Dans ce cycle liturgique prennent place les fêtes des Saints ; les exemples de ces hommes, qui, membres du Christ comme nous, ont reproduit ses vertus, malgré toutes les tentations et tous les obstacles, nous servent d'un puissant stimulant. Nous les entendons nous dire avec S. Paul : « Soyez mes imitateurs comme je l'ai été du Christ : imitatores mei estote sicut et ego Christi » (I Cor., IV, 16).; et, en lisant au bréviaire le récit de leurs vertus héroïques, nous redisons la parole d'Augustin : « Tu non poteris quod isti, quod istæ ». Nous n'oublierons pas surtout que la Reine des Anges et des Saints, la Mère du Sauveur, est associée constamment à son Fils dans la liturgie, et que nous ne pouvons honorer le Fils sans honorer, aimer et imiter sa mère. Et c'est ainsi que, soutenus, aidés par la Ste Vierge et les Saints, incorporés au Verbe Incarné, nous nous approchons de Dieu en parcourant chaque année le cycle liturgique.

1590. Mais, pour bien profiter des moyens abondants de sanctification que nous offre la Sainte Eglise, il faut attirer en nous les dispositions intérieures de Jésus ; Il est une prière très belle et très efficace pour nous aider à reproduire en nous ces sentiments : c'est la prière O Jesu vivens in Maria ; et nous ne pouvons mieux terminer ce Précis qu'en l'expliquant brièvement.

PRIÈRE : O JESU VIVENS IN MARIA

O Jesu vivens in Mariâ, veni et vive in famulis tuis, in spiritu sanctitatis tuæ, in plenitudine virtutis tuæ, in perfectione viarum tuarum, in veritate virtutum tuarum, in communionemysteriorum tuorum, dominare omni adversæ potestati, in Spiritu tuo ad gloriam Patris.

O Jésus vivant en Marie, venez et vivez en vos serviteurs, dans l'esprit de votre sainteté, dans la plénitude de votre force, dans la perfection de vos voies, dans la vérité de vos vertus, dans la communion de vos mystères, dominez sur toute puissance ennemie, en votre Esprit à la gloire du Père. On peut distinguer dans cette prière trois parties d'inégale longueur : dans la première, on indique à qui s'adresse cette demande ; dans la seconde, se trouve l'objet de cette demande ; dans la troisième, son but final.

1591. 1° A qui s'adresse cette prière ? A Jésus vivant en Marie, c'est-à-dire au Verbe Incarné : à l'Homme-Dieu, qui, dans l'unité d'une même personne, possède à la fois la nature divine et la nature humaine, et qui est pour nous la cause méritoire, exemplaire et vitale de notre sanctification, n° 132. Nous nous adressons à lui, en tant qu'il vit en Marie. Il a vécu autrefois physiquement dans son

sein virginal pendant neuf mois : il ne s'agit pas de cette vie qui a cessé dès la naissance de l'Enfant-Dieu ; il a vécu en elle sacramentellement par la sainte communion : mais cette présence a pris fin avec la dernière communion de Marie sur terre. Il y a vécu et il y vit encore mystiquement, comme tête du corps mystique, dont tous les chrétiens sont membres, mais à un degré bien supérieur, puisque Marie occupe dans ce corps la place la plus honorable, n°155-162. Il y vit par son divin Esprit, c'est-à-dire par l'Esprit Saint qu'il communique à sa sainte Mère, pour que cet Esprit opère en elle des dispositions semblables à celles qu'il opère dans l'âme humaine du Christ. En vertu des mérites et des prières du Sauveur, le Saint Esprit vient donc sanctifier et glorifier Marie, la rendre aussi semblable que possible à Jésus, si bien qu'elle en devient la copie vivante la plus parfaite. C'est ce qu'explique bien M. Olier : « Ce qu'est Notre Seigneur à son Eglise, il l'est par excellence à sa très sainte Mère. Ainsi il est sa plénitude intérieure et divine ; et, comme il s'est sacrifié plus particulièrement pour elle que pour toute l'Eglise, il lui donne la vie de Dieu plus qu'à toute l'Eglise ; et il la lui donne même par gratitude, et en reconnaissance de la vie qu'il a reçue d'elle, car, comme il a promis à tous ses membres de leur rendre au centuple de ce qu'il aura reçu de leur charité en la terre, il veut rendre aussi à sa Mère le centuple de la vie humaine qu'il a reçue de son amour et de sa piété ; et ce centuple est la vie divine infiniment précieuse et estimable... Il faut donc considérer Jésus-Christ notre Tout, vivant en la Très Sainte Vierge en la plénitude de la vie de Dieu, tant de celle qu'il a reçue de son Père que de celle qu'il a acquise et méritée aux hommes par le ministère de la vie de sa Mère. C'est en elle qu'il fait voir tous les trésors de ses richesses, l'éclat de sa beauté et les délices de la vie divine... Il y habite en plénitude ; il y opère en l'étendue de son divin Esprit ; il n'est qu'un cœur, qu'une âme, qu'une vie avec elle ». Cette vie, il la répand continuellement en elle « aimant en elle, louant en elle, et adorant en elle-même Dieu son Père, comme un digne supplément de son cœur, dans lequel il se dilate et se multiplie avec plaisir ». (Journée chrétienne, p. 395-396).

1592. Jésus vit en Marie en plénitude non seulement pour la sanctifier, mais pour sanctifier par elle les autres membres de son corps mystique : elle est en effet, nous dit S. Bernard, l'aqueduc par lequel nous arrivent toutes les grâces méritées par son fils : « totum nos habere voluit per Mariam », n° 161. Il est donc à la fois très agréable à Jésus et très utile à notre âme de nous adresser à Jésus vivant en Marie : « Qu'y a-t-il de plus doux et de plus agréable à Jésus-Christ que de l'aller chercher dans le lieu de ses délices, sur ce trône de grâce, au milieu de cette adorable fournaise du saint amour pour le bien de tous les hommes ? Quelle source plus abondante de grâce et de vie que ce lieu où habite Jésus comme en la source de la

vie des hommes et en la mère nourrice de son Eglise ? ». Nous avons donc le droit d'être pleins de confiance lorsque nous prions ainsi Jésus vivant en Marie.

1593. 2° Quel est l'objet de cette prière ? C'est la vie intérieure avec tous les éléments qui la constituent, vie intérieure qui n'est qu'une participation à cette vie que Jésus communique à sa Mère et que nous le supplions de vouloir bien nous communiquer à nous-mêmes. A) Comme Jésus vivant en Marie est la source de cette vie, nous lui demandons humblement de venir en nous et d'y vivre, en promettant de nous soumettre docilement à son action : VENI ET VIVE IN FAMULIS TUIS. a) Il vient en nous comme il vient en Marie par son divin Esprit, par la grâce habituelle : chaque fois qu'elle grandit en nous, l'Esprit de Jésus y grandit aussi ; et, par suite, chaque fois que nous faisons un acte surnaturel et méritoire, ce divin Esprit vient en nous et rend notre âme plus semblable à celle de Jésus comme à celle de Marie. Quel puissant motif pour multiplier et intensifier nos actes méritoires, en les informant par la divine charité ! (n° 236-248). b) Il agit en nous par la grâce actuelle qu'il nous a méritée et nous distribue par son divin Esprit : il opère en nous le vouloir et le faire, il devient le principe de tous nos mouvements, de nos dispositions intérieures, si bien que nos actes ne proviennent que de Jésus nous communiquant sa propre vie, ses sentiments, ses affections, ses désirs. C'est alors que nous pouvons dire, comme S. Paul : « Je vis, non plus moi, mais c'est Jésus qui vit en moi ». c) Pour qu'il en soit ainsi, il faut que, comme de fidèles serviteurs, in famulis tuis, nous nous laissions conduire par lui et coopérions à son action en nous ; comme l'humble Vierge nous devons dire en toute sincérité : « Voici la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon votre parole : ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum ». Conscients de notre misère et de notre incapacité, nous n'avons qu'à obéir promptement aux moindres inspirations de la grâce. C'est là pour nous une servitude honorable, « cui servire regnare est », une servitude d'amour qui nous soumet à Celui qui est pour nous un Maître sans doute, mais aussi un Père, un ami, et qui ne nous commande rien que ce qui est utile au bien de notre âme. Ouvrons, ouvrons donc nos cœurs à Jésus-Christ et à son divin Esprit, pour qu'il y règne comme il a régné dans le cœur de notre Mère !

1594. B) Jésus, étant la source de toute sainteté, nous lui demandons de vivre et d'agir en nous « in spiritu sanctitatis tuæ », pour nous communiquer sa sainteté intérieure. Il y a en lui une double sainteté ; une sainteté substantielle qui découle de l'union hypostatique, et une sainteté participée qui n'est autre que la grâce créée, n° 105 ; c'est celle-ci que nous le prions de nous communiquer. Cette sainteté, c'est tout d'abord l'horreur du péché et la séparation de tout ce qui peut y conduire, un éloignement extrême des créatures et de toute recherche égoïste ; mais c'est aussi une participation à la vie

divine, une union intime avec les trois divines personnes, un amour de Dieu qui domine toute autre affection, en un mot la sainteté positive.

1595. Mais, comme nous sommes incapables de l'acquérir par nous-mêmes, nous le supplions de venir en nous avec la plénitude de sa force ou de sa grâce « in plenitudine virtutis tuæ ». Et même, comme nous nous défions de nos rébellions possibles, nous ajoutons avec l'Eglise qu'il veuille bien soumettre à son empire nos facultés rebelles ; « etiam rebelles ad te propitius compelle voluntates ». C'est donc une grâce efficace que nous sollicitons, cette grâce qui, tout en respectant notre liberté, sait agir sur les ressorts secrets de la volonté pour entraîner son consentement ; une grâce qui ne s'arrêtera pas devant nos répugnances instinctives ou nos folles oppositions, mais doucement et fortement opérera en nous le vouloir et le faire.

1596. C) Puisque la sainteté ne peut s'acquérir sans l'imitation de notre divin Modèle, nous le supplions de nous faire marcher dans la perfection de ses voies « in perfectione viarum tuarum », c'est-à-dire de nous faire imiter sa conduite, sa manière d'agir, ses actions extérieures et intérieures en tout ce qu'elles ont de plus parfait. En d'autres termes nous demandons de devenir des copies vivantes de Jésus, d'autres christes, pour que nous puissions dire à nos disciples, comme S. Paul : « Soyez mes imitateurs, comme je le suis du Christ ». Idéal si parfait que de nous-mêmes nous ne pouvons le réaliser ! Mais Jésus se fait notre voie : « ego sum via », voie lumineuse et vivante, voie marchante pour ainsi dire qui nous entraîne à sa suite : « Et ego, cum exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum » (Joan., XII, 32). Nous nous laisserons donc entraîner par vous, ô divin Modèle, et nous essaierons de reproduire vos vertus.

1597. D) C'est pour cela que nous ajoutons : « in veritate virtutum tuarum ». Les vertus que nous demandons sont des vertus réelles, et non pas apparentes. Il en est qui cachent un esprit païen, sensuel et orgueilleux, sous un vernis de vertus purement extérieures. Ce n'est pas ce qui fait la sainteté. Ce que Jésus vient nous apporter, ce sont des vertus intérieures, des vertus crucifiantes, l'humilité, la pauvreté, la mortification, la chasteté parfaite de l'esprit et du cœur aussi bien que du corps ; des vertus unifiantes, l'esprit de foi, de confiance et d'amour. Voilà ce qui fait le chrétien et le transforme en un autre Christ.

1598. E) Ces vertus, Jésus les a pratiquées surtout en ses mystères, et c'est pourquoi nous le prions de nous faire communier à la grâce de ses mystères : « in communione mysteriorum tuorum ». Ces mystères sont sans doute toutes les actions principales de Notre Seigneur, mais surtout les six grands mystères décrits par M. Olier dans son Catéchisme chrétien : l'Incarnation qui nous invite au dépouillement de tout amour propre pour nous consacrer totalement au Père, en union avec Jésus : « Ecce venio ut faciam,

Deus, voluntatem tuam ». le crucifiement, la mort et la sépulture, qui expriment les degrés de cette immolation totale, par laquelle nous crucifions la nature mauvaise, et essayons de la faire mourir et de l'ensevelir à tout jamais ; la résurrection et l'ascension, qui signifient le détachement parfait des créatures et la vie toute céleste que nous désirons mener pour aller au ciel. 1599. F) Nous ne pouvons atteindre évidemment cette perfection que si Jésus vient dominer en nous sur toute puissance ennemie, la chair, le monde et le démon : « dominare omni adversare potestati ». Ces trois ennemis ne cessent de nous livrer de rudes assauts, et ne seront jamais anéantis, tant que nous vivons sur terre ; mais Jésus, qui en a triomphé, peut les garrotter, les subjuguier, en nous donnant des grâces efficaces pour y résister : c'est ce que nous lui demandons humblement.

3° Et, pour obtenir plus facilement cette grâce, nous déclarons qu'avec lui nous ne poursuivons qu'un but, la gloire du Père que nous voulons procurer sous l'action du Saint Esprit : « In spiritu tuo ad gloriam Patris ». Puisqu'il est venu sur terre pour glorifier son Père « Ego honorifico Patrem », qu'il veuille bien compléter son œuvre en nous, et nous communiquer sa sainteté intérieure, pour que nous puissions avec lui et par lui glorifier ce même Père et le faire glorifier autour de nous ! Alors nous serons vraiment les membres de son corps mystique, les religieux de Dieu : il vivra et régnera en nos cœurs pour la plus grande gloire de l'adorable Trinité.

Cette prière est donc une synthèse de la vie spirituelle, et un résumé de notre Précis. En le terminant, nous ne pouvons que bénir et inviter nos lecteurs à bénir avec nous ce Dieu d'amour, ce Père très aimant, qui en nous faisant participer à sa vie, nous a comblés, en son Fils, de toutes les bénédictions.

BENEDICTUS DEUS ET PATER DOMINI NOSTRI JESU
CHRISTI, QUI BENEDIXIT NOS IN OMNI BENEDICTIONE
SPIRITUALI IN CÆLESTIBUS IN CHRISTO.

FIN.