

José de Jésus Maria [Quiroga]
1562-1628

L'Oraison

Adaptation par la Mère Marie du Saint-Sacrement

&

Réponse à un doute

Apologie mystique en défense de la
Contemplation divine

Traductions par le Père Max de Longchamp

Dossier assemblé par Dominique Tronc

L'ORAISON

Selon saint Jean de la Croix,
saint Thomas d'Aquin et saint Denis

PRÉFACE par la Mère Marie du Saint-Sacrement.

L'accueil inattendu fait récemment à l'austère *Retraite* tirée des *Écrits* du nouveau Docteur mystique de l'Égliseⁱ (1), le goût que non seulement les habitants du cloître et les âmes sacerdotales, mais les gens du monde sincèrement désireux de s'approcher de Dieu, ont témoigné prendre à cet enseignement, nous ont donné la pensée de présenter aux uns et aux autres un moyen approprié de s'assimiler pleinement la doctrine de notre incomparable Saint sur l'oraison.

La matière de ce livre nous a été fournie par un frère de saint Jean de la Croix, son contemporain, profondément imbu de ses enseignements. Nous voulons parler du P. Joseph de Jésus-Marie de Quiroga. Entre un grand nombre d'autres ouvrages, dont une *Vie* de son bienheureux Père, il composa deux opuscules, dont le premier est intitulé : *Don que tuvo el venerable Padre, Fray Juan de la Cruz para guiar las almas à Dios*, et le second : *Respuesta a algunas razones contrarias a la contemplación afectiva y oscura que N. santo Padre Fr. Juan de la Cruz, guiado de Dios, de la Escritura y de los Santos, enseñó en sus escritos*.

L'un et l'autre se trouvent parmi les Manuscrits de la Bibliothèque nationale de Madrid ; l'un et l'autre ont été publiés en entier dans le Tome III des *Œuvres de saint Jean de la Croix* (Édition de Tolède, 1912 - 1914).

Ces opuscules furent écrits au XVII^e siècle, en vue de défendre et expliquer la doctrine spirituelle de notre Docteur mystique, que l'ignorance s'efforçait alors d'obscurcir. Ils avaient aussi pour but de donner aux nouveaux contemplatifs, qui hésitent ou tâtonnent dans la voie de l'oraison, des directives sûres, tirées des écrits du Saint et des grands maîtres de la vie

i Une *Retraite* sous la conduite de saint Jean de la Croix, en union avec saint Thérèse de l'Enfant Jésus et soeur Elisabeth de la Trinité, par la mère Marie du Saint-Sacrement, carmélite. Paris. 1927.

spirituelle. La doctrine de saint Jean de la Croix est depuis longtemps hors des atteintes de la critique, il ne saurait donc plus être question de la défendre. Mais les directives aux nouveaux contemplatifs sont de tous les temps. Ces opuscules répandent tant de clarté sur la voie de l'oraison, qu'il nous a paru désirable de les faire connaître, dans les pays de langue française, aux âmes avides d'union avec Dieu.

Ils montrent d'abord que la doctrine du grand contemplatif espagnol est celle de saint Denis, le prince de la théologie mystique, et celle de l'angélique docteur saint Thomas, le prince de la théologie scolastique. Notre bienheureux Père les suit l'un et l'autre pas à pas, en ajoutant à leurs lumières celles de son expérience personnelle.

En second lieu, ils rendent lumineuse et facile une voie qui paraît à beaucoup ardue et impraticable.

Enfin — et c'est là pour les âmes d'oraison un point du plus haut intérêt — ils mettent en relief cette vérité, trop oubliée de plusieurs, qu'il faut distinguer de la contemplation entièrement passive à laquelle on n'a entrée que d'une manière toute gratuite, la contemplation surnaturelleⁱⁱ qui s'exerce avec le secours ordinaire de la grâce, dans la lumière de la foi et sous l'illumination du don de Sagesseⁱⁱⁱ.

On nous dira : Y a-t-il donc plus d'une contemplation surnaturelle ? — si l'on y prête une sérieuse attention, répondrons-nous, on se voit obligé d'admettre non une contemplation surnaturelle en général, mais plusieurs, que l'on peut diviser en deux grandes classes — auxquelles plusieurs viennent plus ou moins se rattacher — puis d'autres encore, qui sont plus rares, plus exceptionnelles et bien distinctes des deux premières.

La première des deux grandes classes de contemplation est celle de sainte Thérèse, c'est-à-dire la contemplation

ii contemplation acquise et surnaturelle (corr. du réviseur).

iii Sagesse à *mode humain*. (corr. du réviseur).

totalemment infuse, la contemplation passive dans toute son ampleur et sa plénitude. Elle comporte non seulement le goût savoureux des mystères de la foi, mais l'oraison d'union, les ravissements, les visions, les locutions surnaturelles et se couronne par le mariage spirituel.

La seconde classe de contemplation surnaturelle est la contemplation obscure de saint Jean de la Croix. Elle débute par la contemplation mixte^{iv}, exercée avec le secours ordinaire de la grâce, sous l'illumination du don de Sagesse. Cette contemplation mixte est ainsi nommée parce qu'elle est tout d'abord mi-partie acquise, mi-partie infuse. Elle doit néanmoins se ramener à la contemplation infuse. Sous l'action progressive de Dieu et la fidélité de l'âme, elle aboutit à une contemplation totalement infuse, qui peut comporter — mais ne comporte pas toujours — les ravissements et le mariage spirituel. Il est toutefois à remarquer que dans cette voie les visions et les révélations doivent, autant que possible, être écartées, en sorte que tout soit ramené à la contemplation obscure, générale et confuse.

Ce qui permet de distinguer ces deux classes de contemplation, ce sont leurs caractères bien distincts. Les confondre et les mêler, comme on ne le fait que trop souvent, constitue, à notre avis, une erreur grosse de conséquences^v.

iv NDE : le terme vague de « mixte » a été critiqué par le correcteur carme dans une lettre à la soeur. Il a raison s'il s'agit de ne pas confondre ce qui n'est pas mystique de ce qui l'est, mais il semble penser que les deux sont surnaturels. De fait tout est divin donc surnaturel ! On distinguera cependant le vrai don divin de l'effort humain en réservant le terme contemplation à ce qui commence avec l'infuse, considérant ce qui précède comme hors du champ mystique.

v NDE : En fait une seule est surnaturelle, l'infuse ; confondre et mêler les deux classes revient à ne pas reconnaître cette dernière, « passive dans toute son ampleur et sa plénitude » ; elle peut rester ignorée car son expérience n'est pas commune. Le plus simple est d'ignorer l'acquise, qui n'est ni condition ni même chemin vers le pur don divin infus. Mais on aimerait trouver un chemin ouvert à un grand nombre d'âmes très méritantes mais non mystiques. Il y a heureusement plusieurs chemins qui se retrouvent au même terme de l'amour.

Ces deux contemplations, nous l'avons dit, ne sont pas les seules. Il y en a d'autres, qui sont tout à fait exceptionnelles, et les cas qui s'y rattachent se rencontrent rarement. Ce sont les diverses contemplations que décrivent respectivement le bienheureux Ruysbroek, sainte Angèle de Foligno, sainte Catherine de Gênes, Jean de Saint-Samson et quelques autres.

Le P. de Quiroga, dans les opuscules que nous suivons, s'attache à la contemplation mixte^{vi}, qui, nous l'avons dit, est la contemplation initiale de saint Jean de la Croix. Il l'explique très clairement dans le texte qui forme nos chapitres I et VIII. Il nous dit que cette contemplation « est accordée de Dieu selon notre mode humain^{vii}, par le moyen de la lumière de la foi et des secours ordinaires de la grâce ». « Et cette contemplation-1à, affirme-t-il, nous pouvons l'exercer toutes les fois que nous le voulons, de même que nous pouvons produire tout autre acte de foi avec ces mêmes secours. On y est illuminé surnaturellement par le don de Sagesse, également selon notre mode humain^{viii}. »

Nous pouvons l'exercer toutes les fois que nous le voulons. Voilà qui peut surprendre au premier abord. Et cependant saint Jean de la Croix, qui décrit la même contemplation, est de cet avis. Nous lisons en effet dans la *Montée du Carmel*, L.II, ch.XIII, où le Saint parle des personnes qui commencent à expérimenter ce genre de faveurs surnaturelles^{ix} : « Au commencement de leur progrès, dit-il, l'habitude de cette connaissance simple n'est pas si parfaite, qu'elles puissent toutes les fois qu'elles le veulent la faire passer en acte. » C'est bien nous dire qu'il vient un moment où les personnes spirituelles peuvent exercer la contemplation mixte, dans la lumière de la foi et sous l'illumination du don de Sagesse, à peu

vi Contemplation acquise (corr. du réviseur).

vii « Selon notre mode humain » souligné par le réviseur.

viii *Ibid.*

ix Commencent à se livrer à cet exercice : (corr. du réviseur).

près quand elles le veulent. C'est ce qui faisait dire^x au grand mystique Ruysbroek, qui connaissait tous les genres de contemplation, qu'il lui était « aussi facile d'entrer en contemplation que d'étendre la main ». Evidemment il ne pouvait parler ici que de la contemplation qui nous occupe, de celle que l'on appelle « contemplation mixte ».

Toutes les fois que nous le voulons, nous dit le P. de Quiroga. Mais il prend soin d'expliquer sa pensée. Il en est ainsi pour ceux qui savent écarter tous les obstacles qui s'opposent à l'illumination du don de Sagesse, et ce n'est pas chose si facile, puisque — il nous l'assure — assez rares sont les contemplatifs qui y réussissent.

Ce qu'il nous dit de cette contemplation exercée avec le secours ordinaire de la grâce, sous la lumière de la foi et l'illumination du don de sagesse, se trouve corroborée par l'enseignement du célèbre Cardinal Billot^{xi}, S.J. D'après ce grand théologien, le Saint-Esprit meut les âmes de deux façons : 1. selon le mode commun, qui ne dépasse pas les lois ordinaires de la grâce, 2. selon un mode extraordinaire et préternaturel, « alors qu'il s'agit d'oraison de quiétude, d'union simple, d'union extatique et d'union consommée, toutes choses dont sainte Thérèse, redescendue, ce semble, du troisième ciel, a divinement écrit ». Les dons s'exercent donc d'une double manière, « selon la diversité de l'opération multiforme du Saint-Esprit, qui, suivant le libre vouloir de sa toute-puissance, souffle où il veut et se départ à chacun comme il lui plaît ». (*De Virtutibus infusis – De Donis Spiritus Sancti*, p. 181-187)

D'après le P. de Quiroga, la contemplation surnaturelle exercée dans la lumière de la foi, rentre dans le mode commun des

x Depuis « C'est ce qui faisait dire... » jusqu'au paragraphe « Ce qu'il nous dit... » barré au marqueur bleu. Nous reproduisons cependant le long passage incriminé : n'invoque-t-il pas la forte et bonne autorité de Ruysbroec ?

xi NDE : Louis Billot, +1931.

opérations de l'Esprit-Saint, qui ne dépassent point les lois ordinaires de la grâce, le divin Esprit accommodant alors l'action de ses dons à l'ordre de notre nature.

De son côté, le docteur de l'Église saint Basile-le-Grand^{xii} nomme formellement « la connaissance intellectuelle par la foi », et il la recommande en ces termes : « Ne cherche pas en Dieu une connaissance visuelle, mais confie à ton esprit le trésor de la foi, et tu obtiens aussitôt une connaissance de Dieu intellectuelle. »

Il importe de le remarquer, la contemplation mixte, base de la contemplation obscure de saint Jean de la Croix, ne doit pas s'identifier avec la contemplation acquise^{xiii}. Celle-ci, à le bien prendre, n'est qu'une forme de méditation, dans laquelle les vues simples et les affections dominent. Mais il serait entièrement inexact de dire — ainsi qu'on l'a fait il y a quelques années — que la contemplation acquise est toute la contemplation de saint Jean de la Croix. Il est clair que si saint Jean de la Croix n'avait été que le docteur de la contemplation acquise, il ne serait pas appelé « le docteur mystique » de l'Église. La vérité est, répétons-le, qu'à la base de sa contemplation infuse se trouve la contemplation mi-partie acquise, mi-partie infuse, par laquelle, si le Seigneur le juge bon, l'âme peut arriver progressivement à une surnaturelle et directe communication avec lui, à la participation entièrement infuse à ses perfections, et par là aussi à la transformation d'amour, ce qui est proprement la contemplation de saint Jean de la Croix^{xiv}.

xii Depuis « De son côté, le docteur de l'Église saint Basile-le-Grand... » jusqu'à « Aussi bien en donnant en français les textes du P. de Quiroga, n'est-ce pas un bien de famille que nous mettons en œuvre ? », trois pages de texte ici reproduites sont barrées au marqueur bleu.

xiii NDE : ce qui justifie l'usage du terme « mixte », la contemplation acquise n'étant qu'une méditation. La sœur se place franchement sur le seul terrain mystique.

xiv NDE : le terme.

Dira-t-on que la contemplation simple sous la lumière de la foi, que notre docteur mystique met à la base de sa contemplation infuse, doit s'assimiler à l'oraison que sainte Thérèse nomme de quiétude, et que ce n'est qu'une seule et contemplation infuse encore a ses débuts ? Ce serait se tromper beaucoup. Au témoignage de sainte Thérèse, parlant de l'oraison de quiétude au chap. XV du *Livre de sa Vie*, « il est impossible de ne pas se rendre compte sur-le-champ que ce n'est pas chose qui s'acquière ». Et au *Château intérieur*, IVe Dem., ch.II, elle dit plus expressément encore : « Cette eau procède de la source même, qui est Dieu... N'étant pas amenée par des canaux, si la source refuse à la donner, nous nous fatiguerons en vain. Je veux dire que nous aurons beau multiplier nos méditations, nous pressurer le cœur et verser des larmes, tout sera inutile. Ce n'est point la voie par laquelle arrive cette eau. »

C'est nous dire clairement que dans cette oraison passive, bien qu'initiale, l'âme n'apporte point sa part d'activité qu'elle ne peut y contribuer en rien. Evidemment cet état passif n'est pas continu. Il y a des intervalles, pendant lesquels la méditation et même la prière vocale redeviennent possibles. Mais il n'en est pas moins vrai que l'oraison de quiétude, comme telle, procède de la source même, qui est Dieu", que le concours de l'âme y est nul.

Au contraire, la contemplation initiale de saint Jean de la Croix comporte le concours de l'âme. Et c'est là une des nombreuses différences qui distinguent les contemplations de nos deux grands mystiques. Dans tout le cours de la voie qui conduit à l'union consommée — il serait facile de le faire voir — la double modalité s'accuse. Puis les deux contemplations se rejoignent dans les sommets, lorsqu'il s'agit soit de la glorieuse blessure d'amour infligée par le séraphin, soit des ravissements ou extases avec leur contemplation sublime, soit du mariage spirituel, faveur rare et privilège entre toutes, qui consomme la transformation d'amour et la divinisation de l'âme.

Revenant à la contemplation mixte, base de la contemplation obscure de saint Jean de la Croix, nous dirons qu'en ceci le P. de Quiroga n'a pas fait une innovation et que son texte n'est pas facilement controversable, puisque — il le démontre péremptoirement — cette contemplation est réellement à la base de la doctrine mystique de saint Jean de la Croix. Nous n'en voulons pas d'autre preuve que ces lignes de la *Montée du Carmel*, citées plus haut : « Au commencement de leur progrès, l'habitude de cette connaissance simple n'est pas si parfaite, qu'elles (les personnes qui commencent à expérimenter ce genre de faveur) puissent toutes les fois qu'elles le *veulent la faire cesser en acte* ». Redisons-le donc, ceci montre bien que d'après notre saint docteur les personnes spirituelles peuvent, lorsqu'un certain temps d'exercice les a mises à même d'écarter les obstacles à l'illumination divine, user à peu près quand elles le veulent, de cette contemplation simple, exercée dans la lumière de la foi, et que la chose dépend en grande partie de leur fidélité.

Aussi bien, cette contemplation est-elle admise par Richard de Saint-Victor, autorité de premier ordre lorsqu'il s'agit de contemplation. Le grand mystique du XIIe siècle distingue, en effet, la contemplation entièrement infuse, in *sola gratia*, et la contemplation *ex adjuncta industria*, où notre exercice personnel opère avec la coopération de la grâce, *Dei quidem cooperatione*. (*De gratis contemplationis*, T. V., cap. I.)

Des auteurs spirituels plus modernes parlent de même.

Il y a quelques années, un Carme Déchaussé de Belgique, le P. Alphonse de la Mère des Douleurs — qui écrivait avant la publication des opuscules du P. de Quiroga — se basant sur une étude personnelle et impartiale des écrits de nos deux Saints, s'exprimait ainsi : « Sainte Thérèse et saint Jean de la Croix n'emploient pas le mot contemplation dans le même sens. Sainte Thérèse lui donne une acception très restreinte : elle ne s'en sert que pour désigner une *oraison tout à fait surnaturelle*. Saint Jean de la Croix au contraire l'emploie fréquemment

dans le sens d'une *oraison mixte en partie naturelle ou acquise, qui dépend de nos propres efforts aidés de la grâce*, et dont les effets dans notre âme ne peuvent être opérés que par Dieu seul. » (*Pratique de l'oraison mentale*, T. 1er, p. 4.)

Rien de plus juste que cette remarque^{xv}. Il y a peu d'années, le P. Gabriel de Sainte Marie-Madeleine^{xvi}, également Carme Déchaussé, alors professeur au Collège philosophique de Courtrai, dans une remarquable étude sur la « Contemplation acquise », avait un paragraphe entier sur la *Contemplation mixte ramenée à l'infuse*. Il commence par nous dire que « le principe surnaturel de la contemplation infuse est le plus fréquemment la motion divine actualisant les dons du Saint-Esprit. » Il poursuit : « Ce sera parfois une lumière plus élevée que celle des dons, communiquée transitoirement à l'âme ». Il nous dit ensuite que la contemplation mixte tient le milieu entre la contemplation acquise et la contemplation passive la

xv NDE : Faire intervenir notre effort personnel autre qu'un acquiescement (souvent à lui seul difficile !) paraît vouloir apporter une consolation à l'état de sécheresse rencontré après les premières douceurs.

xvi

Fortement critiqué par le correcteur dans une lettre adressée à la Mère dont voici quelques extraits : « Avon 30 août [19]38. [...] mon opinion sur le R. P. Gabriel qui pour plaire à droite et à gauche défend la contemplation]mixte. C'est du pur opportunisme – esprit flottant qui, affirment ses confrères belges qui ont été ses professeurs, manque de précision par défaut de lumière – *claudicat pede*... Joseph du S.E. qui représente notre école n'enseigne que la contemplation acquise et la contemplation infuse – constituant deux espèces essentiellement différentes à l'exclusion de toute autre. [...] » - Le même carme dans des notes datées de 1945 du même dossier insiste sur les deux contemplations acquise et infuse : « Saint Jean de la Croix est présenté par notre auteur [Quiroga] comme le maître de la contemplation ordinaire acquise à mode humain, et sainte Thérèse comme la maîtresse de la contemplation extraordinaire, mystique ou infuse à mode surhumain. Ceci est incontestable... » et il conclut légèrement : « L'union mystique donne une expérience divine plus douce, plus directe, plus envahissante. L'union ascétique est plus méritoire sans comparaison que l'union mystique. » - La discussion entre contemplations acquise et infuse mène à confusion, il est plus simple de considérer que l'infuse débute le parcours mystique et oublier l'autre.

plus élevée, la plus parfaite. Elle est tout à fait distincte de la contemplation acquise. D'après lui, c'est à la contemplation mixte qu'il faut ramener le commencement de contemplation infuse dont saint Jean de la Croix nous parle dans la *Nuit du sens*. Il nous fait remarquer que *les grands théologiens Carmes Déchaussés du XVIIe siècle*, qui s'appellent Thomas de Jésus, Philippe de la Trinité et Joseph du Saint Esprit, *ont notés dans leurs ouvrages l'existence d'une contemplation mixte c'est-à-dire mi-partie acquise, mi-partie infuse*, devant par conséquent être regardée comme une contemplation surnaturelle.

À notre avis — et nous pourrions en apporter les preuves — c'est celle dont parlent les anciens, comme saint Grégoire, saint Albert-le-Grand, saint Thomas. Il est facile de la distinguer de la contemplation de sainte Thérèse, laquelle — tous les écrits de la Sainte en font foi — est une contemplation lumineuse et distincte, entièrement surnaturelle et passive, telle par exemple que celle de sainte Catherine de Sienne, de saint Ignace de Loyola et d'autres grands Saints.

Nous pourrions, en faveur de la contemplation mixte, invoquer hors du Carmel des noms connus, soit dans la Compagnie de Jésus au XVIIe siècle, soit de nos jours dans l'Ordre de Saint Benoît. Mais nous croyons pouvoir nous borner aux autorités, la plupart Carmélitaines, que nous avons mentionnées.

Aussi bien en donnant en français les textes du P. de Quiroga, n'est-ce pas un bien de famille que nous mettons en œuvre ?

xvii

La contemplation mixte, exercée dans la lumière de la foi et sous l'influence du don de Sagesse, a des degrés divers. Les opuscules sur lesquels repose notre livre la présentent en son degré le plus élevé. Ils jettent sur le sujet une lumière si vive, que le P. Gérard de Saint-Jean de la Croix, en les publiant en espagnol en 1914, a pu dire avec beaucoup de raison, et nous ne croyons pas qu'il se trouve personne pour y contredire : «

xvii Reprise du texte non barré.

Les points touchés sont souverainement pratiques et d'une importance transcendante pour tirer profit de l'oraison et de la contemplation. » Il ajoute : « Nous demandons instamment aux personnes qui se consacrent à ces saints exercices de ne pas manquer de lire ces traités, car elles y trouveront exposés, avec abondance de preuves et d'autorités, des enseignements qu'elles rencontreront difficilement dans d'autres ouvrages. »

Des deux opuscules du P. de Quiroga, le premier et le plus important est celui qui a pour titre : *Du don qu'a eu le P. Jean de la Croix de conduire les âmes à Dieu*. Le texte étant extrêmement compact — il se compose de vingt-deux paragraphes tout d'une venue — et par là même d'une lecture difficile, le P. Gérard crut devoir le diviser en chapitres auxquels il donna des titres. Nous avons suivi son exemple, en donnant à nos chapitres non seulement des titres, mais des sommaires. De plus, nous nous sommes permis de retrancher du texte du P. de Quiroga des longueurs ayant trait à l'antiquité du Carmel, à la vie des anciens moines, et généralement ce qui arrêtait par des digressions inutiles le mouvement du sujet. Nos chapitres XXV, XXVI et XXVII sont empruntés au second opuscule du P. de Quiroga : *Réponse à quelques objections*, écrit de peu d'étendue, qui est un complément du premier.^{xviii}

xviii

Ici débute un texte manuscrit barré au marqueur bleu, que nous ne reproduisons pas (il correspondrait à une pageenviron) : à juste titre le réviseur explique que l'opinion traditionnelle qui attribuait à Denis une ancienneté apostolique ne peut plus tenir aux yeux de la critique scientifique. La Mère espérait un autre dénouement : « Reviendra t-on de cette opinion [« des adversaires déclarés de la doctrine dinysienne »] à laquelle, la plupart du temps, on souscrit les yeux fermés et sans donner un regard à la sublime théologie du disciple de saint Paul ? » - En fait le pauvre Denis est devenu le Pseudo-Denys ce qui porte grand tort au moine inspiré du cinquième siècle qui conserve tout le droit à reconnaissance dans le champ intemporel de la mystique. Et peu importe d'établir s'il était ou non influencé par les derniers membres de l'école d'Athènes.

Un mot pour terminer. Qu'il y ait, de nos jours encore, des âmes en qui se vérifient les hauts effets de la contemplation simple, exercés dans la lumière de la foi, qui arrivent par elle à l'union consommée et à la transformation d'amour, qui pourrait en douter ? Alors surtout qu'il a plu à Dieu de nous découvrir quelque chose des opérations de sa grâce dans une jeune carmélite, morte il y a peu d'années en odeur de sainteté au monastère de Dijon. La courte existence de cette fidèle disciple de saint Jean de la Croix ne s'est-elle pas écoulée, pour ainsi parler, dans une extase de foi ? N'est-ce pas la foi qui l'a introduite et lui a fait hâter le pas dans les voies de l'oraison surnaturelle ? N'est-ce pas la foi qui l'a menée jusqu'aux sommets d'où elle semble inviter les âmes à la suivre ?

Puissent ces pages^{xix} éclairer la route, aplanir les sentiers des âmes qui poursuivent leur marche sous les ombres d'ici-bas, les aider à s'exposer librement, sous la lumière de la foi, aux influences de la grâce céleste, à obtenir ainsi l'union divine et la sainteté de sœur Elizabeth de la Trinité.

Fête de la très sainte Trinité, 1933.

xix

Ont été omises des pages manuscrites à caractère peut-être jugé trop personnel. En voici quelques extraits intéressants par leurs témoignages divers : « Ce livre est une perle, il devrait être traduit en plusieurs langues. » ; « Ce manuscrit, il faut absolument qu'il soit publié ! » nous écrivait un autre, en avouant qu'il l'avait dévoré presque tout entier en une nuit. » « Par ailleurs, un autre religieux ... nous faisait dire ... qu'il appréciait hautement les pages en question, qu'elles seraient certainement utiles à quelques âmes d'élite, mais qu'il les croyait propre à une circulation privée plutôt qu'à une diffusion générale. Vers le même temps, un homme du monde très adonné à la vie intérieure, nous écrivait avoir lu et relu notre manuscrit, non seulement avec le plus vif intérêt mais avec une émotion intense, parce que ce texte précisait pour lui une foule de points qu'il mettait en pratique dans l'oraison avec une certaine inquiétude ; il nous remerciait donc avec effusion de ce qu'il appelait « un incontestable envoi de la Providence ». Une autre personne d'oraison, vivant aussi dans le monde, assurait qu'elle « buvait » ces pages, qui lui donnaient ce qu'elle n'avait jamais trouvé ailleurs... » ; « Par contre, une Supérieure de communauté vouée à la prière et à l'adoration, nous faisait dire que ces très belles pages ne seraient comprises que d'un très petit nombre d'âmes pieuses dans le monde... »

DONNEES BIOGRAPHIQUES SUR LE P. DE QUIROGA

Par la mère Marie du Saint-Sacrement.

Le P. Joseph de Jésus-Marie appartenait à la famille de Quiroga et était le propre neveu du Cardinal de ce nom, archevêque de Tolède ; il naquit à Castro Caldelas, du diocèse d'Astorga. Il occupa d'abord un canonicat à la cathédrale de Tolède, mais bientôt renonçant à toutes les espérances du siècle, il revêtit l'habit du Carmel réformé au couvent de Madrid (1593). Ses hautes vertus, non moins que son talent d'écrivain, ne tardèrent pas à le faire distinguer. Partout, et toujours il se montra un ardent champion de la vie mystique en général et de la doctrine de saint Jean de la Croix en particulier.

Entré dans l'Ordre deux ans seulement après la mort de son bienheureux Père, le P. de Quiroga connut tous les religieux qui avaient vécu avec lui, ainsi que les religieuses instruites par lui des secrets de la vie intérieure. De plus, la charge d'Historien Général de la Réforme, qui lui fut confiée aussitôt après sa profession, lui fournit l'occasion de parcourir les couvents des diverses provinces et d'acquérir une connaissance approfondie de la direction que le Père de la Réforme donnait à ses enfants spirituels. Enfin, chargé d'écrire la Vie du bienheureux Père, il se renseigna de la manière la plus complète sur son existence publique et privée, soit en écoutant ceux qui avaient été ses disciples, soit en compulsant les dépositions données en vue de sa Béatification. Il est difficile, on le voit, de trouver un interprète de saint Jean de la Croix plus sûrement et plus complètement informé.

Le P. de Quiroga a composé un grand nombre d'ouvrages ou opuscules, dont dix-sept se conservent encore. La plupart ont pour but de mettre en lumière la doctrine de saint Jean de la Croix.

Le petit traité qui nous occupe principalement parut lorsque les œuvres du docteur mystique eurent vu le jour. Le P. Joseph a indiqué lui-même le motif qui le porta à l'écrire. Des objections s'étaient élevées contre la doctrine du bienheureux Père. Il résolut de les réduire à néant par l'autorité des grands mystiques et celle du prince de la scolastique, saint Thomas d'Aquin, L'apologie ne pouvait être plus convaincante.

Le P. Joseph de Jésus-Maria mourut en 1626, au couvent de Cuenca, laissant la réputation d'un religieux non moins exemplaire que savant.

L’ORAIISON SELON SAINT JEAN DE LA CROIX, SAINT THOMAS D’AQUIN ET SAINT DENIS.

CHAPITRE I. Saint Jean de la Croix maître dans la science mystique.

La contemplation qu’il enseigne est celle que S. Denis et les autres Saints nous ont apprise — Il facilite la contemplation qui s’exerce dans la lumière de la foi et avec le secours ordinaire de la grâce — Cette contemplation est le moyen et la disposition aux degrés entièrement surnaturels.

Si notre glorieuse Mère sainte Thérèse fut singulièrement éclairée par rapport à la science mystique très surnaturelle et très haute, comme il ressort des ouvrages qu’elle nous a laissés, notre Père Jean de la Croix reçut, lui aussi, concernant cette science cachée, des lumières divines très abondantes. Elles lui furent versées dans ce degré élevé dont parle S. Thomas, qui embrasse non seulement la connaissance et la contemplation des plus hauts mystères, mais encore leur enseignement, et rend capable d’en instruire les autres en leur communiquant la lumière reçue selon la disposition de chacun. Cette grâce lui fut départie en un degré si excellent, que tout en illuminant l’intelligence de ses disciples, il enflammait leur volonté.

Cette science céleste, le P. Jean de la Croix l’avait acquise par l’expérience personnelle puisée dans l’oraison, et aussi par l’étude approfondie des divines Écritures et des ouvrages des saints, spécialement de S. Denis, qu’il entendait et expliquait très hautement, en vertu d’une illumination d’en haut. Don céleste, qui lui fut accordé non seulement par rapport aux degrés sublimes de la contemplation surnaturelle, à laquelle on n’atteint que par une illumination divine particulière, mais encore par rapport aux degrés ordinaires de la contemplation, que nous pouvons acquérir à notre mode humain, par le moyen de la lumière de la foi et avec les secours ordinaires de

la grâce, contemplation qui est à notre portée et sur laquelle nous devons principalement appuyer notre oraison mentale, parce qu'elle est un moyen et une disposition adéquate pour les autres degrés plus élevés. Et c'est pour ces motifs que les Saints nous la recommandent si instamment.

Notre bienheureux Père a un don tout spécial pour éclaircir les difficultés de cette science secrète et toute divine, et pour faciliter les moyens de l'atteindre. Ce que S. Denis et d'autres saints ont dit de cette contemplation en termes obscurs et si abstraits que bien souvent les doctes eux-mêmes ne les entendent point, notre Maître l'a rendu si souple et si maniable, il l'a exprimé en termes si simples, si clairs et si aisés, que l'intelligence en devient accessible aux ignorants eux-mêmes.

Et cependant, comme cette lumineuse doctrine purifie l'entendement de ceux qui se l'assimilent de beaucoup d'ignorances et de méprises, qui s'étaient introduites dans l'exercice de l'oraison, faute d'étudier ce que les saints en ont dit ; comme elle fait briller la vérité et découvre l'erreur — ce qui est l'office propre de la lumière, ainsi que S. Denis lui-même nous le déclare, — il se produit un combat entre les ténèbres et la lumière. Certains maîtres spirituels rejettent cette doctrine céleste comme contraire à ce qu'ils ont enseigné jusqu'ici, et il semble que ce soient ceux-là mêmes que S. Denis a eus en vue quand, après, avoir exposé ce que c'est que la contemplation, — celle-là même qu'enseigne notre bienheureux Père, — il dit à son disciple Timothée : « Dérobe cette doctrine à ceux qui, ne sachant pas chercher Dieu au-dessus d'eux-mêmes, s'efforcent de revêtir de figures connues Celui qui ne peut être connu par aucune figure. »

Nous serons donc obligés d'écarter de cette brillante lumière les nuages de quelques objections, que lui opposent ceux qui ont les yeux éblouis par une si grande splendeur. Nous le ferons de crainte que les personnes désireuses de s'avancer vers leur perfection par un chemin si facile et si court ne soient

embarrassées dans leur marche par des ombres qu'il importe de dissiper.

Pour cela, nous répondrons brièvement aux principales difficultés que l'on a formées contre des ouvrages écrits, cependant, en abondance de lumière mystique et en adhérence très étroite à la doctrine de S. Denis et des autres saints, qui ont été les canaux du Saint-Esprit et sont regardés par l'Église comme des maîtres en cette science. Avec ces docteurs éminents, notre bienheureux Père, bien qu'il ne les nomme pas, est toujours en parfait accord.

Notre but est de mettre la vérité en plein jour et de faire connaître davantage l'esprit merveilleusement éclairé de notre Maître, surtout à ses enfants, qu'il guide si suavement à la perfection par les sentiers très droits propres à notre Institut. C'est spécialement pour eux qu'il a écrit bien que sa doctrine s'étende à tous les contemplatifs qui désirent tirer du fruit de leur oraison.

CHAPITRE II. Trois dispositions nécessaires pour arriver à la contemplation.

Dieu présent à tous les êtres pour leur communiquer ses biens — Trois qualités dont l'âme a besoin pour recevoir cette communication.

On objecte d'abord que notre Père n'a pas traité d'une façon complète la science mystique, puisque, laissant de côté la méditation, qui se fait au moyen de représentations sensibles, il traite immédiatement de la contemplation divine intellectuelle, abstraite de tout le sensible, alors que le préambule et, pour ainsi parler, l'échelon de cette contemplation est la méditation par représentations sensibles.

Nous répondons que notre saint Père n'a eu en vue que d'enseigner les moyens principaux par lesquels l'âme se dispose prochainement à l'union divine, qui est le but de la vie contemplative et la dernière perfection de l'homme,

commencée dans l'exil et consommée dans la patrie, où l'âme raisonnable s'unira à son principe et se reposera dans son centre. C'est dans cette vue qu'il a traité du dépouillement des obstacles qui empêchent l'âme d'être illuminée et de s'enrichir des vertus, puis des dons divins qui la disposent à l'union. En demandant le dépouillement, si nécessaire à cette union, il a imité S. Denis qui, traitant de la manière dont il faut s'approcher de Dieu dans l'oraison pour avoir part à ses dons, indique les qualités dont l'âme doit être revêtue^{xx}. « Dieu par son immensité », explique S. Thomas en commentant S. Denis, « est présent à tous les êtres pour leur communiquer ses biens ; mais tous les êtres ne sont pas présents à Dieu de façon à recevoir cette divine communication ». Et il marque immédiatement les trois qualités que doit avoir l'âme contemplative pour recevoir cette communication.

1. La partie sensitive doit être pure des affections charnelles et mondaines, parce que la violence des passions sépare la faculté intellectuelle de la contemplation intellectuelle où Dieu se communique à l'âme, et la rabaisse aux choses sensibles qu'elle affectionne. De là, la nécessité des vertus morales, qui réfrènt les passions^{xxi}.

2. Durant l'oraison l'âme doit se tenir *revelata facie*^{xxii}. Et S. Thomas nous donne cette explication : « Cela veut dire que notre entendement ne doit pas être obscurci par les images des figures procédant de l'imagination, ainsi qu'il arrive à ceux qui ne veulent pas saisir les choses spirituelles au-delà des corporelles, mais qui se représentent Dieu sous un mode connu, ce qui entrave leur ascension vers lui. C'est pour ce motif que S. Denis nous recommande que notre entendement soit à découvert, c'est-à-dire dégagé de toutes les représentations sensibles^{xxiii} ».

xx De div. Nom. , ch III - 1.

xxi Comment. in Libro De div. Nom. Quaest. 180 art. 2.

xxii La face découverte.

3. Durant l'oraison, notre volonté doit être tournée vers Dieu par amour et dévotion.

Telles sont les trois qualités ou dispositions que ce prince de la théologie requiert de l'âme contemplative, afin que durant l'oraison elle soit présente à Dieu et en état de recevoir son illumination et son influence, vêtement divin nécessaire pour l'union avec Dieu.

C'est à l'acquisition de ces trois qualités que se rapportent tous les ouvrages de doctrine mystique qu'a composés notre bienheureux Père.

Il traite de la première au 1er Livre de la *Montée du Carmel*, où il développe un admirable enseignement concernant les dommages causés par les passions et les moyens de les mortifier.

Toutefois, il faut bien remarquer que lorsqu'il dit que l'âme doit être dépouillée de tous ses appétits, parce que leurs désordres, soit qu'ils procèdent du péché, soit qu'ils naissent de l'imperfection, sont un obstacle à l'union divine, il ne veut pas dire que ce dépouillement est requis pour la contemplation intellectuelle simple, ainsi que quelques-uns le pensent.

Dans l'union en effet, il y a transformation totale de l'âme en Dieu ; l'âme, comme le dit S. Denis, cesse d'être à elle-même, pour être tout entière à Dieu^{xxiv}. Il est donc nécessaire qu'elle soit affranchie de tout appétit, pour ne plus vivre à elle-même, mais à Jésus-Christ, ainsi que le disait l'Apôtre quand il eut atteint ce degré de l'amour parfait^{xxv}. Mais pour passer du discours, ou de la méditation discursive à la contemplation

xxiii Secundo ut intellectus noster non obumbretur caligine phantasmatum, quod accidit illis qui spiritualia non supra corporalis capere volunt, et qui posuerunt Deum figuratum figura humani corporis. Propter quod etiam impedimur ab ascensu.

xxiv *De div. Nom.*, Cap. IV, p. 10.

xxv Vivo ego, jam non ego ; vivit vero in me Christus. (Galates, 2.20).

simple, cette mortification totale des appétits et des passions n'est pas requise, puisqu'au contraire il faut, pour en venir là, passer par la contemplation^{xxvi}. C'est elle, en effet, qui ouvre la porte à l'illumination divine, qui purifie l'âme de toutes ses imperfections et la renouvelle surnaturellement, en vue de cette divine union. C'est ce que dit très bien S. Denis, quand il enseigne que la contemplation dépouille l'entendement de toutes les représentations des objets sensibles, pour le revêtir de la simple lumière de la foi, qui, en tant que forme surnaturelle, l'adapte à Dieu pour l'unir ensuite à lui^{xxvii}.

Notre bienheureux Père traite de la seconde qualité ou disposition dans tout le IIe Livre^{xxviii}, où il enseigne en maître expérimenté, d'une manière à la fois très substantielle, très facile et très simple, la contemplation dans laquelle, suivant S. Denis, l'entendement doit se tenir dépouillé de toute représentation des objets créés, *dans une pure extase de foi*^{xxix}.

C'est ce qu'explique admirablement S. Thomas quand il dit : "L'entendement ramené à la vérité *par une extase de foi*, ce n'est pas autre chose que l'entendement" dépouillé de toute connaissance tirant son origine des sens, et "totalement uni à la vérité surnaturelle", révélée de Dieu. Notre bienheureux Père enseigne la même doctrine dans tout le Livre de la *Montée du Carmel*, en vue de communiquer à l'entendement du vrai contemplatif la seconde qualité réclamée par S. Denis pour l'oraison et la communication avec Dieu.

Quant à la troisième qualité, qui est la direction de la volonté vers Dieu par l'amour et la dévotion, notre Maître en traite avec beaucoup de clarté et de justesse dans le IIIe Livre du même ouvrage, à partir du Chapitre XIII.

xxvi NDE : importante observation : à l'inverse de l'habituelle croyance en la nécessité d'une pureté préalable obtenue par une préparation ascétique.

xxvii *De div. Nom.*, Cap.IV, p.4.

xxviii *La Montée du Carmel*.

xxix *De Myst. Theol.*, Cap. I, p. 2.

Ainsi, c'est parce que le but de notre bienheureux Père était de dépouiller l'âme de tout ce qui fait obstacle à l'union et à la communication avec Dieu, et de la disposer ainsi à cette divine union, qu'il parle spécialement de ces obstacles, et non de la méditation. La méditation, il la présuppose, comme la voie qui conduit à la contemplation, ainsi qu'il le dit du reste en plusieurs endroits, et spécialement en parlant des marques auxquelles on reconnaît qu'il est temps de l'abandonner pour passer à la contemplation de foi.

CHAPITRE III. Les trois parties de l'oraison.

La représentation des mystères —La réflexion —L'attention amoureuse a Dieu —Importance de cette troisième partie de l'oraison.

Si notre bienheureux Père dans ses ouvrages ne traite pas directement de la Méditation, mais la suppose comme conduisant à la contemplation, il la faisait pratiquer à ses disciples d'une manière très utile et très judicieuse, non en bloc, comme le font certains maîtres spirituels, mais en la divisant à l'exemple de S. Denis^{xxx}, en trois parties, qui vont perfectionnant l'exercice lui-même, aussi bien que ceux qui le pratiquent.

La première est la représentation des mystères que l'on va méditer, au moyen d'images sensibles formées par l'imagination. La seconde est la réflexion intellectuelle sur les mystères représentés. La troisième est le repos amoureux et attentif a Dieu, où l'on recueille le fruit des deux premières et où l'on ouvre la porte de l'entendement à l'illumination divine pour les effets surnaturels qu'on se propose dans l'oraison, en vue du perfectionnement de l'âme.

S. Denis conseille de passer promptement de la première partie de l'oraison — qui est la plus imparfaite et qui affaiblit la tête si on la continue longtemps — à la seconde, dont le but

xxx *De div. Nom.*, Cap. I . , p. 2.

est de perfectionner la connaissance naturelle, ainsi que l'explique S. Thomas^{xxx1}. Et de celle — ci on passe à la connaissance surnaturelle, en entrant dans le repos paisible, calme et amoureux de la foi.

S. Bernard divise de même la Considération profitable, et après avoir indiqué très clairement ces trois parties, il les gradue en disant que la troisième — à savoir l'attention simple à Dieu — est le fruit de la représentation et de la réflexion ; et que si celles-ci ne conduisent pas à la troisième, elles paraissent quelque chose, mais en réalité elles ne sont rien. La première, en effet, si elle n'aboutit à la troisième, sème beaucoup et ne recueille pas ; et la seconde, si elle n'est pas ordonnée à la troisième, chemine et n'arrive pas à destination, puisqu'elle n'atteint pas son but. Il termine en disant que la première désire, que la seconde respire le parfum et que la troisième goûte l'aliment^{xxxii}.

Dans les deux premières parties de l'oraison, l'âme se prépare à prier et à parler à Dieu ; mais si elle ne passe à la troisième, elle ne prie pas et ne parle pas à Dieu, elle se parle à elle-même. C'est ce qu'affirment les maîtres de la théologie mystique et scolastique. C'est pour cela que S. Bernard nous dit que la troisième est le fruit des deux autres, parce que là seulement on négocie avec Dieu. Aussi n'appelle-t-il pas la méditation discursive une oraison. Il ne donne ce nom qu'à la considération attentive à Dieu, qui vient après le discours, et où l'âme reçoit le fonds surnaturel qui est le but de la méditation^{xxxiii}.

Le même Saint dit ailleurs : » Que sert à l'homme de reconnaître par la méditation discursive ce qu'il doit faire, s'il ne reçoit pas dans l'oraison paisible le secours surnaturel et la grâce de Dieu qui le font exécuter ? ^{xxxiv} En effet, comme le dit S. Thomas, « le discours de la raison restera sans effet, s'il ne

xxx1 2 - 2, *Quae at.* 173, art. 2.

xxxii *De Consideratione*, Lib.-V, Cap. II.

xxxiii *Ibid.*

se termine à la vérité et à la simplicité de la pureté intellectuelle.^{xxxv}

S. Denis lui-même, après avoir traité du discours imaginatif et de la réflexion intellectuelle qui le suit, ajoute : « Après toute la réflexion que nos efforts personnels peuvent produire sur les mystères représentés, apaisons les opérations intellectuelles de notre vertu active et, laissant notre âme ouverte à l'illumination divine, plongeons-nous en Dieu autant que cela est possible en cette vie, et cela par la lumière simple de la foi »^{xxxvi}.

Cette façon de méditer, conseillée par les saints, est celle que notre Père Jean de la Croix enseignait et inculquait à ses disciples ; c'est par elle qu'il les amenait rapidement à la contemplation et qu'il les mûrissait à cet effet. Il leur recommandait de donner peu de temps à la représentation des figures formées dans l'imagination, et de ne pas faire de grands efforts pour former ces images, ni pour les retenir une fois formées, ni pour entrer dans beaucoup de détails, parce qu'il en résulte des inconvénients. En effet l'expérience, non moins que la philosophie et le témoignage des maîtres de la vie spirituelle, nous enseigne que la puissance ou vertu qui produit ces représentations se sert pour cela des organes corporels, et par conséquent elle se fatigue, et parfois même défaille dans son opération, si elle la continue longtemps. Car lorsqu'une pensée se forme profondément et fortement dans la faculté imaginative et estimative, elle cause une lésion à celui qui imagine de la sorte.

xxxiv Quid prodest homini si per meditationem quae agenda sunt videat, nisi orationis auxilio et Dei gratia ad obtinenda conualescat? (*De Scala Claustr.*, Cap. VII, post med.).

xxxv Nullum effectum haberet investigatio rationis, nisi ad unitatem intellectualis; seu simplicitatis perduceret (Cap.II, p.2, *De div.Nom.*).

xxxvi Et post omnem secundum nos Deiformem unionem, sedantes nostras intellectuales operationes, ad supersubstantialem radium, secundum quod fas est, nos immitimus. (*De div. Nom.*, cap.I, 3).

Aussi notre bienheureux Père recommandait-il beaucoup que cette première partie de la méditation s'exerçât avec modération, et seulement en vue de fournir matière suffisante à la réflexion. Il conseillait de prendre un mystère de la Vie ou de la Passion de Jésus-Christ ou un autre sujet profitable, brièvement représenté. Il demandait qu'on sortît promptement des objets corporels et particuliers, pour s'attacher aux spirituels et universels, et qu'on se servît des premiers comme d'échelons pour monter aux seconds ainsi que le veut S. Denis^{xxxvii}.

Il tâchait aussi de sevrer promptement ses disciples de cette méditation figurative, de crainte qu'à la longue la fatigue ne survînt, et que d'autre part ils ne se rendissent inaptes à une oraison plus spirituelle. Péril que signalent également les autres mystiques, et où tombent fréquemment les âmes qui ne sont pas guidées dans cette voie par un maître expérimenté.

Dans la seconde partie de la méditation, qui est la réflexion active sur le sujet qu'on s'est représenté, il leur apprenait à approfondir par la lumière surnaturelle le mystère des figures qui s'étaient gravées dans leur esprit. Il recommandait de s'arrêter davantage à cette partie qu'à la première.

S'agissait-il de la Passion de Notre-Seigneur, il leur faisait peser la grande miséricorde du Fils de Dieu, du Dieu qui a voulu souffrir tant d'indignités pour ceux-là mêmes qui l'avaient offensé. À quoi il ajoutait les autres circonstances qu'on conseille d'envisager : qui est Celui qui souffre, l'amour avec lequel il souffre, comment il souffre, etc. puis l'abominable malice du péché, que Jésus-Christ a détesté et pour lequel il a voulu satisfaire par tant d'ignominies et de douleurs. Il leur apprenait à s'unir à leur Sauveur par une compassion pleine de reconnaissance, à déplorer les péchés qu'ils avaient commis et à recevoir les leçons que Jésus-Christ leur enseigne de sa croix comme du haut d'une chaire, afin de reproduire ensuite les vertus qui resplendissent héroïquement en lui. Et ceci revient à

xxxvii *De celest. Hierarch.*, cap. I.

ce que notre Mère sainte Thérèse explique au Chapitre XIII du *Livre de sa Vie*.

Il leur enseignait ensuite à passer de cette réflexion active à une autre plus lumineuse, produite par la motion divine lorsque l'âme s'élève des actes de la raison à la lumière simple de la foi. Il leur disait qu'on en venait là en apaisant l'opération intellectuelle mue de l'industrie propre, l'âme se tenant attentive à Dieu dans l'acte de l'amour. Or, l'acte de l'amour, comme l'explique S. Thomas, n'est autre chose que l'application de la volonté à Dieu comme à son souverain Bien^{xxxviii}. Et plus cet acte est continué, plus l'effet en est efficace, comme le même Saint le prouve par l'exemple de celui qui s'expose à l'action du soleil ou du feu pour en être échauffé, et qui reçoit d'autant plus de chaleur qu'il s'y expose plus longtemps^{xxxix}.

C'est à cette troisième partie de l'oraison, c'est-à-dire au repos en attention à Dieu, qui perfectionne la méditation et en fait recueillir les fruits, que notre bienheureux Père recommandait de s'arrêter davantage, parce que c'est là qu'on ouvre la porte à l'illumination divine et que l'âme se met en état d'être mue surnaturellement, en vue d'effets également surnaturels. Et par le fait, comme le disent S. Denis et S. Thomas, tant que nous nous appuyons sur notre opération propre, mue par la raison naturelle, nous sommes à nous-mêmes : mais lorsque nous apaisons cette opération pour nous transférer au repos de la foi et nous unir par elle aux choses divines, au-dessus de tout ce que l'entendement et la raison peuvent atteindre, alors, disent ces deux Saints, nous nous divinisons et cessons d'être à nous : nous devenons divins. Alors aussi nous recevons les accroissements des dons infus, qui nous détachent véritablement de nous-mêmes et nous unissent à Dieu.

xxxviii Sup. Cap. IV, p. 5. *De div. Num.*

xxxix *Ibid.* 1-2, Quaest. 32, art. 2.

CHAPITRE IV. Nécessité des Vertus pour parvenir à la contemplation.

Dans le repos attentif, l'âme, une fois ouverte aux illuminations divines, doit porter ses désirs vers l'acquisition des vertus. – L'Esprit-Saint favorise l'âme conformément au mode de son recueillement. – Comment hors de l'oraison il convient de combattre les appétits désordonnés — S'élever de ce qu'il y a de visible en Jésus-Christ à ce qu'il y a en lui d'invisible.

C'est ainsi que notre bienheureux Père conduisait ses disciples par les degrés sensibles aux degrés spirituels, les disposant à passer de la méditation à la contemplation, de l'aliment des enfants, comme parle l'Apôtre, à l'aliment et à la nourriture solide de ceux qui sont hommes faits dans la vie spirituelle^{xl}. À mesure qu'ils profitaient, il perfectionnait progressivement leur méditation, leur faisant hâter le pas dans ses parties encore imparfaites, et s'arrêter davantage à ce qu'elle offre de plus parfait. De cette façon, avant même d'avoir laissé de côté les moyens sensibles, ils étaient déjà contemplatifs. Leur méditation se terminait à la contemplation, et avant d'aborder directement celle-ci, ils avaient vaincu la plus grande difficulté qui se rencontre dans la vie contemplative, celle qui fait, au dire des maîtres en la science mystique, qu'il y a peu de contemplatifs, je veux dire : savoir apaiser l'âme en Dieu, afin qu'elle soit illuminée et mise en mouvement par lui. En effet, l'homme est si habitué à agir activement, par son industrie propre et par le mouvement de sa raison, que si on le retire des actes qui en procèdent, il se figure aussitôt perdre le temps, alors cependant qu'il reçoit d'une manière passive l'illumination et l'influence divine, non toutefois communiquée si puissamment qu'elle suspende l'opération propre.

Ainsi c'est dans ce repos attentif que le Père Jean de la Croix apprenait à ses disciples à s'entretenir avec Dieu, non par le

^{xl} 1 Cor., III. 2.

discours de l'entendement, mais par la voix des affections, qui, au dire de S. Grégoire, résonne plus suavement aux oreilles de Dieu que tout autre, et négocie avec lui plus sûrement^{xli}.

Il leur enseignait aussi l'application de leur volonté et de leur oraison à la mortification de leurs passions et de leurs affections désordonnées, ainsi qu'à l'acquisition des vertus nécessaires pour y arriver. Dans ce but, il leur indiquait deux moyens donnés par S. Thomas pour cet exercice^{xlii}. Le principal est pour l'oraison même ; l'autre, moins essentiel, pour le reste du temps. Le premier procède du secours de la grâce, l'âme se disposant à recevoir ce secours. L'autre vient de l'effort personnel, aidé de ce même secours.

Premier moyen. Il conseillait que pendant le repos attentif de l'oraison, dans la lumière simple de la foi, alors que l'âme est ouverte aux illuminations et aux influences divines, tandis qu'elle reçoit les accroissements des dons infus, comme parle S. Denis^{xliii}, on portât fortement ses désirs vers Notre-Seigneur, en vue de recevoir de lui les vertus dont on sentait davantage le besoin, et la guérison des vices dont on était plus violemment molesté.

Suivant l'enseignement de S. Thomas, les influences divines se communiquent dans l'oraison suivant le mode de celui qui les reçoit^{xliv}, soit d'une façon particulière, soit d'une façon universelle. À raison donc de ce désir spécialement formé, l'influence divine se communique ce désir. Pour en convaincre ses disciples, notre Maître avait coutume de leur apporter cette doctrine de S. Thomas : que le Saint-Esprit favorise l'âme recueillie suivant le mode de son recueillement^{xlv}. Cette autre parole du même Saint lui était aussi très familière : que « les

xli *Moral.* Lib. II, Cap. IV.

xlii 2 - 2, Quaest. 161, art. 6.

xliii *De div. Nom.* Cap. VII, p. 1.

xliv *De Verit.*, Quaest. 12., art. 6.

xlv Sup. Cap. IV *De div. Nom.*, p. 2.

effets de la grâce divine se multiplient à la mesure des désirs.^{xlvi}.

Pour tous ces motifs, disait-il, le vrai moyen d'acquérir les vertus dans l'oraison est de les obtenir de Dieu au moyen d'ardents désirs, portés sur le besoin spécial qu'on en a. Il blâmait les longs discours dans l'oraison, même en vue de se pénétrer de l'utilité des vertus, disant que c'est un exercice propre à un autre temps et que ces longs discours font obstacle à l'influence divine. Or, c'est de l'influence divine que les vertus infuses reçoivent leur accroissement et leur perfection, ainsi que nous le verrons plus loin.

Second moyen. Tout le reste du jour, il conseillait de mortifier et de combattre tous les appétits désordonnés et imparfaits, de réprimer les mouvements impétueux qui naissent des passions mauvaises, pour empêcher qu'ils n'éclatent au dehors en actes désordonnés - ce qui est l'œuvre de nos efforts aidés de la grâce, - enfin d'ordonner à ce but les dons reçus dans l'oraison.

Pour faciliter cette réforme des appétits, il indiquait divers moyens, aussi prompts qu'efficaces à conduire au but qu'on se propose. Il en a marqué quelques-uns au Chapitre XIII du Livre Ier de la *Montée du Carmel*.

Enfin, comme modèle de toutes les vertus, il leur présentait Jésus-Christ, divin exemplaire de notre perfection : « Entretenez avant tout, disait-il, un désir habituel d'imiter Jésus-Christ en toutes choses, en vous conformant à sa vie, qu'il importe de considérer afin de la reproduire et de se comporter en tout comme il se comporterait lui-même^{xlvii}.

Cette méditation de la Vie et de la Passion de Jésus-Christ, il enseignait d'abord à s'y exercer d'une manière sensible - bien qu'avec la modération indiquée plus haut, - disant comment il

xlvi Effectus divinae gratiae multiplicantur secundum multiplicationem desiderii et dilectionis. Sup. Cap. IV *De div. Nom.*, p. 4.

xlvii *Montée du Carmel*, Liv. I, Ch. XIII.

fallait se représenter brièvement par l'imagination le fait ou le mystère à méditer, et passer ensuite aux autres parties de la méditation. Puis, quand ses disciples avaient progressé et acquis les connaissances qui sont la porte conduisant à la contemplation, il faisait à leur égard comme on fait avec les petits enfants à qui l'on apprend d'abord à marcher appuyés sur un petit chariot, et que l'on en prive ensuite, afin qu'ils marchent sans appui.

C'est ainsi qu'il leur apprenait à se déshabituer de l'appui que nous trouvons dans ce qu'il y a de corporel en Jésus-Christ, afin qu'une fois entrés par la porte, qui est la sainte Humanité, ils eussent accès à l'appartement et au but lui-même, c'est-à-dire à la Divinité, en quoi, nous dit S. Thomas, consiste principalement la dévotion^{xlviii}.

Dans cette vue, il leur inculquait le magistral enseignement que donne à ce sujet S. Bonaventure, lorsqu'il dit : « Bien que la chair de Jésus-Christ soit la porte donnant accès à la Divinité, qui réside secrètement en elle, néanmoins l'aliment fourni par cette Humanité sacrée n'est pas suffisant à la dignité de notre âme, laquelle ne peut être rassasiée que par Celui qui, sous le voile de la chair, se cache aux regards humains. Il faut donc, durant l'oraison, écarter ce voile autant qu'il nous est permis de le faire, nous tenir à l'écart de ce qui est corporel et humain, et nous plonger, par la pure et simple intelligence, en ce qu'il y a dans ce divin Maître de spirituel et de divin^{xlix}.

xlviii 2 - 2, Q,uaest. 82, art. 3.

xlix *De Mystica Theologia*, Pars III, Cap. III. paroles de S. Bonaventure semblent en contradiction avec ce qu'on a lu, pendant trois siècles dans les Oeuvres de S. Jean de la Croix, en quatre passages différents (*Montée*, L.II, Ch.XXXII; L. III, Ch. I ; et Ch. XIV : et *Nuit Obscure*, L. I , Ch. X) Depuis l'Édition critique des Oeuvres du saint docteur, publiée en 1912 - 1914 avec l'approbation des Supérieurs de l'Ordre, il est établi que ces passages sont apocryphes et conséquemment que, sur ce point comme sur tous les autres, la doctrine de notre Saint est conforme à celle de S. Bonaventure et des autres grands mystiques du moyen-âge.

Par une doctrine toute semblable, notre Maître élevait l'entendement de ses disciples de ce qu'il y a de visible en Jésus-Christ à ce qu'il y a en lui d'invisible. Il les invitait à se faire de sa grandeur et de son excellence un concept très sublime, fondé sur la foi plutôt que sur les sens, afin que l'entendement, fermant les yeux à ce que le raisonnement peut lui fournir par rapport à cette souveraine Grandeur, se plongeât, à l'aide d'une autre lumière, dans son incompréhensible immensité. En quoi il imitait S. Denis, qui apprenait à ses disciples à se former du Christ Notre Seigneur un concept supérieur à tout ce que notre entendement peut percevoir en cette vie.

CHAPITRE V. La Contemplation de Dieu par une notion de foi simple et amoureuse, but de la méditation.

S. Jean de la Croix indiquait d'avance à ses disciples le but vers lequel ils marchaient — Importance du choix des moyens pour arrivera l'illumination divine — De deux dissemblances de notre entendement avec la lumière divine — De la fuite des révélations.

Chaque artisan enseigne à ses élèves non seulement les principes de son art, mais encore les secrets plus parfaits qui s'y rencontrent, afin qu'ils les connaissent d'avance et soient capables de les mettre en pratique quand le temps et les circonstances le demanderont. De même, notre bienheureux Père faisait connaître à ses enfants la fin et le terme où les conduiraient ces débuts de la méditation, à savoir : la contemplation simple de Dieu, par une notion de foi simple, amoureuse et pure. Il leur disait comment par la porte de l'Humanité de Jésus — Christ ils entreraient dans l'appartement de la Divinité, où l'âme se repose comme dans son centre.

Il leur indiquait aussi les marques auxquelles on reconnaît qu'il est temps d'entrer par cette porte au lieu de notre repos, c'est-

à -- dire de faire l'heureux passage de la méditation à la contemplation, ainsi qu'il l'a marqué aux Chapitres XIII et XIV du Livre II de la *Montée du Carmel*. Ils savaient dès lors jusqu'où ils devaient diriger la proue de leur navigation ; et avant même de quitter la conduite de leur maître, ils connaissaient les moyens et la fin de leur Institut et de leur Profession — qui sont ceux de la vie contemplative — en un mot, les sommets où ils avaient à se fixer et à s'établir.

De cette façon, il les garantissait d'un notable dommage et d'un grand obstacle qui se rencontrent en ce chemin, qui est de s'attacher volontairement aux moyens les moins profitables, et cela, parce qu'on ignore qu'il y en a de plus utiles. C'est ce qui advint à cet ancien solitaire, qui toute sa vie avait prié au moyen de représentations matérielles, et qui, lorsqu'on voulut le ramener à une oraison plus spirituelle, se plaignait qu'en lui enlevant ses figures, on lui avait enlevé son Dieu.

Surius rapporte, dans la Vie de S. Jean Damascène que ce Saint ayant pris l'habit de moine dans le monastère de S. Sabas, près de Jérusalem, il y fut instruit par un vénérable vieillard, son maître, sur la manière de faire oraison. Parmi les premières leçons que ce maître lui donna, il lui marqua deux choses, auxquelles se rapporte la plus grande partie des écrits de notre bienheureux Père.

Première Leçon. Il lui faisait apporter tous ses soins à obtenir que son esprit fût illuminé de Dieu. Pour s'y disposer, il devait s'efforcer de ramener au-dedans toutes les forces sensibles et spirituelles dont il disposait, en sorte que le corps et la partie inférieure de l'âme s'unissent à leur manière à la partie supérieure de l'esprit. Ainsi, ce qu'il y a en nous de sensible se joint en quelque façon à ce qu'il y a en nous de spirituel, ce qui s'obtient par la modération de nos opérations inquiètes et le rejet des figures ou représentations sensibles. L'union de ces trois parties : le corps, l'âme et l'esprit étant faits, l'esprit peut s'unir sans obstacle à la bienheureuse et très simple Trinité, et

le contemplatif est en état de passer de l'état charnel et sensible à l'état spirituel.

Ceci nous montre que dans les noviciats des Pères du désert on mettait en pratique la doctrine de S. Denis concernant la contemplation. Ce Saint, en effet, parle du mouvement circulaire, qu'il dit être l'acte propre de la contemplation, et suivant lequel l'âme se retire de toutes les choses extérieures, entre dans son intérieur, et là rassemble toutes ses forces pour ensuite s'unir à Dieu^l. Cette disposition, dit S. Thomas expliquant S. Denis, s'obtient en purifiant l'entendement de deux dissemblances qu'il a avec la lumière divine, à savoir, la représentation imaginaire des objets sensibles et le discours de la raison sur ces mêmes objets ; en réduisant ensuite toutes les opérations de l'âme à la contemplation simple de la souveraine Vérité^{li}. C'est cette même doctrine que notre bienheureux Père enseignait à ses disciples et qu'il a laissée dans ses Écrits.

Seconde Leçon. On apprendait de plus à S. Jean Damascène à se garder de tout désir relativement aux visions surnaturelles et aux révélations des choses cachées, afin de fermer la porte aux pièges nombreux que le démon peut sur ce point tendre aux contemplatifs.

En ceci également notre bienheureux Père insistait beaucoup auprès de ses disciples, comme on peut le voir au Livre II de la *Montée du Carmel*. Il avait coutume de les affermir solidement dans l'estime des vertus et de déraciner en eux celle des visions et des révélations. Il a laissé sur cette matière une doctrine si sûre et si admirable, qu'on n'en rencontre pas d'aussi achevée dans les autres auteurs mystiques ; car il marque d'une manière claire et précise toutes les notions surnaturelles que les contemplatifs reçoivent d'ordinaire dans l'oraison, et il indique nettement celles qu'on doit rejeter comme dangereuses, celles qu'on peut admettre comme assurées.

^l *De div. Nom.*, Cap. II, p. 7.

^{li} Quaest. 180, art. 6.

Cependant, lorsque ses disciples lui faisaient part de quelques notions surnaturelles qu'ils avaient eues, il les écoutait bénignement ; puis il s'efforçait de les ramener de ces notions distinctes aux communications simples et indistinctes, reçues par la foi, et à ne s'attacher qu'à celles-là. Effectivement, c'est dans ce but que Dieu les présente, ainsi que l'explique S. Denis^{lii}, et pour qu'elles servent comme d'échelons pour arriver aux communications indistinctes. Par là il mettait les âmes en sûreté, les détachant des notions distinctes, et en même temps leur faisant recueillir le fruit que Dieu attache à celles qui viennent de lui.

S. Bonaventure en usait de même et donnait le même conseil, non seulement à l'égard des révélations, mais encore relativement aux joies et aux consolations surnaturelles, de crainte que les âmes ne reçoivent avec celles qui viennent de Dieu, celles dont le démon est l'auteur, ou qu'elles n'usent mal des premières par crainte des secondes^{liii}.

CHAPITRE VI. Des Maîtres spirituels qui entravent la marche des âmes contemplatives.

Du petit nombre de maîtres spirituels qui entendent les voies de l'esprit — Malheur d'une âme qu'on applique au travail de l'imagination quand Dieu l'appelle au repos intérieur — S. Paul déplorait déjà l'erreur des contemplatifs qui s'arrêtent plus qu'il ne faut aux premiers moyens — Pourquoi la plupart des contemplatifs travaillent beaucoup et recueillent peu — Plaintes de S. Thomas a ce sujet.

Le P. Jean de la Croix déplorait que parmi tant d'hommes qui se donnent pour maîtres spirituels, il y en ait si peu qui conduisent les âmes contemplatives par le vrai chemin de l'esprit, et qu'il s'en rencontre tant qui, au lieu de les rapprocher de Dieu tous les jours davantage, les éloignent de

lii *De celest. Hierarch.*, Cap. I.

liii *Stimulus Amoris*, Pars, III, Cap. VIII.

lui, et cela parce qu'ils ne les conduisent point par la voie où Dieu les mène, mais par des chemins de leur invention. Dans un exposé des dommages que ces maîtres spirituels causent aux âmes, exposé digne d'être gravé dans notre mémoire, il s'exprime ainsi : « Mon cœur est touché d'une pitié profonde en voyant des âmes reculer au service de Dieu parce qu'elles résistent aux divines onctions, en arrêtent le cours et en perdent le fruit. »

Et un peu plus loin. « Le malheur de voir entraver l'action divine sera le partage de l'âme qui se laissera guider par un aveugle. Or les aveugles qui peuvent égarer une âme sont au nombre de trois : il y a le maître spirituel, il y a le démon et il y a l'âme elle-même. »

Il poursuit : « Parlons d'abord du premier aveugle. L'âme qui veut avancer dans le recueillement intérieur et dans la perfection doit bien considérer en quelles mains elle se place ; car tel maître, tel disciple, et tel père, tel fils. Or, pour parcourir ce chemin, ou du moins pour atteindre ce qu'il présente de plus élevé, et même de médiocre comme hauteur, elle aura toutes les peines du monde à rencontrer un guide capable et doué des qualités voulues. Il faut qu'il soit instruit, prudent, expérimenté. Quand il s'agit de direction spirituelle, le savoir et la prudence sont des qualités fondamentales. Mais si l'expérience des voies très élevées fait défaut, le directeur ne saura pas conduire l'âme que Dieu y fait entrer, et il ne comprendra même pas qu'elle marche par ces voies. Nombreuses sont les âmes auxquelles de tels maîtres spirituels font ainsi le plus grand tort. Comme ils n'entendent rien aux voies de l'esprit, ils font perdre à ces âmes l'onction de ces délicats parfums, au moyen desquels l'Esprit-Saint les dispose à son action. Ils les conduisent par des méthodes vulgaires, dont ils se servent pour eux-mêmes ou qu'ils ont trouvées dans les livres, et qui ne sont bonnes que pour les débutants. Comme ils ne savent gouverner que ceux qui commencent — et encore Dieu veuille qu'ils le sachent : - ils ne permettent pas aux âmes de dépasser ces premières méthodes dis — cursives et

imaginaires, qui n'élèvent jamais une âme au-delà de sa capacité naturelle et qui ne sauraient mener loin.^{liv}

La grandeur du dommage subi par les âmes et la douleur qu'en éprouve notre bienheureux Père remplissent tout ce long discours. Bien grand, en effet, est le tourment infligé par les maîtres spirituels, quand Dieu appelle d'un côté et que le directeur appelle d'un autre : Dieu à la pureté, à la simplicité, au repos de l'esprit, le directeur, au contraire, au mouvement de l'imagination et au travail inquiet de la raison, qui contrarient dans l'âme la très pure communication de Dieu. C'est ce que S. Thomas démontre parfaitement^{lv}.

L'Apôtre S. Paul ne se lamentait pas moins de voir les personnes d'oraison perdre un temps considérable en s'arrêtant plus qu'il ne convenait aux premiers moyens. C'est ainsi que s'adressant aux contemplatifs — c'est S. Denis, son disciple, qui l'affirme dans son *Épître à Tite*, disant qu'il a entendu l'Apôtre traiter ce sujet de sa propre bouche, — il dit dans son *Épître aux Hébreux* : « Lorsqu'en raison du temps, vous devriez être maîtres, vous avez encore besoin qu'on vous enseigne les premiers éléments de la parole de Dieu. Ainsi, vous êtes devenus tels, qu'il vous faut du lait et non de la nourriture solide. Or quiconque se nourrit de lait, est privé des paroles de la justice, parce qu'il est encore petit enfant. Mais c'est pour les parfaits qu'est la nourriture solide, pour ceux qui ont habituellement exercé leur esprit au discernement du bien et du mal^{lvi}.

S. Denis, expliquant ce passage dans son *Épître à Tite*, son condisciple, dit que l'Apôtre appelle lait, aliment liquide et peu substantiel, celui que l'on tire de la méditation des objets sensibles et distincts, et nourriture solide et substantielle celle qui nous est communiquée dans la contemplation intellectuelle, simple, des choses divines. Dans sa conclusion,

liv *Vive Flamme d'amour*, Chap. VIII Strophe III.

lv 2-2, Quaest. 80, art. 6.

lvi Chap. 5, v. 12-14.

l'Apôtre nous enseigne que lorsque l'âme a l'habitude de la méditation, elle est apte à laisser de côté le lait des enfants, pour passer à l'aliment solide. En même temps, il nous apprend que l'âme tire peu de substance du lait des enfants, et que, tant qu'elle continuera à s'en nourrir, elle restera petite et imparfaite. Chose qui se vérifie clairement en beaucoup de personnes qui, après dix et vingt ans d'oraison imaginative et discursive, semblent n'avoir pas fait le premier pas dans la vertu.

Les grands maîtres de la science mystique sont du même sentiment. Ils déplorent que, faute d'une conduite sage et expérimentée, la plupart des contemplatifs travaillent beaucoup, animés qu'ils sont de bons désirs, et néanmoins recueillent fort peu.

L'un de ces maîtres, homme docte et de grande expérience en matières spirituelles, Jean Tauler, parlant de la contemplation intellectuelle de foi, qui est le moyen le plus proche pour l'union divine, se lamente ainsi d'une telle perte : « Cette contemplation, — dit-il, est le chemin raccourci de toute sainteté, par lequel on atteint facilement le but suprême de la vraie perfection. Et cependant, sur mille qui s'adonnent à l'oraison, à peine en est-il un qui y tende véritablement, chacun perdant son temps et ses forces en des moyens de peu de valeur. La plupart passent de longues années sans faire aucun progrès dans les voies de l'esprit parce qu'ils dédaignent pour leur malheur ce bien incomparable^{lvii}. »

Mais qui portait plus impatiemment semblable perte et sentait un plus vif regret en voyant que, faute de maîtres expérimentés, une foule de personnes ayant de bons désirs passaient de longues années à se briser la tête avec peu de profit, c'était S. Thomas. La peine qu'il en ressentait le pressait si fort, que, tout modeste qu'il était par tempérament lors même qu'il s'adressait aux païens et aux hérétiques, il oubliait, ce semble, cette réserve quand il était question d'une perte si

lvii Institut divin

déplorable et si commune, que souffrent les contemplatifs. Écoutons-le à ce propos : « Grand aveuglement et folie profonde que celle de tant de gens, qui sans cesse cherchent Dieu, qui soupirent continuellement pour lui, qui crient sans relâche vers lui dans la prière, alors que, selon la parole de l'Apôtre, ils sont eux-mêmes le temple du Dieu vivant, que Dieu habite véritablement en eux, puisque leur âme même est le trône où il repose sans cesse : Qui donc, si ce n'est l'insensé, cherche hors de chez lui l'outil qu'il sait y être enfermé ? Et qui peut se servir utilement d'un outil qu'il cherche de tous côtés ? Qui se trouvera réconforté d'un aliment dont il a faim et qu'il ne goûte jamais ? Telle est pourtant l'existence que mène un juste qui cherche Dieu sans répit par les raisonnements de la méditation, et ne jouit jamais de lui dans le repos de la contemplation.^{lviii} »

Ainsi parle S. Thomas. Rien d'étonnant donc si notre bienheureux Père éprouvait la même douleur et exprimait de si amers regrets, puisqu'il était conduit par le même esprit.

CHAPITRE VII. Du moment où les âmes doivent laisser de côté les actes discursifs des commençants.

De l'habitude de la méditation — Deux points constituent cette habitude : la connaissance et l'amour sensible — Très peu d'actes suffisent pour acquérir la connaissance — L'acquisition de l'amour sensible demande un peu davantage — Combien il est important de tenir compte de l'appel de Dieu — La contemplation de foi, participation à celle des Bienheureux.

Puisqu'au dire de l'Apôtre, ceux qui ont l'habitude de la méditation de manière à faire la distinction entre le bien et le mal — méditation qui doit avoir pour objet la Vie et la Passion de Jésus-Christ, ainsi que les fins dernières — sont aptes à passer

lviii Magna coecitas [...] sed numquam fruentis ? (opus 63, *De Beatit.*, Cap. III, n° 60).

à — la contemplation, il convient, pour éclaircir davantage la doctrine de notre bienheureux Père, de dire quelque chose de la substance de cette habitude.

Il nous en parle lui-même au Chapitre XIII du Livre de la *Montée du Carmel*, après avoir indiqué plusieurs marques qui montrent que l'âme est apte à la contemplation : « Quand ces marques se rencontrent dans une âme, dit-il, elle possède l'esprit de la méditation, en substance et en habitude. Le but de la méditation discursive sur les choses divines est d'en retirer quelque connaissance et quelque amour de Dieu.

Chaque fois que l'âme obtient cette connaissance amoureuse, c'est un acte qu'elle produit, et comme des actes répétés, quels qu'ils soient, finissent par engendrer une habitude, ainsi un grand nombre d'actes de connaissance amoureuse finissent, grâce à la continuation, par former dans l'âme une habitude. Cette connaissance, Dieu la produit souvent en elle sans le secours de ces actes de la méditation, ou du moins sans qu'un grand nombre de ces actes aient précédé, et il la met sur-le-champ en contemplation amoureuse. »

S. Bonaventure, parlant de l'acte de la connaissance, dit que c'est le premier fondement dont nous pouvons nous aider, pour nous élever ensuite à la contemplation qui se fait sans l'appui des objets créés, mais par la lumière de la foi et l'illumination divine^{lix}.

Lorsque notre bienheureux Père nous dit que la substance de l'habitude de la méditation consiste dans la connaissance amoureuse, il indique les deux points qui constituent cette habitude : la connaissance et l'amour sensible. La première se rapporte à l'entendement, la seconde à l'affection. Pour acquérir l'habitude de cette connaissance, peu d'actes suffisent, parce que lorsque l'énoncé d'une vérité a de lui-même une fermeté et une certitude indubitables — comme sont les vérités de la foi et celles qui se démontrent par elles-

lix *Quaest. Unica post Myst. Theol. ad med.*

mêmes, — il faut très peu d'actes pour que l'habitude se forme. C'est ce qu'enseigne S. Thomas^{lx}. Or les vérités sur lesquelles s'exerce notre méditation sont de cette nature, puisqu'il s'agit de la Vie et de la Passion de Jésus-Christ, de la mort, du jugement, des peines de l'enfer de la gloire du ciel. Il ne faut donc pas grand temps à celui qui s'y exerce fréquemment pour en acquérir l'habitude. Ainsi, pour ce qui regarde la connaissance, l'âme est promptement assez faite à la méditation pour passer à la contemplation.

Du côté de l'affection, il y a plus de difficulté. En effet, pour arriver à l'aptitude nécessaire, il faut que l'appétit sensitif, qui correspond à l'imagination, se dispose par la douceur de la méditation à suivre, comme parle S. Denis^{lxi}, le mouvement de la volonté qui se porte vers les choses divines, et qu'il s'adapte à elles à sa manière.

C'est ce qu'indique notre Maître quand il dit : « Ce qui convient aux commençants, c'est de méditer, de produire des actes discursifs. Dans ces débuts, l'âme a besoin qu'on lui fournisse un sujet sur lequel elle puisse s'exercer et tirer profit de la ferveur sensible que présentent les choses spirituelles. Par là, elle habitue ses sens et ses appétits aux choses de l'esprit. Attirés par cette saveur, ils se détachent de ce qui est du siècle^{lxii} ».

Pour l'adaptation de l'appétit sensitif, S. Bonaventure estime que c'est assez d'un mois ou deux de méditation et de l'exercice d'aspiration à Dieu, qui s'y pratique.^{lxiii}

Mais quand Notre-Seigneur favorise les nouveaux contemplatifs de recueils savoureux infus, procédant de l'influence que S. Denis appelle diffuse, parce qu'elle se

lx 1. Sent., Dist. 17, Quaest. 1, art 3.

lxi *Epist. ad Titum, circ. Medium.*

lxii *Vive Flamme d'amour*, Strophe III, Tome III, p.96., Oeuvres de S. Jean de la Croix. Trad. par la Mère Marie du Saint Sacrement.

lxiii *Prolog. ad Myst. Théol.*

répand de la partie supérieure a l'inférieure comme par redondance, il faut alors bien moins de temps. C'est ce que notre bienheureux Père a déjà indiqué dans les paroles citées plus haut, parce que ces recueils pleins de suavité mûrissent plus promptement l'appétit. Ce sont, dit encore S. Denis, des appels de Dieu pour attirer l'âme au-dedans d'elle-même, là où Dieu tient avec elle ses amoureux colloques et ses retours d'amour. Par là, il la prend en quelque sorte par la main, la retirant de la multiplicité et de la division des actes de l'imagination et de la raison, pour l'amener a la connaissance intellectuelle, pure et simple, et à la lumière de la foi.^{lxiv}.

Quand l'âme a ce qu'il lui faut en fait de moyens sensibles, elle n'a plus envie de méditer ni de discourir, et c'est là une marque très assurée qu'elle est apte à passer à la contemplation.

Hugues de Saint-Victor applique à ce sujet les paroles de David : « Il a disposé des degrés en son cœur, dans la vallée des larmes, afin d'avancer par leur moyen de vertu en vertu jusqu'à contempler le Dieu des dieux dans Sion.^{lxv} L'âme étant arrivée à goûter en chaque degré la nourriture qui lui convient, elle cesse d'y avoir du goût, parce qu'elle est disposée à monter au degré suivant.

C'est cette doctrine que notre bienheureux Père nous enseigne au Chapitre XII du Livre II de la *Montée du Carmel*, lorsqu'il dit : « Pour entrer dans la voie de l'esprit, qui est la contemplation, l'âme spirituelle doit quitter la voie imaginative de la méditation sensible au temps où elle n'y trouve plus de goût et où elle se sent incapable de discourir. Cette absence de goût et cette impossibilité de discourir ont deux causes, qui, à le bien prendre, n'en font qu'une. La première c'est que l'âme a reçu en quelque manière tout le bien qu'elle pouvait tirer des choses de Dieu par la voie de la méditation et du discours. Ce

lxiv *Ubi supra*.

lxv Ascensiones in corde suo disposuit, in valle lacrymarum... Ibunt de virtute in virtutem ; videbitur Deus deorum in Sion (Ps. , 8.).

qui l'indique, c'est son impuissance à méditer et à discourir, comme aussi la soustraction du goût et de la saveur qu'elle y rencontrait, alors qu'elle n'avait pas épuisé la grâce qui s'y trouvait pour elle. D'ordinaire en effet, quand l'âme reçoit un bien spirituel, elle goûte le moyen qui le lui procure, parce que ce moyen lui est préférable, et ce serait merveille qu'elle goûtât un moyen qui ne lui profite pas... La seconde cause, c'est que l'âme possède maintenant l'esprit de la méditation en substance et en habitude. »

La raison donc pour laquelle méditer lui est devenu impossible c'est qu'elle n'y rencontre plus ni saveur ni profit.

La doctrine de notre Mère sainte Thérèse concorde bien avec celle de notre bienheureux Père. Parlant des âmes aptes à passer de l'oraison discursive à celle de simple vue, elle dit : « Il est certain qu'après avoir été élevée à la contemplation, l'âme se trouve dans l'impuissance de discourir comme auparavant sur les mystères de la Passion et de la Vie de Jésus-Christ. La cause, je l'ignore, mais le fait est qu'ordinairement l'esprit se trouve ensuite peu capable de la méditation.. Dans la méditation tout consiste à chercher Dieu ; une fois qu'il est trouvé et que l'âme a pris l'habitude de ne plus le chercher que par les actes de la volonté, elle ne veut plus se fatiguer en faisant agir l'entendement. Je crois aussi qu'une fois la volonté enflammée, cette généreuse puissance voudrait, s'il était possible, se passer du secours de l'entendement.^{lxvi} »

Elle conseille ensuite la connaissance de simple vue, appuyée sur les mystères de la sainte Humanité ; car pour ce qui est de la contemplation de la Divinité exercée uniquement par la lumière de la foi, avec le secours ordinaire de la grâce — c'est-à-dire en un miroir et en énigme, comme parle S. Paul^{lxvii}, — elle n'eut personne pour l'en instruire avant qu'elle entrât en relation avec notre bienheureux Père et son compagnon^{lxviii}. Ainsi, toutes les fois que dans ses livres elle nomme la

lxvi *Château Intérieur*, VIe Demeure, Chap. VII.

lxvii *Per speculum in aenigmati*. (I Cor. , XIII, 12.).

contemplation, elle entend parler de la contemplation totalement infuse.

Nous savons maintenant ce que c'est l'habitude de la méditation, et comment quand une âme l'a acquise, elle est apte à passer à la contemplation. Nous savons également que, pour l'acquérir, le temps considérable qu'on y emploie d'ordinaire n'est nullement requis. Aussi, il nous est facile de comprendre avec combien de raison notre bienheureux Père se plaignait des maîtres spirituels qui se mettent peu en peine de garder leurs disciples d'un si grand inconvénient.

Pour lui, il possédait en un degré très rare le don de conduire les âmes contemplatives et de les faire passer promptement de l'enfance spirituelle à l'âge parfait de la vertu. Il pénétrait avec facilité deux points sans la connaissance desquels les maîtres spirituels sont incapables de guider sûrement les âmes. En premier lieu, il distinguait à quel degré se trouvait chaque âme. En second lieu, il discernait la voie par où Dieu la conduisait, afin de la guider par cette voie heureusement et sûrement. Aussi avait-il en horreur ces maîtres qui, sans examiner les appels de Dieu — qui ne manquent jamais de se manifester en toute âme détachée — veulent les adapter toutes à leur mode à eux, mode commun et vulgaire, et les réduire toutes à un même niveau, parce qu'ils ne connaissent qu'un seul chemin, et un chemin peu spirituel et encore moins profitable. S'adressant à ces directeurs, il leur donne l'admirable enseignement que voici :

« Combien souvent arrive-t-il que Dieu répand dans une âme contemplative une de ces délicates onctions, faite de connaissance amoureuse, sereine, pacifique, solitaire, bien éloignée du sens et du raisonnement, qui prive l'âme du

lxviii S. Thérèse eut auprès d'elle, au monastère de l'Incarnation d'Avila, S. Jean de la Croix et le P. Germain de S. Mathias de l'année 1572 à l'année 1574. La remarque que fait ici le P. Joseph de Jésus-Marie ne manque pas de justesse. Il est bon, cependant de noter que la composition du *Château Intérieur* est postérieure à cette époque.

pouvoir de méditer et de réfléchir, qui ne lui laisse goûter ni les choses d'en haut, ni les choses d'en bas, parce que Dieu la tient tout occupée de cette onction solitaire qui incline à l'oisiveté et à l'isolement.

« Or voici que se présente un de ces maîtres spirituels qui ne savent enseigner qu'à se servir des puissances pour frapper et marteler à la manière des forgerons. Comme il ne connaît pas autre chose et que toute sa science se réduit à l'exercice de la méditation, il dira : allons ! laissez tout cela ! C'est pure oisiveté et perte de temps. Prenez un sujet, méditez, produisez des actes. Mettez en œuvre tous les moyens dont vous disposez : le reste n'est qu'illumination et fantasmagorie.

« Les gens de cette classe n'entendant rien aux degrés de l'oraison et aux voies spirituelles, ne s'aperçoivent pas que ces actes qu'ils exigent de l'âme, elle les a déjà produits, et que cette voie discursive, elle l'a déjà parcourue, puis qu'elle est parvenue à la négation de tout le sensible... Voici un voyageur qui a fourni sa route et est parvenu au terme. S'il s'obstine à marcher encore pour y arriver, outre qu'il se rendra ridicule, il ne fera plus que s'éloigner du but atteint.

« Mais les directeurs dont je parle ignorent ce que c'est que le recueillement et la solitude spirituelle, où Dieu imprime en l'âme les onctions si élevées dont nous traitons. Ils y superposent ou y entremêlent des onctions vulgaires, c'est-à-dire des méthodes inférieures, qui consistent à faire travailler l'âme. Et cependant il y a autant de différence de l'un à l'autre que d'une œuvre humaine à une œuvre divine, du naturel au surnaturel. D'un côté, en effet, Dieu opère surnaturellement dans l'âme ; de l'autre, l'âme opère naturellement. Et le pire est qu'en voulant exercer son opération naturelle, l'âme perd la solitude et le recueillement intérieur, et par conséquent l'œuvre sublime que Dieu accomplissait en elle. Ce ne sont plus que des coups frappés sur une enclume. D'où il suit que l'âme

voit l'opération de Dieu ruinée en elle et ne tire aucun profit de ce qu'on lui impose. ^{lxxix}.

S.Grégoire de Naziance formulait les mêmes plaintes au sujet des directeurs qui ignorent les voies spirituelles par où Dieu attire les âmes contemplatives à l'union avec lui, et qui se font les tyrans de ces âmes. « Si le titre de médecin et de peintre, dit-il, se donne ceux-le seulement qui ont appris à discerner les maladies, à mêler les couleurs et à dessiner les figures, comment osent-ils prendre le titre de maîtres et de gouverneurs des âmes, ceux qui n'ont pas étudié l'art de ce gouvernement ? »

Certes, dirons-nous, ils n'ont jamais entendu parler de cet enseignement de S.Thomas : « La connaissance de Dieu s'acquiert d'abord par la connaissance des objets créés. Mais une fois qu'on connaît Dieu de cette manière, il faut avancer dans sa connaissance, non plus par ces mêmes objets, mais par lui-même et par la lumière qu'il nous communique pour être mieux connu de nous, ^{lxxx}.

Et ailleurs le même Saint dit encore : « Il y a deux sortes de contemplation : la contemplation philosophique par le raisonnement, qui a été pratiqué des philosophes, et la contemplation de foi par la révélation divine, qui est propre aux chrétiens. » ^{lxxxi}.

Plus loin, après avoir montré combien la première est insuffisante et imparfaite, il dit de la seconde : « Il est une autre contemplation, celle des âmes qui voient Dieu en son Essence, et celle-là est parfaite et propre aux Bienheureux dans la Patrie. L'homme peut y participer en cette vie par le moyen de la lumière de la foi. Or, il convient que les objets qui se réfèrent à la fin s'adaptent à cette fin, et que l'homme, dans l'état de la

lxxix *Vive Flamme d'amour*. Str. III.

lxxx *Cognitio Dei acquiritur quidem per alia ; sed postquam jam cognoscitur non per alia cognoscitur, sed per seipsum*. (2-2, Quaest.27, art.3).

lxxxi1. Sent. Prol. art. 1.

vie présente, soit guidé vers cette contemplation par une connaissance qui ne procède des créatures, mais immédiatement de l'illumination divine ». ^{lxxii}.

Par où il montre combien notre contemplation par la lumière de la foi, en cette vie, est semblable à celle des Bienheureux dans la Patrie. En effet, ainsi qu'il l'explique ailleurs, telle est la ressemblance entre la lumière de foi et la lumière de gloire des Bienheureux, que ce qu'ils voient, nous le croyons, et ce que nous croyons, ils le voient.

CHAPITRE VIII. De la nécessité pour les contemplatifs de purifier leur entendement des images sensibles.

Comment on sevrer les âmes des méditations sensibles — De l'illumination par le don de Sagesse. Du retranchement des opérations intellectuelles — Ce que c'est que contempler Dieu revelata facie — De deux sortes de contemplation.

Notre bienheureux Père insiste beaucoup dans ses écrits, et spécialement au Livre II de la *Montée du Carmel*, sur la nécessité de sevrer les âmes des méditations sensibles, dans lesquelles notre noble entendement se rabaisse à des objets qui lui sont inférieurs, en goûtant la saveur des choses créées. Bien que l'entendement s'en serve pour aller à Dieu, le Seigneur veut l'en trouver séparé pour lui communiquer ses divines illustrations, car il a dit par le Prophète Isaïe : *à qui enseignerai-je la science ? À ceux qui sont sevrés de lait et qui ont quitté la mamelle.* ^{lxxiii} C'est-à-dire à ceux qui ont laissé les choses sensibles et leurs images, qui ne sont que le lait des enfants, dont parle l'Apôtre.

À ceux qui ont été sevrés de la sorte, Dieu communique la saveur des divines perfections en elle-même, et cela par le moyen du don de Sagesse. Or l'illumination de la Sagesse, ainsi

^{lxxii}*ibid.*

^{lxxiii}*Quem docebit scientiam ? Et quem intelligere faciet auditum ? Ablactatos a lacte avulsos ab uberibus.* (Is., XXVIII, 9).

que l'explique S. Thomas, est toujours accompagnée de la lumière simple de la foi, et en effet aucune de ces illuminations surnaturelles n'est discursive, aucune ne s'obtient ni ne s'exerce par des raisonnements et des discours, à la façon des sciences humaines ; toutes se reçoivent de Dieu en repos attentif et en opération surintellectuelle. De là vient que le même Saint nous assure que la sagesse acquise réside dans la partie supérieure de l'esprit, là où l'intelligence ne divise et ne compose point.

S. Bonaventure applique à cette doctrine reçue parmi les saints ces paroles du *Cantique*, dans lesquelles l'Époux céleste s'adresse à l'âme contemplative, apte à cette simple et tranquille opération, et lui dit : *lève-toi, hâte-toi, mon amie ; car le temps de tailler la vigne est arrivé.*^{lxxiv} En effet, de même qu'on émonde les sarments de la vigne, afin qu'elle porte plus de fruit, ainsi dans la contemplation on retranche les discours qui mènent à la connaissance de Dieu par les images des créatures, afin que l'entendement puisse être plus hautement illuminé.

S. Bonaventure continue, en poursuivant l'application : 'Toutes les fois que nous voulons nous élever surnaturellement, pour participer à la lumière divine en elle-même, autant de fois devons-nous retrancher les opérations intellectuelles de la connaissance personnelle, comme l'enseigne S. Denis. Nous devons retrancher de même les représentations des objets créés, parce que, dans l'exercice surintellectuel, les opérations intellectuelles procédant de la raison et les formes ou représentations qui sont comme la sphère où se meut la raison, sont réputées des ombres et des obstacles.'^{lxxv}

L'Apôtre nous enseigne la même doctrine lorsqu'il dit qu'il contemplait Dieu *revelata facie* ou *revelata mente*, ainsi que le déclare son disciple S. Denis et que l'explique S. Thomas. 'Contempler Dieu en ayant la vue intellectuelle dégagée des

lxxiv

lxxv

voiles, dit ce dernier, c'est dire que notre entendement n'est plus assombri par l'obscurité des représentations qui procèdent de l'imagination : inconvénient auquel sont condamnés ceux qui ne veulent pas recevoir les impressions spirituelles au-delà des corporelles, ce qui les arrête dans leur ascension vers Dieu.^{lxxvi}

Ainsi, ce sont ces ombres et ces obstacles que notre bienheureux Père travaillait à écarter, afin que l'entendement, délivré de la prison des représentations sensibles, pût voler à Dieu et être illuminé de ses divines splendeurs.

Afin de connaître plus parfaitement l'intime communication avec Dieu qu'il enseignait, fondé sur la vraie théologie mystique et scolastique, il faut bien remarquer que d'après la doctrine de S. Thomas et celle de Richard de Saint Victor^{lxxvii}, il y a deux sortes de contemplation surnaturelle. L'une est accordée de Dieu selon notre mode humain, par le moyen de la lumière simple de la foi et des secours ordinaires de la grâce. Et celle-là, nous pouvons l'exercer toutes les fois que nous le voulons, de même que nous pouvons produire tout autre acte de foi avec ces mêmes secours. On y est illuminé surnaturellement par le don de Sagesse, également selon notre mode humain. 'Illumination, dit S. Thomas, qui n'est refusée à aucun de ceux qui sont en état de grâce, s'ils savent se disposer à la recevoir.'^{lxxviii}

L'autre est plus élevée et précédée de secours particuliers plus efficaces ; elle produit une illumination supérieure à celle du don de Sagesse ; elle élève l'âme à une connaissance et à un amour de Dieu au-dessus de notre mode humain. L'homme ne peut y atteindre que lorsque Dieu lui en fait la grâce, et ce serait orgueil d'y prétendre par nos efforts personnels. Cette prétention, notre Mère sainte Thérèse la blâme à diverses

lxxviSup. Cap.III de *Div. Nom.*

lxxviiS. Thomas : 3 Sent., Dist. 34, Q. 1, art.2 – Ricardus : Lib. IV *De Contempl.* Cap XXIII.

lxxviii2-2 Quaest.45, art.5.

reprises, et c'est dans ce sens qu'il faut entendre cette parole qu'elle a écrite : " L'âme ne doit pas s'élever si Dieu ne l'élève."^{lxxix}.

De même que dans cette seconde contemplation plus élevée et plus heureuse, Notre-Seigneur a rendu notre Sainte Mère une maîtresse divinement éclairée et lui a communiqué la connaissance de mystères nombreux et sublimes, comme on le voit dans ses ouvrages ; de même, dans cette autre contemplation, exercée selon notre mode humain, comme en un miroir et en énigme, c'est-à-dire par un concept surintellectuel, formé à notre mode et dans l'obscurité de la foi — contemplation qui n'est refusée à personne — Dieu a rendu notre bienheureux Père Jean de la Croix un maître éminent, ainsi que le prouvent ses ouvrages et l'expérience qu'en ont fait ses disciples.

C'est cette dernière contemplation qu'enseigne et inculque avec tant d'insistance S. Denis, spécialement au Chapitre I de la *Théologie Mystique*. S. Thomas et les autres commentateurs de S. Denis l'ont entendue de même. L'autre n'étant pas en notre puissance, on ne saurait y prétendre pour soi-même ni l'inculquer aux autres.

C'est aussi de cette même contemplation, enseignée par les Apôtres que nous avons parlé jusqu'ici.

CHAPITRE IX. Comment les âmes arrivées à la contemplation doivent éviter les actes particuliers.

Les puissances de l'âme réduites à un acte général et pur — L'âme entre en participation de Dieu même — De l'acte suprême de l'intelligence — Comment l'âme contemplative se comporte par rapport à l'Humanité de Jésus-Christ — Pourquoi les puissances ne peuvent trouver de repos dans les actes particuliers.

lxxix *Vie écrite par elle-même*, Chap. XII.

Quelques personnes peu expérimentées dans la vraie théologie mystique ont incriminé certains passages des écrits du P. Jean de la Croix. Pour éviter que la lumière ne passe pour obscurité et ténèbres, expliquons trois de ces passages.

Notre Père dit au Chapitre XI du Livre II de la *Montée du Carmel* : « À mesure que l'âme se spiritualise, ses puissances produisent moins d'actes particuliers. L'âme va s'établissant dans un seul acte général et pur, et ses puissances cessent d'avancer vers le terme, qui est désormais atteint. De même, les pieds s'arrêtent quand le voyage est achevé... Il faut apprendre à ces personnes à se tenir dans le repos, en amoureuse attention à Dieu, sans se soucier de l'imagination et de son opération. Ici, les puissances se reposent et n'agissent plus ; ou si parfois elles agissent, ce n'est ni par force ni par un raisonnement cherché, c'est en suavité d'amour et beaucoup plus sous la motion divine que sous la poussée de l'industrie personnelle. »

Notre bienheureux Père a résumé en ces quelques lignes ce que les Apôtres et les Saints nous ont dit sur ce sujet. Pour ce qui est des premiers mots : *À mesure que l'âme se spiritualise, ses puissances produisent moins d'actes particuliers. L'âme va s'établissant dans un seul acte général et pur*, personne ne peut en révoquer en doute l'exactitude, personne ne peut nier que ce ne soit là l'acte de la divine contemplation, dans laquelle l'âme entre en participation de Dieu même.

En effet, comme l'affirment Hugues de Saint-Victor, S. Bonaventure et tous les grands maîtres de la vie mystique, l'acte de la contemplation, dans lequel l'entendement s'applique immédiatement à Dieu pour recevoir de lui, comme en leur source même, l'illumination et l'influence divines, n'est autre chose que l'intelligence pure, c'est-à-dire l'acte suprême de l'entendement.^{lxxx} Dans cet acte, enseigne S. Thomas, il n'y a ni composition ni division des objets distincts et particulier

lxxxHug., Lib. II *De Arca*, Cap.VI – S. Bonav. *Itinerarium*, III, Dist. 4, art.3.

autour desquels se meut le discours de la raison, il n'y a que des concepts universels et indistincts.^{lxxxii}

En cet acte donc on se représente Dieu, non sous une notion distincte et connue, mais au contraire sous une notion immense et inconnue, comme le dit S. Denis^{lxxxii}, notion d'une excellence qui surpasse tout ce que l'entendement peut connaître. Si au contraire l'entendement se représente Dieu sous la similitude du soleil, du ciel, ou de quelque autre chose grande et admirable qui nous est connue, il ne s'adapte plus à la lumière divine ; il quitte son opération surintellectuelle dans la lumière de la foi, qui l'adaptait à la lumière divine ; il abandonne l'acte de l'intelligence pure, dans lequel il participait immédiatement à Dieu, et recevait sa divine illumination avec l'influence des dons infus, et il descend à l'acte inférieur de l'entendement, exercé suivant le raisonnement humain et l'effort de la lumière naturelle. En effet, quand il y a comparaison d'un objet à un autre, il y a raisonnement, et par le moyen de ces objets sur lesquels il raisonne, l'entendement place des entre-deux entre son opération et la lumière divine.

S'il y arrive que dans cet acte suprême de l'intelligence, il se mêle quelque notion de ce qui a fait l'objet de la méditation dans les actes inférieurs, par exemple de l'Humanité du Christ Notre Seigneur, en vue de fournir à l'âme un motif d'amour et de gratitude, elle doit envisager cette notion d'une manière universelle, et comme proposition détachée de la substance des raisonnements précédents.

Ainsi que l'affirment ces auteurs, tous les souvenirs qui viennent se mêler à cette contemplation doivent lui être proportionnés et s'exercer d'une façon simple et universelle, comme serait par exemple : *Un Dieu mort ! Un Dieu flagellé ! Un Dieu conspué !* Et autres concepts du même genre, sans autre discours ni composition plus distincte.

lxxxii *Quodlibet*, 5, art.9.

lxxxii *Cap.8*, p.1 *De Div. Nom.*

Comme ces concepts détachés procèdent de l'habitude acquise de la méditation, toute la substance des méditations précédentes s'y trouve contenue, mais plus enflammée, plus spiritualisée, semblable à une quintessence passée par de multiples creusets et, pour ce motif, ayant plus d'efficacité pour émouvoir. C'est ce que veut dire S. Thomas, quand il enseigne « qu'on apprend d'autant plus parfaitement une chose par le moyen d'une autre, que l'image est plus spiritualisée et plus abstraite. »^{lxxxiii}. C'est de cette façon que les saints se servaient dans la contemplation de la pensée de Jésus-Christ Notre Seigneur : ils respiraient le parfum du Bouquet de Myrrhe tout entier, et non fleur par fleur, comme on le fait dans la voie discursive.

Ce que notre bienheureux Père dit encore, que dans cet acte universel *les puissances se reposent*, est parfaitement exact. S. Thomas le prouve péremptoirement.^{lxxxiv} Il ajoute qu'elles ne peuvent se reposer et trouver leur entier développement en aucun acte particulier, si excellent qu'il puisse être, parce que l'objet propre de l'entendement est l'Essence divine universelle et que l'objet propre de la volonté est le Bien universel, c'est-à-dire Dieu. Tant que Dieu n'est pas présenté à la volonté de cette manière, elle n'est point mue avec toute l'efficacité dont elle est susceptible, quoique pourtant on lui présente un attribut particulier.

Si donc les puissances se trouvent alors comme dans leur centre — autant que le comporte l'état de la vie présente — où elles ne peuvent voir ce qu'il y a en Dieu de particulier et de distinct, - rien d'étonnant qu'elles jouissent en lui du repos.

De rame, quand notre Maître nous dit d'inculquer aux âmes contemplatives la pratique *de se tenir dans le repos en amoureuse attention à Dieu sans se soucier de l'imagination*, cela revient à leur enseigner d'une manière simple et facile à

lxxxiii *Restanto perfectius apprehenditur per aliquam similitudinem, quanto similitudo est magis immaterialis et abstracta.* (1 -2, Q. 35, art.7).

lxxxiv 1. p. Quaest. 105, art.4.

se placer dans l'acte de la contemplation surintellectuelle et de la participation à Dieu, mode de prier que nous ont enseigné les Apôtres.

En effet, les auteurs mystiques s'accordent à dire que l'acte de la contemplation est une vue simple de la suprême Vérité, *simplex intuitus Veritatis*^{lxxxv}, sans discours actuel, mais en supposant qu'un discours a précédé. S. Denis appelle cet acte un mouvement circulaire de l'âme.^{lxxxvi} Car de même que la figure circulaire est la plus parfaite, qu'elle n'a ni commencement ni fin, de même l'acte de la contemplation parfaite en cette vie se représente Dieu sans forme particulière distincte, mais de la manière immense et ineffable propre à la lumière simple de la foi. C'est ce que S. Denis explique ailleurs quand il dit : « Par un concept surintellectuel, supérieur à tout ce que l'entendement peut atteindre, tiens-toi soumis aux pieds de cette souveraine Grandeur incompréhensible. »

Cette soumission profonde est une haute connaissance de Dieu, et, comme l'enseigne S. Thomas, la plus parfaite qui puisse exister en cette vie.^{lxxxvii}

Le même Saint, expliquant le mouvement circulaire dont parle S. Denis, y remarque trois qualités spéciales, qui renferment toute l'oraison qui nous vient des Apôtres, exercée dans sa perfection.

La première est le dépouillement de l'entendement par rapport à toutes les images des objets matériels procédant de l'imagination. La seconde est la cessation du discours de la raison, cessation qui ramène les puissances de l'âme à la contemplation simple de la suprême Vérité. La troisième est la cessation de tout autre mouvement ou inquiétude quelconque, en sorte que l'âme tout entière soit ramenée à

lxxxv Apud Suarez, Cap. X, No. 1. et seq.

lxxxvi Cap. IV, p.7, de *Div. Nom.*

lxxxvii 3 Sent., Dist.35, Quaest.2, art. 2, Quaest. 1.

une sérénité pleine de repos. »Car, dit S. Thomas, l'immobilité appartient au mouvement circulaire.^{lxxxviii}

S. Denis a réduit la pratique de ce qui précède à l'enseignement suivant : « Dans cette contemplation, toutes les opérations intellectuelles procédant de la raison et de la connaissance personnelle, comme aussi toutes les images distinctes, non seulement sensibles, mais même intellectuelles, doivent se réunir afin de se joindre à Dieu, dans la lumière de la foi, au-delà de toutes les substances créées et de leur connaissance, de manière que l'entendement demeure dans une pure extase de foi, dégagé de tout le créé et uni à la lumière divine.^{lxxxix}

S. Thomas explique ailleurs cette extase de foi, en disant : « L'entendement entre par la foi véritable dans une extase de vérité, et, ravi en quelque sorte à tout le sensible, il se trouve uni à la vérité surnaturelle.^{lxc}

Telle est, d'après S. Denis, la manière dont l'entendement doit se comporter dans la contemplation véritable.

C'est alors, dit S. Thomas, que s'accomplit la parole du Sauveur : *Bienheureux ceux qui ont le cœur pur parce qu'ils verront Dieu.*^{xc} Parole que ce Saint applique la contemplation de la vie présente. « En cet exil, dit-il, nous contemplons Dieu plutôt en connaissant ce qu'il n'est pas, qu'en apprenant ce qu'il est. Aussi, quand il est question de la vie présente, la pureté du cœur s'entend non seulement de l'éloignement de l'amorce des passions, mais encore des représentations de l'imagination, et même des formes spirituelles. De tout cela, S. Denis enseigne que ceux-là doivent se dépouiller, qui

lxxxviii *Quia immobilitas pertinet ad motum circularem* (Ubi supra, ad.3).

lxxxix *Myst. Theol.*, Cap. , p. I .

xc *Per veram fider est passus extasim veritatis quasi extra omnem sensum positus et veritati supematurali conjunctus.* (Sup. Cap. VII, p.5, de *Div.Nom.*).

xc *Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt.* (Math. ,V. 8).

tendent à la divine contemplation : c'est ce qu'on lit au Chapitre I de sa *Théologie Mystique* ». ^{xcii}.

Notre bienheureux Père a eu cette doctrine en vue, lorsqu'il a dit, à l'endroit déjà cité, que les âmes doivent *se tenir dans le repos, en amoureuse attention à Dieu*, sans actes particuliers et distincts. Il résume en ces mots les deux dispositions que S. Denis réclame de l'âme qui se met en la présence de Dieu pour recevoir ses divines influences : la première, que son entendement se rende attentif à Dieu, dépouillé de toutes les images et de tous les objets distincts ; la seconde, que sa volonté soit dirigée vers lui par amour et dévotion : Notre bienheureux Père a renfermé ces deux dispositions dans le terme d'*amoureuse attention* à Dieu. Par attention, il désigne l'acte de l'entendement, par amoureuse, celui de la volonté.

CHAPITRE X. Des actes produits sous la motion divine, qui accompagnent l'attention générale et simple.

Des actes produits sous la motion de Dieu —La puissance active et la puissance passive —Les deux regards et les deux connaissances —Les actes procédant de l'illumination divine accroissent les dons infus.

Le P.Jean de la Croix dit encore que, dans la contemplation, l'âme doit produire des actes qui procèdent plutôt de la motion de Dieu que de l'activité personnelle procédant de la raison. Ceci est indispensable pour plusieurs motifs. Nous nous contenterons pour l'instant d'en apporter un seulement.

Les actes produits sous la motion de Dieu accroissent les dons infus, qui proviennent de la vertu divine en l'âme. Cet accroissement ne peut venir de la puissance active de l'âme, puisqu'il excède sa capacité naturelle, mais il provient de sa puissance passive mue par un agent surnaturel, comme S. Thomas l'explique par un bel exemple.

xcii3 Sent., Dict. 34.9.1. art.4.

« Bien que la puissance active de l'air, dit-il, ne puisse arriver à produire un mouvement enflammé, sa puissance passive le rend capable de se changer en flamme, et une fois la transformation accomplie, il peut produire le mouvement enflammé qui dépasse sa puissance active. De même, bien que la puissance active de l'âme ne puisse s'étendre à des objets surnaturels et à l'accroissement des vertus infuses, sa puissance passive la rend capable d'être changée en flamme de charité ; et cela fait, les actes qu'elle émet produisent les effets de la charité dont elle est revêtue. Cette transformation s'opère dans la divine contemplation dont nous parlons, alors que le contemplatif abandonne la lumière de la raison pour se revêtir de la lumière de la foi, que le don de Sagesse vient faire resplendir. C'est alors, dit S. Denis, que l'âme est divinisée, en tant que sortie d'elle-même et transformée en Dieu, et qu'elle reçoit l'accroissement des dons divins. ^{xciii}.

Notre bienheureux Père, par les termes cités plus haut, ne fait que suivre cette doctrine.

La raison pour laquelle cette attention amoureuse est requise, c'est afin que l'âme entre en oraison et s'entretienne avec Dieu. Dans le discours, en effet, elle ne parle pas à Dieu, elle se parle à elle-même. Et l'on peut dire à proprement parler qu'elle est en oraison que quand, laissant de côté le discours, elle se tient paisiblement et amoureusement attentive à Dieu, comme l'explique le grave docteur scolastique Suarez, s'appuyant sur S. Thomas. ^{xciv}.

La raison en est claire. L'oraison proprement dite, selon la définition de S. Jean Damascène, est « une élévation de l'esprit vers Dieu ». ^{xcv}. Ce qui revient à dire que l'entendement ayant deux regards, l'un qui se tourne vers les objets corporels pour en recevoir les images qui constituent la connaissance naturelle, et l'autre qui se tourne vers Dieu pour en recevoir

xciii2 – 2, Q.120, art. 1 , sup. Cap. VII de *Div. Nom.* , p.1.

xciv *De Relig.* Lib.I, Cap.IV, No. 1.

xcv *Elevatio mentis in Deum.*

l'illumination qui constitue la connaissance surnaturelle, il doit durant l'oraison retrancher le regard qui se tourne vers les objets corporels, en renonçant aux images formées par l'imagination et le discours procédant de la raison, pour donner lieu au regard qui se tourne vers Dieu.

Par là on peut voir avec quelle justesse s'est exprimé S. Denis à l'entrée de sa *Théologie Mystique*, quand il a dit que « Dieu remplit de ses splendeurs les intelligences aveugles, c'est-à-dire qui ferment les yeux destinés à regarder les objets corporels et ouvrent ceux-là seulement qui sont destinés à regarder Dieu, afin d'en être illuminé ».^{xcvi}.

Nous avons dit que les actes qui procèdent de cette illumination accroissent les vertus infuses, ce que ne font pas les actes qui procèdent de la raison. C'est pour cela que notre Maître nous exhorte à nous mettre en état de les recevoir. C'est pour cela aussi que notre Dieu a coutume, au commencement de l'oraison, de faire entrer l'âme dans le repos, afin qu'elle y reçoive le fonds surnaturel qu'elle fera ensuite valoir. Une fois qu'elle est en possession, il lui rend la liberté et l'anime à mettre en œuvre ce fonds surnaturel, au moyen d'actes particuliers procédant de l'affection. C'est ce qu'enseigne Ruysbroek, ce maître très expérimenté.^{xcvii}.

CHAPITRE XI. Purité et Simplicité où l'âme doit se trouver pour recevoir la lumière divine.

Il importe de ne pas interposer d'autres lumières entre l'âme et l'illumination surnaturelle —La lumière de la foi, disposition adéquate pour l'illumination divine —Proportion nécessaire entre le moteur et le mobile —Ressemblance de conformité avec Dieu conférée à l'âme par la lumière de la foi.

Il est un autre passage de notre bienheureux Père qui offusque certains mystiques. Le voici : « Pour recevoir avec plus de

xcvi *Myst. Theo.*, Cap.I.

xcvii *De Perfectione Filiorum Dei*, Cap.X.

simplicité et d'abondance cette divine lumière, l'âme doit avoir soin de ne pas lui interposer des lumières palpables provenant d'autres connaissances, de formes et de figures exercées par le discours, parce que rien de tout cela n'a rapport avec cette paisible et pure lumière. »

Et il ajoute : « Une fois devenue simple et pure, l'âme se transforme en la simple et pure Sagesse divine.^{xcviii} »

Par où il résume très à propos la science mystique de S. Denis, trop peu connue de tant de gens qui se donnent pour des maîtres spirituels.

Afin de bien entendre ceci, il faut se rappeler ce que se propose notre Père dans ce Livre II de la *Montée du Carmel* qui est de dépouiller de toutes les images créées l'âme qui a déjà l'habitude de la méditation, pour ne la laisser revêtue que de la lumière simple de la foi, en vue de recevoir, grâce à cette disposition surnaturelle, l'illumination du don de Sagesse qui guérit tous les maux de l'âme, ainsi que parle l'Esprit-Saint.^{xcix} Cette lumière de foi la dispose et la divinise, pour ensuite l'unir à Dieu. L'illumination divine, en effet, est toujours accompagnée de la lumière simple de la foi, et ce que le don de Sagesse illumine n'est autre que ce que la foi nous présente. C'est S. Thomas qui nous le déclare.^c

S. Denis a commencé le livre des *Noms Divins* en se proposant exactement ce que notre bienheureux Père s'est proposé dans le Livre II de la *Montée du Carmel*. S. Thomas nous explique S. Denis en ces termes : « C'est par le moyen de la lumière de la foi que nous nous unissons aux choses ineffables et inconnues, telles que sont les divines, et elle nous y unit d'une manière ineffable et inconnue, d'une union bien différente de celle qui provient de l'activité de notre raison et de l'opération de notre entendement. Union bien autre et bien meilleure assurément,

xcviii *Montée du Carmel* Liv. II , Chap. XIII .

xcix *Sap.*, IX, 19.

c 3 Sent., Dist. .35 Q.2, art. 1.

puisque, par le moyen de la lumière de la foi, nous nous unissons à la vertu divine, qui surpasse toute connaissance humaine, et à des choses bien au-dessus de celles que peut atteindre la raison naturelle, et cela avec une certitude d'autant plus grande que la révélation l'emporte en certitude sur la connaissance humaine. »^{ci}.

Tel est l'enseignement de S. Denis et de S. Thomas, suivi par notre Maître.

Il nous dit, à l'endroit déjà cité, que les notions, les formes et les figures qui procèdent de la connaissance naturelle n'ont aucun rapport avec la pure et simple lumière que Dieu communique à l'âme dans la contemplation par le moyen du don de Sagesse. Aussi l'entendement doit se dépouiller de tout cela, pour n'être plus revêtu que de la lumière simple de la foi, qui, étant elle-même divine, est à l'entendement une disposition prochaine et adéquate à recevoir l'illumination de ce don divin, destiné à éclairer l'âme et à la faire resplendir.

Cette disposition adéquate est tellement indispensable pour recevoir l'illumination divine, que, faute d'en être pourvus, la plupart des contemplatifs travaillent beaucoup et profitent peu dans l'oraison, parce qu'ils appliquent leur travail plutôt à s'entraver qu'à s'aider.

c'est effectivement chose certaine et connue qu'il doit y avoir proportion entre l'objet à mouvoir et son moteur, pour que le mouvement s'ensuive. C'est ce que dit fort bien S. Thomas. « Il est manifeste, enseigne-t-il, que tout objet à mouvoir doit être proportionné à son moteur. Or, voici la perfection du mobile en tant que mobile : une disposition qui le rend apte à être bien mû par son moteur. »^{cii}.

ci Sup. Lib. *de Div. Nom.*, Cap. I.

cii Manifestum est autem quod omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori, et haec est perfectio mobilis, in quantum est mobile: dispositio qua dispointur ad hoc quod bene moveatur a suo motori. (1-2, Q.68, art.1).

Tout l'avancement de l'âme contemplative consistant à être mue de Dieu, il est nécessaire qu'elle s'adapte à lui en vue de cette motion. Et comme ce qu'elle doit recevoir est surnaturel, elle a besoin d'une disposition également surnaturelle. C'est encore S. Thomas qui le dit : « Tout ce qui doit être élevé à ce qui surpasse sa nature, doit s'en rendre capable par une disposition qui soit également au-dessus de sa nature. »^{ciii}.

Cette doctrine très assurée, qu'il pose ainsi d'une manière générale, S. Thomas l'applique en termes très forts à notre contemplation, distinguant, comme nous l'avons vu, la contemplation des philosophes de la nature, de la contemplation des chrétiens, précisément par cette adaptation surnaturelle. C'est pour cela que notre bienheureux Père y revient tout de fois dans son livre.

Mais cette lumière simple de la foi ne se borne pas à rendre l'entendement capable de recevoir l'illumination divine. Elle la divinise, comme le dit S. Denis, et le rend alors l'image de Dieu, non suivant la ressemblance naturelle avec Dieu, qui est commune aux bons et aux méchants, mais suivant une ressemblance de conformité. Cette seconde ressemblance élève l'âme contemplative à une participation surnaturelle à ses divines perfections. Or, de même que l'homme reçoit sa personnalité de la connaissance qui lui vient de la raison, de même, dit notre bienheureux Père, par la connaissance pure et simple de la foi, il cesse d'être lui-même et devient divin.

Cette ressemblance de conformité, que notre bienheureux Père s'efforce d'implanter dans le cœur de ses disciples, S. Thomas l'élève si haut que, d'après lui, la communication et la contemplation dont elle rend capable est comme une imitation et, en une certaine manière, une participation de la communication ineffable et éternelle qui existe entre les Personnes divines. C'est ce qu'il explique par les paroles suivantes : « Dans la connaissance par laquelle l'entendement humain saisit les objets temporels, il n'y a point expresse

ciii p.1., Q.12, art.5.

ressemblance de Dieu par conformité, parce que ces objets sont moins semblables à Dieu que ne l'est l'âme elle-même ; mais dans la connaissance par laquelle l'entendement connaît Dieu (il parle de la lumière de la foi), il y a une représentation de la Trinité divine suivant la conformité que l'âme se trouve avoir avec cette très sainte Trinité. En effet l'entendement, en connaissant Dieu de cette manière, engendre une parole qui est son concept ; et de l'entendement et de son concept procède l'amour. De même, le Père Etemel, en sc connaissant lui-même, engendre éternellement sa parole, qui est son Fils, et de tous les deux procède l'Esprit-Saint. D'où il suit que lorsque l'âme connaît Dieu en lui-même, elle est proprement l'image de la bienheureuse Trinité.^{civ}

C'est ainsi que ce grand Saint nous explique la ressemblance de conformité par laquelle l'âme, dans la contemplation, est rendue merveilleusement semblable à Dieu et participe à ses divines perfections.

Chapitre XII. Comment Dieu communique à l'âme la divine lumière.

La divine lumière communiquée passivement à notre âme — Nuages qui font obstacle à cette communication — La divine lumière toujours à découvert devant les yeux de notre âme — Quels sont ceux à qui elle se communique — L'aigle dépassant les nuages, symbole des contemplatifs.

Bien notables aussi sont les paroles suivantes de notre Maître, paroles trop peu comprises des contemplatifs qui ne peuvent se décider à se dégager de leurs opérations propres, pour se livrer entièrement à celle de Dieu, ce qui est le but propre de la contemplation. "En cet état, dit-il, Dieu se communique passivement à l'âme, et l'âme est comme une personne qui aurait les yeux ouverts, et qui passivement, sans rien faire d'autre que de les tenir ouverts, recevrait la lumière du jour."^{cv}

civ

cv *Montée du Carmel*, Liv. II, Chap XIII.

S. Bonaventure emploie la même comparaison. “De même, dit-il, que la lumière du soleil n’a besoin qu’on lui fasse violence pour la faire entrer dans une demeure, afin de l’échauffer et de l’éclairer, mais seulement qu’on lui ouvre la porte et qu’on ôte les obstacles : ainsi la lumière divine, bien plus active et plus efficace que celle du soleil n’a besoin qu’on lui fasse violence pour entrer dans une âme, l’illuminer et la perfectionner, il suffit de lever les obstacles.”^{cvi}.

Comparaison bien propre à nous faire comprendre les effets que la lumière divine produit en nous, si nous n’y mettons obstacle. Aussi S. Denis assure-t-il que le soleil qui éclaire notre globe est l’image expresse de la divine Bonté, spécialement à cause de sa communication si favorable, de sa puissance d’opérer dans les êtres tant d’effets si divers, à la seule condition qu’ils consentent à recevoir son influence. Passant ensuite à expliquer les effets que l’illumination divine, dont le soleil est l’image, produit dans les âmes qui la reçoivent sans obstacle, il dit de quelle manière, quand on lui donne libre et large entrée, elle illumine et purifie l’entendement, comment, passant à la volonté, elle l’enflamme et lui fait goûter la saveur des choses divines pour de là passer à toutes les autres facultés de l’âme, les renouvelants, les divinisant, pour enfin les unir à Dieu.^{cvi}.

Ce sont de tous ces merveilleux effets que se privent les contemplatifs qui refusent de se disposer à recevoir la lumière divine, et lui font obstacle par les discours de la raison et les images des choses créées, qui sont la sphère où se meut la raison : en un mot, par ce que notre âme appelle très justement des nuages. Ces nuages font obstacle à la lumière divine en s’interposant entre elle et l’entendement, de façon à empêcher celui-ci d’être éclairé.

S. Denis et S. Thomas ne parlent pas différemment. “La lumière divine, dit le premier, par là même qu’elle dépasse notre

cvi *De Myst Theol.* Cap. XII.

cvi *De div. Nom.*, Cap. IV, p.3.

entendement, nous met en obscurité et en ignorance. Pourtant elle est au-dessus de toutes nos connaissances, et pour y atteindre il nous faut les abandonner toutes, parce que chaque image des objets qui nous sont connus est comme un voile qui nous dérobe cette lumière, et se place devant elle pour l'empêcher de nous éclairer."^{cviii}.

Cette doctrine de S. Denis est suivie de tous les autres saints ; mais il y a peu de contemplatifs qui s'en pénètrent.

Notre bienheureux Père, poursuivant son sujet, nous donne un enseignement non moins important que le précédent. "Il est donc évident, conclut-il, qu'une fois purifiée et bien vide de toutes les formes et de toutes les images perceptibles, l'âme se trouve dans la pure et simple lumière divine"^{cix}.

S. Denis expose la même doctrine en maint endroit de ses ouvrages, et spécialement dans une lettre à un religieux nommé Caius, qui lui avait demandé si, pour recevoir dans l'oraison l'illumination divine surnaturelle, il fallait dépouiller l'entendement de toutes les connaissances s provenant de la lumière naturelle. Il lui répond en substance ce qui suit. "La lumière divine qui, par là même qu'elle dépasse infiniment notre entendement, lui paraît obscure et ténébreuse, se dérobe et se couvre comme d'un voile devant la lumière de notre raison, et beaucoup plus si les nuages des objets créés au milieu desquels discourt la raison sont en grand nombre. La Sagesse divine très secrète, qui, à cause de sa profondeur incompréhensible, nous paraît ignorance, est voilée par nos connaissances grossières et limitées, surtout si ces connaissances sont multiples"^{cx}.

Il explique ensuite comment cette divine lumière, cette Sagesse secrète, se dérobe à toute autre lumière et se cache à toute autre connaissance. S. Thomas nous en donne la raison

cviii *De Myst. Theol.*, Cap. XII.

cix *Montée du Carmel*, Livre II, Ch. XIII.

cx *Epist. ad Caium*.

scolastique. “Il est impossible, dit-il, qu’un même sujet soit perfectionné en même temps par plusieurs formes d’un même genre et d’espèces diverses, de même qu’il est impossible qu’un même corps reçoive en même temps diverses figures. Toutes les images intellectuelles sont d’un même genre, en tant que perfectionnement d’une même puissance intellectuelle ; mais les objets qu’elles représentent sont d’espèces diverses. Or, il est impossible qu’un entendement soit perfectionné en même temps par deux formes intellectuelles différentes entre elles”.^{cxii} Paroles qui appuient ce que dit notre bienheureux Père en divers endroits : que tant que l’entendement ne se dépouille pas des images provenant de la connaissance naturelle, au milieu desquelles opère la raison lorsqu’elle discourt, il est incapable de recevoir l’illumination surnaturelle, ce qui est le but de l’oraison. La raison en est que ce sont des formes d’un même genre, en tant que formes intellectuelles, et pourtant de deux espèces différentes, comme l’explique ailleurs plus au long S. Thomas. L’une, dit-il, est tirée des créatures par abstraction au moyen de l’entendement, et l’autre vient de la participation de Dieu en lui-même, au moyen du don de Sagesse.^{cxii}

Ceci nous montre avec combien de raison S. Denis nous exhorte, en vue de la contemplation divine, à dépouiller notre entendement non seulement des images matérielles, mais encore des images intellectuelles distinctes, puisque les unes et les autres procèdent de de la connaissance naturelle, et à s’en tenir uniquement au concept surintellectuel et indistinct que nous fournit la foi, touchant la grandeur incompréhensible de Dieu. C’est là ce que notre Maître appelle l’attention simple et amoureuse à Dieu, qui, ainsi que nous l’avons dit tant de fois, dispose l’âme à l’union divine.

Cet enseignement qui nous est donné par ces éclatantes lumières de l’Église, S. Denis et S. Thomas, S. Grégoire la

cxii P.1., Q.85, art.4.

cxii Sup. Cap. *De Div. Nom.*

confirme par ces paroles : “L’influence de la lumière divine est incompatible dans l’entendement avec l’image des objets corporels, car la lumière invisible n’a pas entrée dans notre esprit tandis qu’il s’occupe des choses visibles. »^{cxiii}.

D’où l’on voit que c’est avec beaucoup d’exactitude que s’exprime le très docte Rupert de Lincoln, célèbre commentateur de S. Denis, lorsqu’expliquant le passage cité plus haut, il dit : “La disposition prochaine pour recevoir l’illumination divine, c’est la privation de la connaissance actuelle de toutes les choses créées. »^{cxiv}.

Et finalement notre bienheureux Père lui-même dit au Chapitre XIII du Livre II de la *Montée du Carmel* : “Cette divine lumière est toujours prête à se communiquer à l’âme ; mais à cause des formes et des voiles des créatures dont l’âme est enveloppée, elle ne s’infuse pas en elle. Si l’âme se dégageait de tous ces voiles et demeurerait en nudité d’esprit une fois simple et pure, elle se transformerait en la pure et simple Sagesse divine qui est le Fils de Dieu ; car aussitôt que l’âme est libre des objets naturels, ce qui est divin lui est surnaturellement infusé.”

S. Denis enseigne la même doctrine en nombre d’endroits : » La lumière divine, dit-il, est toujours à découvert devant les yeux de l’entendement, pour se communiquer bénévolement à lui. L’entendement peut donc la recevoir, puisqu’elle est présente et toujours prête à se communiquer.”^{cxv}.

Et ailleurs, marquant la disposition où doit être l’entendement pour recevoir cette divine lumière, il nous dit, ainsi que nous l’avons vu déjà, que Dieu est au-dessus de toutes choses et environne toutes choses, mais qu’il ne se communique véritablement qu’à ceux-là seuls qui, dépassant toutes choses créées, tant matérielles que spirituelles, pénètrent dans

cxiii Lib. I *Homil. sup. Ezechiel. ad finem.*

cxiv Sup. Cap. II p. 1. *de Myst. Theol.*

cxv *De Celest. Hier., Cap. II, post medium.*

l'obscurité de la foi, ou l'Écriture nous dit que l'on rencontre Dieu.^{cxvi}

Ailleurs encore, il dit à notre sujet des paroles bien conformes à l'enseignement de notre Maître. S. Thomas les explique ainsi : « Les opérations intellectuelles de notre raison sont superflues quand l'âme, rendue conforme à Dieu par la lumière de la foi, se plonge dans la contemplation des choses divines, non au moyen des images procédant de l'imagination, mais au moyen de la foi elle-même. Alors, la divine lumière, inconnue et inaccessible, s'unit et se communique à nous.^{cxvii} »

Ainsi s'expriment ces deux grands maîtres de la théologie mystique et scolastique. Paroles substantielles, qui expliquent lumineusement notre sujet, et où nous remarquerons surtout deux points : l'un, que par la lumière simple de la foi, en abstraction de nos connaissances, l'entendement se conforme à Dieu et devient capable de son illumination ; l'autre, qu'au moment même où il se conforme et s'adapte ainsi, la lumière divine, sans autre ministère ni secours, s'unit à l'entendement et se communique à lui.

Pour nous convaincre de cette vérité S. Bonaventure nous propose la comparaison du soleil, qui environne notre demeure et y pénètre dès qu'on lui ouvre la fenêtre. Ouvrir la fenêtre n'est autre chose que découvrir l'entendement en le dépouillant de toutes les connaissances provenant de la connaissance naturelle, ainsi qu'il a été dit.^{cxviii}

Telle est la doctrine enseignée par notre Maître. Il ne veut pas que nous nous comportions comme des animaux terrestres, qui ne savent pas sortir de leur région basse et impure, il veut

cxvi *De Myst. Theol.* , Cap. II.

cxvii *Intelligibiles virtutes nostrae naturalis rationis superfluunt, quando anima nostra Deo conformata imittit se rebus divinis, non immissione oculorum corporalium sed imissione fidei, scilicet per hoc quod divinum lumen ignotum aud inaccessible se ipsum nobis unit et communicat.* (Sup. Cap. IV. *De Div. Nom.*)

cxviii *De Myst. Theol.*, Cap. XII.

que nous imitions l'aigle royal, symbole de la contemplation. L'aigle, en effet, non seulement regarde le soleil en face sans cligner des yeux, mais s'il se rencontre des nuages, dans la partie inférieure de l'air, voisine de la montagne, il passe au travers de la région chargée de nuages et pénètre jusqu'à la région supérieure, afin d'y trouver les rayons du soleil dans leur pureté. Là, il reste à jouir des rayons de cet astre, et renouvelle ses plumes sous l'influence de leur chaleur.

C'est ce que nous devons faire nous-mêmes, comme nous l'enseignent les saints dont notre Maître suit la doctrine. Que notre entendement quitte la région inférieure de notre âme, c'est-à-dire les représentations de l'imagination et les discours de la raison, ces actes chargés de nuages, au milieu desquels les rayons du Soleil divin ne se perçoivent pas dans leur pureté et leur éclat. Que, dégagé de ces obstacles, il pénètre jusqu'à la région supérieure de l'esprit, c'est-à-dire à l'intelligence pure et à l'acte dirigé immédiatement vers Dieu, comme il a été dit. Et qu'il se repose sous les rayons du divin Soleil, où a lieu le renouvellement de l'esprit. À la vérité, tant que l'esprit ne sera pas purgé de ce qui oppose résistance à l'opération divine, il ne connaîtra pas toujours sa rénovation. La lumière divine pénètre sur-le-champ l'esprit purifié, comme le rayon de soleil pénètre le cristal limpide ; mais elle ne pénètre pas de même l'esprit souillé. Le feu prend sur-le-champ au bois sec, mais il ne prend pas de même au bois vert. Ce sont les comparaisons dont S. Denis se sert, pour nous faire comprendre toute la différence qu'il y a entre l'effet que produit l'illumination divine dans l'entendement purifié et celui qu'elle produit dans l'entendement qui ne l'est pas.^{cxix} Cependant, si l'on persévère dans cette oraison dénuée d'obstacles, l'illumination divine opère progressivement la purification voulue, ainsi que le même Saint l'explique ailleurs.^{cxx}

cxix *De Celest. Hier*, Cap. XIII.

cxx *De Div. Nom.*, Cap. IV, p. 4.

CHAPITRE XIII. De certains contemplatifs qui ne savent pas se dégager entièrement de la raison.

Combien il importe de détacher de notre raison le concept universel de Dieu —L'illumination divine communiquée à chacun conformément au mode suivant lequel il se dispose — Deux degrés de la contemplation intellectuelle —Ne pas attirer Dieu à soi, mais se livrer à lui comme présent.

Quelques contemplatifs, qui n'ont pas pénétré aussi avant que notre Maître dans la substance de la science mystique, condamnent l'acte de contemplation qu'il enseigne à ses disciples sous le nom d'*attention amoureuse*. Il est donc important d'éclaircir la propriété et l'utilité de cet acte.

À cet effet, remarquons qu'il se rencontre communément, chez ceux qui font l'oraison mentale, deux obstacles qui les empêchent d'être mus et illuminés de Dieu tandis qu'ils la font. Le premier provient des images distinctes et particulières de l'imagination, au milieu desquelles la raison est en mouvement dans ses discours, et nous avons déjà traité de cet obstacle. Le second, moins connu encore de ceux qui se croient grands contemplatifs, est celui que nous nous proposons de dévoiler en ce Chapitre.

Il consiste à n'avoir pas le courage de détacher de la raison le concept universel de Dieu sous lequel on se présente devant la Grandeur divine dans la contemplation. Ces contemplatifs ne peuvent se décider à envisager Dieu d'un regard direct, en tant qu'objet présent, dans l'obscurité de la foi, mais ils l'envisagent sous un concept formé et distinctement connu. En un mot, ne pouvant comprendre Dieu, ils veulent du moins comprendre le concept sous lequel ils le contemplent. Or, ceci est contraire à l'enseignement de S. Denis, qui nous dit, comme nous l'avons vu déjà, que lorsque il s'agit de choses ineffables et non connues de nous, telles que sont les choses divines, nous devons nous unir à l'ineffable et à l'inconnu.^{cxxi}.

cxxi *De Div. Nom.* Cap.I, p. I.

Ce n'est point ainsi que se comporte celui qui veut limiter et comprendre comme chose connue le concept qu'il se forme de Dieu. Dans ces conditions il ne se trouve point dans l'opération surintellectuelle où se reçoit l'illumination divine sans obstacle, il n'est point participant de Dieu en lui-même, à quoi dispose et adapte la lumière simple de la foi. Cette lumière de la foi, son entendement n'en est pas alors revêtu, puisqu'elle se mélange en lui à celle de la raison. Il n'est pas non plus transféré à cette divine lumière de la foi — transfert que S. Denis pose comme condition essentielle de la contemplation, — puisque, tout au contraire, il transfère la lumière de la foi à sa raison, la limitant et la raccourcissant à son mode particulier. Les contemplatifs de cette classe se rendent incapables de recevoir l'illumination divine qui se communique à chacun conformément au mode suivant lequel il se dispose.

C'est ce qu'explique également S. Laurent Justinien. « C'est l'affaire de Dieu, dit-il, de donner la dévotion et le goût spirituel à celui qui prie, mais c'est l'affaire de celui qui prie de chercher le mode convenable de sa prière. »^{cxix}.

Effectivement, suivant la mesure où chacun entre en oraison, il recueille les effets de l'oraison, puisqu'il est très certain que les influences divines se communiquent suivant le mode de celui qui les reçoit. C'est ce qu'affirme S. Thomas en maint endroit. « La faveur reçue, dit-il, suit le mode de celui qui reçoit, selon l'objet qu'il a en vue. Elle est matérielle ou immatérielle, multiple ou uniforme, suivant l'exigence du sujet qui reçoit. »^{cxix}.

Pour mieux élucider cette vérité, d'où dépend le bon succès de la contemplation, il faut observer que la contemplation

cxix *Solius Dei est rationis praestare gustum et devotionis affectus sed honinis est orandi adinvenire modum. (De Perfect. Monast. Cap. V).*

cxix *Forma recepta sequitur modum recipientis quantum ad aliquid prout habet in objecto ; ut enim in eo materialiter vel immaterialiter, multipliciter vel uniformiter, secundum exigentium subjecti recipientis (De Verit. Q.12, art. 6.).*

intellectuelle a des degrés, marqués par Richard de Saint-Victor, S. Thomas, S. Laurent Justinien, S. Bonaventure et bien d'autres.^{cxxiv}.

Le premier, qui est imparfait, est appelé *super rationem, sed non praeter rationem*. C'est-à-dire que cette contemplation, bien qu'au-dessus de la raison, n'est pas dégagée de la raison. Celle-ci forme, à sa manière, un concept de Dieu, le plus élevé qu'il lui est possible. Elle se sert, par exemple, du soleil ou de quelque autre chose créée grande et admirable, et elle admet que Dieu est quelque chose de très haut et de très merveilleux, dans le genre de ces objets connus.

Cette manière de contempler Dieu peut se tolérer chez ceux qui débent dans la contemplation, qui ne font que sortir de la méditation imaginative et ne sont pas encore en état de se livrer totalement à la contemplation intellectuelle simple, chez ceux qui marchent encore appuyés au chariot de la raison, comme des enfants à qui l'on enseigne encore à marcher spirituellement. Cependant c'est un mode de contempler Dieu extrêmement imparfait, et l'entendement y oppose beaucoup d'obstacles à l'illumination divine et aux autres effets de la contemplation : cela, pour bien des motifs, qu'il serait trop long d'énumérer. Qu'il nous suffise de dire, comme nous l'avons fait maintes fois, que l'entendement lorsqu'il produit cet acte, n'est pas en opération surintellectuelle, ni dans la région où l'illumination divine se reçoit dans sa pureté, où l'on participe à Dieu en lui-même. Il reste dans la dépendance de ce concept qu'il forme à son mode, conformément aux objets créés qui lui sont connus, et non sous l'action de la lumière pure et simple.

Le second degré, qui est l'acte propre et parfait de la contemplation, est appelé par tous ces auteurs : *supra rationem et praeter rationem*. Ici l'entendement ne s'élève pas

cxxiv Ricard, Lib.I, Cap. VI, *De Contemp.* - S. Thomas, 2-2, Q.180, art. 4. - S.Laur. Justin., *De Ligno vitae*, Cap.XL, *de Orat.* - S.Bonav. , *Itinerarium*, 3, Dist.4.

seulement au-dessus de la raison, mais il s'en dégage entièrement. Il refuse de mesurer Dieu par aucune comparaison, et se contente de l'envisager comme ineffable et inconnu, uniquement selon la foi, qui nous apprend qu'il est incompréhensible, inexprimable et incomparable. Lorsque l'entendement admet qu'il en est ainsi et que, de plus, Dieu est en toutes choses par son immensité, comme la cause en ses effets, qu'en outre il réside en l'âme du juste par un mode plus favorable encore, alors il l'envisage d'un regard direct comme présent, et non d'un regard réflexe, comme on envisage d'ordinaire les objets absents.

C'est à ce second mode de contemplation que nous invite notre bienheureux Père, quand il nous dit que nous devons contempler Dieu *en attention amoureuse*. Par là il exclut les comparaisons et les concepts que nous pourrions nous former de Dieu selon notre mode restreint et limité. Ailleurs il explique admirablement combien sont bas et mesquins les sentiments que l'âme a de Dieu tant qu'elle ne se dégage pas des images et des concepts formés à notre mode humain, et n'entre pas, déagée de tout, dans la lumière simple de la foi, qui nous montre Dieu ineffable et incompréhensible.

S. Denis travaille à nous dégager de cette imperfection, qui consiste à mesurer l'immensité de Dieu à notre entendement et à notre courte connaissance, sans vouloir nous plonger dans l'ineffable au moyen de la seule lumière de la foi, qui nous le montre tel. Il écrit ces remarquables paroles : « Dans l'oraison nous devons nous comporter non comme attirant Dieu à nous, puisqu'il est présent partout et plus favorablement encore dans l'âme du juste, mais comme nous livrant et nous unissant à lui, par le moyen des mémoires et des invocations divines. »^{cxxv}.

cxxv *Ab oratione incinere est utile, non sicut trahentas ubique proesentim et nusquam resedentem, sed sicut memoracionibus et invocacionibus nos ipsos ipsi tradentes et unientes.* (De Div. Nom. Cap. III , p. 1).

C'est dans ces paroles tien entendues que consiste la perfection de notre contemplation. Elles résument aussi la doctrine enseignée par notre bienheureux Père à ses disciples.

Co soin de ne pas attirer Dieu à nous, mais de nous livrer à lui comme présent, S. Denis nous l'inculque d'une façon plus précise encore dans un autre endroit, « Lorsque, dit-il, dans la contemplation des choses divines qui surpassent tout ce que nous pouvons connaître, nous voulons les entendre à notre mode en nous appuyant sur notre raison, nous sommes sujets à bien des erreurs. Afin de les éviter, remarquons que notre entendement dispose de deux sortes de lumières pour connaître les choses intellectuelles : l'une qui procède de la raison et lui sert à connaître les choses qui lui sont proportionnées, l'autre qui vient de la foi et qui lui sert à percevoir celles qui surpassent sa connaissance. C'est à l'aide de cette seconde lumière qu'il convient de contempler les choses divines, et non à l'aide de celle de la raison. Et nous devons les contempler non en les attirant à nous, mais en nous transférant à elles, afin d'en être déifiés, car il nous est meilleur d'être à Dieu qu'à nous-mêmes. C'est quand nous nous unissons à Dieu de cette manière que ses dons divins nous sont communiqués.^{11cxxvi} ».

Ce que nous dit ce prince de la théologie mystique est bien à remarquer. Quand nous sommes dans la lumière de la foi, nous sommes divins, et nous recevons les dons divins par l'opération de Dieu lui-même, qui agit alors en nous. Quand au contraire nous ne dépassons pas la lumière de notre raison, nous sommes nous-mêmes. Notre âme alors n'opère pas sous la motion de Dieu, mais sous la sienne propre. Or cette manière d'opérer ne donne pas lieu à des effets surnaturels, mais simplement à des effets proportionnés à la raison qui en est le moteur.

L'expérience nous le fait bien voir en nombre de contemplatifs de cette classe, qui après de longs exercices d'oraison

cxxvi *De Div. Nom.* , Cap. VII , p. 1.

continués nombre d'années, ne montrent pas dans la vertu le progrès que donnait à espérer un exercice si prolongé.

Ajoutons que S. Denis, en nous enseignant cette manière de contempler Dieu au-dessus de nos propres connaissances, la donne comme reçue des Apôtres, ses maîtres, qui l'apprenaient à leurs disciples.^{cxxvii}.

CHAPITRE XIV. Des Affections simples et enflammées.

On peut aimer Dieu parfaitement sans le connaître de même — Puissance des cris du désir — Des mémoires et des invocations — Rapport de notre parole mentale avec le Verbe divin — La connaissance directe et la connaissance réflexe.

Les paroles de S. Denis citées au Chapitre précédent nous apprennent que nous devons, dans l'oraison, nous livrer à Dieu comme nous étant présent et nous unir à lui par des mémoires et des invocations. Ces mémoires et ces invocations sont d'une telle importance que nous sommes obligés de nous y arrêter un peu.

Au sujet des mémoires, il a dit quelques lignes plus haut les qualités qu'elles doivent avoir, et comment elles doivent se pratiquer « l'esprit découvert et dans l'aptitude à la divine union »^{cxxviii}. C'est ce que notre bienheureux Père explique quand il enseigne que nous devons nous tenir devant Dieu en attention amoureuse et simple.

Ceci étant très important pour ceux qui sont déjà contemplatifs, les maîtres de cette science secrète nous exhortent avec insistance plutôt appuyer notre oraison sur l'affection que sur la connaissance. La raison en est que nous ne pouvons connaître Dieu parfaitement en cette vie, tandis que nous pouvons l'aimer parfaitement, « parce qu'il suffit pour la perfection de l'amour d'aimer en proportion de ce que

cxxvii *De Div. Nom.*, Cap. I, p. 3.

cxxviii *Revelata mente et ad divinam unionem aptitudine.* (*De Div. Nom.*, Cap. III *in princip.*).

l'on perçoit. On peut donc aimer plus qu'on ne connaît, et l'on peut aimer parfaitement même en ne connaissant qu'imparfaitement.^{11 cxxix}.

D'ailleurs, ce que nous avons à percevoir de Dieu dans l'oraison ne s'obtient pas par le raisonnement, mais par les affections et les désirs, S. Thomas, nous l'avons vu déjà, dit que les effets de la grâce divine se multiplient à la mesure du désir et de l'amour. S. Grégoire dit à ce même sujet : « Les cris que Dieu entend sont ceux du désir, et si le désir est grand, grande est la clameur qui résonne aux oreilles de Dieu. » Et encore : « Les désirs sont les paroles de l'âme. Si les désirs n'étaient point des paroles, le Prophète n'aurait pas dit : *Le Seigneur a entendu les désirs de leur cœur.* »^{cxxx}

En disant que nous devons nous unir Dieu dans l'oraison, non seulement par des mémoires, mais encore par des invocations, S. Denis nous fait voir l'utilité des paroles intérieures, si recommandées par les grands maîtres de cette science mystique, et qui sont un des grands moyens de la contemplation paisible et simple.

Ces paroles que ne prononce point la bouche, mais que forme l'esprit, Hughes de Saint-Victor les dit très favorables à ce qu'il appelle l'oraison pure, sans formes et sans figures. « Ces paroles, dit-il, aident beaucoup l'oraison simple à se changer en jubilation spirituelle. Elles aident l'âme à s'approcher davantage de Dieu, à l'atteindre plus promptement, à obtenir

cxxix *Ad perfectionem sufficit prout in se apprehenditur ametur: ob hoc ergo consistit quod aliquid plus ametur quam cognoscatur quia potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur.*

cxxx *Magnus quippe earum (hoc est animarum) clamor, magnum est desiderium: tanto enim quisque minus clamat quantum minus desiderat; et tanto majorem vocem in aures incircumscripti Spiritus exprimit, quanto se in ejus desiderium lenius fundit... Animarum igitur verba ipsa sunt desideria. Nam si desiderium sermo non esset, Propheta non diceret: Desiderium cordis eorum audivit auris tua. (Mor., Lib. II, Cap. IV).*

plus sûrement l'effet de ses désirs. » Et il ajoute : « Plus elles sont brèves, plus elles sont propres à produire ces effets. »^{cxxxi}

S. Bonaventure conseille, lui aussi, ce genre de paroles dans l'oraison. Il les appelle « la manière de prier la plus efficace. » Il dit encore : « Il est bon de rechercher le silence et le lieu qui facilite le plus le repos, afin que les affections s'écoulent en Dieu plus pleinement et plus sûrement. »^{cxxxii}

Par où il nous enseigne que cet exercice convient parfaitement à l'oraison simple, sereine et paisible, parce que les affections, une fois portées par ces paroles intérieures, se versent en Dieu avec plus d'abondance et de sécurité.

S. Thomas recommande également cet exercice en beaucoup d'endroits de ses ouvrages, et il le désigne sous le nom « d'actes intérieurs », d'actes intellectuels, parce que l'esprit les forme pour exprimer intérieurement ses affections à Dieu. Il s'exprime excellemment sur ce sujet lorsqu'il dit : « L'amour intime a une liaison étroite avec la parole. Aussi je considère que la parole mentale a du rapport à la génération éternelle du Verbe divin, Parole du Père. En effet, comme du Verbe Etemel et du Père procède l'Esprit-Saint, ainsi de la parole intérieure procède l'amour. »

D'où nous apprenons que ces paroles intérieures pratiques dans l'oraison engendrent l'amour ; et cela, non d'une manière quelconque. En effet, elles engendrent un amour très intime et elles sont parfaitement en rapport avec la contemplation simple, dans laquelle l'entendement envisage Dieu d'une vue directe, comme présent, et non d'après des concepts formés et réflexes. Ainsi que le prouve pertinemment un auteur scolastique, docte et spirituel, c'est la connaissance directe qui fait jaillir les affections dans l'oraison, au lieu que la

cxxxi *Ita ut pura oratio magis in jubulum convertatur et appropinquet Deo, perveniat citius et efficius obtineat.* (T. II, Lib. *De modo orandi*, Cap. III).

cxxxii *Requirit opportunitatem silentii, loci et quietis quo plenius et securius se in Deum effundat affectus.* (*De Process. Relig.*, Cap. III).

connaissance réflexe distrair la volonté, plus qu'elle ne la joint et ne l'unit à Dieu.

Il faut cependant, au sujet de ces paroles intérieures, faire la même remarque que pour les autres actes particuliers : elles ne doivent pas être très fréquentes, parce que les actes particuliers, nous l'avons dit, causent plus de lassitude que les actes universels. La remarque est de S. Bonaventure.^{cxxxiii}.

L'exercice de ces paroles doit aussi être très bref, parce qu'autrement il enlèverait la dévotion au lieu de l'accroître. Il faut observer en outre que lorsque l'âme répugne à produire ces actes et sent du dégoût pour prononcer ces paroles, ayant plus d'attrait pour rester dans le repos, c'est un signe que l'influence divine lui est alors communiquée et opère en elle des effets sumaturels. Or, tout mouvement particulier les troublerait et les entraverait. L'âme doit alors se conformer à ce que réclame l'opération divine et ne point sortir de son repos pour produire des actes particuliers.

CHAPITRE XV. Difficultés qu'éprouvent les nouveaux contemplatifs à persévérer dans l'acte pur de la contemplation.

La lumière divine, bien que communiquée, n'est pas toujours perçue —De l'illumination non formée —Nous pouvons ici-bas participer au banquet des élus —Obstacle qu'y apporte notre opération inquiète —De ceux qui accommodent perpétuellement la nourriture de l'âme sans y goûter jamais —Obstacle formé par les péchés véniels.

Les nouveaux contemplatifs ne percevant pas encore l'illumination divine, tandis qu'ils se tiennent dans l'acte pur et simple de contemplation, ils ne peuvent se décider à y demeurer paisibles. Mais s'ils ne la perçoivent point, en voici la raison, donnée par S. Thomas. Écoutons ses magistrales paroles.

cxxxiii *De Process. Relig.*, Cap. III, in fine.

« La science divine, dit-il, n'est pas discursive comme celle de notre raison, elle est simple et dégagée. Telle est aussi la science qui vient du don du Saint-Esprit, parce qu'elle est une image et une participation de ce même Esprit divin.^{11 cxxxiv}.

Comme donc cette illumination n'est pas communiquée à l'entendement par la voie des images et des formes connues, mais d'une manière pure et simple - bien différente en cela de la connaissance humaine qui s'appuie sur le discours de la raison, exercé par le moyen des images, - il résulte que le contemplatif, tout en recevant cette communication, ne la perçoit point. J'excepte le cas où elle investit l'âme si efficacement qu'on ne peut manquer d'en percevoir les effets, ou bien celui où l'esprit, étant déjà purifié et le palais spirituel divinement affecté, l'âme perçoit sur-le-champ la saveur de l'influence et de l'illumination divine.

Notre bienheureux Père nous donne à ce sujet un enseignement admirable, bien propre aussi à prouver aux nouveaux contemplatifs qu'ils ne sont pas oisifs et ne perdent pas le temps, alors qu'en réalité ils sont divinement illuminés et renouvelés. « Que l'homme spirituel, dit-il, apprenne à se tenir en amoureuse attention à Dieu et dans le repos de l'entendement, même s'il lui semble ne rien faire. Qu'il persévère et il verra que peu à peu et très promptement la paix et la quiétude divine lui seront versées dans l'âme, avec d'admirables et sublimes notions de Dieu, tout imprégnées d'amour. Qu'il ne se mette donc nullement en peine de formes, d'imaginations, de méditations ou de quelques discours que ce soit ; autrement il troublera son âme et la fera sortir du contentement et de la paix dont elle jouit, pour l'occuper à ce qui ne lui apportera que du dégoût. S'il lui vient quelque scrupule à la pensée qu'il ne fait rien, qu'il sache que ce n'est pas faire peu de choses que de pacifier son âme et de la mettre en repos, en l'affranchissant de tout effort et de tout

cxxxiv Divina scientia non est discursiva vel ratiocinativa, sed absoluta et simplex, cui similis est scientia quae ponitur Donum Spiritum Sancti, cum sit quaedam participata similitudo ipsius (2-2, Q. 9, art. 1).

désir. C'est ce que le Seigneur demande de nous par la bouche de David, qui nous dit : *Apprenez à demeurer vides de tout en votre intérieur, et vous verrez savoureusement que je suis Dieu.*^{cxxxv}

S. Thomas nous dit de son côté, en confirmation de l'enseignement de notre maître « L'entendement est toujours environné de l'illumination sans forme, car l'illumination ne se forme pas toujours. On la nomme alors *non formée*, à cause de la connaissance indistincte et confuse qu'elle communique. L'homme ne s'aperçoit pas que son entendement a toujours auprès de lui cette illumination non formée, et cela pour trois raisons. La première est la surprise qu'elle cause par elle-même à l'entendement ; la seconde est sa profondeur ; la troisième est sa subtilité. Voilà pour l'âme. Le corps, de son côté, entrave cette illumination de l'entendement. En effet, l'âme est opprimée par le corps, en même temps qu'elle est obscurcie par les ténèbres des objets matériels qui environnent le corps et des images que l'esprit en retient.^{cxxxvi}

S. Denis parle de même dans ses Epîtres à Caïus, ce qui confirme bien ce qu'enseigne notre bienheureux Père : que l'illumination divine, universelle et non formée, non seulement n'est point perçue par l'entendement, mais le met dans les ténèbres, parce qu'elle le prive des formes et des images, qui sont incompatibles avec elle.

Notre Maître déplorait vivement que ces vérités fussent si mal comprises de ceux-là mêmes dont l'office est de les enseigner. Il disait que Dieu a mis dans l'âme en état de grâce un paradis de délices, où nous pouvons commencer dès cette vie à goûter, dans la paix et la joie du Saint-Esprit, ce royaume de Dieu, qui, ainsi que le Seigneur lui-même nous l'assure, est au-dedans de nous. Dieu, disait-il, a préparé là une table fournie des mets du ciel, afin que nous puisions, comme l'enseigne S. Denis,

cxxxv *Vacate et videte quoniam Ego sum Deus* (Ps. XLV, 11.). Saint Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, Liv. II, Chap. XIII.

cxxxvi Comment. in Libr. *De div. Nom.*

participer, au milieu des misères d'ici-bas au banquet divin que Dieu lui-même sert à ses élus dans la patrie.^{cxxxvii} Mais l'homme refuse d'en jouir en paix et en repos, pour aller, par ses raisonnements, accommoder sans cesse une nourriture spirituelle qu'il ne mange jamais, ne travaillant qu'à s'embarrasser.

Aussi, dans tous ses ouvrages, comme aussi dans ses enseignements oraux à ses, mettait-il tous ses soins à reposer et pacifier les âmes, pour qu'à l'abri de leur opération inquiète elles pussent goûter l'aliment céleste que l'opération divine communique sans effort.

Les saints et les personnages les plus illustres dans la science mystique ont déploré comme lui le sort de ces contemplatifs inquiets, et ils ont écrit nombre de traités pour les désabuser. S. Thomas en particulier éprouvait sur ce point un si vif déplaisir, qu'il les reprenait, ainsi que nous l'avons vu, en termes pleins d'âpreté, les appelant des aveugles et des insensés, qui, ayant Dieu au-dedans d'eux-mêmes et pouvant jouir de lui en joie et en repos, le cherchent hors d'eux-mêmes dans une agitation perpétuelle, qui préfèrent sans relâche une nourriture à laquelle ils ne goûtent point et qui refusent de goûter celle que Dieu leur présente toute préparée.^{cxxxviii} Ce qui n'est que le développement de cette doctrine de S. Denis : que nous ne devons pas chercher attirer Dieu en nous, puisqu'il est présent dans notre âme, mais nous livrer et nous unir à lui pour en jouir.^{cxxxix}

Il y a un autre obstacle, même pour les contemplatifs déjà avancés, à la perception de l'illumination divine et de ses effets : ce sont les péchés véniels, surtout s'ils sont volontaires. S. Thomas nous en avertit et nous indique les dommages qu'ils causent à l'âme, tant dans la partie intellectuelle que dans la

cxxxvii *De celest. Hier.*, Cap. XV, p. penult.

cxxxviii *Opusc.* 63, Cap. III in fine.

cxxxix *De div. Nom.*, Cap. III, p. 1.

partie affective. Nous n'en signalerons que deux, qui reviennent à notre sujet.

Il nous dit du premier : « L'obscurité engendrée par sa faute, si minime qu'elle soit, met obstacle à la contemplation, parce qu'elle rend l'entendement incapable de s'adapter à la lumière divine. Aussi S. Augustin nous déclare-t-il que le souverain Bien ne s'envisage qu'avec des yeux parfaitement purifiés. »

Voilà pour l'entendement. Il dit du second dommage, qui touche l'affection : « La souillure de la faute empêche également la contemplation, en ce sens qu'elle laisse dans l'affection une dissemblance qui infecte le palais spirituel, et fait qu'il ne peut plus se nourrir de Dieu avec délices. S. Augustin dit à ce sujet : « Le palais malade trouve amer et désagréable le pain savoureux à celui qui est sain. » «

S. Thomas conclut par ces paroles remarquables : « De ce qui vient d'être dit il ressort que quant à la délectation surnaturelle, le contemplatif imparfait, s'il est exempt de péché véniel, trouve plus de saveur en Dieu que le parfait s'il est actuellement lié et infecté de péchés véniels.^{cxI} »

Ailleurs, parlant du malheur de cette vie, où l'on perd si facilement l'intimité avec Dieu, il dit à notre sujet : « Tant que nous sommes en cette vallée de larmes, si féconde en chutes, les péchés véniels suffisent à séparer l'âme de la familiarité avec Dieu. »

Notre bienheureux Père met tous ses soins à nous préserver de ce dommage dans le Livre II de la *Montée du Carmel*, où il traite en détail des péchés véniels et des imperfections, montrant combien ils font obstacle à la contemplation.

cxI Super Cap XXVI.

CHAPITRE XVI. Comment, pour être mue hautement et divinement, l'âme doit réduire au repos ses opérations naturelles.

Obscurité et repos dans lesquels doivent être tenus les mouvements intérieurs — De deux opérations procédant de deux connaissances — le mobile doit s'adapter à son moteur — c'est dans l'acte universel, souverainement paisible, que Dieu communique la Sagesse.

Notre bienheureux Père montre bien à quel point il était éclairé dans la conduite des vrais contemplatifs, lorsqu'il dit : « Il faut bien savoir que les actes et les mouvements intérieurs de l'âme, pour être en état d'être mus de Dieu hautement et divinement, doivent au préalable être en sommeil, en obscurité et en repos au point de vue naturel, c'est-à-dire par rapport à leur activité et à leur opération propre, tellement que cette opération naturelle en vienne à défaillir.^{cxli} »

Pour bien comprendre la justesse de ces paroles, il faut admettre ce que S. Denis nous enseigne et ce que nous avons indiqué déjà, des deux opérations de notre âme, procédant de deux connaissances. L'une nous est propre et procède de la raison naturelle ; l'autre est l'effet d'une motion divine et se produit quand l'âme s'élève au-dessus de la raison, dans la lumière de la foi ; pour être mue de l'illumination et de l'influence divine.^{cxlii}

Pour couronner ce sujet, S. Denis ajoute : « Dans la première opération, l'homme est lui-même et mû par sa raison ; dans la seconde, il est divin en tant que mû de l'illumination et de l'influence de Dieu. C'est durant cette seconde opération que l'âme reçoit l'accroissement des vertus et des dons infus.^{cxliii} »

cxli *Vive Flamme d'amour*, Str. III.

cxlii *De div. Nom.*, Cap. VII, p. 1.

cxliii *Ibid.*

S. Thomas fait mention en nombre d'endroits de ces deux opérations si différentes, et nous l'avons déjà entendu sur ce sujet. Il dit encore : « Par l'opération qui procède de la raison et qui est un principe naturel, on peut acquérir les vertus qui ordonnent l'homme à quelque fin humaine et pour ce motif s'appellent vertus acquises. Elles se rencontrent chez les philosophes de la nature. Les mystiques appellent cette opération *active*, parce que l'âme s'y meut elle-même. Ils appellent l'opération qui procède de l'illumination divine *passive*, parce que l'âme y est mue de Dieu. »^{cxliv}.

Ceci une fois entendu, notre Maître nous dit que pour que l'âme en vienne à être mue de Dieu surnaturellement et divinement, elle doit se mettre en repos et en obscurité par rapport à son activité naturelle et à son opération propre. Et traitant plus expressément ce sujet, il emploie la comparaison du peintre qui perfectionne un portrait. La toile, dit-il, doit nécessairement se tenir en repos : autrement elle empêcherait le travail du peintre.

Cette recommandation de notre bienheureux Père, de laquelle dépend le succès de notre contemplation, est fondée sur plusieurs raisons, tant mystiques que scolastiques, que nous avons déjà touchées nombre de fois, je n'en rapporterai que deux, en substance.

La première, tirée de S. Thomas^{cxlv}, est que le mobile doit être adapté à son moteur, si l'on veut qu'une motion soit produite. Or, toute la fin de la contemplation est d'arriver à ce que l'âme soit mue de Dieu surnaturellement, et qu'elle reçoive en elle-même les effets de sa divine opération, qui, nous dit l'Apôtre, *réforme notre bassesse à, la ressemblance de sa clarté*^{cxlvi}. Cette opération divine, nous explique S. Denis, est très simple et très paisible. Il convient donc que l'âme aussi devienne simple et

cxliv 1-2, Q.63, art.2.

cxlv 1-2, Q.68.

cxlvi *Qui reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae.* (Phil., III, 21).

paisible, si elle veut que Dieu fixe en elle sa demeure et lui fasse sentir sa motion, pour la rendre participante de son divin Esprit.^{cxlvii}.

En effet, comme le remarque S. Thomas en commentant ce passage de S. Denis, l'opération divine est accompagnée de silence et de repos. Or tout bruit, toute inquiétude de l'âme, quels qu'ils soient, marquent que sa paix est troublée ; ils sont opposés à la tranquillité, au silence pacifique et souverainement tranquille de Dieu, comme aussi à la disposition où l'âme doit se trouver pour recevoir en elle l'opération divine.

Cette adaptation très paisible de l'âme à son Dieu durant l'oraison le Seigneur la demande au contemplatif en beaucoup d'endroits de la sainte Écriture, spécialement lorsqu'il dit par l'Écclésiastique : *La divine Sagesse s'apprend dans l'oisiveté et le repos des actes.*^{cxlviii}.

Dieu nous assure par ces paroles que celui-là recevra la Sagesse et en sera rempli, qui inquiétera le moins, son âme par le bruit des actes particuliers, parce que c'est dans l'acte universel, souverainement paisible, qu'il communique à l'âme cette Sagesse. C'est ce que S. Denis nous démontre.^{cxlix}.

S. Grégoire applique à notre contemplation le passage de l'Écclésiastique que nous venons de citer. Et, en un autre endroit, il dit à notre sujet : « Dieu demande par le prophète Isaïe : *Sur qui se reposera mon Esprit sinon sur l'humble et celui qui se tient en repos ?* En effet, ce divin Esprit s'enfuit des esprits des hommes à proportion qu'il trouve en eux plus d'inquiétude, et nul ne reçoit parfaitement la Sagesse, sinon celui qui travaille à s'éloigner du mouvement inquiet des opérations sensibles. C'est pour cela que le Seigneur nous dit :

cxlvii *De div. Nom.*, Cap.XI, p.1-2.

cxlviii *Sapientiam scribe in tempore vacuitatis, et qui minoratur actu, sapientiam precipit.* (Eccli., XXXVIII, 25).

cxlix *De div. Nom.* Chap.VII p.4.

Écris la Sagesse au temps de l'oisiveté, et celui qui diminue ses actes, la recevra, et il en sera rempli. Et pour que l'âme expérimente qu'il est Dieu, le Seigneur lui ordonne par le Psalmiste de s'abstenir de tout tumulte et de se tenir en repos."^{cl}.

CHAPITRE XVII. Où l'on insiste sur la paix et la sérénité indispensables à la réception des influences divines.

Comment les substances angéliques reçoivent l'avènement de la Divinité — De deux obstacles à la paix et à la sérénité de l'âme — Comparaison bien propre à les faire entendre.

L'âme du juste, dit l'Esprit-Saint, est le siège de Dieu. Elle doit donc, disent S. Denis et ses commentateurs, recevoir son Dieu dans les dispositions où le reçoivent ces sublimes substances angéliques qui s'appellent Trônes, et sur lesquelles Dieu repose comme sur un siège. Albert-le-Grand, qui suit S. Denis, marque quelles sont ces dispositions : « Ce sont, dit-il, une souveraine tranquillité, une agréable sérénité, une paix pleine de repos. »^{cli}.

Pour le même motif, le Psalmiste nous dit que « l'habitation de Dieu est dans la paix. »^{clii}.

Cette paix, cette sérénité dans laquelle le contemplatif doit recevoir Dieu en son âme à l'imitation d'un Trône céleste, parce qu'il est lui-même le siège de Dieu, est entravée par deux obstacles. Le premier est la représentation des images distinctes de la connaissance naturelle, qui servent au discours

cl Quod contra bene per Prophetam dicitur : Super quem requiescet Spiritus meus, nisi super humilem et quietem, et tremement sermones meos ? A terrenis autem mentibus tanto longius Spiritus fugit, quanto apud eos quietem non invenit. (Moral., Lib. XVIII, Cap. XXV.) Et plus loin : Nullus quippe eum plene recipit, nisi qui ab omni se abstrahere rationum carnalium fluctuatione contendit. Unde et alias dicitur : Sapientiam scribe in tempore otii, et qui minoratur actu, ipse percipit eam. Et rursam : Vacate et videte quoniam Ego sum Deus. (Eccli., XXXVIII, 25 - Psalm. XLV, 29).

cli Alb. Magn. sup. Cap. VII.

clii In pace factus est locus ejus. (Ps. L XXV, 2).

de la raison. Le second n'est autre que l'agitation du mouvement actif par lequel l'âme se meut elle-même, en suivant la connaissance de la raison, vers les objets que la raison lui représente et que l'âme elle-même convoite.

Ces deux obstacles entravent la divine contemplation et la réception des dons surnaturels qui procèdent de l'illumination et de l'influence divine. Or, c'est par ces dons que l'âme est mue de Dieu et mise en repos par rapport à son opération personnelle, provenant de la raison et de l'impulsion naturelle.

C'est pour ce motif que les Saints grands contemplatifs exhortent l'âme à s'abstenir de ces deux opérations, au temps de la contemplation et à se mettre en repos par rapport à l'une et l'autre. Notre bienheureux Père fait de même, ainsi qu'on peut le voir par les paroles que nous avons citées au Chapitre précédent.

Pour preuve de ceci, je n'apporterai qu'un seul passage de S. Grégoire, qui nous inculque fortement la vérité dont nous parlons. Par là nous apprendrons plus parfaitement en quoi consiste la substance de la vraie contemplation, et nous comprendrons mieux encore l'erreur de ces contemplatifs, qui travaillent tant dans l'oraison et tirent si peu de profit de leur travail.

Écoutons parler S. Grégoire : « Jamais, dit-il, la contemplation ne fait alliance avec la commotion, et jamais un esprit agité ne percevra ce qu'à peine un esprit tranquille arrive à saisir : pas plus que les rayons du soleil ne sont visibles lorsque la face du ciel est voilée par les nuées en mouvement, pas plus qu'une fontaine aux eaux troublées ne peut reproduire le visage de celui qui s'y considère. Parfaitement tranquille, elle rend fidèlement son image, mais à la moindre ondulation des eaux, l'image s'obscurcit et disparaît ». ^{cliii}

cliii Numquam vero commotioni contemplatio jungitur; neque prevalet mens conturbata conspiciere ad quod vix tranquilla valet inhiare; quia nec radius soli cernitur cum commotae nubes coeli faciem obducunt nec turbatus fons inspicientis imaginem redit quam tranquillius proprio ostendit, quia quo ejus

Le saint Docteur touche ici les deux défauts qui peuvent se rencontrer dans notre contemplation. L'air obscurci et chargé de nuages, qui empêchent la splendeur des rayons du soleil, marque les représentations distinctes qui voilent l'illumination divine. La fontaine, qui ne reproduit point l'image de celui qui s'y considère, signifie le mouvement naturel de l'âme qui se meut activement à la production des actes de la raison. Tout cela, le Saint demande que l'âme le réduise au repos, et en bien d'autres endroits du Livre des *Morales* il nous prêche cette même doctrine, comme étant de la dernière importance en matière de contemplation.

CHAPITRE XVIII. De trois connaissances de Dieu.

La connaissance de Dieu par affirmation —La connaissance de Dieu par négation —La connaissance de Dieu perçue en ignorance —Trois dispositions nécessaires pour cette dernière et toute divine contemplation —L'acte de la contemplation est un acte parfait, parce que le mouvement en est exclu — Comment le Trône céleste adhère au Très Haut —Très rare chez les contemplatifs le parfait repos quant à l'opération naturelle —Désordre de ceux qui veulent gouverner l'influence divine.

D'après le prince de la science mystique, le dépositaire fidèle de la doctrine des Apôtres, ses maîtres, il y a trois manières d'atteindre la connaissance et l'amour de Dieu, et elles sont plus parfaites les unes que les autres.

La première procède par affirmation, en montant des perfections des créatures, qui nous sont connues, à celles de Dieu, qui nous sont inconnues, et en nous figurant entre elles quelque rapport. C'est le moyen le plus bas de connaître Dieu, puisque son excellence et ses perfections sont à une distance infinie de la plus élevée des excellences et des perfections qui se rencontrent dans les créatures.

unda palpitat, eo in se speciem similitudinis obscurat. (Morales, Lib. III, Cap. XXXIII)..

La seconde procède par négation, en niant que Dieu soit semblable à quoi que ce soit que nous connaissons, et en croyant qu'il est une Essence supérieure et bien plus excellente. Cette connaissance est plus parfaite que la précédente, parce qu'en cette vie nous connaissons Dieu d'une manière plus haute et nous nous faisons mieux l'idée de son incomparable excellence en connaissant ce qu'il n'est pas qu'en connaissant ce qu'il est.^{cliv}.

C'est l'explication de S. Thomas. Comme nous ne pouvons comprendre ici-bas l'incompréhensible Essence divine, les affirmations concernant Dieu tirées des créatures sont impropres, tandis que les négations sont exactes et véritables.

Après nous avoir parlé de ces deux premières connaissances, communes aux philosophes chrétiens et aux philosophes de la nature, S. Denis nous donne en peu de mots une idée très profonde de la contemplation et de la science mystique propre aux chrétiens, par laquelle nous tendons, d'une manière bien plus surnaturelle et plus divine que les philosophes de la nature, à la véritable connaissance et à l'amour de Dieu. Cette contemplation a lieu par la lumière de foi et l'illustration du don de Sagesse. Citons ses propres paroles, qui montrent comment le contemplatif doit lever les deux obstacles dont nous avons parlé. La doctrine de notre Maître se trouvera ainsi parfaitement éclaircie et appuyée.

« Outre ces deux connaissances, l'affirmative et la négative, dit S. Denis, il y a encore une autre connaissance de Dieu, très divine, qui est perdue par ignorance. Elle a lieu quand l'esprit, se séparant de toutes choses et se quittant ensuite lui-même, s'unit aux resplendissants rayons de la Divinité : et par là se trouve illuminé des investigables profondeurs de la Sagesse de notre Dieu. ».^{clv}.

cliv *In statu viae, spiritualia et praecipae Deum viragis videmus cognoscendo quid non est, quam apprehendendo quid est.* (3 Sent., Dist. XXXIV, Q.1, art.4).

clv *Et est rursus divinissima Dei cognitio, quae est per ignorantiam cognita, secundum imitatem, supe mentem, quando mens, ab aliis omnibus recedens,*

C'est ainsi que S. Denis résume toute la profondeur de la science mystique, qu'il assure, dans ses ouvrages, tenir des Apôtres, ses Maîtres.

Ce qu'il demande dans cette toute divine contemplation, c'est qu'on se tienne en ignorance par rapport à toutes les choses connues, l'entendement uni à la lumière de la foi, au-dessus de lui-même et de toutes ses connaissances. Comme disposition à ceci, il indique trois qualités nécessaires, qui reviennent à notre sujet.

1. Que l'entendement se dépouille de toute représentation distincte des objets créés. 2. Qu'il se quitte lui-même ; ce qui équivaut, comme il l'explique ailleurs, à l'apaisement des opérations intellectuelle^{clvi}, ou, comme porte une autre version, à « la répression des opérations de notre esprit"^{clvii}. En un mot, il s'agit de réfréner cette impulsion active par laquelle notre esprit se meut de lui-même naturellement, afin que, cette impulsion une fois arrêtée, il puisse être mû de Dieu surnaturellement ce qui revient à ce que notre Maître nous enseignait plus haut. 3. Que l'esprit se tienne en opération surintellectuelle revêtu seulement de la lumière simple de la foi.

Plus, loin, expliquant ce que c'est que se tenir en opération surintellectuelle, il dit que c'est, pour l'entendement, se tenir en la connaissance de Dieu par la seule lumière de la foi, séparé de tous les objets qui lui sont connus et de leurs images ; c'est aussi se tenir en repos par rapport à toutes les opérations intellectuelles, en envisageant Dieu non par comparaison avec quelque objet créé, mais comme absolument incomparable. Quand l'entendement se trouve, dans l'oraison, orné de ces trois qualités alors, dit-il, il est illustré par les profondeurs de la Sagesse divine, que notre

postea et seipsam dimittens, unita est super spendentibus radiis, inde et investigabile Sapientia profundo illustrata.

clvi *Sedantes intellectuales operationes.* (De div. Nom. Cap. II, p. 2).

clvii *Cum mentis nostrae actiones cohibemus.*

propre raisonnement est incapable de percevoir et de connaître.^{clviii}

S. Thomas nous inculque la même doctrine en beaucoup d'endroits de ses ouvrages. Il dit entre autres choses : « L'acte de contemplation que S. Denis appelle circulaire se fait dans l'immobilité^{clix}, c'est-à-dire dans le complet repos de l'âme.

Par où S. Thomas nous montre que le mouvement est l'acte d'un agent imparfait, et que par suite les opérations mêlées de mouvement s'exercent avec d'autant moins de suavité, qu'elles participent plus au mouvement.^{clx}

Ailleurs il s'exprime sur le même sujet de la manière suivante, quant à la substance : on appelle la contemplation oisiveté, parce que l'âme s'y tient en repos, non seulement quant aux mouvements extérieurs du corps, mais aussi quant aux mouvements intérieurs de l'esprit. L'acte de la contemplation est parfait, par cela même qu'il est paisible et que le mouvement en est exclu.^{clxi}

Richard de Saint-Victor, habile pilote de cette céleste navigation, dit de son côté : « Le contemplatif doit se persuader que plus il en viendra à réduire entièrement et parfaitement au silence les puissances de son âme, plus il les acheminera vers la paix et la tranquillité, intime dans laquelle Dieu repose, plus aussi il s'unira fermement et étroitement, dans la contemplation, à la suprême Lumière, qui est Dieu.^{clxii} »

La raison fondamentale de ce que nous dit ce grand maître est bien claire. Si l'âme du juste est le siège de Dieu, comme le

clviii Cap. VII p.4.

clix *Sola autem immobilitas quam ponit (loquitur de Divo Dionysio) pertinet ad motum circularem.* (2-2, Q.180, art.6).

clx 4 Sent., Dist. 49 ; Q.3, art.5.

clxi *Sunt enim actus perfecti, et ideo magis assimilantur quieti quam motui ; et propter hoc qui operatur secundum intellectum, vacare dicitur ab exteriorum actione.* (3 Sent., Dist. 35, Q.1, art.2).

clxii *De Contempl.*, Lib. V, Cap. XI.

déclare l'Écriture et si dans la Contemplation elle se dispose à recevoir Dieu en elle-même, l'inquiétude est une mauvaise disposition pour le siège de la Tranquillité suprême. Aussi S. Denis, expliquant les propriétés par lesquelles les Trônes angéliques se disposent à recevoir Dieu en eux-mêmes — et nous avons vu que le vrai contemplatif doit se rendre semblable à eux, — il nous dit ce qui suit : « De toutes ses forces le Trône adhère immobile et ferme au Très-Haut, et c'est sans aucun mouvement, sans rien de commun avec la matière qu'il reçoit l'avènement divin.^{clxiii} ».

Ce qui revient à dire que pour recevoir Dieu en soi comme un Trône, soit angélique, soit humain, il faut s'unir à lui paisiblement et fermement, il faut le recevoir au-dessus de tout ce qui est matériel, sans nul mouvement ni inquiétude.

Pour ce qui regarde la première des dispositions réclamées par S. Denis, qui est l'union à Dieu par la lumière de la foi, au-dessus de toutes les connaissances distinctes, l'entendement étant dépouillé de tout ce qui est matériel et sensible, beaucoup de contemplatifs la possèdent. Quant à la seconde, qui consiste à se tenir en parfait repos pour ce qui est de l'opération naturelle par laquelle l'âme se meut elle-même activement, bien rares sont ceux qui l'ont en partage dans l'oraison. Et c'est faute de savoir ainsi s'arrêter et se reposer en Dieu, qu'au dire des auteurs mystiques, il y a peu de contemplatifs qui reçoivent en eux l'opération divine sans empêchement.

Pour nous convaincre qu'il faut en venir là, les saints nous disent que l'âme doit se comporter, dans l'oraison., comme un vivant instrument de Dieu et se mettre en état d'être mû par lui. S. Thomas, en particulier, nous explique qu'il doit, pour cela, y avoir une certaine union préalable entre Dieu et l'âme.

clxiii *Totis viribus in Eo qui vere Summus est, immobiliter firmiterque haeret, divinumque adventum sine ulla motione atque materia recipit. (De Ecclest. Hier. Cap. VII).*

Nul n'est mû par l'Esprit-Saint, dit-il, s'il n'est en quelque manière uni, de même qu'un outil ne peut être mis en mouvement par l'artisan, si celui-ci ne le tient en quelque union avec lui. Cette union a lieu par le moyen de la foi. Si le pinceau ne se laissait point gouverner par la main du peintre et la plume par celle de l'écrivain, ni l'une ni l'autre des œuvres qu'ils exécutent n'arriverait à sa perfection. Il en est de même quand l'âme, dans l'oraison, met obstacle aux opérations divines.

C'est pour ce motif que S. Thomas compare les influences de la grâce, par rapport à la volonté, au moteur qui meut le mobile et au cavalier qui conduit son cheval.^{clxiv} De même que ce serait un grand désordre si le cheval prétendait gouverner les mouvements du cavalier, de même c'en serait un si l'âme voulait dans l'oraison gouverner l'influence divine, au lieu de se laisser gouverner par elle.

S. Laurent Justinien, en maître expérimenté, reprend ce désordre par les remarquables paroles que voici : « L'esprit humain doit se soumettre à l'influence divine et toujours s'adapter soigneusement à elle. De quelque manière que cette influence dirige l'esprit de celui qui prie, l'âme doit y consentir. Celui qui voudra redresser l'inspiration surnaturelle et la visite du Seigneur selon le bon plaisir de sa propre volonté, ne retirera de l'oraison aucun profit, il en retirera même du dommage. Dans l'oraison, l'homme doit se soumettre à Dieu, et non Dieu à l'homme. Celui qui tiendra une autre ligne de conduite ne sera jamais enrichi des dons divins, car c'est l'esprit simple que Dieu daigne visiter, et il habite avec lui amicalement. Et c'est la simplicité de la voie qui révèle l'homme véritablement dévot."^{clxv}

clxiv *Gratia comparatur ad voluntatem ut movens ad motum, quae est comparatio sessoris as equum.* (1-2, Q.22,art. 4).

clxv *De Perfect. Monast.*, Cap. XVIII, No. 30.

CHAPITRE XIX. Comment dans la contemplation l'âme n'est point oisive.

Pourquoi l'œuvre de Dieu en l'âme est imperceptible — Comment Dieu réforme notre bassesse à la ressemblance de sa clarté — Rapidité de son opération — La spéculation, obstacle à l'illumination divine — Comment les vertus s'acquièrent passivement dans l'oraison et activement hors de l'oraison.

Il arrive souvent que ceux qui se tiennent ainsi simples et tranquilles dans l'oraison se figurent demeurer oisifs et perdre le temps. Notre Maître les console et les rassure par un enseignement admirable et d'une parfaite évidence.

« L'âme, dit-il, doit bien savoir ceci. Elle a beau ne pas sentir qu'elle marche, elle a beau se figurer qu'elle est oisive, elle avance beaucoup plus en se tenant dans ce repos que si elle marchait par elle-même, car c'est alors Dieu lui-même qui la porte dans ses bras. Si elle ne s'aperçoit point des pas qu'elle fait, c'est que Dieu marche et non pas elle. Ses puissances n'agissent pas, mais une autre opération, bien plus puissante, a lieu, et Dieu même en est l'auteur. Qu'elle ne s'en aperçoive pas, ce n'est pas merveille, puisque cette opération de Dieu est une opération silencieuse. Qu'elle s'abandonne entre les mains de Dieu et renonce à se conduire elle-même. Qu'elle n'applique ses puissances à aucun objet distinct, et tout ira bien.^{clxvi}

Par là notre Maître nous apprend que l'âme avance d'autant plus le travail de sa réforme et de sa perfection, qu'elle arrête davantage dans l'oraison son opération naturelle active, afin d'être mue passivement de celle de Dieu, comme le disait S. Denis parlant de Hiérophée.^{clxvii} Il nous apprend également que lorsque l'âme se tient ainsi en repos, livrée à l'opération divine, elle n'est point oisive et ne perd pas le temps, mais elle est, au contraire, très avantageusement occupée.

clxvi *Vive Flamme d'amour*, Ch. XIV, Strophe III.

clxvii *De Div. Nom.*, Cap. II, n. 4.

Pour prouver cette vérité, si peu comprise de la plupart des contemplatifs, répétons ce que S. Denis nous a dit déjà, que lorsque l'âme agit et opère selon la lumière naturelle, l'homme est lui-même, mais lorsque l'âme se transfère à la lumière de la foi, l'homme se déifie et les dons divins lui sont communiqués.^{clxviii} Car la différence qui existe entre l'opération de Dieu et l'opération de l'homme existe aussi entre les avantages que procure l'opération divine et ceux que procure l'opération humaine. Dans l'opération de l'homme, qui est une opération naturelle, les effets sont naturels et très bornés puisque, ainsi que le prouve S. Thomas, la connaissance et l'opération qui procèdent de la capacité naturelle de l'homme ne peuvent surpasser en leurs effets sa capacité naturelle.^{clxix} Au contraire, dans l'opération où Dieu est lui-même le moteur, des effets surnaturels sont produits dans l'âme, les vertus et les dons infus reçoivent accroissement. C'est ce que dit ici S. Denis et ce que S. Thomas prouve en maints endroits de ses ouvrages.^{clxx}

C'est de cette opération divine — qui a lieu quand l'âme dans la contemplation renonce à son opération propre, pour avoir sa conversation dans le ciel — que parle S. Paul lorsqu'il dit aux Philippiens qu'*elle réforme notre bassesse à la ressemblance de la clarté divine*. Et il ajoute — ce qui revient à notre sujet — que *cette opération s'assujettit toutes choses*.^{clxxi}

C'est donc elle qui réforme nos âmes. Le désordre des appétits et des passions, que l'opération propre n'a pu réformer en beaucoup d'années, cette opération le réforme en peu de temps, en ceux qui ne lui opposent pas de résistance et qui, au moyen des secours ordinaires de la grâce, se disposent à en recevoir de plus élevés. « Dieu, dit S. Thomas, peut mouvoir

clxviii *Ibid.*, Cap.VII.

clxix *De Virtutibus in comuni*, Q.unica, art. 10.

clxx *Vide* 1-2, Q.63, art.2.

clxxi *Qui reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae, secundum operationem qua etiam possit subjicere sibi omnia.* (III, 20).

l'âme si puissamment, qu'elle atteigne sur-le-champ une justice parfaite ». ^{clxxii}.

S. Thomas prouve aussi la doctrine suivante, qui revient à notre sujet. Quand il s'agit des vertus acquises, qui ordonnent l'homme au bien humain — bien qui est du ressort de la raison — il y a dans la nature humaine un principe suffisant à leur production, un principe non seulement passif, mais actif. L'homme peut donc les acquérir par ses actes propres. Mais quand il est question des vertus infuses, qui ordonnent l'homme aux biens surnaturels et divins, l'homme a bien à sa disposition un principe passif, mais non un principe actif. Il est donc hors d'état de les acquérir par son opération naturelle ; il ne le peut que par l'opération divine, lorsque l'âme ne se meut as, elle-même, mais se dispose seulement à être mue de Dieu.

De même que l'air est illuminé par le soleil et ne s'illumine point lui-même, ainsi l'homme reçoit le fonds des richesses surnaturelles de l'opération divine, et non de la sienne propre. De là il est facile de juger combien il est plus avantageux à l'âme d'apaiser comme le dit notre Maître son opération active afin d'être mue passivement de Dieu que de passer tout le temps de l'oraison à insister sur des actes humains qui ne font qu'empêcher la communication de l'influence divine. Celle-ci doit se recevoir en complet repos, tandis que l'âme laisse de côté sa motion naturelle, par laquelle elle chemine au milieu de la production des actes de la raison.

De là aussi nous pouvons nous rendre compte du peu d'intelligence avec laquelle procèdent, dans l'exercice des vertus, ceux qui passent une grande partie de l'oraison à spéculer subtilement sur ces mêmes vertus, à grand renfort de discours de la raison, se répétant alors à eux-mêmes ce qu'ils ont vu maintes fois dans les livres, ce qu'ils savent parfaitement, sans jamais donner lieu à l'opération divine, qui produirait son effet dans l'âme et y introduirait des vertus.

clxxii *Quando vero tam vehementer Deus animam movet, ut statim quamdam perfectionem justitiae assequatur.*

Souvent même il arrive que le démon lui-même suggère ces discours et ces spéculations, afin d'empêcher les effets de l'illumination et de l'influence divine, qui auraient lieu dans une oraison paisible. Ainsi, ceux qui se sont livrés à ces spéculations sont d'autant plus persuadés qu'ils ont fait une excellente oraison, que leurs discours ont été plus subtils, tandis qu'en réalité leur âme est demeurée vide de la vraie substance de l'oraison.

Qu'on veuille bien revoir ce que nous avons dit en commençant de la manière dont notre bienheureux Père enseignait à ses disciples l'acquisition des vertus. Très utile aussi ce que S. Thomas nous dit à ce sujet : « L'homme atteint les vertus de deux manières. La première et la principale a lieu par un don de la grâce, recevant alors de Dieu intérieurement le fonds des vertus et les exerçant ensuite à l'extérieur par des actes. La seconde a lieu par un effort humain, lorsque, extérieurement l'homme réfrène les actes extérieurs désordonnés - ce que nous appelons les mortifier, et par là s'achemine à la réforme de la racine vicieuse qui se trouve l'intérieur, et qui est la source de ces actes désordonnés. »^{clxxiii}.

La première manière regarde l'oraison, où l'homme se dispose, par le secours ordinaire de la grâce et la lumière simple de la foi à recevoir en soi l'opération de Dieu, dans l'apaisement complet de son opération propre, en tant qu'exercée activement. Il applique le secours ordinaire de la grâce et la lumière simple de la foi à recevoir en soi l'opération de Dieu dans l'apaisement complet de son opération propre, en tant qu'exercée activement. Il applique alors son désir, le plus efficacement qu'il lui est possible, à obtenir de Dieu les vertus qu'il sent lui être plus nécessaires, puisque, selon la doctrine de S. Grégoire déjà cite, les désirs sont les cris de l'âme qui parviennent jusqu'aux oreilles de Dieu, et, selon celle de S. Thomas, les effets de sa grâce se répartissent à la mesure des désirs. « C'est par cette voie, dit encore S. Thomas, et non par

clxxiii *De Virtutibus in communi*. Q. unica.

les discours que se négocient dans l'oraison les accroissements des vertus.^{clxxiv}

La seconde manière d'exercer les vertus consiste en l'effort personnel. Elle regarde la vie active et se pratique à toutes les heures du jour, hors de l'oraison. On s'y aide du discours de la raison et de l'opération naturelle de l'âme, en rappelant à son souvenir les exemples de Jésus-Christ. On y cherche de toutes ses forces à réprimer et à mortifier tous les actes désordonnés, en leur opposant les vertus contraires et en s'acheminant ainsi vers la perfection de ces mêmes vertus. Tout cela se fera d'autant plus facilement, qu'on aura reçu de Dieu pour se vaincre un fonds surnaturel plus abondant.

CHAPITRE XX. Comment l'âme dans la contemplation exerce une opération plus parfaite.

Ce que c'est que d'être passif — L'âme instrument de Dieu — Deux sortes d'opérations — L'opération de l'âme dans la contemplation est une opération passive — Dieu agent principal, l'âme matière qui reçoit la forme divine.

Quelques scolastiques, peu versés dans la doctrine spirituelle des saints, s'étonnent des termes d'actif et de passif, qui se rencontrent dans celle de notre bienheureux Père. Les auteurs mystiques se servent tous du terme de passif, pour marquer la disposition de l'âme qui, dans la contemplation, ouvre la porte à la réception des dons surnaturels de Dieu. D'ailleurs, l'âme n'est pas alors dénuée d'opération propre, ainsi que plusieurs le pensent, mais elle en a une plus parfaite.

Selon la doctrine d'Aristote^{clxxv}, souvent invoquée par S. Thomas, de même que l'on appelle passives les puissances mues par un autre, de même on appelle passive cette motion elle-même, et on appelle pâtir recevoir en vertu de cette notion la connaissance et l'amour, soit qu'il s'agisse d'une

clxxiv Sup. Cap. IV *De div. Nom.*

clxxv *De Anima*, Lib.V, Cap.XII.

motion naturelle, soit qu'il s'agisse d'une motion surnaturelle.^{clxxvi} C'est dans le même sens que S. Denis disait de Hiérothée qu'il était *patiens divina*, c'est-à-dire, comme l'explique S. Thomas^{clxxvii}, que par l'effet d'une illustration ou opération divine, non seulement son entendement était instruit des choses de Dieu, mais encore sa volonté en goûtait surnaturellement la saveur et l'amour.

Si donc les trois princes de la philosophie, de la théologie mystique et de la théologie scolastique ont usé de ces termes, ils n'ont pas de quoi nous étonner.

Lorsque l'on dit que dans la divine contemplation exercée au-dessus de la raison humaine, l'âme reçoit l'illumination divine en disposition passive, comme un vivant instrument mû de Dieu même, il ne faut pas entendre que l'âme, durant cette motion et illumination, n'a pas d'opération propre, elle qui est un instrument animé, alors que les instruments inanimés eux-mêmes en ont une. Un exemple apporté par S.Thomas nous donnera sur ce point une lumière suffisante.

« Il est conforme à la raison, dit-il, et il est aussi de la nature de l'instrument d'agir par une motion étrangère, et cependant l'instrument ne laisse pas d'avoir son opération propre. Il en est ainsi pour la scie qui divise le bois. L'opération de diviser appartient à sa forme propre ; mais en même temps elle a une autre opération, qui ne lui appartient pas en propre, mais en tant que mue par l'artisan : celle de diviser correctement et d'après les règles du métier. L'instrument a donc deux opérations : l'une qui lui appartient quant à sa forme propre, l'autre qui dépend de la motion donnée par l'artisan. Cette

clxxvi *Sicut enim cogitione naturali intellectus possibilis patitur ex lumine intellectus agentis, ita et in cognitione supernaturali intellectus humanus patitur ex illustratione divini luminis.* (S.Thomas).

clxxvii *Non solum discens, sed patiens divina ex quadam doctus divina inspiratione.* (*De div. Nom.*, Cap.II, p. 4.).

dernière, en tant que supérieure à l'autre, surpasse la capacité de sa forme propre.^{11clxxviii}

Chapitre XXI. De la meilleure disposition pour goûter Dieu dans la contemplation.

Simplicité quant à la connaissance —Repos quant au raisonnement —Quels sont les effets de la lumière divine sur l'entendement et sur la volonté —Comparaisons tirées de l'action du soleil —Comment l'âme pénètre dans l'obscurité où Dieu réside.

Nous avons vu que pour recevoir les dons de Dieu et l'accroissement des vertus, il est meilleur pour l'âme de se tenir simple quant à la connaissance et paisible quant à l'opération active, que d'exercer le discours et le mouvement de la raison. De même, pour goûter la suavité de la dévotion, la meilleure disposition est encore cette simplicité paisible ; car, ainsi que le dit saint Laurent Justinien, maître éminent en cette science secrète, « la prudence humaine et le discours de la raison sont opposés à la simplicité, la mère de la suavité intérieure. » *Prudentia humana et discursus rationis adversantur simplicitati, quæ mater est internæ dulcedinis ; (De custo Connub., Cap.XI).*

C'est ce que explique admirablement l'abbé Gilbert, auteure grave et expérimenté, disciples de saint Bernard, par ces paroles brèves et substantielles : « la vérité simple engendre la ferveur de l'amour. Quand le voile des représentations distinctes formées par l'imagination est élevé, la vérité resplendit, elle jette des étincelles, qui allument le feu de l'amour. Au contraire, quand on admet la représentation imaginative, l'entendement se couvre d'un voile, qui ne lui permet plus de contempler la vérité divine dans son essence et dans sa pureté. *Simplex veritas gignit fervorem amoris. Cum ablatunc fuerit velamen imaginationum, tunc rutilat veritas ; tunc scintillat et succendit amorum ; imaginatione quasi*

clxxviiiDe Veritate, Q.27, art.4.

velamine tenetur intellectus, ne sinceram contempletur veritatem. (Gilb. ap. Div. Bernard, Serm. 45 in Cant.)

St Denis nous fournit la raison fondamentale de cette doctrine, en vous expliquant comment l'illumination divine introduit la dévotion et l'amour de Dieu dans l'âme qui lui donne libre accès en elle ; comment cette lumière divine purifie d'abord les yeux intellectuels de la boue des erreurs et des ignorances, et les ouvre à la contemplation de la vérité divine ; comment elle passe ensuite à la volonté, lui communique sa saveur et éveille en elle la dévotion et l'amour. À mesure que la dévotion et l'amour vont croissants, l'illumination augmente, pour donner à l'amour de nouveaux accroissements. Elle passe ensuite à toutes les autres facultés de l'âme et la renouvelle, pour la disposer à l'union divine.

Tout ceci est de S. Denis. Mais si magistrales que soient ces paroles, celles qui suivent sont particulièrement notables par rapport au sujet qui nous occupe.

“La lumière divine avance toujours les âmes vers leur perfection, à proportion que leur regard intellectuel s'adapte à la lumière elle-même.” ^{clxxxix}.

Cette adaptation, nous l'avons vu par la doctrine de ce saint et celle de S. Thomas, consiste en ce que l'entendement soit revêtu de la seule lumière simple de la foi, dépouillée de toutes les autres connaissances et de leurs images ou représentations.

Si donc, comme le disent ces deux saints, l'illumination divine a pour première opération dans l'âme qui lui ouvre la porte et lève les obstacles qui lui font opposition, de purifier l'entendement des nuages qui l'obscurcissent ; si de là, elle va enflammer la volonté de l'amour de Dieu et renouveler divinement les autres facultés, il est clair que cette purification

clxxxix *Et semper extendit animas ad anterior, secundum ipsarum ad respectum proporcionem.*

et ces autres effets ne peuvent se produire et s'apercevoir aussi rapidement que quelques-uns le souhaiteraient.

Nous avons de ceci une image très frappante dans l'action du soleil. Quand un matin d'hiver il se lève sur notre horizon, avant qu'il ait purifié l'air des vapeurs qui montent de la terre, avant qu'il se mette sans obstacle à échauffer le sol et à produire par sa vertu les fruits qui doivent l'embellir, il se passe quelquefois une grande partie de la matinée, et d'autres fois la plus grande partie du jour.

C'est ce qui arrive aux contemplatifs, qui, dans l'oraison, ont à faire disparaître les obstacles qui s'opposent à l'illumination divine. Dans les esprits qui ne sont pas encore purifiés, il monte de l'appétit sensitif à l'appétit intellectif des vapeurs denses, provenant des puissances non encore ordonnées, vapeurs qui obscurcissent tellement l'entendement, qu'au moment où la lumière divine pénètre dans l'âme, les effets qu'elle produit sur les affections ne se sentent pas immédiatement. Son premier travail est de purifier l'entendement, et plus l'âme sera attentive à Dieu, calme et pure de toute connaissance distincte, en un mot plus elle sera fixée dans cette attention amoureuse que recommande notre Maître, et qui est l'acte même de la contemplation, plus promptement aussi la lumière divine, qui a pénétré l'entendement, ira embraser la volonté. C'est faute de ce repos attentif que beaucoup passent tout le temps de l'oraison sans éprouver les effets de la lumière divine dans la partie affective.

Un auteur docte et très spirituel, Louis de Grenade, explique ceci par un exemple vulgaire, mais très approprié.

“De même, dit-il, que pour le sommeil naturel il est nécessaire de s'assouplir quelque peu dans une quiétude vide de pensées, de même pour le sommeil surnaturel de la contemplation, dont l'épouse a dit : *'Je dors et mon cœur veille'*, l'âme doit se mettre en repos”.^{clxxx}

clxxx *Exhort. ad Virtut.*, Lib. I.

Par où l'on peut voir combien sont dans l'erreur ceux qui ne veulent pas apaiser leur âme par rapport à leurs connaissances, pour s'endormir ainsi du sommeil dans les bras de l'Époux divin.

Cet assouplissement de l'âme dans l'oraison, en vue de goûter le sommeil vital de la contemplation, entre les bras du céleste Époux et en participation de sa divinité, S. Denis l'indique dans un profond enseignement mystique, qu'il rapporte comme ayant été donné par les Apôtres ses maîtres, et en particulier par l'apôtre S. Barthélemy.

Dieu, bien qu'il soit au-dessus de tout et qu'il environne tout de son immensité, ne se communique pourtant en vérité, sans voiles et sans obstacle, car cela seulement qui dépasse toutes choses, pures et impures, qui montent au-dessus des sommets les plus saintes, et qui entrent dans les ténèbres où réside véritablement, comme le disent nos saints Livres, Celui qui est au-delà de tout. » ^{clxxxı}.

Ces paroles, Rupert de Lincoln, célèbre commentateur de S. Denis, les explique en disant : « Dieu dans l'oraison ne se communique en vérité, sans voiles et sans obstacle, qu'à ceux qui surpassent toutes choses, non seulement les sensibles, mais même les spirituelles créées, ainsi que leurs images, à ceux qui s'élèvent saintement au-dessus des actes les plus sublimes de la faculté appréhensive active, si intense soit-elle, et qui entrent dans l'obscurité de la foi, en ignorance actuelle de tout le créé : obscurité, dit l'Écriture, où Dieu réside au-dessus de toutes choses. »

Ce que nous avons surtout à retenir de cette magnifique doctrine, c'est que, dans la véritable contemplation où Dieu est participé en lui-même, l'âme contemplative doit s'élever non seulement au-dessus des choses créées et de leurs images, ainsi qu'il a été tant de fois répété, mais encore au-dessus de

clxxxı *Qui et immunda omnia et pura transcendunt, et omnium sanctarum extremitatum ascensionem superascendunt, et in caliginem introcunt, ubi vere est, est Eloquia agunt, qui est ultra omnia.* (De Myst. Theol., Cap. I).

tous les actes de la faculté appréhensive active. Ce qui revient à dire que l'âme doit alors se dépouiller non seulement de toutes les représentations des choses distinctes, mais encore de la faculté qui lui sert à s'appliquer aux choses qu'elle comprend. Cela est si important pour ceux qui sont dans l'état de contemplation, et néanmoins si peu comprise, que notre Maître a cherché de toutes façons à le faire bien entendre. Il ne sera donc pas inutile de les éclaircir davantage encore.

Chapitre XXII.

[Manque la page manuscrite correspondante oubliée lors de la photographie, numérotée 198 ^{clxxxii}]

... Se porte avec véhémence à l'opération d'une puissance, soit retirée de l'opération d'une autre puissance, parce qu'il ne peut y avoir dans l'âme qu'une seule intention. ^{clxxxiii}

Ailleurs, appliquant davantage cette doctrine à notre sujet, il dit : « La capacité affective et la capacité compréhensive diffèrent entre elles, bien que résidant en une même âme. De là vient que lorsque l'intention de l'âme s'applique avec force à l'acte d'une de ses puissances, elle se rend inapte à l'acte des autres puissances. ^{clxxxiv} ».

En un autre endroit, il explique ce qu'il entend par l'*intention* : « L'intention, dit-il, est l'acte de la volonté s'ordonnant à une chose comme à la fin qu'elle a en vue. Et comme la volonté meut toutes les autres puissances de l'âme vers la fin qu'elle envisage, il s'ensuit que là où s'appuie l'intention, là se porte toute la force de l'âme. » ^{clxxxv} ».

C'est cette attention, si efficace et si puissante dans les actes de l'âme, que S. Denis nous dit de retrancher et d'apaiser

clxxxii Archives déplacées du carmel fermé de Clamart à celui de Nogent, de Nogent à ?

clxxxiii 1-2, Q.37, art. 1.

clxxxiv Ibid., Q.33, art. 3.

clxxxv 1-2, Q.12, art.1.

quant à la connaissance et d'appliquer à l'affection, afin que l'âme en vienne à goûter ce qu'elle est incapable de connaître. C'est pour cela qu'en cette vie l'âme doit s'ordonner plutôt à l'amour qu'à la connaissance. « Il est bien vrai, selon S. Thomas, que l'essence de la contemplation appartient en premier ressort à la connaissance, puisqu'elle est la contemplation de la suprême Vérité. Et cependant, remarque le même Saint, quant à la fin que l'on se propose dans la contemplation (qui est d'enflammer l'âme de l'amour de Dieu), l'essence de la contemplation appartient à la volonté. » ^{clxxxvi}.

C'est à cet embrasement d'amour, affirme S. Thomas, que doit être dirigée l'intention de l'âme. Et il le prouve par l'autorité de S. Grégoire, qui dit : « La vie contemplative consiste à remplir son âme de l'amour de Dieu et du prochain, à s'attacher uniquement au désir de posséder son Créateur. » ^{clxxxvii}. Et encore : « La contemplation, méprisant toute sollicitude étrangère, s'enflamme du désir de voir le visage de son Auteur. » ^{clxxxviii}.

Pour ce qui est de l'essence de la contemplation qui appartient à la connaissance, elle s'exerce par cette vue simple et universelle, dans laquelle l'entendement est attentif à Dieu. Il s'applique à son objet propre, qui est, dit S. Thomas, l'essence universelle de Dieu ; ^{clxxxix} et de son côté, la volonté s'applique à son objet propre, qui est le Bien universel. C'est donc à la volonté et à son opération que doivent s'appliquer toutes les forces de l'âme, qui ont leur siège dans son intention. Et ainsi les deux puissances ont leur emploi.

clxxxvi *Vita contemplativa, quantum ad ipsam essentiam actionis, pertinet ad intellectum; quantum autem ad id quod movet at exercendam talem operationem, pertinet ad voluntatem.* (2-2, Q.180,art. 1.).

clxxxvii *Vita contemplativa est charitatem Dei et proximi tota mente retinere, et soli desiderio Conditoris inhaerere.* (Hom.XIV sup. Ezech.).

clxxxviii *Vita contemplativa, calcatis curis omnibus ad videndam faciem sui Creatoris inerdscit.* (Ibid.).

clxxxix 1-2, Q.105, art.4.

Ce soin, durant la contemplation, de lâcher les rênes à la volonté et de retenir l'entendement — en quoi consiste tout le succès de la contemplation — nous est recommandé aussi par Gerson, auteur mystique et très docte. Il s'exprime ainsi : « Le contemplatif doit faire en sorte de ne pas se fixer dans la connaissance, mais de se tenir seulement dans une vue de Dieu simple et suave, quant à l'entendement, tandis qu'il aspirera à lui par la volonté, comme par la bouche du cœur, altérée de s'abreuver de la Sagesse et de la Bonté divine, et de la savourer. ^{cxc}Ailleurs le même auteur nous exhorte à ne pas nous appliquer curieusement à Dieu dans l'oraison, en voulant spéculer ce qu'il est, alors que nous sommes incapables de le connaître en cette vie, mais à tenir plutôt notre entendement soumis au pied de la Grandeur divine, en reconnaissant humblement son ignorance et sa capacité bornée, qui ne lui permettent pas de pénétrer l'immense Sagesse de Dieu.

Puis il ajoute : « Pendant plus de quarante ans, j'ai travaillé et fait effort, j'ai étudié, j'ai lu, j'ai médité, j'ai prié, durant de longues et paisibles heures d'oraison. Et après tout cela, je n'ai rien trouvé de plus utile et de plus efficace pour atteindre la science mystique, que de placer son âme et son esprit comme un petit enfant sous les pieds du Seigneur, là où la mendicité spirituelle et la foi simple occupent la place d'honneur, car *Dieu est né pour nous enfant, et petit enfant il nous a été donné.* » ^{cxc}.

Chapitre XXIII. Erreur des nouveaux contemplatifs qui se figurent rester oisifs.

L'âme attentive et en repos exerce l'acte de l'amour —Ayant les dispositions requises pour la réception des influences divines, elle les reçoit indubitablement —Du repos de désir — Comparaison propre à éclaircir ce qui vient d'être dit.

cxc *De Myst. Theol.*, Introd. 13, in princip.

cxc *Dicebat unus : Ego per quadraginta annos et amplius versavi et reversavi [...] est nobis.* (De Elucid. *Myst. Theol.*, Cant. 9).

Ceux qui débutent dans la contemplation sont parfois, nous l'avons dit, tristes et inquiets ; ils se disent que dans cette quiétude attentive à Dieu, ils demeurent sans rien faire et perdent le temps.

Nous allons leur dire une fois encore combien ils opèrent, au contraire, et combien ils reçoivent. Pour cela, nous leur citerons de nouveau le passage suivant de notre bien heureux Père, dans la *Montée du Carmel*, L.II., Ch.XIII : « Que l'homme spirituel apprenne à se tenir en amoureuse attention à Dieu, et dans le repos de l'entendement, même s'il lui semble ne rien faire. Qu'il persévère, et il verra que peu à peu et très promptement la paix et la suavité divine lui seront versées dans l'âme, avec des admirables et sublimes notions de Dieu, tout imprégnées d'amour. Qu'il ne se mette nullement en peine de formes, d'imaginations, de méditations ou de quelques discours que ce soit ; autrement il troublera son âme et la fera sortir du contentement et de la paix dont elle jouit, pour l'occuper à ce qui ne lui apportera que du dégoût. S'il lui vient quelque scrupule à la pensée qu'il ne fait rien, qu'il sache que ce n'est pas faire peu de choses que de pacifier son âme et de la mettre en repos, en l'affranchissant de tout effort et de tout désir. C'est ce que le Seigneur demande de nous par la bouche de David, qui nous dit : *Apprenez à demeurer vides de tout en votre intérieur, et vous verrez savoureusement que je suis Dieu.* » ^{cxcii}.

Notre bienheureux Père s'adresse ici à ceux qui ont déjà acquis l'habitude de la méditation et se trouvent aptes à passer à la contemplation, suivant les marques qu'il indique. La plus ordinaire est que l'âme ne peut plus méditer — n'ayant plus de goût à la méditation, qui lui cause au contraire amertume et dégoût — et que les discours lui sont devenus à charge.

Pour que le contemplatif soit pleinement convaincu de ce que lui dit notre saint Maître, qu'il lui suffise de savoir qu'en cet état il a les dispositions que S. Denis réclame de l'âme

cxcii *Vacate et videte quoniam ego sum Deus.* (Ps. XLV, 11.).

contemplative pour recevoir sans empêchement l'illumination et l'influence divine. La première est qu'elle soit résignée et humble, qu'elle ne prétende pas avec orgueil à plus que l'illumination divine ne lui accorde. La seconde est que son entendement, revêtu de la lumière de la foi, se tienne ferme dans l'opération surintellectuelle, sans descendre aux connaissances distinctes de la raison; et s'il y descend involontairement, qu'il revienne à la connaissance indistincte de la foi. La troisième est que cette connaissance de foi soit accompagnée d'un amour proportionné, qui est l'acte de la volonté. Tant que l'âme, durant l'oraison, se tient dans cette disposition devant Dieu, dit ce grand théologien, elle reçoit sans discontinuer la ressemblance et l'illumination divines, même s'en apercevoir. ^{cxci} Ce qui revient à l'enseignement de notre Maître.

Ces contemplatifs inexpérimentés seront aidés à se convaincre que dans cette pieuse qui étude il ne perd pas le temps, si son présent cette vérité, que lorsque l'âme est orientée vers Dieu, elle se trouve par là même, dans l'acte de son amour. En effet, comme l'explique S. Thomas, l'acte de l'amour de Dieu n'est autre chose que l'application et l'inclination de l'appétit vers Dieu, comme vers son bien propre. ^{cxci} Et ailleurs, le même Saint marque deux sortes de repos de l'âme en Dieu : l'un qu'il appelle *de terme* et qui est propre aux Bienheureux, l'autre qu'il nomme *de désir* et qui est propre aux contemplatifs en cette vie.

Ainsi, quand l'âme est dans ce repos de l'oraison, avec le désir de s'approcher de Dieu, elle ne peut être oisive, puisque sa volonté est appliquée à Dieu par un acte qui est son désir. De plus, elle est convenablement disposée à recevoir les effets de la grâce divine, qui se versent dans les âmes à proportion de

cxci De Div. Nom, Cap. I, §1.

cxci Sup. Cap. IV, §4 de Div.Nom.

l'intensité de leurs désirs, ainsi que nous l'avons vu plus haut d'après l'autorité du même S.Thomas.^{cxcv}

Enfin, pour que le contemplatif se persuade de cette vérité qu'il ne perd pas le temps dans ce repos attentif, mais qu'il y travaille au contraire à sa perfection, il suffit que tant et de si grands Saints, tant et de si doctes auteurs, expérimentés en ces matières nous l'enseignent par des comparaisons tirées des choses naturelles très connues, qui ne peuvent laisser aucun doute sur des effets surnaturels inconnus. Il suffit en particulier que notre bienheureux Père l'ait dit et répété tant de fois, lui qui savait combien il importe au contemplatif de se persuader de cette vérité et de la graver dans son esprit.

Pour couronner tout ce que nous avons dit sur ce sujet, donnons seulement deux comparaisons, entre beaucoup d'autres. C'est S. Denis qui nous les présente.

La première est prise du soleil, image expresse de la bonté de Dieu et les effets qu'elle produit. « Si notre soleil visible, dit-il, étend ses rayons à toute la substance matérielle, pour les renouveler, les perfectionner et les accroître, faisant ici fleurir les unes, là mûrir les autres, combien le soleil divin, par sa vertu infinie, produira-t-il dans les âmes des effets analogues et supérieurs, si elles reçoivent sans obstacle ses influences !

^{cxcvi}

La seconde comparaison est celle du feu, que le même Saint nous dit être l'image de l'opération divine. Si le feu est si actif dans son opération et si communicatif de sa nature, qu'il communique ses propriétés à tout ce qu'il touche et le transforme en soi, comment le feu divin, que le feu matériel représente, agirait — 'il autrement envers ceux qui s'approchent de lui dans la contemplation et reçoivent sans obstacle son influence ?^{cxcvii}.

cxcv Sup. Cap. IV, § 9, de *Div. Nom.*

cxcvi *De Div. Nom.*, Cap.V, §2.

cxcvii *De Div. Nom.*, Cap.V, §2.

Il est donc que clairement établi que l'âme ne peut être regardée comme oisive durant la contemplation, puisque, si elle a soin de ne pas s'entraver elle-même, mais ouvre la porte à l'influence divine, qui rentre comme une splendeur dans son entendement et un feu brûlant dans sa volonté, elle ne manquera pas d'en recevoir les effets. D'ordinaire, ses effets ne se trouvent empêchés que parce que l'on ne sait pas apaiser, calmer et disposer son âme à la recevoir, ainsi que nous le dit notre Maître.

Chapitre XXIV. Éloges donnés par les Saints à la contemplation simple. Conseils aux nouveaux contemplatifs.

Cette contemplation, voie royale qui mène à l'union divine — Elle accroît la charité — Elle est le parfait renoncement — Elle est la racine de tout progrès spirituel — Elle a du rapport avec l'acte par lequel Dieu et les anges exercent l'amour — Les nouveaux contemplatifs doivent se rassurer en se disant que toutes leurs puissances sont alors orientées vers Dieu — Ils feront bien d'user parfois d'actes particuliers — Précautions à observer.

Les saints nous inculquent encore l'utilité de cette contemplation simple en amoureux repos, en lui donnant de très grands éloges. C'est d'elle que parle S. Denis lorsqu'il nous dit : « Par la paix divine (c'est-à-dire par le repos dans la lumière divine), les âmes arrivent comme par une voie royale et un progrès assuré, au moyen de la connaissance simple, dénuée de tout ce qui est matériel, à l'union divine qui a lieu au-dessus de l'entendement. » ^{cxcviii}.

Ces paroles d'un Saint aussi excellemment éclairé sont une preuve puissante en faveur de l'éminence de la simplicité et du repos, qui sont essentiellement propres à disposer et adapter l'âme aux accroissements de la charité et à l'union avec Dieu, but et terme de la vie spirituelle. C'est ce que prouve S.

cxcviii *De Div. Nom.*, Cap.XII, §2.

Thomas quand il dit : « La fin de la vie spirituelle est d'unir l'homme à Dieu, ce qui a lieu par la charité, et tout ce qui regarde la vie spirituelle est ordonné à cette union comme à sa fin. C'est pour cela que l'Apôtre nous dit : *la fin du précepte est la charité, qui vient d'un cœur pur, d'une conscience droite et d'une foi sincère.* »^{cxix}.

Comment l'attention amoureuse à Dieu est le moyen de l'union, nous l'avons vu déjà par les paroles de S. Denis. Qu'elle soit également le moyen de l'accroissement de la charité, qui, une fois parfaite, produit l'union, S. Thomas le prouve par ces remarquables paroles : « De la part de Dieu, la charité augmente en nous quand augmente l'efficacité de sa vertu. De la part de notre disposition personnelle, cet accroissement se produit quand l'âme passe de la multiplicité à l'unité. C'est pourquoi S. Denis ramène toute la perfection de la sainteté à ce point : que l'âme s'élève de la vie répandue à la vie unique. »^{cc}.

Cette parole de S. Denis est bien confirmée par celle que Jésus-Christ adressait à sainte Marthe : « Marthe, Marthe, tu es dans la sollicitude et tu t'embarrasses de beaucoup de choses, et cependant il n'y en a qu'une de nécessaire. Marie a choisi la meilleure part, qui ne lui sera point ôtée. »^{cci}.

Notre Maître nous dit la même chose presque dans les mêmes termes, lorsqu'il nous recommande le renoncement et la pure simplicité de l'acte de contemplation dont nous parlons. Voici ses paroles : « Je voudrais faire comprendre aux personnes spirituelles que ce divin chemin ne consiste pas dans la multiplicité des considérations, ni des méthodes, ni des goûts - bien que tout cela soit jusqu'à un certain point nécessaire aux commençants, --, mais en une seule chose, savoir se renoncer

cxix *Finis autem [...] non ficta.* (I ad Tim. 1,5) - (S.Thomas, 2-2 Q.44, art.1.).

cc 1. Sent. Dist. 17, Q.2, art.2.

cci *Marta, Marta, sollicita es et turbaris plurimae; porro unum est necessarium. Maria optimam partem elegit, quae non auferatur ab ea.* (Luc, X, 41).

véritablement pour l'intérieur et extérieur, en se livrant à la souffrance pour Jésus-Christ et se rendant de tout point conforme à lui. Si l'on s'y exerce, tout le reste suit. Si au contraire cet exercice fait défaut, comme il est la racine et l'essence de la vertu, tout ce que l'on fait par ailleurs équivaut à faire effort pour escalader un arbre par l'extrémité des branches. On aura beau produire de très hautes considérations, avoir des communications angéliques, on n'avancera pas, car tout l'avancement consiste à imiter Jésus-Christ, qui est la Voie, la vérité et la Vie. ^{ccii}.

En ces paroles, notre Maître a résumé la doctrine de tous les saints et marqué les grands avantages que l'on retire de cette simplicité pure et dénuée.

Que le contemplatif juge maintenant si celui qui se tient dans ce repos, racine de tout progrès spirituel, demeure oisif et ne fait rien qui vaille. Supposé que dans cet état simple et tranquille son âme a la disposition que nous avons indiquée, il est clair qu'il ne perd pas le temps, mais qu'il fait au contraire un gain considérable. En effet, si la charité croît alors en lui, les autres vertus croissent également, puisque la charité en est la forme, et que, comme l'enseigne S.Thomas, c'est elle qui meut les actes des autres vertus et les ordonne à leur fin. ^{cciii}.

Si les nouveaux contemplatifs, pour les raisons que nous avons indiquées, se persuadent perdre le temps durant cette oraison paisible et dénuée de tout le créé, il est une autre cause, non moins importante à signaler, de la méprise où ils tombent. Ils ne distinguent pas l'acte de la volonté, qui est un mouvement simple en tant que procédant d'une puissance spirituelle, de l'acte de l'appétit sensitif, bien différent cependant, qui réside dans le cœur et qui, par là même qu'il est accompagné d'une révolution physique, est inquiet, remuant et par conséquent plus perceptible. C'est ce qu'explique S. Thomas : « Il y a, dit-il, cette différence entre la délectation des deux appétits, que

ccii *Montée du Carmel*, L.II, Chap.VI.

cciii 2 Sent., Dist. 26, Q.1, art.4.

celle de l'appétit sensitif est accompagnée d'une certaine révolution physique, tandis que la délectation de l'appétit intellectif n'est qu'un simple mouvement de la volonté. »^{cciv}.

Mais l'acte simple et tranquille de la volonté est d'autant plus excellent, qu'il a du rapport à celui par lequel Dieu et les anges aiment et se délectent. Leur acte, dit S. Thomas, est, lui aussi, simple et parfaitement paisible. Or c'est à cet acte que nous invite Jésus-Christ quand il dit : *Dieu est esprit, et c'est en esprit qu'il veut être adoré.*^{ccv}.

En effet, comme le prouve S. Thomas, Dieu ne peut être l'objet de l'appétit sensitif, et ce n'est point par l'appétit sensitif que peut s'exercer l'acte de la charité. Tout cela appartient à l'appétit intellectif, c'est-à-dire à la volonté.

Comme, dans la contemplation, cet acte simple de la volonté s'exerce en repos d'esprit, plutôt que par révolution inquiète dans l'appétit sensitif, la saveur sensible venant à manquer aux nouveaux contemplatifs - bien que leur volonté soit appliquée à Dieu, — il leur semble qu'ils n'ont point de dévotion et perdent le temps. Alors cependant, leur âme, étant dans l'exercice de la charité, a sa volonté orientée vers Dieu, sa volonté, dis-je, qui est le centre où réside la charité.

Or, si la volonté est orientée vers Dieu, toutes les autres puissances le sont aussi, puisqu'entre toutes les forces de l'âme la volonté tient le rang de premier moteur, et que, dans le mouvement de son opération vers sa dernière fin, elle entraîne l'opération de toutes les autres puissances, de même que le ciel supérieur entraîne toutes les sphères inférieures.

Comment donc sera-t-elle regardée comme oisive, l'âme qui se trouve dans un acte où s'exercent toutes les vertus et où

cciv *Hinc interest inter delectationem utriusque appetitus, quod delectatis appetitus sensibilis est cum aliqua transmutatione corporali; delectatio autem appetitus intellectivi nihil aliud est quam simplex motus voluntatis.* 1-2, Q.31, art.4.

ccv Luc, IV, 24.

toutes les puissances sont orientées vers Dieu ? Ne faut-il pas, au contraire, croire très fermement qu'elle est dans un acte d'amour de Dieu très digne de la créature raisonnable, acte qui n'est autre que ce mouvement simple et paisible de la volonté auquel nous exhorte notre bienheureux Père, quand il nous dit de nous tenir devant Dieu *en attention simple et amoureuse* ?

Ceux qui ont besoin d'être aidés, parce qu'ils ne sont pas encore parfaits contemplatifs et que leur palais spirituel n'est pas encore divinement conformé, de façon à savourer l'influence céleste qui leur est communiquée dans cet acte simple et tranquille, ceux-là, dis-je, peuvent de temps à autre se servir de quelques actes particuliers, compatibles avec la contemplation en intelligence de Dieu pure et immédiate, dans laquelle l'âme se trouve alors.

Cela, néanmoins, doit se faire de telle sorte que ces actes particuliers ne séparent point l'âme de son Objet, mais l'aide contraire à se délivrer davantage à lui. Ce seront, par exemple, ces paroles intérieures dont nous avons dit plus haut l'excellence, ou bien quelque mémoire de notre Seigneur par mode universel, comme celles-ci : *Dieu mort pour moi ! Dieu humilié ! Dieu abattu !* Ces rappels seront comme la conclusion des méditations qui ont précédé. Mais on ne s'en servira qu'autant qu'il le faut pour produire dans l'âme un mouvement d'amour et de reconnaissance. Les mouvements de cette sorte l'emportent tellement sur ce que produit le discours que Tauler, ce docteur aussi spirituel que savant, nous assure qu'un seul acte de ces mémoires ou rappels de Jésus-Christ notre Seigneur par mode de connaissance substantielle, vaut mieux que cent par mode de discours. ^{ccvi}

Cependant, remarquons-le de nouveau, ces actes particuliers ne doivent jamais se pratiquer quand l'âme répugne à les produire, car cette répugnance indiquerait qu'elle va contre l'exigence actuelle de l'influence divine. Il faut aussi observer sur ce point la modération recommandée par S. Bonaventure,

ccvi *Instit.*, Cap. XXII, ad medium.

à savoir, que ces actes soient brefs et peu fréquents, et ne pas oublier non plus la recommandation de notre bienheureux Père : qu'ils s'exercent plus par le mouvement de l'influence divine que par l'industrie personnelle de l'âme. Ces actes doivent se produire lorsque l'âme se sera tenue quelque temps dans cette oraison paisible et simple, où se reçoivent les effets des divines influences, et lorsqu'elle se sent encouragée à mettre en œuvre le fond surnaturel qui lui a été communiqué dans l'acte universel, afin de s'enrichir grâce à lui par la production des actes particuliers.

Chapitre XXV. Réponse à ceux qui se plaignent que notre bienheureux Père semble condamner la méditation discursive.

Il ne condamne point cette manière d'oraison — Il l'indique aux commençants — Il la déconseille à ceux qui ont atteint la vie unitive, ou qui s'en rapprochent.

Notre bienheureux Père, en écrivant ses ouvrages, n'a pas débuté par les enseignements qui regardent la commençants, ceux qui marchent — et doivent continuer à marcher — par la voie de la méditation discursive, en se servant des objets corporels et sensibles, ceux qui ne font qu'effleurer les choses intelligibles et spirituelles, et cela en un degré imparfait et vulgaire. Et cependant, ceux-là mêmes trouveront dans les écrits de notre bienheureux Père des enseignements admirables et une peinture au vif des nombreuses imperfections auquel ils sont sujets.

Mais de ce qu'il n'a pas traité de la méditation, il ne faut pas inférer, comme quelques-uns le font à tort, que sa doctrine condamne ou mésestime le chemin de la méditation discursive. Il ne faut pas croire qu'il blâme ceux qui s'appliquent à l'acquisition méthodique de la mortification et des autres vertus, en s'aidant du sentiment et de la raison, ceux qui se servent des moyens qui dans l'ordre surnaturel sont regardés comme moyens acquis, parce que le discours,

l'industrie et l'effort personnel y ont grande part, bien qu'aidés et surnaturalisés par la grâce de Dieu.

Que ce soit la vérité, il est facile de le prouver. En effet, premièrement il approuve expressément le chemin de la méditation discursive et il engage à le suivre, jusqu'à ce que l'on ait des marques que notre Seigneur appelle âme à passer à une vue plus simple et à une oraison plus surnaturelle, et il parle admirablement de ces marques au chapitre treize et quatorze du livre de la *Montée du Carmel*. Deuxièmement. Si l'état de perfection dont il traite est supérieur à la méditation et l'exclut, comme le plus parfait exclut le moins parfait, il est clair que celui qui traite de cet état plus parfait ne peut approuver pour ce même état ce qui est moins parfait. Mais ne pas l'approuver pour ceux qui sont très avancés, qui ont atteint la vie unitive ou s'en rapprochent, ce n'est pas, absolument parlant, le désapprouver. De même celui qui fait donner à son fils déjà un peu grand du pain et de la croûte, et ne lui permet plus de prendre le lait de sa mère, ne défend point la mamelle à l'enfant nouveau-né. C'est la comparaison dont se sert saint Paul au chapitre cinq de l'Épître aux Hébreux.

Au reste, la prudence de notre bienheureux Père se voit clairement par la remarque qu'ont lit au chapitre treize du même livre, à savoir que ceux qui ne font qu'entrer dans la connaissance générale de la contemplation, feront bien parfois de se servir du discours et de faire agir leurs puissances. À cette demande : si les profitant doivent s'aider de la méditation discursive, il répond : « Ce qui précède ne veut pas dire que les personnes qui commencent à expérimenter la connaissance simple et amoureuse ne doivent plus jamais user de la méditation ni s'y essayer. En effet, au commencement de leur progrès, l'habitude de cette connaissance simple n'est pas si parfaite, qu'elles puissent toutes les fois qu'elles le veulent la faire passer en acte, et elles ne sont pas si éloignées de la méditation, qu'elle ne puisse jamais méditer comme auparavant, en approfondissant les mystères, et qu'elles ne trouvent encore dans ce travail quelque profit.

« En ces commencements, au contraire, continue notre Maître, lorsqu'auw marques indiquées elles reconnaîtront que leur âme n'est pas occupée à ce repos et à cette connaissance en nous avons parlé, elles auront besoin de se servir de la méditation discursive, jusqu'à ce qu'elle leur ait servie à acquérir l'habitude de cette connaissance en quelque degré de perfection, c'est-à-dire que toutes les fois qu'elles voudront méditer, elles se trouveront dans cette connaissance et cette paix, sans pouvoir méditer ni avoir envie de le faire. »

Ceci montre suffisamment combien dans la doctrine de notre bienheureux Père les moyens sont proportionnés à la fin, et avec quelle sagesse il a prévu les objections que l'on pourrait lui faire.

Chapitre XXVI. Réponse à ceux qui avancent que la contemplation simple est contraire à la saine philosophie.

Première objection tirée de cet axiome, que les images sont indispensables à l'acte de l'entendement — Réponse à cette objection — Seconde objection tirée de cet axiome, que la considération est indispensable à l'acte de la volonté — Réponse à cette objection —

Il est des personnes qui, pouvant se mêler par la foi aux choses divines et éternelles, pouvant boire l'eau céleste à sa source, vont la mendier aux canaux troubles et souillés des objets créés, et beaucoup d'entre elles, non contente de souffrir elles-mêmes cette perte incalculable voudrait y faire participer les autres. Ces personnes s'opposent à la contemplation enseignée par les saints, celles que notre Maître a inculquée ; elles publient que cette contemplation est contraire à la saine philosophie et produisent à l'appui de leur dire des raisons et des arguments.

Il ne sera pas inutile, pour rassurer les esprits imparfaitement éclairés, de répondre à quelques-uns de leurs arguments, afin de montrer que la contemplation simple n'est pas en

contradiction avec la philosophie humaine - pour cela il suffit qu'elle ait été enseignée par S. Thomas d'après S. Denis, -, mais qu'elle lui est supérieure, en tant que philosophie divine et parce que la Sagesse éternelle est venue l'enseigner au monde pour nous rendre, dès cet exil, de terrestres divins, et d'hommes que nous sommes, nous faire monter au rang des anges.

La première raison qu'on nous oppose est fondée sur cette parole d'Aristote : *Oportet intelligentem phantasmae speculari*, pour comprendre, il faut spéculer des images. Si, dans la contemplation, ces images nous sont soustraites, l'entendement, semble-t-il, comprendra mal, puisque les moyens de la connaissance lui font défaut.

On répond à cela que Aristote parle de la connaissance affirmative, pour laquelle il est nécessaire que l'entendement ait recours aux représentations philosophiques. Mais il s'agit ici d'une connaissance négative, pour laquelle il est au contraire indispensable de dénuer l'entendement de toutes ses représentations, afin de rentrer sans elle dans l'obscurité de la foi, qui nous assure que Dieu ne ressemble à rien de ce que nous connaissons, mais qu'il est un Être infiniment distant de tout cela. C'est pour ce motif que S. Denis, S. Thomas, et après eux les Saints, les auteurs graves et expérimentés font tant d'efforts pour dépouiller notre entendement, durant la contemplation, de toute image des objets créés, en sorte que nous ne nous attachions à aucune image, quelles qu'elles soient.

S. Thomas, nous l'avons vu, nous déclare que « dans l'état de la vie présente nous connaissons beaucoup mieux les choses spirituelles — et surtout la Divinité — en sachant ce qu'elles ne sont pas, qu'en sachant ce qu'elles sont. » Nous l'avons aussi entendu nous dire « qu'il convient de rejeter comme des erreurs les images et les formes particulières, et que S. Denis recommande au contemplatif de les rejeter toutes sans

exception »^{ccvii}, afin que par-dessus toutes ses formes et toutes ces images, l'entendement se fasse de Dieu et des choses divines un concept supérieur à tout le créé et à tout ce qu'il est capable de percevoir.

De plus, Aristote parle de la connaissance naturelle, qui a son principe dans les sens et, par conséquent, a besoin que l'entendement ait recours à l'imagination pour obtenir d'elle les images des objets sensibles, au moyen desquels la connaissance doit s'exercer. Ici, il s'agit d'une connaissance surnaturelle, pour laquelle nous disposons d'une autre lumière, supérieure à celle de la raison et de l'entendement, ainsi que l'ont expliqué sur le sujet qui nous occupe S. Denis et S. Thomas.^{ccviii}

La seconde raison qu'on nous oppose est que pour cette vie affective ou unitive le discours de la raison n'est pas moins nécessaire que pour les degrés inférieurs, puisque, comme le dit saint Thomas, « tous les actes de la volonté procèdent de quelques considérations préalables, l'objet de la volonté étant autre chose qu'un bien présenté à la volonté par l'entendement. »^{ccix}. Si donc on supprime le discours et la considération, par là même on supprime ce semble, cette considération sans laquelle l'acte de la volonté ne peut avoir lieu.

Nous répondons que pour cette considération et cette représentation faite à la volonté, un nouveau discours de la raison n'est pas nécessaire. En effet, la considération est un acte de l'entendement qui envisage la vérité de ce qu'il perçoit, afin d'en juger sainement. C'est encore l'enseignement de S. Thomas : « La considération, dit-il, comporte un acte de l'intelligence, qui envisage la vérité d'une chose. »^{ccx}. Et encore : « Ce jugement appartient à l'entendement, de même

ccvii 3 Sent., Dist.34, Q.1, art.4,

ccviii *De Div. Nom.*, Cap.VII, §1.

ccix *Omnis actus voluntatis ex aliqua consideratione procedit, ex quod bonum intellectum est objectum voluntatis* (2-2,Q.82, art.3).

que l'inquisition appartient à la raison.»^{ccxi}, afin que la connaissance soit proportionnée à l'amour, et l'amour proportionné à la connaissance, comme l'effet à sa cause. Cette connaissance provenant de la lumière surnaturelle est reçue dans l'entendement, quand celui-ci se dépouille de toutes les représentations de l'imagination.

C'est dans ce sens, d'après S. Grégoire, que l'Ecclésiastique a dit cette parole que nous avons citée déjà : *écris la Sagesse au temps de l'oisiveté, et celui qui réduira ses actes la recevra.*^{ccxii}

Et S. Denis enseigne sur le même sujet que l'entendement, pour entrer en participation de la divine lumière - qui à cause de son inaccessibilité est pour nous ténèbres —, doit rejeter toutes les images des choses créées, qui la dérobe à nos yeux, chacune de ces images étant comme un nuage qui vient se placer entre la lumière divine et notre entendement, pour la lui voiler.^{ccxiii}

« Aussi, poursuit ce même Saint, les vrais contemplatifs écartent toutes ces images, qui voilent et obscurcissent la forme divine ; et par là ils découvrent cette beauté cachée, et contemplent sans voiles la divine Obscurité, cette Essence supérieure qui se dérobe à toute lumière créée. »^{ccxiv}.

Ainsi, c'est de cette connaissance et de la considération qui en procède que viennent l'amour surnaturel et la dévotion qui accroît la charité. C'est pour cela que les Saints déjà cités nous

ccx *Consideratio importat actum intellectus veritatem rei intuentis* (2-2, Q.53, art.4).

ccxi *Requiritur quoddam lumen intellectuale, excedens lumen naturalis rationis* (Ibid., Q.171, art.2).

ccxii S. Grég. : *Lib. Moral.*, Lib. XVIII, Cap.25.

ccxiii *De myst. Theol.*, Cap. II.

ccxiv *Tolleret ex quae obscurant et impediment formae latentis aspectum, ipsamque in se dulchristudinem, quae abstrusa est, explicant sola detractioe, ut sine tegumentis acernant Caliginem, illum Essentiam superiorem, quae ab omni luce quae in rebus est occultatur* (*De myst. Theol.*, Cap. IV).

disent que la simplicité est mère de la dévotion et que Dieu visite les esprits simples.

Chapitre XXVII. Réponse à deux autres objections contre la contemplation exercée en négation des formes sensibles et intellectuelles.

Comment l'âme s'élève vers Dieu par la participation à sa perfection — La foi est une habitude des principes surnaturels — L'entendement adhère à la Sagesse, qui est un don du Saint-Esprit — De la perception qui a lieu par le don de Sagesse — Comment l'entendement s'unit à l'Excellence souveraine.

Les raffinements de l'esprit humain vont plus loin, et présentent d'autres difficultés encore à l'encontre de notre contemplation.

On nous oppose cette sentence de S. Thomas : « De même que l'esprit humain ne pénètre l'essence des objets que par leurs accidents, de même il ne pénètre les choses spirituelles qu'à l'aide des corporelles et par la représentation des choses sensibles, comme le remarque S. Denis. »^{ccxv}

Nous répondons, en suivant le même S. Thomas, que ceci a lieu quand nous avançons vers la connaissance des choses spirituelles et divines par abstraction des objets créés, en vue de comparer ces objets créés aux choses sacrées et divines. Mais il en va tout autrement dans cette divine contemplation, où l'on s'avance vers la connaissance de Dieu et de ses perfections par participation à ces mêmes perfections. Notre entendement reçoit alors la notion spirituelle des choses divines dans sa partie la plus spiritualisée et la plus pure, et cela par le moyen de la lumière simple de la foi et l'illumination du don de Sagesse.

ccxv *Sicut mens humana in essentiam rei non ingreditur nisi per corporalia et sensibilia similitudines, ut Dionysius dicit.* (Sup. Cap. II de Div. Num.).

Et si la connaissance naturelle arrive à l'entendement par une habitude des premiers principes sans discours préalable de la raison, par ce que les vérités sont manifestées évidentes, combien plus la connaissance surnaturelle lui arrivera-t-elle sans discours par la lumière de la foi, qui est une habitude des principes surnaturels ?

« La foi, dit S. Thomas, est la connaissance simple des articles qui sont les principes de toute la sagesse chrétienne » ^{ccxvi}, vérités plus fermes que toutes celles que la connaissance naturelle admet comme évidentes. Et de même que l'entendement admet celles-ci immédiatement, en tant que premiers principes — « qui sont, nous dit S. Thomas, une image de la Vérité incréé », *Prima principia sunt quaedam similitudines increatae Veritatis* ^{ccxvii}, — de même, par l'habitude de la foi, il approuve sur-le-champ les vérités surnaturelles que la foi lui propose, sans autre raisonnement que de les admettre comme révélées de Dieu à son Église et comme ayant une certitude indubitable.

De même aussi que par ces principes naturels on adhère à la sagesse, qui est une faculté intellectuelle, et que par eux également on recherche les choses élevées et difficiles, proportionnées à l'entendement humain ; de même par les principes de la foi on adhère à la Sagesse, qui est un don du Saint-Esprit, pour recevoir dans l'entendement l'illumination des choses surnaturelles qui lui sont supérieures, et s'élever à la contemplation divine déifiée, comme l'explique à notre sujet le même S. Thomas. ^{ccxviii}.

On objecte finalement que cette manière d'aller à Dieu par négation et en éloignant toute image des objets créés reçus par les sens, prive l'entendement de tout acte et le laisse sans application à Dieu, puisque, d'après S. Thomas, l'entendement

ccxvi *Fides est cognitio simplex articulorum quae sunt principiae totius christianae sapientiae* (3 Sent. Dist.35, Q.2, art.2).

ccxvii 3 Sent., Dist. 35, Q.2.

ccxviii *Ibid.*

ne peut entendre sans être actuellement informé par une représentation quelconque de la chose qu'il doit entendre.»

ccxix

Si donc, conclut-on, aucune image des objets qui nous sont connus ne vient informer l'entendement — et par le fait la connaissance négative la dépouille de tout cela, — il ne perçoit rien et, par conséquent, n'exerce point l'acte de la contemplation, pour lequel la perception est nécessaire.

S. Denis répond à ces difficultés lorsqu'il dit qu'on peut former une image de deux manières, l'une en ajoutant, comme dans la peinture, l'autre en retranchant, comme dans la sculpture, et que de même, dont la contemplation, on peut former un concept de Dieu de deux manières : l'une par connaissance affirmative, en lui appliquant la perfection des créatures en un degré supérieur, en tant que Créateur, qui ne peut manquer de la perfection communiquée par lui à ses créatures ; l'autre, par connaissance négative, en refusant à Dieu toute perfection créée, comme entièrement hors de proportion avec la sublimité de sa divine et incomparable nature, et en envisageant en lui une autre perfection et une autre excellence, infiniment distante de toute autre excellence et de toute autre perfection. C'est ce que nous avons déjà montré.

Ainsi, quand l'entendement s'élève à Dieu par voie de négation, pour entrer dans l'obscurité de la foi, dépouillé de toutes les images des objets créés - comme il le fait dans cette contemplation, - à mesure qu'il se dépouille de toutes ces images, il se relevait un autre concept de Dieu, plus élevé et plus excellent, il se forme une magnifique image la perfection divine, qui dépasse tout ce qu'il est capable d'atteindre. *Quemadmodum per se naturale agalmae faciens, et ipsam in se ip cesa, ablatione solae occultam manifestantes pulchritudinem.*

ccxix *Intellectus non potest intelligere, nisi secundum quod fit actu per aliquam similitudinem rei intellectae, par quam informatur intellectus ad intelligendum* (Opusc. 53, princip.).

Supposez une image splendide, couverte d'un grand nombre de voiles, qu'on lèverait tous afin de laisser à découvert la beauté qu'ils cachent. Cette beauté, les voiles une fois levés par le moyen de la négation, la lumière de la foi, illustrée des dons du Saint-Esprit, le découvre. S. Thomas, répondant à l'objection, nous dit que c'est de cette perception que l'entendement a besoin, et non de la raison : « Dans la contemplation, enseigne-t-il, il y a une perception nécessaire, et elle a lieu moyennant le don de Sagesse.^{ccxx} »

Notre Mère sainte Thérèse en bien des endroits de ses ouvrages, nous fait admirablement connaître cette sagesse secrète qu'elle avait expérimentée d'une manière si intime. En un passage spécialement, elle montre la différence qu'il y a entre la beauté de l'Image divine communiquée dans sa pureté et les images que nous extrayons des créatures. « Il arrive soudain, dit-elle, et d'une manière inexplicable, que Dieu montre en lui-même une vérité qui obscurcit, ce semble, toutes celles qui se trouvent dans les créatures. »^{ccxxi}. Paroles qui sont comme une démonstration expérimentale de celle de S. Denis que nous avons citée plus haut. Et ailleurs, décrivant ces communications célestes, reçues dans leur pureté toute spirituelle, elle les appelle des « embrasements » divins.^{ccxxii}

Les principales difficultés que l'on forme contre cette contemplation étant écartées, grâce à la doctrine de ces deux flambeaux de l'église, S. Denis et S. Thomas, il reste établi que si nous voulons arriver par le droit chemin et par une marche régulière à l'union avec Dieu, et devenir un même esprit avec lui, nous devons parcourir, au moyen de cette contemplation secrète et inconnue, la voie affective qui est au-dessus de la raison, dépouillés de toutes images connues et revêtus de la lumière simple de la foi.

ccxx *In contemplatione est necessaria apprehensio, quae est per donum Sapientiae.* (3 Sent., Dict.35, Q.1).

ccxxi *Château intérieur*, Demeure VIe, Chap.X.

ccxxii *Château intérieur*, Demeure VIe, Chap. II.

« Les esprits divins, dit S. Denis, et après lui S. Thomas, montent vers les choses inconnues, au-dessus de l'esprit, et parviennent ainsi, en suivant une voie et une marche régulière, par l'intelligence immatérielle et simple, à l'union qui a lieu au-dessus de l'entendement. »^{ccxxiii}.

Et ailleurs, traitant le même sujet et montrant avec quelle excellence l'entendement s'avance vers Dieu, revêtu de la seule lumière de la foi et dégagé de toute autre connaissance, en même temps que des images des objets créés, les mêmes Saints nous assurent que l'entendement ainsi dépouillé, vole vers Dieu en obscurité, comme le comporte l'état de la vie présente, s'unit à lui, et rejetant tout le créé, se fixe dans le Créateur.

« Ces esprits divins, disent-ils, ayant ainsi dépassé toutes choses, s'unissent à Dieu même, autant qu'il est possible à l'homme de lui être uni. »^{ccxxiv}.

C'est-à-dire, comme l'explique saint Thomas, que lorsque l'entendement a dépassé les derniers sommets des créatures les plus universelles et les plus excellentes, il s'unit à cette excellence souveraine et s'y arrête, n'ayant plus rien à poursuivre, puisque son entendement ne peut aller plus loin en cette vie.

Lors donc que ce raisonnement négatif et ces concepts supérieurs ont été renouvelés plusieurs fois, l'entendement se trouve pratiquement illuminé et convaincu de cette magnificence et de cette supériorité de Dieu par delà tout être créé, en sorte qu'il n'a plus besoin de refaire ce raisonnement et cette appréciation sublime. Il n'a plus qu'à entrer par la lumière simple de la foi dans le concept qu'il s'est déjà formé,

ccxxiii *Divinae mentes ad ignota ascendunt super mentem collatorum conjunctionem, et ita proveniunt, junta proprietatem suam, via et ordine, per immaterialem et simplicem intellectum, ad cum quae est super intellectum unionem.* (De div. Nom., Cap. II).

ccxxiv *In ultimis autem tetorum ipsi Deo conjungentes in quantum nob siis illi jungi est possibile.* (De div. Nom., Cap. final).

et à donner à l'opération de la volonté ce qu'il devait d'abord donner à celle de l'entendement.

Pour conclure, disons que S. Denis lui-même, pour recommander cette manière de s'élever à Dieu en négation de toutes les choses connues et de toutes leurs images, en prenant pour guide les notions divines que nous fournit la foi touchant cet Être suprême, et pour appui la communication surnaturelle des dons du Saint-Esprit, S. Denis, dis-je, nous assure qu'elle a été introduite par les Apôtres, qui la recommandaient comme supérieure à toutes les autres manières de s'élever à Dieu, comme de beaucoup la plus excellente et la meilleure.

« Nos théologiens, dit-il, ont mis en première ligne l'élévation par négation, celle qui, par là même qu'elle éloigne l'esprit des objets qui lui sont connus et familiers, lui donne un libre essor au sein des notions et des perceptions divines. ^{ccxxv}

ccxxv Theologi nostri ascensum qui per negationes fit anteposuerunt, est qui animum a tibi cognitis familiaribusque rebus abducat, et per divinas omnes noticias atque perceptiones ambulat. (De div. Nom., Cap. II).

Table des matières^{ccxxvi}

QUIROGA : DON QUE TUVO SAN JUAN DE LA CRUZ PARA GUIAR LAS ALMAS A DIOS 4

DON QUE TUVO SAN JUAN DE LA CRUZ PARA GUIAR LAS ALMAS A DIOS 4

[Présentation :] 4

Capítulo primero. Dios ilustró a San Juan de la Cruz con sabiduría celestial para que fuese guía de las almas. Propósito del autor en esta obra. 7

Capítulo II. Respóndese por qué no trató el Santo en sus Libros de la meditación ordinaria, y se dice cómo señala tres cualidades que ha de tener el alma para poder llegar a la contemplación. 9

Capítulo III. Enseñaba el Santo prácticamente a sus discípulos las tres partes de la oración, a saber: la representación de los misterios, la ponderación y la aleación amorosa a Dios, inculcándoles la detuviesen más en esta última. 11

[Chapitre III chez Marie du Saint Sacrement : Les trois parties de l'oraison] 11

Capítulo IV. Enseñaba a sus discípulos que para llegar a la contemplación era necesario adquirir las virtudes y desarraigar los afectos desordenados. 15

[Chapitre IV. Nécessité des vertus pour parvenir à la contemplation] 15

Capítulo V. Decláranse dos cosas que el Místico Doctor proponía para subir a la contemplación, a saber: recoger todas las fuerzas del alma para ser ilustradas de Dios, y no hacer pie en revelaciones. 15

[Chapitre V. La contemplation de Dieu par une notion de foi simple et amoureuse, but de la méditation] 15

Capítulo VI. Sentía mucho el Santo que algunos maestros espirituales, por no entender las vías del espíritu, atasen las almas contemplativas a lo sensible, impidiendo con esto la obra del Espíritu Santo en ellas. 18

[Chapitre VI. Des maîtres spirituels qui entravent la marche des âmes contemplatives] 18

Capítulo VII. Explica el autor con doctrina del Santo cómo se adquiere el hábito de la meditación y dice que las almas que han llegado a contemplación no deben ejercitarse en actos discursivos como los principiantes. 19

[Chapitre VII. Du moment où les âmes doivent laisser de côté les actes discursifs des commençants.] 19

ccxxvi Table en espagnol avec numérotation de l'édition de 1914 : elle est associée aux titres de chapitres de la traduction par le Mère Marie du Saint Sacrement dont on pourra constater les libertés qu'elle a prise.

Capítulo VIII. Pruébese que la Orden Carmelitana siempre ha tenido por fin principal la contemplación, y que a éste encaminaba San Juan de la Cruz a sus discípulos. 22

[De la nécessité pour les contemplatifs de purifier leur entendement des images sensibles] 22

Capítulo IX. Demuestra el autor que los medios porque el Santo conducía a sus dirigidos a la contemplación los sacaba de los fundamentos de la Orden Carmelitana. 24

[Chapitre IX. Comment les âmes arrivées à la contemplation doivent éviter les actes particuliers] 24

Capítulo X. Que para la contemplación es necesario purificar el entendimiento de las imágenes y semejanzas de las cosas corpóreas. Dice también el autor que hay dos especies de contemplación. 27

[Chapitre X. Des actes produits sous la motion divine qui accompagnent l'attention générale et simple] 27

Capítulo XI. Defiéndose con autoridad de gravísimos autores lo que enseña el Santo, de que las almas entradas ya en la contemplación deben cesar en actos particulares y quedarse en una advertencia general amorosa y sencilla. 28

[Chapitre XI. Pureté et simplicité où l'âme doit se trouver pour recevoir la lumière divine] 28

Capítulo XII. Defiende otro pasaje del Místico Doctor, y prueba con su doctrina que para la contemplación debe el alma estar en gran puraza y sencillez, y vestida de la luz de la fe. 32

[Chapitre XII. Comment Dieu communique à l'âme la divine lumière] 32

Capítulo XIII. Pruébese cómo al punto que el alma está dispuesta, sin hacer nada de suyo Dios la comunica la luz divina de la contemplación. 34

[Chapitre XIII. De certains contemplatifs qui ne savent pas se dégager entièrement de la raison] 34

Capítulo XIV. Explicase en qué consiste la ADVERTENCIA AMOROSA que enseña San Juan de la Cruz, y se deshacen varios engaños de los que no han comprendido esta doctrina. 37

[Chapitre XIV. Des affections simples et enflammées] 37

Capítulo XV. En la contemplación se debe ocupar el alma en sencillos y encendidos afectos. 39

[Chapitre XV. Difficulté qu'éprouvent les nouveaux contemplatifs à persévérer dans l'acte pur de la contemplation.] 39

Capítulo XVI. Se explica y defiende lo que dice el Santo que para ser movida el alma alta y divinamente han de quedar antes adormidos sus movimientos naturales. 43

[Chapitre XVI. Comment, pour être mue hautement et divinement l'âme doit réduire au repos ses opérations naturelles] 43

Capítulo XVII. Pruébese que la paz y serenidad con que el contemplativo ha de recibir las influencias divinas es perturbada por la representación de las imágenes del discurso y por el movimiento activo y solícito del alma. 44

[Chapitre XVII. Où l'on insiste sur la paix et la sérénité indispensables à la réception des influences divines.] 44

Capítulo XVIII. Explicase cómo en la contemplación no está ociosa el alma y cómo en ella se imprimen las virtudes. 48

[Chapitre XVIII. De trois connaissances de Dieu.] 48

Capítulo XIX. Pruébase que los términos ACTIVO y PASIVO que usa el Santo Padre son admitidos, no sólo en la Teología Mística, sino también en la Escolástica. 50

[Chapitre XIX. Comment dans la contemplation l'âme n'est point oisive.] 50

Capítulo XX. La mejor disposición para conseguir la devoción y gustar la dulzura y suavidad que Dios comunica en la contemplación es la sencillez y paz del alma. 51

[Chapitre XX. Comment l'âme dans la contemplation exerce une opération plus parfaite.] 51

À classer : Chapitre XXI. De la meilleure disposition pour goûter Dieu dans la contemplation. 51

Chapitre XXII. De quelle manière l'entendement et la volonté se comportent durant la contemplation. 51

Chapitre XXIII. Erreur des nouveaux contemplatifs qui se figurent rester oisifs. 51

Chapitre XXIV. Éloges donnés par les saints à la contemplation simple. Conseils aux nouveaux contemplatifs. 51

Chapitre XXV. Réponse à ceux qui se plaignent que notre bienheureux Père semble condamner la méditation discursive. 51

Chapitre XXVI. Réponse à ceux qui avancent que la contemplation simple est contraire à la saine philosophie. 51

Chapitre XXVII (annot. : le dernier) Réponse à deux autres objections contre la contemplation exercée en négation des formes sensibles et intellectuelles. 51

Capítulo XXI. Declárase más la doctrina del capítulo anterior. 52

Capítulo XXII. Se refiere cómo San Juan de la Cruz hizo gran fruto en la Descalcez con su doctrina sobre la contemplación. Tráense a este propósito dos pasajes de Nuestra Madre Santa Teresa. 58

RESPUESTA

a algunas razones contrarias a la contemplación afectiva oscura que Nuestro Santo Padre Fray Juan de la Cruz, guiado de Dios, de la Escritura y de los Santos, enseña en sus escritos, por el Padre Frac`J, dosé de Jesús María (Quiroga). Historiador General de la Reforma del Carmen). (1)

Réponse à un doute

(Max de Longchamp)

Introduction

Le texte que nous donnons dans ces pages est un complément de l'*Apologie Mystique en Défense de la Contemplation*, que nous avons récemment publiée^{ccxxvii}. Il s'agit d'une pièce supplémentaire de l'énorme dossier établi par le plus fidèle disciple de Jean de la Croix en défense de son maître. Nous la trouvons à la suite de l'autographe de l'*Apologie* dans le manuscrit 4478 de la Bibliothèque Nationale de Madrid, dont elle occupe les pages 253 à 261. Cependant, la main n'est plus celle de Quiroga : l'écriture est de la fin du XVII^e ou du début du XVIII^e siècle, très régulière et élégante, d'une parfaite lisibilité. Il est probable que le copiste n'a retenu du texte que sa partie centrale, si bien que nous ignorons tout du destinataire, du contexte et des circonstances de cet opuscule dont seule la substance doctrinale nous est ainsi conservée. Sans doute le texte a-t-il subi quelques retouches, dans la mesure où la ponctuation en est presque parfaite, où Jean de la Croix s'y trouve paré de son titre canonique de « saint », et où les citations sont toutes directement en espagnol, ce qui n'était pas dans les habitudes de Quiroga. Toutefois, les références marginales semblent avoir été recopiées littéralement, les abréviations, notamment, étant les mêmes que dans l'*Apologie*. Il est vraisemblable que cette copie ait été réalisée dans le cadre des tentatives répétées d'édition de l'ensemble des œuvres de Quiroga au XVIII^e siècle, jusqu'à celle d'André de l'Incarnation vers 1750^{ccxxviii}. Pour le reste, le fond et la forme de ce court traité sont dans le droit fil des autres œuvres de Quiroga, et il est fort logique de la trouver à la suite de l'*Apologie*. On peut d'ailleurs supposer que la *Réponse à un Doute*, utilisant le même argumentaire traditionnel que l'*Apologie*, appartient comme elle à la dernière partie de l'œuvre de Quiroga, celle des années 1624-1627.

ccxxvii José de Jesús María Quiroga, *Apologie Mystique en Défense de la Contemplation (Apología Mística)*, Texte espagnol et français, introduction, traduction et notes par Max Huot de Longchamp, Paris, Fac-éditions, 1990, 400p.

ccxxviii Cf. Fortunato de Jesús Sacramentado, *El P. José de Jesús María y su herencia literaria*, Burgos, 1971, pp 76 ss.

D'un ton nettement moins polémique que l'*Apologie*, la *Réponse* est une simple explication d'une sentence de Jean de la Croix en *Montée du Carmel*, II, 29, 6 : « *L'Esprit-Saint illumine l'entendement recueilli selon le mode de son recueillement.* » Quiroga va y trouver matière à une nouvelle explication de l'authentique repos de l'âme contemplative, se trouvant sans doute confronté une fois de plus au soupçon de quiétisme, au nom duquel la deuxième génération du Carmel réformé peinera tant à recevoir l'enseignement mystique de son réformateur.

La méthode reste ici le simple recours aux autorités, tant mystiques que scolastiques, et cette fois encore, Quiroga va puiser dans son extraordinaire fichier de lectures spirituelles. Cependant, ce sont toujours les mêmes textes qui lui fournissent ses principaux arguments : sur 27 citations traditionnelles, 20 étaient déjà exploitées dans l'*Apologie*. Toutes sont puissantes et éclairantes, le génie de Quiroga étant de faire défiler en bon ordre les meilleurs témoins en défense de son maître. Montrons ici les ressorts de cette défense dans cette *Réponse à un Doute* :

– D'emblée (§ 2), Quiroga établit la contemplation à l'intérieur de la foi. Voilà qui est simple, mais évacue d'avance tous les faux problèmes liés à une conception illuministe de l'illumination. Celle-ci en effet n'est pas psychique, mais spirituelle : « *L'Esprit-Saint ne donnera pas mieux sa lumière à l'entendement que dans la foi.* » Et la face humaine de la foi, c'est le recueillement, l'« *attention simple et amoureuse à Dieu* » disait Jean de la Croix^{ccxxix}. De la foi à la contemplation, l'illumination suppose le transfert à Dieu de l'entendement, qui, dès lors, participera dans cette désappropriation à la connaissance de Dieu : « *cette lumière divine transforme en Dieu l'entendement.* » Il y a là un retournement du regard de l'âme qui est au cœur de toute la phénoménologie mystique développée par Jean de la Croix : c'est au moment où l'âme croit avoir perdu le Bien-Aimé que celui-ci lui est rendu, plus présent à elle-même qu'elle-même. Ce jeu est celui d'un miroir (§§ 2-3), mais d'un miroir d'eau, à la fois réfléchissant et transparent, permettant une certaine ambiguïté entre regardant et regardé, deux personnes tellement unies qu'elles coïncident au point de paraître identiques. Ce miroir est celui de la onzième strophe du *Cantique Spirituel*, lorsque l'âme penchée sur la

ccxxix Cf. *Apologie*, p 13.

source vive, s'aperçoit que le visage qu'elle prenait pour son propre reflet est en fait le visage du Christ qui l'a transformée en lui.

– Cette transformation est aussi bien passage de l'image à la ressemblance de Dieu (§ 3), thème fondamental de la tradition spirituelle. Quiroga souligne qu'il ne peut s'opérer que passivement : à la fois certaine et invérifiable, parce qu'ouverte sur l'infini divin, la foi est pure réception de la forme divine, qui vient comme « épouser » surnaturellement sa propre image présente en l'homme par création, la développant, au sens photographique du terme, la révélant et la portant à son accomplissement.

– Le § 4 aborde pour lui-même le thème de la quiétude : elle est plénitude d'attention à Dieu, plénitude de foi, coïncidence parfaite des deux visages du miroir. Cette quiétude n'est jamais que tangentielle, mais elle indique la proportion constante qui existe entre le recueillement et l'illumination, entre l'investissement par l'âme de toutes ses ressources dans l'attention à Dieu, et la netteté de sa contemplation. Aucune reprise de l'âme contemplative par elle-même n'est donc possible, car vérifier la contemplation supposera de troubler cette contemplation, et en disant que l'âme doit abandonner les formes spirituelles elles-mêmes (§ 5), Quiroga indique que jamais le contemplatif ne pourra prouver ni se prouver qu'il est contemplatif.

– Ce qui vaut de l'entendement vaut pareillement de la volonté, et au § 7, la foi devient charité. Si la connaissance contemplative de Dieu était accueil de la connaissance même de Dieu, la parfaite charité est accueil d'un amour supérieur à tout amour, amour voulant ce que Dieu veut parce que c'est lui qui le veut. Il y a là une quiétude de la volonté parallèle à celle de l'entendement, et il ne faut pas se méprendre sur le mot « effort » (§ 8) employé par Quiroga pour la désigner. Mais pas plus que l'attention simple de l'entendement n'est vide de connaissance, cette quiétude de la volonté n'est absence d'énergie ou de vouloir : elle est plénitude de vouloir par transfert en Dieu de tout vouloir, « élan vers Dieu », préféré à tout autre objet de vouloir. En cela, il y a même une certaine priorité de l'amour et de la volonté sur la connaissance et l'entendement, car c'est l'amour qui est moteur de l'âme, et là où se porte son affection, là se développe sa contemplation.

Voilà donc en quelques pages un petit résumé très clair et très solide de la doctrine contemplative du disciple de Jean de la Croix. Les lecteurs de *l'Apologie* y reconnaîtront la même science et la même expérience ; les autres auront envie de lire *l'Apologie*, qui développe à grande échelle les mêmes distinctions avec la même lucidité. Tous souhaiteront que l'on s'attelle enfin à la tâche plus que jamais nécessaire de la publication complète d'un maître spirituel de cette envergure.

Dans les pages suivantes, nous donnons successivement le texte espagnol et notre traduction française de la *Respuesta*. Etant donné la qualité du manuscrit, nous l'avons exactement transcrit, respectant ses abréviations, sa ponctuation et son orthographe, ajoutant entre crochets [] les minimales corrections indispensables. Nous avons numéroté les paragraphes, et mis en parenthèse au fil du texte la pagination du manuscrit. Comme pour *l'Apologie*, nous avons renvoyé en notes les références marginales de Quiroga, les accompagnant après vérification de nos propres références et de leur éventuel commentaire.

Max Huot de Longchamp.

Réponse à un doute concernant la doctrine de notre saint Père Frère Jean de la Croix en matière d'oraison

1. Les paroles de notre saint Père que Votre Révérence propose à nos explications (à savoir que l'Esprit-Saint illumine l'entendement recueilli selon le mode de son recueillement^{ccxxx}), renferment la façon de bien profiter des dons surnaturels en l'oraison. Pour commencer, cette proposition est très certaine en la doctrine mystique et scolastique, de par ses principes. En effet, comme l'établit saint Thomas, l'illumination divine, comme n'importe quelle autre forme spirituelle, se communique à l'âme selon le mode de celui qui la reçoit, mode sensible ou spirituel, particulier ou universel. Ainsi revient-il à celui qui la reçoit de se disposer pour qu'elle lui soit communiquée, soit chichement (comme on dit) de façon sensible, soit largement de façon intellectuelle. Sur ce point, voici ce que dit saint Denys : la dissemblance qui affecte les yeux et les vues de l'intellect, fait que le don de lumière provenant de la plénitude de la bonté paternelle, soit ne donne lieu à aucune participation, soit donne lieu à des participations différentes entre elles, à savoir petites ou grandes, obscures ou claires, tandis qu'un seul et très simple rayon sort de la source de la lumière et se répand également sur tous les entendements rationnels.

2. Par là se trouve vérifiée la proposition de notre saint Père, lequel ajoute aussitôt quel recueillement est le mieux proportionné à l'illumination divine en disant ceci : comme l'entendement ne peut trouver un recueillement plus grand que dans la foi, l'Esprit-Saint ne lui donnera pas mieux sa lumière que dans la foi. C'est ce qu'il dit ici et qu'il répète

ccxxx Montée du Carmel, II, 29, 6.

ailleurs^{ccxxxi}. En effet, comme l'établit saint Thomas, ce que l'illumination divine éclaire dans la contemplation d'union divinisée^{ccxxxii}, c'est ce que la foi présente simplement à l'entendement. L'utilité de ce recueillement en lumière simple de foi, comment l'âme contemplative s'y transforme en Dieu grâce à cette lumière divine et s'y dispose à être mue par lui comme son instrument, l'Apôtre l'indique en ce passage où il parle de notre contemplation, comme beaucoup de saints^{ccxxxiii} l'affirment : « nous autres, le visage découvert et sans voiles, contemplant comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous nous transformons en cette même image, nous élevant de clarté en clarté, comme mus par l'Esprit du Seigneur. » Voilà ce que dit l'Apôtre. Et en expliquant avec saint Bonaventure ce miroir dans lequel, recueilli en lui-même, il contemplant la gloire de Dieu, il faut remarquer ceci : la lumière dont l'entendement est revêtu mesure ce que sera le miroir de sa contemplation ; s'il est revêtu de la lumière naturelle, ce miroir sera humain, et s'il l'est de la lumière de foi, ce miroir sera divin. Et pour indiquer que son recueillement était en lumière de foi, il dit qu'il dépouillait son entendement de tous les voiles des similitudes des choses créées, car cela pouvait en faire un miroir humain, et que revêtu de la lumière de la foi, il contemplant comme en un miroir divin la gloire du Seigneur, de façon immense et illimitée. Et comme cette lumière divine, selon l'explication de saint Denys, transporte en Dieu l'entendement, le divinise et le rend son instrument pour en être mû, l'Apôtre déclare que dans ce miroir divin, son entendement se transformait en la gloire du Seigneur qu'il

ccxxxi Par exemple Montée du Carmel, III, 6, 3 ; Nuit Obscure, I, 13, 11 ; Vive Flamme, III, 63.

ccxxxii La "contemplación endiosada" : chez Jean de la Croix, l'"endiosamiento" indique la transformation spirituelle proprement dite, de sorte que "l'entendement de l'âme devient entendement de Dieu, sa volonté, volonté de Dieu, sa mémoire, mémoire de Dieu, ses délices, délices de Dieu, etc." (Vive Flamme, II, 34)

ccxxxiii En Apologie, p 154, Quiroga renvoie notamment à saint Augustin, saint Bernard, saint Thomas, saint Bonaventure.

contemplait, et que mû par lui, il s'élevait d'une illumination à l'autre.

3. C'est de cette manière que saint Bonaventure explique ces paroles de l'Apôtre, et saint Thomas aussi en fait mémoire pour nous persuader que la ressemblance surnaturelle de Dieu, l'entendement ne l'atteint pas dans l'oraison par son opération propre mue de la lumière naturelle, mais en se disposant à recevoir en lui comme en un miroir, l'opération de Dieu et sa divine ressemblance. Pour cela, il doit se disposer en imitant les propriétés du miroir matériel, particulièrement les trois dont ce même saint fait mention. La première, c'est que l'entendement soit fixé sur ce qui doit se représenter en lui ; ce qui se fait dans notre cas par l'attention à Dieu en la lumière de foi qui le proportionne à lui. En effet, comme le même saint le montre ailleurs, pour s'élever à ce qui dépasse sa nature, il faut se préparer par quelque disposition qui elle aussi soit surnaturelle : et c'est ainsi que notre entendement se dispose par la lumière de la foi pour les dons surnaturels de Dieu. Et si l'on garnit de métal la partie inférieure du miroir^{ccxxxiv}, pour qu'ainsi recueilli, il retienne et représente l'image de ce que l'on place devant lui, restant en sa partie supérieure découvert de toutes les choses qui pourraient troubler cette représentation, l'entendement doit faire de même pour être un miroir divin : il doit maintenir bien fermée la vue qui est dirigée vers le corps, d'où il reçoit les similitudes des choses qui entrent par les sens, et bien ouverte la vue supérieure qui est dirigée vers Dieu, afin de recevoir en lui son image divine telle que la foi la lui présente, et se transformer en elle. Ainsi sera-t-il disposé à être illuminé et mû de l'illumination et action divine. En cette disposition, celle-ci l'élève d'une clarté et connaissance expérimentale de Dieu en une autre plus grande, ainsi que saint Denys l'explique très précisément à notre propos.

ccxxxiv Tout le développement de l'image du miroir que fait Quiroga, suppose qu'il s'agisse d'un miroir d'eau.

4. La deuxième qualité du miroir matériel, c'est qu'il reste fixe et au repos, sans être d'aucune manière mobile et agité, qualité que l'entendement doit avoir pour que sa contemplation soit profitable. Saint Thomas en donne la raison en disant ceci : le mouvement dans l'oraison est un acte imparfait, et c'est l'acte de la contemplation qui est parfait, car il ressemble davantage au repos qu'au mouvement ; et pour la même raison, la contemplation s'appelle « quiétude », car en elle, l'âme est en repos non seulement des mouvements extérieurs, mais aussi des mouvements intérieurs de l'entendement. Et à ce sujet, le même saint dit ailleurs que la contemplation parfaite, celle que l'on appelle « circulaire^{ccxxxv} et qui contemple Dieu selon l'immensité de la foi, sans commencement ni fin, s'accompagne de l'immobilité très quiète. Sur le même sujet, voici aussi ce que dit saint Grégoire : jamais la contemplation ne s'unit à la non-quiétude, car l'entendement non quiet ne peut pas contempler ce qui déjà ne fait que l'effleurer lorsqu'il est en quiétude. Nous en voyons l'exemple dans le rayon du soleil : il ne nous apparaît pas bien quand les nuages agités troublent l'air ; ou dans l'eau d'une fontaine : l'image de celui qui se regarde en elle n'apparaît pas bien quand elle est agitée, mais quand elle est au repos. Et le même saint ajoute ailleurs que cette quiétude dans la contemplation n'est pas sans profit, car en elle l'âme s'embellit des vertus qui plaisent à l'Époux, et cela d'autant plus que cette quiétude attentive à Dieu est grande.

5. La troisième qualité du miroir matériel que l'esprit du contemplatif doit imiter dans la contemplation, c'est qu'il soit pur et limpide pour pouvoir représenter parfaitement l'image de ce qu'il y a devant lui. Et le Sauveur a dit à ce sujet : « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu. » Saint Thomas explique ces paroles quant à la contemplation d'ici-bas, disant ceci : « En l'état de cette vie, nous connaissons mieux Dieu en connaissant ce qu'il n'est pas, qu'en saisissant

ccxxxv Sur les trois mouvements de l'âme contemplative et leur origine littéraire, cf Apologie, p 42.

ce qu'il est. Et pour autant, en l'état d'ici-bas, la pureté de cœur qu'il faut pour contempler Dieu, concerne non seulement l'abandon des passions, mais aussi l'abandon des similitudes qui procèdent de l'imagination et des formes spirituelles que l'âme forme en elle : saint Denys enseigne que ceux qui vont vers la contemplation divine doivent se dépouiller d'elles toutes. » Tout cela est de saint Thomas. Et saint Augustin expliquant ces mêmes paroles, déclare que selon leur sens, c'est une même chose qu'un cœur limpide et qu'un cœur simple. Saint Bernard le confirme aussi, et il explique par ces mots les effets de l'illumination divine en l'esprit ainsi rendu limpide : « le miroir de l'esprit une fois nettoyé non seulement des péchés, mais aussi des pensées, le resplendissement de la lumière divine commence à se révéler à lui ; le rayon infini de l'illumination commence à apparaître aux yeux spirituels qui n'y étaient pas habitués ; l'esprit en est enflammé et commence à contempler de sa vue purifiée les réalités divines, et à aimer Dieu et à s'unir à lui, et à retirer son affection de toutes les choses qui sont, comme si elles n'étaient pas ; et il se fixe seulement en l'amour, sachant que seul est bienheureux celui qui aime Dieu. »

6. Tout cela est de saint Bernard, et ces accroissements de perfection proviennent en l'âme du mode de son recueillement proportionné à la lumière divine. Expliquant ces effets de l'illumination divine, particulièrement comment elle purifie l'entendement, enflamme la volonté et renouvelle divinement toutes les forces spirituelles, saint Denys les résume en disant qu'elle fait toujours progresser l'âme selon la proportion qu'il y a entre sa vue et la lumière divine. Cette proportion, la Sagesse éternelle faite homme l'a indiquée quand elle a dit que Dieu étant esprit, c'est en esprit et vérité (laquelle est la lumière de la foi) qu'il voulait être adoré par ses vrais adorateurs. Tout cela permettra de mieux connaître combien saint Laurent Justinien avait raison de dire qu'il n'appartient qu'à Dieu de donner le goût de l'oraison et l'affection de la dévotion, mais qu'il appartient à l'homme de

trouver la façon profitable de prier. On connaîtra aussi combien véridique est la proposition de notre saint Père que l'on a déjà rapportée, à savoir que l'Esprit-Saint illumine l'âme recueillie selon le mode de son recueillement, et que le recueillement le plus utile pour être illuminé par Dieu est en la lumière de la foi, par laquelle l'entendement se fait miroir divin pour représenter Dieu en lui sur un mode surnaturel et être illuminé par lui.

7. Après avoir expliqué comment l'entendement doit se disposer dans la contemplation pour recevoir en lui de cette manière, comme un miroir divin, l'image surnaturelle de Dieu, saint Thomas explique comment la volonté doit se disposer pour recevoir en lui la même image, comme de la cire molle et bien disposée pour l'impression du sceau divin. Ce sceau, c'est la grâce, et comme le déclare ce même saint, elle est une similitude de la divinité à laquelle l'homme participe, et elle imprime en la volonté la charité qui en procède lorsqu'elle se dispose à recevoir cette heureuse impression. Ainsi la similitude de Dieu que ce sceau divin imprime en la volonté, est la charité même ; par son moyen, lorsqu'elle est parfaitement enracinée en l'âme et qu'elle s'en est parfaitement emparée, celle-ci s'unit à Dieu. Et donc, à partir de la différence qu'il y a entre les actes de ces deux puissances pour recevoir en elles la similitude de Dieu et sa participation, on reconnaîtra la disposition qu'elles doivent avoir pour cela dans la contemplation. En effet, le repos et la stabilité appartiennent à la perfection du miroir, ainsi qu'on l'a vu, et pour autant, saint Denys nous démontre que pour que l'entendement reçoive l'illumination divine, il lui faut non seulement se dépouiller de toutes les similitudes des choses créées, mais aussi s'abandonner lui-même, c'est-à-dire abandonner toute opération active mue par sa lumière naturelle et par sa capacité propre, car il se rend par elle incapable de recevoir en lui, comme en un miroir limpide et au repos, la similitude divine que la foi lui présente.

8. Cependant, puisque la volonté doit recevoir en elle cette image divine comme une cire bien disposée à l'impression du sceau divin, et puisqu'elle est une cire vivante, elle peut y aider par son effort : en effet, plus la cire s'unit intensément au sceau, plus l'image de ce sceau reste parfaitement imprimée en elle. À ce propos, saint Thomas explique que l'Esprit-Saint meut la volonté à l'acte d'amour de telle manière, qu'il veut qu'elle aussi en soit motrice. Et pour autant, l'élan de la volonté, dans la contemplation comme dans les autres œuvres ordonnées à Dieu, est d'une si grande importance pour leur perfection, que le même saint déclare que l'augmentation de la charité est donné à la mesure de cet effort. Et il explique ailleurs que par cet élan et cet effort de la volonté, l'Esprit-Saint dispose l'âme aux augmentations de grâce et de perfection qu'il veut introduire en elle, plus ou moins selon sa volonté divine. Tout cela fait paraître que, pour ce qui est de notre contemplation, toute la profondeur des livres de saint Denys s'ordonne à ceci : en elle, que l'entendement soit simple et en attention de foi, que la volonté soit élancée et tendue vers Dieu pour se transformer en lui par amour et ressemblance. Et pour que la contemplation soit plus affective que spéculative, et partant plus profitable, l'intention de l'esprit doit se porter plus sur l'affection que sur la connaissance. En effet, comme l'explique saint Thomas, là où se porte l'intention, l'âme investit sa force, et si elle se porte à la connaissance, elle laisse la volonté sans force, alors que l'oraison doit s'ordonner principalement à l'embraser en amour de Dieu et à l'unir à lui.

9. Pour résumer cette matière, le même saint avertit le contemplatif de ceci : pour que la contemplation soit utile et que l'entendement reçoive en lui comme en un miroir divin l'image de Dieu, il faut qu'il le représente de très près. En effet, si ce que l'on place devant un miroir matériel est représenté avec d'autant moins de ressemblance que la distance est grande, et avec une ressemblance d'autant plus pleine et parfaite que la distance est petite, il en va de même pour ce

qui est représenté dans l'entendement, comprenant non pas une distance locale ni une quantité matérielle quand il s'agit de la représentation de Dieu, mais une distance d'aptitude et une quantité virtuelle. Et à ce propos, saint Thomas mentionne ce que dit saint Denys, à savoir que les réalités proches de Dieu sont d'autant plus illuminées et divinisées, qu'elles participent de plus près à sa communication et à sa force.

Apologie mystique en défense de la Contemplation divine

(Max de Longchamp)

APOLOGIE MYSTIQUE EN
DÉFENSE DE LA
CONTEMPLATION DIVINE
CONTRE CERTAINS MAÎTRES
SCOLASTIQUES QUI LUI SONT
HOSTILES

OÙ L'ON PROUVE, SUR L'AUTORITÉ DES
SAINTES LETTRES ET LA DOCTRINE
CONCORDANTE DES SAINTS, QUE CETTE
CONTEMPLATION FUT DONNÉE PAR DIEU A SES
GRANDS SERVITEURS DEPUIS LE
COMMENCEMENT DU MONDE, ENSEIGNÉE PAR
LE CHRIST A SES APÔTRES ET PRÊCHÉE
PAR EUX A LEURS DISCIPLES COMME SAGESSE
DU CIEL
POUR QU'ILS LA COMMUNIQUENT A TOUTE
L'ÉGLISE

+
IHS MARIA

Prologue au lecteur

L'un des plus grands dommages dont la vertu ait à souffrir de nos jours, est le grand abandon dans lequel on tient la contemplation véritable que Dieu a concédée aux hommes comme un bienfait très remarquable, afin d'avoir sur terre avec eux une communication familière et de les rendre participants de sa divinité et des richesses du ciel. Non seulement les ignorants, mais aussi beaucoup de ceux qui se prennent pour maîtres en théologie scolastique, n'atteignent qu'à une si pauvre connaissance de la mystique, qu'ils font peu de différence entre la véritable contemplation enseignée par Dieu à ses fidèles, et la fausse et trompeuse que le démon a introduite chez les personnes vaniteuses et orgueilleuses, au notable dommage des personnes simples et dévotes. Et comme notre Vénérable Père Frère Jean de la Croix a abondamment illuminé notre siècle par sa connaissance véritable de la contemplation de Dieu, l'enseignant dans sa pureté et fermant par elle la porte aux tromperies du démon, cet ennemi s'est arrangé pour obscurcir par des voies diverses cette lumière très pure. L'une d'entre elles fut d'inciter certains maîtres scolastiques peu versés dans le domaine spirituel, à la contredire comme contraire à la bonne philosophie et à la théologie scolastique, alors qu'elle leur est en tout point conforme.

M'étant donné quelque peine pour tirer de cette tromperie l'un de ces maîtres en citant l'Écriture et la doctrine concordante des saints, pour ruiner grâce à elle l'argumentation de ceux qui s'opposent à la sagesse des Apôtres, il a paru opportun à quelques personnes doctes de communiquer ce travail aux gens simples, pour qu'ils s'y défendent des mauvaises doctrines qui ont cours à l'heure actuelle en matière de contemplation intellectuelle^{ccxxxvi}.

ccxxxvi Le mot "intellectuel", très fréquent chez Quiroga (alors qu'il est très rare chez Jean de la Croix), n'indique en rien un intellectualisme de la contemplation, mais, toujours opposé à "sensible" sur le registre dyonisien

Leur obéissant, j'ai donc arrangé cette réponse, non pas sur le mode d'une dispute académique ni en rapportant formellement les arguments adverses pour les réfuter, mais comme un exposé clair et assuré de la vérité pure, selon les besoins des gens simples. Au passage, on signalera les objections et l'on y répondra, pour autant qu'il faudra fonder cette doctrine destinée à redresser l'erreur, et donner occasion et matière aux personnes doctes qui voudraient la défendre sur le mode d'une dispute académique. En effet, mon intention n'est pas de mener cette dispute sur ces matières, mais d'aider de leur vérité les âmes dévotes, afin que de vaines craintes ne leur fassent pas délaissier le profit d'une aussi haute lumière d'oraison et d'esprit, que celle que notre vénérable Père leur a donnée dans tous ses travaux.

qui est le sien, le niveau propre de cette contemplation dans la vie de l'âme, contemplation qui est épanouissement de la connaissance dans l'amour : "Le Fils n'est pas envoyé en l'âme selon n'importe quelle perfection de l'intellect, mais selon cette information de l'intellect qui s'épanouit en affection d'amour." Saint Thomas (cité ainsi au f° 208) la réfère à Jn 6, 45 ("Celui qui entend la voix du Père et s'en instruit, vient à moi."), et il ajoute dans le même passage (*ST*, 1a, Q 43, a 5, ad 2.), qu'il s'agit là d'une perception du Fils qui *experimentalem quandam notitiam significat*, d'une connaissance en quelque sorte expérimentale, celle dont saint Augustin (*De Trinitate*, IX, 10, passage normatif pour toute la littérature mystique latine, cité ici par saint Thomas), dit qu'elle est indissociablement connaissance et amour. De ce fait, au chapitre 11, les visions intellectuelles seront recommandées en tant qu'elles appartiennent à la contemplation proprement dite, sans mélange de formes sensibles, non pas en tant qu'elles appartiendraient à la seule intelligence.

TABLE DES CHAPITRES DE L'APOLOGIE MYSTIQUE

Chapitre 1 —Que les auteurs modernes, auxquels s'opposent certains scolastiques, n'ont pas enseigné une doctrine nouvelle sur la contemplation divine, mais à bien exercer celle que Dieu a enseignée à ses véritables amis
F ° 1

Chapitre 2 — Comme il y a deux manières de contemplation divine, l'une plus élevée que l'autre ; laquelle des deux nous recommandent les saints
F ° 9

Chapitre 3 —Sur la fausse contemplation des Alumbrados, et sur les grands égarements et erreurs dont le démon les a convaincus par elle F ° 17

Chapitre 4 — Où l'on expose l'acte propre de la véritable contemplation, et quelques-unes des perfections pour lesquelles les saints ont fait son éloge
F ° 29

Chapitre 5 —Que cet acte de contemplation s'accompagne inséparablement de la quiétude simple et vigilante en laquelle Dieu se communique aux véritables contemplatifs F ° 38

Chapitre 6 — Où l'on expose plus à fond cette quiétude de la contemplation, et combien rares sont ceux qui la conservent comme les saints le recommandent F ° 49

Chapitre 7 —Que l'effort de la volonté en quiétude de l'entendement aide aux effets de la contemplation, et comment il faut s'y employer en elle
F ° 58

Chapitre 8 —À quel moment et en quelles circonstances il faut aider l'effort de la volonté dans l'oraison pour qu'il soit profitable F ° 69

Chapitre 9 —Que dans l'acte universel et simple de la contemplation, l'âme est toute entière employée en Dieu et en exercice de toutes les vertus
F ° 79

Chapitre 10 — Où l'on répond à quelques objections opposées à cette contemplation, les réfutant par la doctrine de saint Denys provenant des Apôtres, et où l'on traite des visions sensibles F ° 87

Chapitre 11 —De la sécurité et de l'excellence des visions intellectuelles qui élèvent l'homme à la véritable connaissance de Dieu et à la véritable participation à sa sainteté F ° 95

Chapitre 12 —Du concept super-substantiel par lequel l'entendement doit avancer vers Dieu dans la contemplation pour que l'âme participe à ses perfections divines F ° 107

Chapitre 13 - Qu'en la contemplation quiète que les mystiques appellent « passive », l'âme a une opération propre, en l'entendement comme en la volonté F ° 114

Chapitre 14 — Combien les saints ont recommandé la continuité ininterrompue de l'acte simple de la contemplation pour en recevoir les effets F ° 121

Chapitre 15 — Comme il convient de varier l'oraison avec profit, et sans empêcher les principaux effets de l'illumination divine F ° 127

Chapitre 16 — Comment il convient de mettre en œuvre les notices de l'humanité du Christ, Notre-Seigneur, dans la contemplation, sans en troubler les principaux effets F ° 138

Chapitre 17 — Qu'en créant l'homme, Dieu lui a communiqué la contemplation intellectuelle simple pour qu'il le contemple et le vénère à la manière de l'ange viateur F ° 149

Chapitre 18 — Que Dieu a concédé la même contemplation à d'autres saints patriarches dans la Loi de nature, avec des faveurs particulières F ° 158

Chapitre 19 — Que le Seigneur a aussi concédé cette contemplation divine à Moïse quand il lui a donné la Loi écrite, et à Élie quand il lui a donné la forme de la vie parfaite F ° 163

Chapitre 20 — Comment, en d'autres temps de la Loi écrite, le Seigneur nous a donné des connaissances accréditées par ses prophètes au sujet de cette contemplation où il se communique à nous F ° 175

Chapitre 21 — Que le temps de la Loi de la Grâce étant arrivé, Dieu a enseigné par sa bouche cette contemplation qu'il avait enseignée auparavant par la bouche de ses prophètes F ° 181

Chapitre 22 — Comment les Apôtres ont enseigné à leurs disciples la contemplation qu'ils avaient reçue du Christ Notre-Seigneur pour qu'ils la communiquent à toute l'Église F ° 188

Chapitre 23 — Des effets de la contemplation divine, et comment se reçoit en elle l'opération de Dieu en vue des biens surnaturels qui rendent l'homme semblable à lui F ° 198

Chapitre 24 — Des deux manières dont Dieu meut l'âme dans l'oraison, l'une commune et l'autre extraordinaire, et comment il faut se comporter en la commune pour ne pas y mettre obstacle F ° 207

Chapitre 25 — Des motions de secours particuliers que Dieu opère en l'âme contemplative, parfois de façon suave, parfois de façon pénible pour la purifier F ° 216

Chapitre 26 — Que dans la fournaise de la tribulation, Dieu dépouille l'âme de ses imperfections, et d'abord des habitus vicieux acquis dans la partie spirituelle F ° 225

Chapitre 27 — Comment, dans cette fournaise purgative, Dieu dépouille l'âme des imperfections naturelles du vieil homme pour la revêtir de ses splendeurs F ° 236

Chapitre 28 — Qu'après avoir été purifiée des imperfections acquises et naturelles, l'âme est revêtue sur un mode divin pour être unie à Dieu
F ° 245

Chapitre 29 — De l'union transformée en Dieu, où l'âme est rendue au paradis intérieur d'où Adam fut chassé par le péché F ° 252

ICI COMMENCE L'APOLOGIE MYSTIQUE EN DÉFENSE DE LA CONTEMPLATION

Chapitre 1 Que les auteurs modernes, auxquels s'opposent certains scolastiques, n'ont pas enseigné une doctrine nouvelle sur la contemplation divine, mais à bien exercer celle que Dieu a enseignée à ses véritables amis

Pour satisfaire convenablement à ce que Votre Paternité me dit en sa lettre, à savoir que ce que notre vénérable Père Frère Jean de la Croix a écrit sent la doctrine des Alumbrados^{ccxxxvii}, il me faut m'arrêter un peu plus que ne le permet une simple missive. Il s'agit de l'oraison mentale, au livre second de la Montée du Mont Carmel, où il ôte le discours de la raison à ceux qui sont déjà contemplatifs, et où il leur conseille de se tenir en présence de Dieu avec une attention de foi simple et amoureuse. En effet, à traiter approximativement ces matières mystiques, il advient ce que nous voyons chez beaucoup de personnes versées dans les matières scolastiques : pratiquant si couramment les livres de saint Thomas, elles s'arrêtent si peu à ce qu'il y a écrit de la théologie mystique, qu'elles en

ccxxxvii Sous l'appellation d'"Alumbrados", il faut d'abord comprendre la déviation quiétiste qui court parallèlement à la véritable mystique tout au long de l'histoire de l'Eglise. Du temps de Quiroga, elle désigne plus explicitement les groupes souvent condamnés par l'Inquisition et qui s'étaient développés en Espagne au XVI^e siècle, prétendant à une expérience intérieure affranchie des institutions d'Eglise, et même de la simple morale. Cf. M. Andres, *La Teología Española en el Siglo XVI*, II, Madrid, 1977, pp. 227-259, 601-603, 612-629.

parlent avec grand aveuglement et notable incompétence ; et pour autant, elles font grand tort à l'Église de Dieu, jetant le trouble dans les âmes dévotes quant aux moyens par lesquels elles avançaient vers la perfection de la vie chrétienne, qui est l'union de l'âme avec Dieu, *ad quam sicut ad finem ordinantur omnia quæ pertinent ad spiritualem vitam.* ^{ccxxxviii}

L'âme contemplative doit avancer vers cette union par connaissance spirituelle et simple, en quiétude des actes de la raison, ce qui est une route royale et une disposition proportionnée à cela. C'est ce qu'enseigne saint Denys et tous les autres saints : *propter divinam pacem, animae largissimas ipsarum rationes unientes et ad unam intellectualem congregantes puritatem proveniunt juxta proprietatem suam via et ordine per immaterialem et simplicem intellectum ad eam, quæ est super intellectum unitionem* ^{ccxxxix}. Mais comme les âmes simples, qui vont bien guidées par cette route, voient l'avis contraire d'hommes tenus pour doctes, elles s'inquiètent ; et alors qu'elles buvaient très souvent à sa source même cette sagesse du ciel, ces hommes les font retourner aux ruisseaux bourbeux par la crainte qu'ils leur inspirent, et Notre-Seigneur en est très mécontent, car il désire se communiquer aux âmes sans obstacles, et ceux-là leur en mettent.

ccxxxviii "A laquelle est ordonnée comme à sa fin tout ce qui concerne la vie spirituelle."

ccxxxix "Grâce à la paix divine, unissant leurs multiples raisons et les rassemblant en une pureté intellectuelle une, les âmes parviennent, à travers l'intellection immatérielle et simple, selon leur propre voie et progression, à l'union qui est au-dessus de l'intellect."

Et notre vénérable Père n'a pas enseigné une doctrine nouvelle, ni en ce livre ni en aucun autre, mais celle que la Sagesse divine revêtue de notre chair a recherchée en venant au monde, et c'est d'elle que les Apôtres l'apprirent et la communiquèrent à son Église : tout cela résulte des écrits des saints qui l'ont reçue d'eux. Et si pour cela nous consultons saint Denys, mémoire très fidèle de cette doctrine apostolique, il nous dira combien celle de notre vénérable Père concorde avec elle. Saint Denys, après avoir exposé la contemplation divine des bienheureux dans le ciel, nous expose ainsi celle que nous avons à exercer en cette vie pour qu'elle soit profitable : *Nunc autem, sicut nobis est possibile, propriis quidem ad divina signis utimur, et ex ipsis rursus ad simplicem et unitam intelligibilium miraculorum veritatem proportionaliter extendimur, et post omnem secundum nos deiformium unionem, sedantes nostras intellectuales operationes, ad supersubstantialem radium, secundum quod fas est, nos immittimus.*^{ccxl}

Par ces paroles, saint Denys nous expose le commencement, le milieu et la fin de notre contemplation, pour que l'on y avance de façon proportionnée et qu'elle soit profitable. Son premier pas doit être d'utiliser des figures et des similitudes connues dont se sert le discours de la raison, pour que, par elles, l'entendement s'élève selon son mode à la connaissance des

ccxl "Ici bas, donc, comme il nous est possible, nous nous servons de signes qui nous sont adaptés pour aller vers les réalités divines ; et à partir d'eux, nous nous portons de façon proportionnée à la vérité simple et une des mystères intelligibles ; et après avoir été unis comme nous le pouvons aux réalités déiformes, mettant au repos nos opérations intellectuelles, nous entrons pour autant qu'il est permis dans la lumière supersubstantielle."

mystères divins. Cet échelon, nous dit ce saint, l'entendement doit l'abandonner au plus vite, en se détachant de ces figures et similitudes matérielles ; et il doit entrer au-dedans de lui-même grâce aux notices qu'elles lui auront données, pour considérer en quiétude simple, par sa lumière naturelle éclairée de la foi, le mystère dont ces similitudes lui auront donné connaissance. Et parce que tout cela est imparfait et de peu de profit lorsque notre oraison s'y arrête (*Nullum enim effectum haberet investigatio rationis nisi ad intelligibilem veritatem perduceret* ^{cxxli}), cet interprète très savant des Apôtres ajoute aussitôt ceci : après toute la considération de notre raison et de notre lumière naturelle, si l'âme veut rendre profitable sa contemplation et recevoir la richesse surnaturelle à laquelle elle s'ordonne, l'entendement doit mettre en repos toutes ses opérations mues par cette lumière naturelle ; et vêtu seulement de la lumière de foi qui le proportionne à l'illumination divine, qu'il s'enfoncé, comme il convient à ce qui est immense et incompréhensible, en la connaissance obscure de la grandeur divine ; et dans cette disposition, il se noie dans le rayon supersubstantiel de la lumière divine, au-dessus de toutes les substances créées, pour en être illuminé.

Telle est la doctrine de notre contemplation que nous enseigne saint Denys ; et les autres saints nous l'enseignent pareillement, comme nous le verrons plus loin. Mais s'il nous donne les préambules de cette contemplation, il ne nous dit pas combien de temps nous devons y rester ; aussi notre vénérable Père a-t-il ajouté à cette doctrine, à l'endroit où

cxxli "L'investigation de la raison n'aurait aucun effet si elle ne conduisait pas à la vérité intelligible."

Votre Paternité l'accuse^{ccxlii}, la substance de ces préambules, ce que l'âme doit posséder pour passer au bon moment à ce qu'ils visent, c'est-à-dire à la contemplation simple en lumière de foi. Cette disposition, c'est d'avoir acquis l'habitus^{ccxliii} de la méditation des choses qui aident à la contemplation ; et il donne des indications pratiques remarquables pour connaître ce moment, et savoir que l'âme possède cet habitus. Et ainsi, non seulement il ne nous enseigne pas une doctrine nouvelle, mais il nous donne au contraire des moyens convenables et proportionnés pour exercer convenablement celle que les Apôtres et les saints ont enseignée.

Il en va de même pour l'acte de contemplation, qui consiste en ceci selon les auteurs savants, les mystiques comme les scolastiques : simplex intuitus increatae veritatis^{ccxliv}, c'est-à-dire une vue simple de Dieu en lumière de foi, au-dessus des actes de notre imagination et de notre raison ; notre vénérable Père l'a expliqué de façon tout à fait substantielle, très adaptée aux gens simples, l'appelant attention simple et amoureuse à Dieu^{ccxlv} en lumière de foi. Sous ces paroles, il met la disposition que demande saint Denys pour que l'âme se tienne en présence de Dieu dans l'oraison, à découvert devant son illumination et son action, à savoir revelata mente et ad divinam unionem aptitudine^{ccxlvii} ; c'est-à-dire pour que

ccxlii Cf. *Montée du Carmel*, II, 13.

ccxliii Dans le vocabulaire scolastique, l'*habitus* est une manière stable et habituelle de se comporter, acquise par répétition.

ccxliv "... une visée simple de la vérité incréé."

ccxlv *Montée du Carmel*, II, 13, 4.

ccxlvii "... l'esprit découvert et en étant disposé à l'union divine."

l'entendement soit dénudé et découvert de toutes les similitudes des choses sensibles entrées par les sens, lesquelles sont des voiles interposés entre Dieu et l'âme, afin de pouvoir recevoir son illumination divine, et pour que la volonté soit inclinée à Dieu par amour ou désir de lui être agréable et de s'unir à lui. Notre vénérable Père a mis ces deux actes sous les paroles rapportées plus haut, car par l'attention simple à Dieu, il indique l'acte de l'entendement tel que saint Denys le demande, et en disant qu'elle est amoureuse, il indique l'acte de la volonté ; et il met cela à notre portée comme une pratique que tous peuvent comprendre et exercer.

Et il faut remarquer que si nous repoussons dans la contemplation divine les actes de la raison humaine, ce n'est pas parce qu'ils seraient mauvais : en effet, la raison est une lumière donnée par Dieu pour se gouverner naturellement et avancer avec vertu dans ce que l'on fait, si bien qu'en consultant la raison pour les choses humaines et naturelles, nous consultons Dieu qui nous l'a donnée pour nous y diriger avec succès ; mais dans la contemplation divine, nous repoussons la raison parce qu'elle ne suffit pas à la fin surnaturelle à laquelle nous prétendons, et qui est la connaissance et l'amour par lesquels nous avons à nous unir à Dieu, ainsi que la restauration du vieil homme et la réforme de ses défauts, que l'Apôtre nous demande pour cette union. En effet, le mouvement de la raison, même informée par les vertus théologiques, ne suffit pas à cette réforme et à cette illumination si l'inspiration et la motion de l'Esprit-Saint ne viennent d'en haut par le moyen de ses dons, selon ce que dit l'Apôtre : « Ceux qui sont mus par Dieu, ceux-là sont ses

enfants. » De même le Prophète déclare-t-il : « Ton Esprit-Saint me mènera à la terre d'élection. » En effet, personne ne peut parvenir à cet héritage céleste des bienheureux s'il n'est mû et guidé par l'Esprit-Saint. Et cette motion et ce guide, c'est ce à quoi l'on prétend en la contemplation et que l'on ne peut atteindre par les actes de la raison, ni quant à la connaissance, ni quant à la réforme de l'endurcissement et de la dureté qui s'attachent à l'esprit humain depuis le péché, ni quant à celle de tous les autres défauts de la nature contre lesquels sont données à l'âme les dons du Saint-Esprit, ainsi que l'établit saint Thomas ; et les actes et les effets de ces dons s'exercent et se reçoivent en la contemplation lorsqu'elle n'est pas empêchée, ainsi qu'en l'illumination divine qui en procède pour renouveler toutes les forces de l'âme, comme saint Denys le décrit de façon très détaillée : « Omnem mentem ex plenitudine ipsius illuminans, et intellectuales totas virtutes renovans. ^{cxxlvii} »

Et non seulement le mouvement de la raison est insuffisant pour tout cela, mais il constitue un empêchement, car c'est chose manifeste que tout ce qui doit être mû doit nécessairement se proportionner à son moteur s'il veut en être mû ; et comme l'illumination et l'action des dons de l'Esprit-Saint n'est pas discursive ni ratiocinative, mais très simple et très quiète en tant que similitude participée de l'Esprit divin, il convient que l'âme se revête des mêmes qualités si elle veut la recevoir et en être mue ; et comme la perfection de ce qui est mû, en tant que tel, est dans une plus grande disposition à être

cxxlvii "Elle illumine tout esprit de sa plénitude, et renouvelle toutes les forces de l'intellect."

mû comme il faut par son moteur, plus l'âme sera simple et quiète en l'oraison, plus parfaite sera sa disposition pour être mue eint Denys dit que cette illumination divine vient après tous nos actes de connaissance, et que l'entendement y parviendra lorsque nous les aurons tous quittés, car chaque similitude de cette connaissance-là est comme un voile ténébreux qui s'interpose entre Dieu et l'âme pour ne pas recevoir son illumination. Et comme notre vénérable Père, en ses traités mystiques, a suivi la doctrine de cette très claire lumière de l'Église, il nous conseille ce que Denys nous a enseigné ici et en d'innombrables endroits de ses livres. Il y appelle cette contemplation sagesse irrationnelle, c'est-à-dire supérieure à la raison. L'entendement doit la recevoir revêtu de la lumière simple de la foi, qui seule le proportionne pour cette sagesse divine, du fait de cette règle générale de saint Thomas selon laquelle, pour s'élever à ce qui dépasse sa nature, l'homme doit se disposer sur un mode surnaturel. Et saint Denys dit que c'est selon cette proportion que la lumière divine fait avancer en la perfection les âmes qui la reçoivent.

De tout cela, on peut connaître que lorsque les saints excluent de la contemplation divine les actes de la raison, ils le comprennent même lorsque celle-ci est illuminée par la foi, ainsi que l'indique clairement saint Denys lui-même, et saint Thomas qui le commente. Certes, les philosophes chrétiens nous donnent un avantage sur les philosophes naturels^{ccxlviii} dans le discours de la raison, en ce que nous avons dans les mystères des fondements solides par lesquels elle progresse —

ccxlviii C'est-à-dire, les philosophes qui n'ont d'autre lumière que celle de la raison naturelle.

par exemple l'immortalité de l'âme, les quatre fins de l'homme, sa création, l'assistance particulière de Dieu aux âmes en état de grâce, l'incarnation du Fils de Dieu pour restaurer l'homme : en tous ces mystères et en d'autres que nous montre la foi, il n'y avait rien d'assuré chez les païens ; toutefois, pour ce qui est du mode de cette progression, celui du discours de la raison humaine allant par comparaison des choses connues à la connaissance des inconnues, allant par les choses humaines aux divines, le nôtre est semblable à celui des philosophes naturels ; et par ses objets matériels et distincts, il obscurcit l'entendement par rapport à la contemplation simple de la foi, tandis que ce dernier avance par elle dans la connaissance et l'amour surnaturels de Dieu, comme le font les anges viateurs.^{ccxlix}

ccxlix Les "anges viateurs", comme Quiroga l'explique au chapitre 17, sont ceux qui ne sont pas encore confirmés en grâce, et par conséquent, cheminent dans la connaissance et l'amour de Dieu par un progrès dans l'illumination.

Chapitre 2 Comme il y a deux manières de contemplation divine, l'une plus élevée que l'autre ; laquelle des deux nous recommandent les saints

Le démon s'est toujours employé à obscurcir les œuvres de Dieu et à contrefaire à notre détriment celles que Sa Majesté opère à notre profit ; et comme il s'y est employé au moyen de ses serviteurs au temps du roi Pharaon, contrefaisant par sa voie de tromperie les prodiges que Moïse opérait par la force de Dieu, il s'y est employé aussi à divers moments de la Loi de la Grâce. Or, par la contemplation simple en lumière de foi, le contemplatif se dépouille par moment en quelque manière de la condition d'homme, et revêt pour cette communication la dignité de l'ange que le démon a perdue par son orgueil (*Homo in quantum est contemplativus est aliquid supra hominem : quia intellectus simplici visione continuatur homo superioribus substantiis, quae intelligentiae vel Angeli dicuntur.*^{ccl}) ; cet ennemi ne pouvant souffrir de voir l'homme ainsi élevé à la communication immédiate de Dieu, il s'emploie donc à l'empêcher par mille moyens. D'ordinaire (ainsi que l'expose notre vénérable Père Frère Jean de la Croix en ses livres mystiques, et ainsi que nous l'expérimentons chaque jour), il retire le contemplatif du recueillement intellectuel et simple où il buvait la sagesse divine à sa source même, comme le dit saint Denys (*Quando anima ab aliis omnibus recedens postea*

ccl "En tant qu'il contemple, l'homme est de quelque manière au-dessus de l'homme, car par la vision simple de l'intellect, l'homme est en continuité avec les substances supérieures, celles que l'on appelle intelligences pures ou Anges."

et seipsam dimittens unita est super splendentibus radiis, inde et ibi non scrutabili profundo sapientia illuminata.^{ccli}), et il l'entraîne par quelque représentation apparemment utile aux actes de l'imagination et au discours de la raison, où il perd la communication divine immédiate ainsi que les dons surnaturels de l'illumination et de l'action de Dieu. Mais il ne se contente pas de cela : ajoutant tromperies sur tromperies, il s'emploie à discréditer complètement cette contemplation au moyen de ceux que nous appelons communément « Alumbrados ». Et pour distinguer la lumière des ténèbres, et la vérité de Dieu du mensonge et de la tromperie du démon, il est nécessaire d'exposer d'abord la substance de cette vérité qui touche notre propos.

Cette sagesse mystique dont saint Denys dit qu'elle est propre aux chrétiens, s'exerce de deux manières, toutes deux en lumière surnaturelle, l'une plus illuminée que l'autre. Saint Thomas les différencie en appelant l'une « contemplation de foi exercée selon notre mode humain », car si cette lumière est surnaturelle quant à son habitus, son exercice nous est concédé selon notre mode ; et l'autre, « contemplation au-dessus de notre mode humain », car en illuminant l'obscurité de la foi, les dons de l'Esprit-Saint élèvent l'entendement à de plus hautes connaissances des vérités divines que celles qu'il pourrait atteindre de lui-même en la lumière obscure de la foi. Ces deux manières de contemplation, le vénérable Richard de Saint-Victor les a aussi différenciées en disant que la première

ccli "Lorsque l'âme se retire de toute chose et s'abandonne ensuite elle-même, et qu'elle est unie à la lumière plus que resplendissante, qu'elle en est alors illuminée d'une sagesse insondable ..."

s'exerce par notre industrie propre aidée de la grâce ; et que la seconde s'exerce seulement quand la grâce même y appelle ; et pour autant, la première se possède de plein droit, alors que la seconde est conditionnelle, du fait que l'on ne peut y recourir sans cet appel. La première, dit Richard, fut signifiée par Aaron, qui entraït quand il le voulait au Saint des Saints pour parler avec Dieu ; et la seconde, par Moïse qui monta au sommet de la montagne à l'appel de Dieu pour parler avec lui. C'est ainsi que le plus haut de la montagne comme le plus intérieur du sanctuaire signifient la contemplation divine, où Dieu se communique à l'âme dans l'acte suprême de l'entendement et à l'intime de l'affectus^{cclii} qui correspond à cet acte. Et exposant ailleurs la félicité de l'une et l'utilité de l'autre, ce très grand auteur déclare : « quoique la contemplation la plus élevée soit la plus heureuse, cependant, quant au mérite, celle qui s'élève à la faveur de la grâce à partir de l'intention et de l'application propre, me paraît plus grande que celle qui procède de la seule illumination ou inspiration divine. » Ces deux manières de contemplation, notre Mère sainte Thérèse les expose aussi au chapitre vingt-neuf du Chemin de la Perfection, et elle appelle la première « oraison mentale », et la seconde « contemplation parfaite ».

Dans la contemplation qui s'exerce avec la lumière de la foi selon notre mode humain, nous sommes aidés du secours commun de la grâce, et comme celui-ci n'est refusé à

cclii De même que connaissance et amour sont deux aspects de la contemplation, intellection et affection (ou "affectus") correspondent respectivement à l'actuation de l'entendement et de la volonté dans la vie spirituelle.

personne, nous pouvons toujours l'exercer, ainsi que le dit ici Richard. Cependant, celle qui s'exerce au-dessus de ce mode est mue par des secours extraordinaires que saint Thomas assimile à des miracles ; aussi ne pouvons-nous l'exercer que lorsque Dieu la concède par une motion particulière. Et quoique ces deux manières de contemplation soient illuminées des dons du Saint-Esprit, particulièrement du don de sagesse, c'est de façon très différente. En effet, la première reçoit une illumination proportionnée au secours commun de la grâce à laquelle elle correspond, de telle sorte que l'homme parvienne par elle à recevoir selon son mode son salut et sa perfection ; et cette illumination n'est refusée à aucun de ceux qui sont en état de grâce, comme le dit le même saint Thomas (et hoc nulli deest sine peccato mortali existenti : quia si natura non deficit in necessariis, multo magis gratia ! ^{ccliii}), si bien qu'il n'y a aucune excuse pour ceux qui négligent de pratiquer cette contemplation en disant que leur naturel ne les dispose pas à être contemplatifs : cette grâce commune de contemplation par laquelle la nature peut se réformer, n'est refusée à aucun de ceux qui sont en état de grâce. L'autre illumination du don de sagesse correspond aux secours extraordinaires de la grâce, et elle n'est pas concédée à tous, mais seulement à ceux que Dieu veut élever à une connaissance plus illuminée de mystères plus élevés, et aussi l'Apôtre la compte-t-il parmi les grâces gratis datae.

ccliii "Et cela ne manque à personne qui vive sans péché mortel, car si la nature ne fait pas défaut dans les choses nécessaires, cela vaut bien plus de la grâce !."

De même, pour continuer à mieux découvrir les tromperies que le démon s'est employé à introduire par cette voie en contrefaisant la véritable contemplation, il faut remarquer ceci : comme il y a deux sortes de secours et d'illumination pour les deux sortes de contemplation déjà exposées, il y a aussi deux sortes d'extase ou de suspension [des sens], l'une selon notre mode, et l'autre au-dessus de notre mode. La première, saint Thomas l'appelle « intentionnelle » ; elle a lieu lorsque le contemplatif, sans aliénation des sens, abandonne toutes les similitudes des choses qui entrent en lui, et met toute son intention à s'adonner par la lumière de la foi à la connaissance et à l'amour des choses divines. Celle-ci, dit-il, tout contemplatif et tout amoureux de Dieu doit la pratiquer s'il veut rendre profitable sa contemplation (et sic in excessu mentis sive in extasi est quilibet divinorum contemplator et amator^{ccliv}). Cette même suspension intentionnelle, saint Denys l'appelle « extase de foi », et en l'exposant dans son explication de ce passage, saint Thomas déclare : ipse per veram fidem est passus extasim veritati, qui extra omnem sensum est positus et veritati supernaturali conjunctus^{cclv}. Il faut savoir qu'être attaché à la vérité en cette manière d'extase de foi, n'est pas autre chose qu'avoir l'entendement dépouillé de toutes les autres connaissances, et uni à la vérité surnaturelle que représente la foi ; et tout cela est propre à la contemplation que nous pouvons exercer selon notre mode humain. L'autre suspension ou extase est au-dessus de notre mode, et elle a

ccliv "De cette façon, quiconque contemple et aime les réalités divines se trouve hors de son esprit, c'est-à-dire en extase."

cclv "Celui qui est établi hors de tout sens et qui est uni à la vérité surnaturelle, c'est lui qui éprouve par la foi véritable l'extase de la vérité."

lieu quand l'entendement est élevé surnaturellement à la contemplation très haute des choses divines avec aliénation des sens, par exemple dans le ravissement [spirituel], et celle-ci se nomme proprement « extase » et « échappée » de l'esprit.

La première suspension, l'intentionnelle exercée selon notre mode, est si éloignée d'être mauvaise, qu'elle est plutôt très digne de louanges et nécessaire pour rendre profitable l'oraison mentale. En effet, c'est une obligation pour l'homme, que de s'élever à la connaissance de son créateur et de ses perfections divines par le chemin qui lui est licite et possible (*Ea autem quæ supra rationem sunt quaerere non est vituperabile sed laudabile : quia homo debet se erigere ad divina quantumcumque potest.^{cclvi}*) ; et tant que l'entendement ne s'élève pas au-dessus de tous les actes et de toutes les similitudes de sa connaissance naturelle, il ne peut pas recevoir l'illumination divine surnaturelle. Toutefois, vouloir tendre par ses propres forces et sa propre industrie à l'autre suspension, celle en laquelle Dieu établit les âmes contemplatives lors du ravissement et des autres échappées de l'esprit avec aliénation des sens et au-dessus de notre mode humain, c'est de la présomption et de l'orgueil condamné par les saints. En effet, une opération doit être proportionnée à la force et à la possibilité de celui qui l'opère, et aucun agent naturel ne prétend faire ce qui dépasse ses facultés ; aussi est-ce chose mauvaise et opposée à l'ordre naturel des choses établi par

cclvi "Rechercher les réalités qui sont au-dessus de la raison n'est pas blamable, mais au contraire louable : en effet, l'homme doit s'élever autant qu'il le peut aux réalités divines."

Dieu, que de tendre par ses propres ressources à la contemplation infuse qui dépasse les facultés et le mode humain, et cela est condamnable comme un péché d'orgueilleuse présomption, que notre Mère sainte Thérèse a combattu par écrit en de nombreux endroits de ses livres.

Saint Denys aussi a traité de ces deux manières de contemplation, affirmant l'utilité de la première et condamnant comme orgueil et présomption vouloir tendre de soi-même à la seconde. Il avait dit un peu avant qu'aux choses ineffables et inconnues de nous, telles que les choses divines, nous avons à nous unir sur un mode ineffable et inconnu, en lumière de foi, au-dessus de la raison et de l'opération intellectuelle propre à son mode de connaissance ; et après avoir donné la raison de cela, il ajoute à notre propos : non tamen incommunicabile est summum bonum, sed in seipso singulariter supersubstantiale collocans radium uniuscujusque existentium proportionabilibus illuminationibus benigne superapparet, et ad possibilem ipsius contemplationem et communionem et assimilationem extendit sanctas mentes quæ ipsi sicut est fas, et ut decet sanctos, se immittunt, et non ad superius quam convenienter data Dei apparitione superbe praesumunt, sed cum reverentia sancta altius elevantur ^{cclvii}.

cclvii "Le souverain bien n'est pas incommunicable, il se manifeste au contraire avec bienveillance à chaque existant, faisant briller sur lui d'une façon qui lui est proportionnée, le rayon supersubstantiel qui demeure de façon unique en lui-même ; et il élève les âmes saintes, à la mesure de leur possibilité, à sa contemplation, à sa communion et à son assimilation, lorsque, comme il est permis et comme il convient aux saints, elles s'y disposent, sans prétendre orgueilleusement s'élever au-dessus de ce que Dieu veut bien leur montrer, mais en se laissant porter plus haut avec une

Par ces mots, il dit ceci de la première contemplation : ceux qui l'exercent comme il convient au moyen de la lumière de la foi en une disposition humble et en sainte révérence, Dieu leur communique des illuminations proportionnées ; par elles, il dilate les âmes ainsi disposées à sa contemplation telle qu'elle est possible en cette vie, ainsi qu'à sa communication et ressemblance au moyen de cette contemplation. Et à propos de la seconde contemplation, il traite de présomptueux et d'orgueilleux ceux qui aspirent à s'élever par leurs propres forces à des échappées d'esprit supérieures à elles, ainsi qu'à ce que l'illumination divine leur concède.

Au même moment, saint Laurent Justinien déclare ceci : « Ce que l'âme expérimente en abondance de charité et par une visite particulière de la grâce, c'est chose dangereuse et arrogance que de présumer l'atteindre ensuite sans visite ni appel de Dieu. » Toutefois, monter vers cela par des moyens proportionnés grâce auxquels on va de l'imparfait au parfait, selon la doctrine donnée par les saints, ce n'est pas de la présomption ni du vice, et c'est de cette manière que l'Apôtre dit qu'il tendait vers les choses d'en haut, à savoir par un progrès continu. En effet, cette contemplation que nous pouvons exercer au moyen de la lumière de la foi et des secours communs de la grâce selon notre mode humain, c'est celle qu'a conseillée et exposée saint Denys au chapitre premier de sa Théologie Mystique, ainsi qu'en de nombreux autres endroits de ses livres ; c'est celle aussi que les autres saints ont tant recommandée avec l'esprit de Dieu, celle que nous devons embrasser et exercer. Quant à l'autre, concédée

sainte révérence."

au-dessus de notre mode humain, elle n'est pas à recommander et il serait mal de la conseiller, ainsi que nous l'avons vu à l'endroit indiqué un peu plus haut en saint Denys ; mais nous avons à nous y disposer grâce à la première, et à la recevoir avec humilité reconnaissante si Dieu la donne.

Chapitre 3 Sur la fausse contemplation des Alumbrados, et sur les grands égarements et erreurs dont le démon les a convaincus par elle.

Sachant maintenant, selon la doctrine de ceux qui reçurent lumière de Dieu pour nous l'enseigner, quelle est la substance de notre contemplation et quelle est celle que nous devons embrasser en notre exercice, nous verrons mieux les tromperies que le démon a produites à différents moments chez ceux que l'on appelle Alumbrados. Il s'agissait pour lui de contrefaire et discréditer cette contemplation, et de faire craindre aux véritables contemplatifs de demeurer l'esprit simple et quiet tout en fuyant ces tromperies; et alors que cette voie était celle par laquelle ils avaient à les fuir (car le démon ne peut rien imprimer en l'entendement humain si ce n'est au moyen de quelque objet sensible, alors que si l'âme se tient en attention simple de foi, elle est comme un sanctuaire dont la porte est fermée), ils retournèrent à la considération de choses distinctes en laquelle le démon peut mettre la main.

Donc, la première chose que fait le démon pour introduire ses tromperies, c'est de semer des pensées et des désirs de peu d'humilité chez ceux qu'il prétend tromper, afin de se rendre ainsi maître du logis. Car de même que l'humilité prépare en l'âme une demeure pour Dieu et ouvre la porte aux biens spirituels et divins pour qu'ils entrent librement (*Humilitas est quasi quaedam dispositio ad liberum accessum hominis in spiritualia et divina bona* ^{cclviii}), de même l'orgueil est-il fourrier

cclviii "L'humilité est comme une disposition pour que l'homme accède librement aux biens spirituels et divins."

du démon, et il donne entrée en l'âme à ses tromperies ; et pour autant, saint Augustin a dit que l'orgueil mérite d'être trompé.

Ces gens-là, le démon les persuade que leur progrès consiste à trouver dans l'oraison de grandes saveurs et de grandes lumières, et qu'ils peuvent arriver à les atteindre par leurs propres forces et leur propre zèle en demeurant en quiétude oisive, qu'il s'agisse des actes de l'entendement ou de ceux de la volonté, et même des désirs ; et il leur applique à ce propos ces paroles que l'ecclésiastique adresse au véritable contemplatif : « c'est au temps du vide de l'âme que la sagesse écrit, et c'est celui qui aura le moins d'actes qui la recevra et en sera rempli. » Par là, le démon les met dans la disposition dont parle notre Mère sainte Thérèse en l'un des nombreux passages où elle corrige cette orgueilleuse oisiveté en disant : « Les œuvres intérieures sont toutes suaves et pacifiques, et faire quelque chose de pénible est plus dommageable qu'utile ; et j'appelle pénible tout ce que nous voulons faire avec effort, comme de retenir notre souffle. Comment s'oublierait-il lui-même, celui qui, avec grande attention, n'ose pas remuer ni ne laisse remuer son entendement et ses désirs à vouloir la plus grande gloire de Dieu et à se réjouir de la posséder ? » Par ces paroles, notre sainte touchait les caractéristiques principales des contemplatifs oisifs qu'il y avait en son temps, et qui ressemblaient à ceux des siècles passés : ils se tenaient si complètement oisifs d'entendement et de volonté, que même leurs désirs les troublaient, pensaient-ils ; et avec cela, ils s'appliquaient à des niaiseries dans le but de s'élever à l'extase et au ravissement en aliénation des sens, par exemple celle qui

consiste ici à retenir son souffle, niaiseries qui ne servaient qu'à montrer leur orgueilleuse prétention et à donner plus de droits au démon sur leur âme pour la tromper.

Un auteur spirituel plus ancien fait mention de ce genre de dévots contre lesquels il écrit. Ceux-là, disait-il, demeurent oisifs en l'oraison pour tous les actes des puissances sensibles et spirituelles, sans application ni considération amoureuse envers Dieu ; ils sont tournés d'intention vers eux-mêmes, et menés par l'amour d'eux-mêmes et le désir de leur confort vers leur repos et leur plaisir, adonnés à l'accomplissement de leur volonté propre sous couvert de spiritualité, et trompés par leur ignorance et leur amour propre ; et ils se mettent en oraison comme on s'endort en se berçant de cette quiétude naturelle, en repos de toute opération inférieure et supérieure ; et c'est de cette manière qu'ils veulent que Dieu les élève à l'extase et aux échappées de l'esprit, sans zèle ni disposition de leur part. Tel est le premier genre de ces contemplatifs oisifs dont parle cet auteur ; le démon n'a d'autre droit de les tromper que celui de les tenir ainsi sous son charme, perdant leur temps à se nourrir de quelque plaisir sensible contrefait qu'il leur procure en cette quiétude naturelle. En effet, comme dit saint Augustin, il n'est pas permis au démon de faire tout ce qu'il peut selon sa nature, mais seulement la part de ses œuvres injustes pour laquelle Dieu lui donne juste licence, en vue de la récompense des bons et de la punition des méchants.

Après avoir fortement mis sous son charme certains de ces faux contemplatifs et trouvé une entrée en leur âme au moyen de l'orgueil, le démon a contrefait les ravissements des

véritables contemplatifs, représentant en l'imagination quelque objet délectable et l'imprimant si fixement en l'affection sensible, que les sens extérieurs en restaient empêchés d'agir, au point que même placés devant leurs objets, ils n'y faisaient pas attention : c'est là le propre de ces appréhensions intenses, ainsi que le déclarent les auteurs doctes et expérimentés. Et en ces aliénations, le démon leur faisait admettre ses tromperies et en rester si persuadés, que, tout comme ils prenaient cette suspension pour de vrai ravissements, ils prenaient aussi les choses qu'ils y entendaient pour des révélations de Dieu, tels les païens devant ce que le démon leur disait par les pythonisses absorbées et aliénées de la même façon. Aussi leur a-t-il fait admettre des choses complètement absurdes, avec une telle persuasion que c'était là l'esprit de Dieu, que tout en étant si contraire à toute bonne doctrine, personne ne pouvait les convaincre de cette tromperie. Nombreuses furent les sectes de ce genre, et les principales furent les Béghards et les Turlupins^{cclix} contre lesquels certains auteurs pieux du temps écrivirent, nous faisant ainsi connaître leurs erreurs. Nous en ferons ici bonne mémoire, pour que l'on voit que, si leur fausse contemplation diffère de la vraie comme la vérité diffère du mensonge, les effets de l'une et de l'autre diffèrent également comme la lumière des ténèbres.

cclix Les Béghards (représentés surtout dans les pays du Nord au XIII^e siècle) et les Turlupins (qui en sont les héritiers au XIV^e siècle) furent pour leur époque ce que les Alumbrados sont pour celle de Quiroga, avec les mêmes déviations au nom d'une fausse liberté intérieure. Ils ont été largement combattu par Ruusbroec et Gerson auxquels Quiroga se réfère ici abondamment.

Ces auteurs disent ensuite, qu'après avoir fomenté cette fausse contemplation, les démons font croire aux oisifs de cette sorte que leur union à Dieu en une paix semblable à celle dont l'Apôtre dit qu'elle dépasse tout sens, les rend libres de tout gouvernement et les élève au-dessus de tous les exercices et du culte de l'Église, au-dessus des préceptes de Dieu, au-dessus de sa loi et au-dessus des actes des vertus qu'ils pourraient exercer de quelque manière que ce soit. En effet, ils sont persuadés que cette oisiveté inutile en laquelle ils se trouvent est si excellente, qu'il ne faut la troubler par aucun acte, aussi élevé et méritoire soit-il ; car c'est là une paix divine qui dépasse tout sens, et supérieure à toutes les vertus ; et comme c'est Dieu qui opère en eux cette paix et cette oisiveté, ce serait aller contre l'œuvre de Dieu que de l'empêcher ; et ils sont ainsi tellement au repos de tout exercice et de tout acte de vertu, qu'ils ne donnent à Dieu ni louanges ni actions de grâces, qu'ils ne veulent ni le connaître ni l'aimer, ni le prier ni le désirer. Ils pensent en effet avoir atteint tout ce qu'ils peuvent demander ou désirer, et être aussi pauvres d'esprit que ceux qui n'ont plus aucune volonté et ont laissé toute chose pour vivre sans rien choisir ni opérer en propre.

Ces oisifs pensent être ainsi libérés et désencombrés, et ils pensent avoir transcendé toute chose et avoir atteint ce pour quoi ont été institués les exercices et le culte de l'Église. De là vient qu'ils veulent jouir de leur liberté, et ne veulent en aucune manière obéir à personne, pas même aux plus hauts prélats de l'Église. Et même s'ils font montre d'obéissance au-dehors avec feinte et dissimulation, ils ne se tiennent intérieurement pour sujet de personne, ni en leur opération ni

en leur volonté, et ils veulent être libres et exempts de toutes les observances de l'Église. Ils sont de l'avis bien établi que, tant que l'on travaille à acquérir les vertus et que l'on s'exerce à faire la volonté de Dieu, l'on n'est pas encore parfait ni près d'expérimenter la pauvreté d'esprit et le repos supérieur à tout sens dont ils jouissent. Et ils croient être élevés au-dessus des chœurs des anges et des saints, au-dessus de toute récompense que l'on peut mériter ; et ils croient ainsi ne plus pouvoir augmenter leur mérite, ni progresser dans les vertus, ni tomber désormais en aucun péché, puisqu'ils sont maintenant sans volonté et qu'ils ont remis à Dieu leur esprit en quiétude et repos, au point de n'être plus qu'une seule chose avec lui en aliénation d'eux-mêmes, interprétant à leur manière ce que l'Apôtre dit de l'âme transformée en Dieu, à savoir qu'elle ne vit plus en elle-même, mais que le Christ vit en elle.

Tout ce qui est agréable au corps, ces oisifs affirment que ce leur est permis, puisqu'étant ramenée à l'état d'innocence, aucune loi ne leur est imposée. Ils sont tellement instruments de Dieu qu'ils n'ont plus désormais d'opération propre, mais tout ce qu'ils font est opéré par Dieu et non plus par eux, et puisqu'ils sont ainsi mus par Dieu, ils ne peuvent être sujets d'aucun gouvernement humain ; et interprétant à leur manière la sentence de saint Augustin : dilige et fac quod vis, c'est à dire « aies la charité et fais ce que tu veux », ils se livraient à mille horreurs et turpitudes, en disant qu'ils avaient permission pour tout cela puisqu'ils étaient parfaits en la charité, suivant leur nature et leurs caprices sans la règle ni l'ordre de la loi du Christ. Ils affirmaient [enfin] qu'ils ne faut pas prier

vocalement, mais seulement en quiétude mentale et en une certaine liberté d'esprit dont ils disent qu'elle n'est pas soumise aux préceptes divins.

Voilà, entre autres absurdités, celles que le démon a fait croire à ces misérables et faux contemplatifs en leur façon de prier paresseuse et oisive, s'employant à contrefaire avec vice et fausseté la contemplation divine des véritables contemplatifs, ainsi que les motions surnaturelles que Dieu produit en eux pour les perfectionner en la vie spirituelle et divine. Avec cela, cet ennemi prétendait par ses erreurs discréditer de telle manière la véritable contemplation simple et pure en laquelle Dieu se communique à ceux qui l'aiment, que personne n'oserait l'exercer de peur de tomber en ces tromperies. Et même si toutes ces erreurs et ces absurdités ont été condamnées dans les décrets de l'Église, cet ennemi n'a pas laissé en notre siècle de mêler quelques-unes de ces ténèbres à la lumière en différentes cités, et le saint tribunal de l'Inquisition a purgé l'aire du Seigneur de cette ivraie^{cclx}. En effet, le démon aurait atteint son but si ces tromperies nous faisaient délaisser la contemplation divine que Dieu concède aux hommes pour leur perfection, et pour qu'il y reçoivent les vertus et les dons surnaturels par lesquels ils ont à être restaurés à la ressemblance de Dieu. Pour autant, séparant la lumière des ténèbres et la vérité du mensonge, et vérifiant l'excellence de la doctrine mystique de notre vénérable Père Frère Jean de la Croix accusée par Votre Paternité, nous nous attacherons à examiner quatre choses : la première, si dans la

cclx Sur l'activité de l'Inquisition en Espagne autour du fameux Index de 1559, cf. M. Andres, *op. cit.*, II, ch. XXII.

contemplation qu'il nous a enseignée et que nous ont enseignée aussi les saints, l'entendement et la volonté restent employés en Dieu avec leurs actes propres, lesquels seraient alors plus parfaits et plus profitables ^{cclxi} ; la seconde, si Dieu a enseigné cette contemplation dans les Saintes Écritures, tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament ^{cclxii} ; la troisième, comment l'ont exercée et exposée les saints qui reçurent la véritable lumière divine ^{cclxiii} ; et la quatrième, si les effets qui en sortent rendent l'homme vertueux et véritable imitateur du Christ, selon la perfection qu'il est venu enseigner au monde ^{cclxiv} .

cclxi Cf chapitres 4 à 13.

cclxii Cf chapitres 17 à 22.

cclxiii Cf chapitres 14 à 16.

cclxiv Cf chapitres 23 à 29.

Chapitre 4 Où l'on expose l'acte propre de la véritable contemplation, et quelques-unes des perfections par lesquelles les saints ont fait son éloge

Pour exposer le premier point que nous avons indiqué, il faut savoir ceci : de l'avis concordant des saints et des auteurs autorisés, des mystiques comme des scolastiques, la contemplation divine que Dieu a enseignée à ceux qui l'aiment pour qu'ils avancent vers la perfection grâce aux influx surnaturels que l'on y reçoit, s'exerce en l'acte parfait de l'entendement que saint Denys a appelé mouvement circulaire^{cclxv}. Il l'appelle ainsi à cause de sa perfection indiquée par la figure du cercle, et aussi parce qu'il s'agit d'un acte absolument universel dans lequel Dieu se reflète sans commencement ni fin en tant qu'immense, incompréhensible, infini, comme nous le présente la lumière de la foi tirée des Saintes Lettres : elle nous indique Dieu par ces mots et par d'autres que saint Denys appelle, « privatifs », car c'est par mode de privation que nous confessons la souveraineté ineffable de Dieu et notre petitesse pour connaître sa grandeur

cclxv Denys, à la suite d'Aristote, distingue trois mouvements de l'âme, circulaire, oblique (ou hélicoïdal) et rectiligne. Le mouvement circulaire est celui de l'âme parfaitement unifiée et recueillie en elle-même, contemplant sans entrave Dieu en sa perfection ; le mouvement oblique est celui de l'âme qui opère encore ce recueillement par une progression dans l'illumination et la simplification de son raisonnement ; le mouvement rectiligne est celui de l'âme qui en reste à la méditation. Ces trois mouvements correspondent aux trois groupes de spirituels considérés habituellement par les auteurs : commençants (relevant de la voie purgative), progressants (relevant de la voie illuminative), parfaits (relevant de la voie unitive). Cf. *DDN*, 4, 8-9 et le commentaire qu'en fait saint Thomas.

et parler de lui comme il convient. Et par cette privation, on exclut toutes les connaissances distinctes et les similitudes particulières empruntées à notre connaissance naturelle, car aucune n'est proportionnée ou semblable à l'excellence et à la majesté du créateur, et plutôt que de conduire l'entendement à sa connaissance, elles l'en écarteraient plutôt.

Ce mouvement circulaire, acte propre de notre contemplation, saint Thomas l'expose très à propos, et il en donne pour caractéristique essentielle qu'il doit s'exercer au-dessus des actes de l'imagination et de la raison : *secundum quod omnes operationes animae reducuntur ad simplicem contemplationem intelligibilis veritatis^{cclxvi}*; c'est-à-dire que toutes les opérations de l'âme doivent se réduire à une contemplation simple de la vérité éternelle, comme la foi nous la présente sur un mode ineffable et incompréhensible. Et pour mieux comprendre cet acte de la foi en lequel s'exerce la véritable contemplation, il faut remarquer ceci : de même qu'il y a deux actes de l'entendement, l'un appelé intellection de l'indivisible, où il n'y a ni division ni composition et qui consiste en l'appréhension de la substance simple, et l'autre que nous pouvons appeler composition et division des propositions, de même y a-t-il deux actes aussi en la connaissance de la foi. Le premier de ces actes est l'appréhension simple des objets de la foi, c'est-à-dire de la vérité première ; et l'autre est la connaissance composée des mystères de la foi ordonnés à cette vérité, ou bien lorsque la raison humaine, soumise à la foi divine, offre des raisons à l'entendement pour le persuader

cclxvi "En tant que toutes les opérations de l'âme sont ramenées à la contemplation simple de la vérité intelligible."

d'embrasser plus facilement et fermement cette lumière divine. Référé à notre contemplation, le premier acte de foi s'exerce sans recherche ni discours en l'intellection que les auteurs mystiques appellent « pure » : *specialiter tamen et proprie contemplatio dicitur, quæ de sublimibus habetur, ubi animus pura intelligentia utitur*^{cclxvii}. En effet, même si cette lumière est en l'entendement selon un mode composé, cette composition ne consiste qu'en la recevoir comme vérité de Dieu révélée à son Église ; et une fois faite cette brève composition, ceux qui sont habitués à l'exercice de l'oraison n'ont pas besoin de la prolonger. En effet, sa force dure assez pour que cette vérité divine se reçoive avec une très haute vénération en sa simplicité et pureté, sans qu'une nouvelle composition soit nécessaire pour cela.

Alors se réalise ce que dit saint Thomas, *quod quamvis fides sit de complexo quantum ad id quod in nobis est, tamen quantum ad id in quod per fidem ducimur sicut in obiectum, est de simplici veritate*^{cclxviii}. Et toujours parce qu'il traite de la lumière de la foi appliquée à notre contemplation, saint Denys l'appelle *unionem supra mentem*^{cclxix}, c'est-à-dire union de l'entendement aux choses divines au-dessus de lui-même. Et il donne ensuite la raison de l'appeler ainsi, en disant que l'on s'unit par elle aux rayons resplendissants de l'illumination divine. Et à ce sujet, saint Thomas dit que la lumière de la foi

cclxvii "On parle proprement et spécialement de contemplation, à propos des réalités les plus hautes, lorsque l'esprit opère par intellection pure."

cclxviii "Quoique la foi soit complexe pour ce qui est de nous, sa vérité est simple pour ce à quoi elle nous conduit comme à son objet."

cclxix "... union au-dessus de l'esprit."

intervenant dans la contemplation divine est *cognitio simplex articulorum quæ sunt principia totius christianae sapientiae*^{cclxx}. Tout cela confirme ce que l'on a rapporté de Richard, à savoir que la contemplation véritable s'exerce en l'intellection pure, l'entendement se trouvant élevé au-dessus de lui-même en lumière divine. C'est ce qu'indique saint Denys par ces mots : *mysticis autem secundum divinam traditionem super intellectualem operationem sumus uniti*^{cclxxi}. Aussi l'entendement doit-il se trouver élevé en connaissance de foi au-dessus des actes de sa lumière naturelle, pour recevoir sans troubles l'illumination dans la contemplation. Cette disposition étant chose si essentielle, nous allons en traiter explicitement plus loin.

Les saints et les auteurs autorisés nous rapportent de nombreuses et grandes perfections de cet acte d'intellection pure en lequel s'exerce la véritable contemplation. La première, venant tout à fait à notre propos, saint Denys la rapporte en disant que le mouvement circulaire de notre contemplation préserve l'entendement de la fausseté et de la tromperie. Et donnant la raison de cela en de nombreux passages de ses livres, saint Thomas dit que l'opération première de l'entendement, en laquelle il appréhende la substance simple des choses, ne peut avoir ni erreur, ni fausseté, que ce soit en la lumière naturelle des premiers principes ou en la lumière surnaturelle de la foi. En effet,

cclxx "... connaissance simple des éléments qui sont principes de toute la sagesse chrétienne."

cclxxi "Selon la divine tradition, nous sommes unis aux réalités mystiques au-dessus de l'opération intellectuelle."

toutes deux sont données par Dieu, l'une pour le gouvernement assuré de la vie naturelle, l'autre pour l'exercice de la vie surnaturelle et pour que l'homme avance jusqu'à son ultime perfection. Et ainsi, quand l'entendement reçoit ces lumières en leur simplicité et pureté, ce qu'il fait en l'intellection indivisible, il est préservé de l'erreur et de la fausseté, comme le dit saint Denys ; mais en discourant avec cette lumière, que ce soit en composant, en divisant ou en raisonnant, la raison peut se tromper par l'application de certaines choses à d'autres (quia rationem inducendo contingit errare per applicationem unius ad aliud). D'où nous pouvons savoir que si ces malheureux illuminés avaient exercé la véritable contemplation en son acte propre où tout l'esprit est occupé en Dieu, ils auraient tenu si bien fermée la porte de leur âme aux suggestions du démon, qu'ils n'auraient pas pu être trompés par lui ; mais comme il les trouvait oisifs, sans application de l'entendement à Dieu, il les occupait avec ce qu'il voulait. C'est pourquoi saint Bonaventure vient au secours des contemplatifs dans les tromperies dont ils peuvent souffrir de la part de cet ennemi lorsqu'il se transfigure en ange de lumière dans l'oraison : il les persuade, en une exhortation grave et savante, de fuir les demeures sensibles de l'âme, car cet ennemi peut y tendre ses lacets, et d'entrer en cette chambre royale de l'intellection pure, ayant fermé la porte à la communication des sens et aux représentations de l'imagination, ainsi que nous le conseille le Christ Notre-Seigneur, de telle sorte que là, ils soient à l'abri de ses embûches.

La seconde perfection de l'intellection pure en lumière simple de foi, saint Denys la rapporte aussi en disant ceci : par la lumière de la raison, nous nous appuyons sur nous-mêmes et sommes nous-mêmes, mais par la lumière simple de la foi, nous sortons de nos limites et nous nous transportons en Dieu, restant pour ce temps-là déifiés et appartenant à Dieu pour être mus par lui. Saint Thomas appuie cela par l'exemple de l'artisan qui prend d'abord en main l'instrument de son art pour le mouvoir : la lumière de la foi fait de même avec l'esprit du contemplatif, le proportionnant et l'unissant à Dieu pour qu'il le meuve à sa volonté dans l'oraison comme son instrument. Et saint Denys en termine avec cette perfection en disant : *melius enim est esse Dei et non nostri ipsorum. Ita enim erunt divina data cum Deo factis*^{cclxxii}. En ces quelques mots, il résume tout ce que l'on peut dire des perfections de la contemplation, à savoir qu'il vaut mieux, dans l'oraison, appartenir à Dieu au moyen de la lumière de la foi, qu'à nous-mêmes par la lumière de la raison ; car lorsque nous appartenons ainsi à Dieu, les dons divins nous sont concédés, qui doivent nous unir et nous transformer en lui.

La troisième perfection de cet acte très noble, le vénérable Hugues de Saint-Victor la rapporte telle qu'il l'a reçue des auteurs mystiques et scolastiques autorisés. Il dit ceci : *Intelligentia ea vis animae est, quæ immediate supponitur Deo : cernit siquidem ipsum summum, verum, et vere*

cclxxii "Il vaut mieux appartenir à Dieu qu'à nous-mêmes, car c'est ainsi que les réalités divines nous seront données en même temps que nous serons unis à Dieu."

incommutablem^{cclxxiii} ; c'est-à-dire que l'acte de l'intellection pure est celui qui se subordonne immédiatement à Dieu, de manière que l'entendement arrive par lui à recevoir en leur source divine même, les illuminations et les motions de Dieu, et qu'il le considère non pas en quelque similitude de chose créée, mais en lui-même, tel que la foi le présente, c'est-à-dire une déité suprême, ineffable et incompréhensible. Cette perfection et son incomparable utilité apparaîtront mieux en un passage de saint Thomas disant que l'entendement humain a deux vues : l'une pour Dieu et les choses qui sont supérieures à cet entendement même qu'elles illustrent, l'autre pour le corps qu'elle dirige et dont elle reçoit les notices des choses visibles. Et donc, quand l'entendement se trouve en son acte suprême dont nous parlons, il tient fermée la porte de la vue tournée vers le corps, celle par laquelle entrent en l'âme les notices des choses qui troublent la contemplation de Dieu, sa lumière et son action, mais par où entrent aussi les suggestions et les tromperies avec lesquelles le démon peut combattre l'âme ; et l'entendement se trouve alors à découvert devant les rayons resplendissants du soleil divin pour avoir part à ses effets. Par là même, on comprendra un passage difficile de saint Denys disant que les mystères de Dieu mystiques et simples sont cachés *secundum superlucidam occulte docentis silentii caliginem superpulchris claritatibus superimplentem inoculatos intellectus*^{cclxxiv} ; c'est à dire qu'ils sont cachés en

cclxxiii "L'intelligence est cette force de l'âme qui est immédiatement inférieure à Dieu : en effet, elle le perçoit comme souverain, vrai et absolument immuable."

cclxxiv "... dans la ténèbre surlumineuse du silence qui enseigne secrètement, qui remplit de ses clartés plus que belles les intelligences

l'obscurité très lumineuse d'un silence qui enseigne en secret, et cette obscurité remplit de splendeurs très belles et très lumineuses les entendements qui sont sans yeux, autrement dit ceux qui tiennent fermée la vue tournée vers le corps, pour que celle tournée vers Dieu reste à découvert et sans empêchement dans les illuminations divines ; et il dit que le silence et la quiétude avec lesquels l'entendement se tient en cette contemplation ne sont pas de l'oisiveté, mais qu'ils enseignent l'âme très secrètement et de façon divine par l'illumination qu'elle y reçoit.

Saint Thomas rapporte une autre grande perfection de cet acte de l'entendement qui présente Dieu dans la contemplation sur un mode simple et universel, en tant qu'essence divine contenant tous les biens, toutes les excellences et perfections : en cet acte seulement la volonté peut être mue efficacement, et en cet acte seulement les vastes cavernes de son immense capacité peuvent recevoir leur plénitude, et tout autre acte lui sera trop étroit. Voici comment il le prouve : aucune chose ne peut en mouvoir efficacement une autre si la force active de celle qui meut n'excède pas, ou au moins n'égale pas, la force passive de celle qui doit être mue ; et comme la volonté de l'homme a une force passive pour s'étendre au bien universel qu'est Dieu et s'unir à lui, lui seul peut remplir ses vastes cavernes ; et c'est donc de cette manière ^{cclxxv} que l'acte de l'entendement doit le présenter à la volonté s'il doit se proportionner à elle pour la mouvoir efficacement, car Dieu est son objet propre et lui seul peut remplir son vide.

aveuglées."

cclxxv C'est-à-dire en l'acte simple de la contemplation.

Suivant cet argument de saint Thomas à notre propos, un auteur scolastique très savant dit que, pour remplir l'âme en la contemplation, l'entendement doit lui présenter Dieu non sub ratione alicujus particulari attributi, sed quatenus in se infinite amabilis est, sub quadam eminentissima et simplicissima ratione, quæ omnes possibles et cogitabiles particulares rationes amandi comprehendat^{cclxxvi}. C'est-à-dire que l'entendement doit présenter Dieu non pas sous la raison d'un seul attribut, mais en un concept très universel, très éminent et très simple, qui contienne en soi toutes les raisons d'aimer Dieu que l'on puisse imaginer, et en une perfection universelle qui comprenne toutes les perfections particulières. Ce concept simple et très universel tiré de la lumière de la foi, est le mode le plus haut et le plus profitable de représenter et de contempler Dieu, et c'est par lui que la volonté peut être mue le plus efficacement. Et c'est de cette manière que se le présente l'entendement en ce mouvement circulaire de connaissance simple et indistincte, en tant qu'essence divine ineffable et incompréhensible qui contient en elle toutes les perfections et tous les attributs de Dieu.

Cette universalité de l'acte de notre contemplation [nécessaire] pour recevoir l'illumination et la motion divine en sa source — et cela d'autant plus copieusement que l'acte de l'entendement sera plus universel, saint Denys nous en convainc par le cas semblable des illuminations que reçoivent

cclxxvi "... non pas sous la raison de quelque attribut particulier, mais en tant qu'il est en lui-même infiniment aimable, sous quelque raison très éminente et très simple, qui comprenne toutes les raisons particulières possibles et pensables de l'aimer."

les anges^{cclxxvii} : ils les reçoivent en des actes d'autant plus universels et simples qu'ils appartiennent à un ordre plus élevé ; et plus ces actes sont universels et simples, plus les motions divines leur sont communiquées avec éclat et avec des effets plus efficaces ; et comme ces motions se diffusent et se transfusent dans les ordres inférieurs, elles deviennent alors plus particulières et moins simples, et d'un éclat moindre, proportionnées qu'elles sont à leur acte. Aussi, pour nous persuader de recevoir les illuminations divines en des actes très universels, et donc plus près de leur source et avec des effets plus efficaces, ce saint nous déclare ceci : unusquisque animus humanus speciales habet et primas et medias et ultimas ordinationes et virtutes ad dictas, per quas unumquodque in participatione fit sicut id ipsum et fas est et possibile plenissimi luminis^{cclxxviii}. C'est-à-dire que tout esprit humain a en lui trois ordres de hiérarchie, inférieur, moyen et

cclxxvii Rappelons que l'angéologie traditionnelle de Denys considère trois hiérarchies correspondant à trois modes d'appréhension de la vérité divine. La première la saisit en tant que provenant de Dieu comme principe universel, la seconde à travers les causes créées universelles, la troisième à travers les causes créées particulières. Chaque hiérarchie se subdivise à son tour en trois ordres subordonnés l'un à l'autre ; ce qui, du Séraphin immédiatement uni à Dieu jusqu'à l'ange qui ne lui est uni qu'à travers tous les autres, donne la répartition suivante : Séraphins, Chérubins et Trônes pour la première hiérarchie, Dominations, Vertus et Puissances pour la seconde, Principautés, Archanges et Anges pour la troisième. Un ange d'un rang supérieur illumine un ange d'un rang inférieur par dérivation à travers lui de la lumière divine.

cclxxviii "Chaque esprit humain possède en propre des ordres et des pouvoirs inférieurs, moyens et supérieurs, en vue des réalités divines. Par eux, chacun vient à participer, selon qu'il lui est possible et permis, à la lumière surabondante."

supérieur, pour qu'à la ressemblance des ordres célestes, chacun se mette en lumière de foi selon ses possibilités, en participation de l'illumination divine, et associé en cela à l'ordre correspondant des anges : plus cet ordre reçoit l'illumination en un acte universel et simple, plus il la reçoit en sa source, avec un plus grand éclat et des effets plus efficaces. La plus basse de ces hiérarchies qui sont en l'esprit humain, c'est celle des actes de l'imagination ; la moyenne, celle des actes de la raison ; la supérieure, en contact immédiat avec Dieu, comme l'ordre des chérubins et des séraphins, celle des actes de l'intelligence pure. Et comme, in his quæ ad perfectionem pertinent attenditur intensio per accessum ad unum primum principium cui quanto est aliquid propinquius tanto est magis intensum^{cclxxix}, plus nos actes seront universels et simples, plus ils seront pénétrés et illuminés de près par la lumière divine, avec d'autant plus d'intensité et d'efficacité en ses effets, et plus ils participeront à sa force et à ses perfections ; et cela du fait de leur plus grande intimité avec le premier principe, source de lumière et de perfection, qui est Dieu, et aussi parce qu'une cause plus universelle produit un effet plus grand qu'une cause particulière (universalior causa effectum maiorem producit^{cclxxx}) ; et pour que cela se produise en l'âme, il faut le recevoir sur un mode universel.

Avec ce passage de saint Denys, il semble que l'on ait fondé une autre perfection rapportée par le vénérable Richard de

cclxxix "Dans les réalités qui concernent la perfection, l'intensité dépend de leur proximité du premier principe : plus l'une d'elle en est proche, plus elle est intense."

cclxxx "Une cause plus universelle produit un effet plus grand."

Saint-Victor au sujet de cet acte de l'intelligence pure en la contemplation. Il dit ceci : *per intelligentiam sinus mentis in immensum expanditur, et contemplantis animi acies acuitur, ut capax sit ad multa comprehendenda, et perspicax ad subtilia penetranda*^{cclxxxi}. Saint Bonaventure a grandement loué ces paroles lorsqu'il s'est agi de dire que par cet acte de l'intelligence pure avec lequel le contemplatif se présente à Dieu, les cavernes de l'esprit s'étendent immensément pour recevoir les dons de Dieu, et la vue de l'esprit s'affine et se subtilise pour être plus capable de comprendre un grand nombre de choses, pour être plus aiguë aussi en la pénétration des choses très subtiles, toutes qualités très nécessaires pour la contemplation parfaite.

Et sur le même sujet, Robert de Lincoln, célèbre commentateur de saint Denys, a dit que lorsque nous nous appliquons aux choses sensibles par amour ou par connaissance, *sumus distracti, carrugati et minorati*, c'est-à-dire que notre esprit se distrait, se rétrécit et se diminue ; mais quand nous nous mettons en la connaissance simple où se reçoit la lumière divine, l'esprit retournant à son origine, elle nous tire de cette distraction, de ce rétrécissement et de cette petitesse, et elle nous amplifie, nous dilate et nous agrandit. Tout cela est de cet auteur très autorisé. À ce propos, saint Denys dit ceci : ce que Dieu prétend dans les faveurs qu'il fait sur un mode sensible aux nouveaux contemplatifs, c'est *ut nos perduceret per*

cclxxxi "Par cette intelligence, la capacité de l'esprit se dilate immensément et le regard de l'âme du contemplatif s'aiguise, de telle sorte qu'il soit capable de comprendre beaucoup de choses, et clairvoyant pour en pénétrer de très subtiles."

sensibilia in intellectualia, et ex sacris figuratis symbolis in simplices caelestium hierarchiarum summitates^{cclxxxii} ; c'est-à-dire qu'il fait cela pour nous mener, selon notre mode grossier et imparfait, aux réalités intellectuelles par les sensibles, et aux réalités simples et élevées du ciel par les similitudes des réalités matérielles de la terre. Et comme, dans la contemplation, ces nouveaux contemplatifs se proportionnent progressivement à la lumière divine pour la recevoir sans obstacle, cette même lumière les spiritualise progressivement et les ramène à plus d'unité et de simplicité, et elle les rend semblables à Dieu et à son unité très simple : et in se, quantum fas est, respicientes, proportionaliter se eis extendit et unificat secundum simplicem unitatem^{cclxxxiii}.

Finalement, tout l'effort de saint Denys dans ses livres, lui-même le dit à la fin de l'un d'entre eux, consiste ad non humiliare nos remanendum in figurativis fantasiis^{cclxxxiv} ; c'est-à-dire à ce que notre esprit ne s'abaisse ni ne se restreigne aux similitudes figuratives de Dieu et de ses perfections, mais que par un mode plus relevé, il s'élève jusqu'à ce qui est figuré, pour la contemplation divine spirituelle et simple.

cclxxxii "... pour nous conduire des réalités sensibles aux intellectuelles, et des figures symboliques sacrées aux sommets simples des hiérarchies célestes."

cclxxxiii "Et ceux qui la contemple, autant qu'il soit permis, elle se porte vers eux et les unifie selon son unité simple."

cclxxxiv "... à ce que nous n'en restions pas aux figurations imaginatives."

Chapitre 5 Que cet acte de contemplation s'accompagne inséparablement de la quiétude simple et vigilante en laquelle Dieu se communique aux véritables contemplatifs

En exposant les caractéristiques du mouvement circulaire dans lequel, nous dit saint Denys, s'exerce la véritable contemplation divine, saint Thomas dit ceci : Sola autem immobilitas quam ponit Dionisius pertinet ad motum circularem^{cclxxxv}. C'est-à-dire que selon la doctrine enseignée par saint Denys, cet acte de la véritable contemplation est accompagné de l'immobilité, qui est une quiétude très tranquille et très sereine de toutes les forces de l'âme. En effet, s'il y avait en elle quelque mouvement inquiet, ce ne serait pas un acte parfait de contemplation, comme ce même saint le dit ailleurs par ces mots : Motus autem est actus imperfecti, ut ait Philosophus. Unde operationes admixtae motui in tantum deficiunt a perfectione delectationis in quantum motui adjunguntur^{cclxxxvi}; c'est-à-dire que le mouvement est l'acte de ce qui est imparfait, et de là vient que les opérations mêlées de mouvement sont d'autant plus éloignées de la perfection et de la suavité de leur exercice, qu'elles s'associent au mouvement. Il applique ailleurs cette doctrine à notre propos en disant que

cclxxxv "Seule l'immobilité que suppose Denys appartient au mouvement circulaire."

cclxxxvi "Le mouvement est l'acte de ce qui est imparfait, comme le dit le Philosophe [Aristote], et c'est pourquoi les opérations mêlées de mouvement s'éloignent d'autant plus de la délectation parfaite, qu'elles en comportent davantage."

la contemplation divine s'appelle repos, parce qu'en elle l'âme reste en quiétude non seulement des mouvements extérieurs, mais aussi des mouvements intérieurs de l'entendement ; et il ajoute que l'acte de la contemplation est parfait parce qu'il est en quiétude : Sunt enim actus perfecti et ideo magis assimilantur quieti quam motui ^{cclxxxvii}.

De cette quiétude de toutes nos puissances et du repos vigilant de l'âme quant à son opération active, vient que l'âme s'unit plus intimement à Dieu pour être mue par lui sans être troublée par cette opération. C'est ce qu'a dit le vénérable Richard de Saint-Victor, grand pilote en cette navigation si délaissée, par ces paroles remarquables : Illud autem omnino constare debet, quia quanto plenius atque perfectius ad intimam animus pacem et tranquillitatem componere se provaluerit, tanto firmitus tantoque tenacius in hac sublevatione summae luci per contemplationem inhaerebit^{cclxxxviii}. C'est une règle générale et très certaine, dit cet auteur, que plus l'âme contemplative pourra composer parfaitement et entièrement ses forces pour les acheminer à la paix intime et à la tranquillité où elle repose en Dieu, plus fermement et plus parfaitement elle s'unira en la contemplation à la lumière suprême qui est Dieu. La raison principale de cette doctrine, l'Esprit-Saint nous l'a donnée par le prophète quand il a dit que la demeure de Dieu était

cclxxxvii "Ce sont des actes parfaits, et pour autant ils s'assimilent davantage au repos qu'au mouvement."

cclxxxviii "Il est absolument sûr, que plus l'âme pourra se mettre pleinement et parfaitement en la profonde paix et tranquillité de l'esprit, plus solidement et fermement elle s'établira par la contemplation en cette élévation de la lumière suprême."

constituée en paix et quiétude. Aussi, lorsque l'âme s'établit de cette manière pacifique, elle se proportionne à lui pour cette union, car les choses semblables s'unissent facilement, et les dissemblables se séparent naturellement. C'est pourquoi saint Grégoire disait que dans la contemplation, l'esprit divin fuit d'autant plus loin des esprits humains, qu'il les trouve dans une moindre quiétude : *a terrenis autem mentibus tanto longius Spiritus fugit quanto apud has quietem non invenit*. Et pour autant, saint Denys hausse le ton : devant cette substance très haute et très simple, principe et créatrice des autres substances qui unit entre elles toutes les choses par une paix si éternelle, nous devons faire oraison en paix et quiétude, et élever de dignes louanges. (*Age igitur divinam et principem congregationis pacem hymnis pacificis laudemus*^{cclxxxix} ; c'est-à-dire que si nous voulons nous unir à Dieu, prince de la paix, et être mus par son opération divine, il nous faut nous proportionner à lui en contemplation très quiète.)

Jusque là, il s'agit d'une doctrine commune chez les saints et les auteurs autorisés, car tous affirment que pour être profitable, notre contemplation doit être en quiétude. Cependant, Votre Paternité a été choquée de la déclaration de notre vénérable Père Frère Jean de la Croix, selon laquelle l'âme doit rester en la contemplation divine comme une image que l'artiste est en train de peindre, si bien que le moindre mouvement qu'elle ferait le dérangerait ; et les maîtres sages et expérimentés disent qu'il y a peu de véritables contemplatifs parce que l'âme ne sait pas se mettre en

cclxxxix "Passons maintenant à la paix divine qui est principe de toute communion, et célébrons-la par des hymnes pacifiques."

quiétude dans la contemplation. Aussi convient-il d'examiner un peu plus cette quiétude que réclame le mouvement circulaire, et si nous réussissions à l'expliquer comme le point le plus important de la vie contemplative, celui qui met ordinairement le plus d'obstacles aux dons divins surnaturels, nous aurions rendu quelque service aux véritables contemplatifs. En effet, beaucoup de ceux qui se croient tels pensent avoir cette quiétude en l'oraison mentale et s'offrir à découvert à l'action divine, alors qu'ils ne possèdent ni l'un ni l'autre. Et parce que nous trouverons difficilement la vérité de cette doctrine, sinon chez ceux à qui Dieu l'a communiquée en théorie et en pratique, c'est saint Denys que nous consulterons d'abord, car il tient la première place parmi eux.

En l'un des nombreux passages où il en traite, celui-ci nous donne pour règle générale et bien établie en théologie mystique, que toutes les fois que nous voudrions recevoir l'illumination divine en l'oraison, il nous faut nous y disposer en mettant l'entendement en quiétude quant à toutes les opérations de sa connaissance naturelle, *sedantes nostras intellectuales operationes, ad supersubstantialem radium, secundum quod fas est, nos imittimus^{ccxc}*, avançant vers ce rayon divin avec seulement la lumière de la foi ; lorsqu'il ne nomme pas celle-ci, il la suppose toujours sous ce *secundum fas est* ou *secundum quod possibile est^{ccxc}*. Traitant ailleurs de façon plus détaillée de cette contemplation qu'il appelle par excellence très divine, il nous expose un peu plus en quoi

ccxc "... mettant au repos nos opérations intellectuelles, nous entrons pour autant qu'il est permis dans la lumière supersubstantielle."

ccxc "Selon qu'il est permis ... selon qu'il est possible."

consiste cette quiétude : durant la contemplation et pour y recevoir l'illumination divine, l'entendement doit demeurer élevé en elle au-dessus de lui-même et au-dessus de tous ses actes mus par la lumière naturelle ; saint Denys dit que l'entendement aura cette disposition *quando mens ab omnibus recedens, postea et seipsam dimittens, unita est supersplendentibus radiis*^{ccxcii}, c'est-à-dire quand l'entendement se sera dénudé de toutes les similitudes des choses créées et se sera ensuite abandonné lui-même.

Le premier point, que l'entendement abandonne toutes les choses, bien des contemplatifs le possèdent en l'oraison ; mais le second, s'abandonner soi-même, très rares sont ceux qui le possèdent ; et comme cela est nécessaire pour recevoir l'illumination de la sagesse divine, ainsi que saint Denys l'ajoute aussitôt en ce même passage, il y en a peu qui la reçoivent sans obstacle. Aussi nous faut-il faire un pas de plus pour découvrir ce défaut et son remède. Ce remède, le même saint nous le donne ailleurs, en disant que cette lumière divine supersubstantielle par rapport à tout, nous entoure de son immensité ; cependant, elle ne se communique vraiment et sans voiles qu'à ceux qui transcendent les choses sensibles et intellectuelles, et *omnium sanctarum extremitatum ascensionem superascendunt*^{ccxciii}. Robert de Lincoln, son commentateur, explique ainsi ces paroles : *hoc est, qui ascendunt super summos actus omnis virtutis apprehensivae*

ccxcii "Lorsque l'esprit se retire de toute chose et s'abandonne ensuite lui-même, il est uni à la lumière plus que resplendissante."

ccxciii "... et dépassent l'ascension des sommets les plus saints."

agentis quantum possibile est intensa^{ccxciv} Et saint Denys complète cette disposition en disant que l'entendement ayant abandonné tout cela, il lui faut entrer en l'obscurité de la foi, en laquelle, disent les Saintes Écritures, Dieu a établi sa demeure pour se communiquer à nous en cette vie.

De tout ce qui précède nous tirons ceci : en vue de la véritable contemplation, l'entendement doit abandonner non seulement toutes les similitudes des choses créées, qu'elles soient supérieures ou inférieures, sensibles ou intellectuelles, mais aussi toute son opération active, aussi élevée soit-elle, ainsi que ce mouvement et cet effort par lesquels il fait oraison comme à la force des bras, cherchant à produire de sa part quelque opération active par ses réflexions pour reconnaître quel est son acte, quand même serait-il celui d'un concept universel. En effet, l'esprit s'attache alors à lui-même en n'étant pas librement mû par Dieu, ni quant à l'entendement ni quant à la volonté, au lieu de s'abandonner soi-même en étant mû par lui, ce en quoi consiste le bonheur de l'esprit et tout le profit de l'oraison. Et comme nous l'avons dit ailleurs, la perfection de celui qui est mû, en tant que telle, étant la disposition qu'il possède à être bien mû par son moteur, l'âme perd par cet effort et ce mouvement naturel cette perfection et cette disposition à être bien mue par Dieu sur un mode surnaturel.

Pour que soit mieux compris ce point si important, qui est comme la substance de la véritable contemplation et le meilleur bénéfice que l'on retire de ses fruits, et pour que soit

ccxciv "... c'est-à-dire, qui s'élèvent au-dessus des actes les plus hauts de toutes leurs forces appréhensives actives et quelque soit leur intensité."

mieux vérifiée la doctrine apostolique de notre vénérable Père empruntée à saint Denys, il faut faire attention à ceci, fort de l'autorité de Richard de Saint-Victor et de bien des saints qui le suivent, tels saint Thomas, saint Bonaventure, saint Laurent Justinien et d'autres : il y a deux degrés dans la contemplation à laquelle nous pouvons atteindre par la lumière de la foi et les secours communs de la grâce ; dans l'ordre de l'échelle mystique, les auteurs les placent au cinquième et sixième degrés, et ils les différencient en disant que le premier est *supra rationem sed non praeter rationem*, et que le second est *supra rationem et praeter rationem*. Il faut savoir que si le premier est au-dessus de la raison, il n'est pas pour autant détaché de la raison, car même si l'entendement abandonne toutes les similitudes particulières et individuelles de l'imagination, il se sert quand même de certaines comparaisons de choses connues et très relevées pour former un concept de Dieu sur un mode universel ; il poursuit par elles la grandeur, la beauté et la bonté divine, par exemple en représentant Dieu comme un ciel supérieur à celui que nous voyons, ou comme un soleil, ou comme une blancheur très intense et d'autres choses semblables.

Cette manière de représenter Dieu sur un mode connu, quelque universel qu'en soit le concept, on la concède aux nouveaux contemplatifs pour commencer à les sevrer des similitudes matérielles et grossières de l'imagination, par lesquelles ils avancent dans la méditation vers la connaissance de Dieu ; comme à des nourrissons qui ne peuvent pas encore marcher sans s'appuyer sur leur petit chariot, on leur donne cet appui de la raison en ce concept formé sur leur mode

imparfait, pour qu'ils montent avec lui, comme Moïse, un peu plus haut sur la montagne, vers le sommet entouré de nuée et d'obscurité où Dieu devait se communiquer à lui seul à seul ; et là, on nous le décrit quasi opus lapidis saphirini, et quasi caelum cum serenum est, c'est-à-dire comme un saphir très beau ou comme un ciel serein. Toutefois, même si, comme je le dis, cela est concédé aux nouveaux contemplatifs, c'est un mode très imparfait de la contemplation de Dieu, pour de nombreuses raisons que nous aborderons brièvement.

Premièrement, ce n'est pas là une contemplation de foi au-dessus des actes de la raison, telle que celle enseignée par saint Denys quand il dit : *secundum fidem et ineffabilibus et ignotis, ineffabiliter et ignote conjungimur, secundum meliorem nostrae rationabilis et intellectualis virtutis et operationis unionem*^{ccxcv} ; autrement dit, nous avons à nous unir de façon ineffable et inconnue aux réalités ineffables et inconnues de nous, telles que les réalités divines ; nous avons à le faire seulement par la lumière de la foi au-dessus de la raison et de la connaissance naturelle, car c'est là une union meilleure et proportionnée aux choses mêmes que nous contemplons, ce qui n'a pas lieu dans le concept formé et connu attaché à la raison.

Deuxièmement, le mouvement circulaire ne s'exerce pas en ce concept, et selon les saints et les auteurs autorisés, c'est en lui que la véritable contemplation divine doit s'exercer. Saint Denys explique que l'essence de ce mouvement est de

ccxcv "Nous somme unis aux réalités ineffables et inconnues par la foi, de façon ineffable et inconnue, selon une union supérieure à celle que permet notre force et opération rationnelle et intellectuelle."

contempler Dieu *super omnia existentia sine principio et interminabile*^{ccxcvi}, c'est-à-dire au-dessus de toutes les réalités et sans distinction de commencement ni de fin. Tout cela fait défaut en cette contemplation formée où l'entendement ne contemple pas Dieu au-dessus de toutes les choses, mais où il est appuyé sur elles, prenant en elles ce concept connu ; il ne le contemple pas non plus en son immensité et incompréhensibilité sans commencement ni fin, car même s'il ne peut comprendre Dieu, il comprend le concept par lequel il le représente.

Troisièmement, tant que l'entendement est établi de cette manière en acte réflexe, il ne peut pas exercer la véritable contemplation, laquelle doit se faire en une vue directe sur Dieu. En effet, la vue directe vise son objet en lui-même, alors que la vue réflexe le vise dans son propre acte formé grâce à quelque ressemblance de chose créée et connue ; et saint Thomas distingue ici la contemplation de la spéculation en disant : *Unde et nomen contemplationis signat illum actum principalem quo quis Deum in se ipso contemplatur, sed speculatio magis nominat illum actum quo quis divina in rebus creatis quasi in speculo inspicit*^{ccxcvii}. Si bien que la contemplation vise Dieu en lui-même par vue directe et en tant que présent, selon que la foi le présente sur un mode d'immensité et incompréhensibilité ; et la spéculation le vise

ccxcvi "... au-dessus de toute existence, sans origine et sans fin."

ccxcvii "Le nom de contemplation désigne cet acte principal par lequel on contemple Dieu en lui-même, alors que la spéculation désigne plutôt l'acte par lequel on considère les réalités divines dans les créatures comme en un miroir."

en quelque similitude prise des créatures, comme en ce concept formé dont un savant auteur scolastique dit que *haec cogitatio rei creatae par se non conducit ad amorem Dei*^{ccxcviii} ; c'est-à-dire qu'en tant que considération de quelque chose de créé, il ne profite pas à l'amour de Dieu. En effet, comme le dit le vénérable Hugues de Saint-Victor, pour élevée et excellente que soit la créature par laquelle on monte vers Dieu, ce ne sont pas la beauté et la perfection créées qui donnent la béatitude à l'homme, mais la beauté créatrice. Aussi, même si l'âme s'emploie en Dieu de ces deux manières, c'est pour un profit tout différent : dans la contemplation, elle est mue par l'opération divine, et dans la spéculation, elle l'est par la sienne propre, ainsi que l'explique saint Denys.

Finalement, comme l'âme du juste est le siège de Dieu, les saints et les auteurs autorisés disent ceci : dans la contemplation où elle se dispose à le recevoir en elle, l'âme doit posséder les trois qualités principales par lesquelles se disposent à le recevoir ces substances célestes très élevées que l'on appelle Trônes et Sièges de Dieu, qualités dont le contemplatif ne possède aucune en cette vie réflexe et ce concept formé selon son mode connu. La première, c'est que *quod ad superiora fertur, neque in infimis ullis rebus habitat, sed totis viribus in eo qui vere summus est, immobiliter firmiterque haeret*^{ccxcix} ; c'est-à-dire que le contemplatif s'élève

ccxcviii "Cette réflexion sur la créature ne conduit pas par elle-même à l'amour de Dieu."

ccxcix "Ce qui est porté vers les hauteurs ne demeure en aucune réalité terrestre, mais adhère de toutes ses forces, de façon immobile et stable, à celui qui est le sommet véritable."

vers les choses d'en haut, avec une ferme inclination à s'unir à Dieu, cause suprême. Cette qualité, l'entendement ne la possède pas en cette similitude connue ; en elle, il est inférieur à lui-même, et non pas en intellection pure au-dessus de lui-même, car tout ce qu'il peut connaître en cette vie est inférieur à sa propre perfection, et seule la lumière de la foi l'élève au-dessus de lui-même. La seconde qualité, c'est que [le contemplatif] soit sine ulla motione atque materia^{ccc} pour recevoir Dieu, c'est-à-dire en grande quiétude ; en effet, sans quiétude, ce siège n'est aucunement au repos ni convenable à cela. Et comme siège de l'Esprit suprême, il lui faut être spiritualisé et pur de toutes les choses matérielles, comme l'a indiqué le Sauveur en disant que Dieu étant Esprit, il veut être adoré en esprit. Tout cela manque au contemplatif en cette connaissance où il demeure en des similitudes tirées de ce qui est matériel, et en une réflexion de l'entendement qui s'accompagne de non-quiétude. La troisième qualité, c'est que le contemplatif soit familiariter in divinas susceptiones apertus^{ccci} ; c'est-à-dire qu'il lui faut être fermé à toutes les choses inférieures, et ouvert en sa partie supérieure pour recevoir les illuminations et les motions divines. Cette disposition, il ne la possède pas davantage dans ce mode réflexe de viser Dieu en l'oraison, car l'entendement s'y dirige vers lui-même, et sa vue s'y tourne vers le corps d'où il reçoit les notices des choses visibles, tandis que demeure fermée celle qui est tournée vers Dieu. C'est de lui qu'il aurait dû recevoir l'illumination divine, mais avec cette similitude formée

ccc "... sans aucun mouvement ni aucune matière."

ccci "... intimement ouvert à l'accueil des dons divins."

selon son mode, il a comme fermé sa porte pour ne pas la recevoir.

Tous ces défauts et bien d'autres encore sont ceux de cette contemplation imparfaite, formée et réflexe.

Chapitre 6 Où l'on expose plus à fond cette quiétude de la contemplation, et combien rares sont ceux qui la conservent comme les saints le recommandent

Poursuivons ce que nous avons commencé au chapitre précédent et qui concerne l'exposé que font les saints sur les deux manières de contemplation exercées en la lumière de la foi, l'une imparfaite et l'autre parfaite. Nous y avons vu que cette deuxième manière est non seulement au-dessus de la raison, mais aussi sans aucun appui sur la raison ; et l'exposant plus en détail, les saints disent : *supra rationem et praeter rationem est, quando animus illa ex divini luminis irradiatione cognoscit quibus omnis humana ratio declinat, et intelligibilium intelligentia rationem amittit, et omnem humanam ratiocinationem et intentionem transcendit*^{ccci}. Toutes ces paroles sont d'admirable substance mystique, et une seule d'entre elles suffirait à purger l'entendement d'un vice si caché, que tout en se trouvant chez la plupart des contemplatifs, bien rares sont ceux qui le connaissent. Le vénérable Richard dit ceci, ainsi que les saints qui le suivent et sont du même avis : la contemplation est parfaite, elle s'exerce non seulement au-dessus de la raison, mais aussi sans appui sur elle, lorsque l'entendement connaît par la lumière divine les choses que n'atteint aucune raison humaine, et lorsque l'intelligence demeure abstraite des choses visibles et de

ccci "La contemplation est au-dessus et sans la raison, quand l'esprit connaît par l'irradiation de la lumière divine les réalités devant lesquelles s'efface toute raison humaine, quand l'intelligence des réalités intelligibles lui fait perdre la raison, et qu'il transcende tout raisonnement et toute intention humaine."

toutes leurs similitudes, engloutie dans les spirituelles et invisibles, au point qu'elle perde totalement de vue la raison, et qu'écartée de tout appui sur elle, elle transcende tout discours et intention de l'homme.

Tout cela vient de ces auteurs, de ces maîtres sages de cette sagesse du ciel donnée aux chrétiens comme un bienfait incomparable : il leur est donné pour les diviniser, les absorber en Dieu, les rendre dès cette vie mortelle participants du festin perpétuel et surabondant que Dieu donne en récompense aux bienheureux dans le ciel ; saint Denys déclare que les contemplatifs qui savent se disposer à recevoir sans obstacle les illuminations divines en jouissent selon une certaine participation, et qu'à défaut de cette disposition enseignée par les saints pour recevoir ce bienfait, nous demeurons secs et sans dévotion en l'oraison, privés par notre faute de participer à la magnificence divine. Notre vénérable Père Frère Jean de la Croix met l'âme contemplative en cette disposition par cette attention simple et amoureuse à Dieu, en lumière de foi et en totale quiétude de l'âme, qu'il nous conseille dans le passage que Votre Paternité accuse. Par ces paroles, il a résumé comme nous le faisons toute la doctrine que l'on vient de rapporter, celle des saints et des sages pilotes de cette navigation céleste, mais que si peu connaissent bien.

Mais même si toutes les paroles déjà rapportées de ces auteurs sont pleines de substance, les dernières contiennent cependant un mystère particulier qui touche notre propos ; c'est lorsqu'ils disent que le contemplatif doit transcender non seulement tous les actes de la raison et la lumière naturelle dans la contemplation parfaite et profitable, mais aussi toute

intention humaine. En effet, beaucoup de contemplatifs pratiquent le premier point, c'est-à-dire abandonner tous les actes de la raison, se dépouiller de toutes les similitudes de la connaissance naturelle, et entrer sans tout cela en l'obscurité de la foi comme Moïse dans la nuée qui recouvrait le sommet de la montagne ; mais se reposer là comme lui en totale quiétude d'esprit, bien rares sont ceux qui s'y adonnent : au contraire, en cette obscurité, l'intention de leur esprit est appliquée à la connaissance, leur entendement cherchant à toujours reconnaître son propre acte, quand même serait-ce en cette obscurité de foi. Et cette démangeaison et ce mouvement qui consiste à vouloir reconnaître toujours son propre acte en y inclinant l'intention de l'esprit, s'opposent à ce que nous avons vu par ailleurs de la doctrine de saint Denys : non seulement l'entendement doit abandonner toutes les choses créées et leurs similitudes, mais il doit aussi s'abandonner lui-même en se mettant en quiétude quant à toute son opération active, aussi élevée soit-elle, afin d'être mû par Dieu sans attache ni résistance de sa part. Et à ce propos, saint Thomas a beaucoup insisté sur les caractéristiques que saint Denys assigne à la quiétude par laquelle nous avons à nous proportionner à Dieu pour recevoir sans obstacle son opération divine : à la quiétude, il unit le silence et l'immobilité (*Adjungit autem silentium paci : quia signum perturbatae pacis solet esse strepitus et clamor. Adjungit etiam paci immobilitatem.*^{ccciiii}) ; et Votre Paternité en tirera un autre argument pour ne pas accuser ce que dit notre

ccciiii "Il ajoute le silence à la paix ; en effet, le bruit et les cris sont généralement le signe d'un trouble de la paix. Et à la paix, il ajoute même l'immobilité."

vénérable Père quand il compare la quiétude de l'âme dans l'oraison à celle de l'image que l'artiste est en train de peindre. En effet, tout mouvement et toute inquiétude de l'entendement fait obstacle à la paix avec laquelle il doit recevoir Dieu comme un trône céleste, non seulement sine materia, mais aussi sine ulla motione^{ccciv}, ainsi que nous l'avons déjà vu chez saint Denys, c'est-à-dire non seulement sans représentation ni appui de quelque chose de matériel, mais aussi sans aucun mouvement ; et dans cette façon de faire oraison en lumière de foi dans la reconnaissance de ses propres actes, l'entendement possède le premier point, mais non le second.

Et parce que c'est là un mal très universel et peu connu, même de ceux qui se croient de grands contemplatifs, il convient de nous arrêter un peu plus sur ce défaut pour le connaître, car sans le laisser voir, il empêche les effets de la contemplation.

Nous avons déjà parlé ailleurs de l'empêchement que ce défaut dresse par là devant la motion divine. En effet, plus l'entendement est attaché à l'opération de son mouvement naturel, plus il se rend indisponible pour être mû librement par Dieu quant au surnaturel auquel la contemplation s'ordonne comme à sa fin ; et pour autant, saint Grégoire déclare que tout notre souci dans l'oraison doit être de faire en sorte que l'esprit ne s'appuie pas sur lui-même, afin de pouvoir être facilement mû par Dieu : ne enim jaceamus in nobis — ut ita dicam — contemplationis penna nos sublevat^{cccv}. Et saint Denys

ccciv "... non seulement sans matière, mais aussi sans aucun mouvement."

cccv "Ne reposons donc pas en nous-mêmes, de telle sorte que, si je puis dire, l'aile de la contemplation nous élève."

a posé cela comme une qualité nécessaire à la contemplation de foi, afin de recevoir en elle les dons divins ; il disait que nous devons demeurer sans attache à nous-mêmes, transportés au contraire totalement en Dieu, afin de ne plus être à nous-mêmes, mais à lui ; et lorsque nous demeurons ainsi affranchis de nous-mêmes et transportés en lui, les dons divins nous sont alors concédés : Non secundum nos, sed nos ipsos extra nos ipsos statutos et totos deificatos. Melius enim est esse Dei, et non nostri ipsorum. Ita enim erunt divina data^{cccvi}. Aussi l'entendement doit-il demeurer comme mort à son opération active, et très disposé à être mû par Dieu de façon passive grâce à son attention simple et amoureuse ; à ce propos, la Glose sur Job déclare « Je mourrai dans mon nid », c'est-à-dire qu'en la quiétude tranquille de la lumière de la foi, l'entendement mourra à toutes les choses et à leurs souvenirs.

Cela ressort encore plus clairement quand on considère l'opération de l'entendement en cette tentative de vouloir reconnaître son propre acte, même en lumière de foi, car c'est détourner la vue que l'on portait directement sur Dieu, et la tourner vers soi-même par une certaine réflexion ; on a déjà expliqué combien cela empêche grandement les dons de Dieu, et pour les non-scolastiques, il faut faire attention à ce que connaître une chose en elle-même est pour l'entendement une vue directe, alors que connaître qu'il la connaît est une vue réflexe. Aussi, quand il vise Dieu en lui-même selon la notice

cccvi "Non pas selon nous, mais alors que nous sommes nous-mêmes établis hors de nous-mêmes et tout entier divinisés. Il vaut mieux appartenir à Dieu qu'à nous-mêmes, car c'est ainsi que les réalités divines nous seront données."

d'immensité et incompréhensibilité que lui donne la foi, il le vise en vue directe et se trouve élevé au-dessus de lui-même en un acte super-intellectuel proportionné à l'illumination divine ; mais quand il reconnaît son acte pour connaître qu'il le connaît, il se met en vue réflexe, inférieur à lui-même et sans proportion avec cette illumination ; il n'est pas encore monté avec Moïse au sommet de la montagne, ni n'a rencontré Dieu au sein de la nuée : *in his non cum Deo quidem versatur^{cccvii}* ; il n'est pas encore transformé en Dieu, mais il voudrait plutôt transformer Dieu en lui, contrairement à la doctrine de saint Denys que l'on vient de rapporter : dans tout ce passage, il veut nous persuader de ce qu'en la contemplation des choses divines, l'entendement ne doit pas se comporter comme dans la connaissance des autres choses, où il les transporte et les transforme de quelque manière en lui-même pour les connaître. Ici au contraire, il doit se transporter en elles, telles que la foi les lui présente, selon le mode de la volonté qui se transforme en ce qu'elle aime ; et saint Denys dit que les hommes s'égarer et se trompent parce qu'ils veulent recevoir cette lumière divine selon leur mode grossier.

Il faut encore faire attention à ceci : la lumière de la foi est entrée en l'entendement avec une certaine composition et y demeure sur un mode composé, mais nous l'exerçons en la contemplation sur un mode simple et sans nouvelle composition, comme nous l'avons vu ailleurs à propos de la doctrine de saint Thomas ; de la même façon, le concept de la grandeur et incompréhensibilité de Dieu formé à cette lumière par l'entendement - concept proportionné autant qu'il nous

cccvii "En tout cela, il ne converse assurément pas avec Dieu."

est possible à cette grandeur et souveraineté, et semblable à celui que forment les bienheureux dans le ciel, à cette seule différence qu'eux voient ce que nous croyons - quoiqu'il soit dans l'entendement sur un mode composé, n'a pas besoin d'être composé de nouveau, car son efficacité dure pour viser Dieu en vue simple avec suprême révérence et affection. Et de même que cela est profitable pour recevoir sans obstacle et comme à porte ouverte l'illumination divine, le fait de vouloir former de nouveau ce concept, ou de vouloir reconnaître celui que l'entendement avait autrefois formé par réflexion, met un obstacle à cette illumination. C'est pourquoi les auteurs très autorisés mentionnés en tête de ce chapitre, déclaraient que pour la contemplation parfaite et profitable, non seulement l'entendement doit perdre de vue tous les actes de la raison et la connaissance naturelle, mais il lui faut aussi transcender toute intention humaine. Autrement dit, il ne doit d'aucune manière appliquer l'intention de son esprit à la connaissance, mais à l'affection, ainsi que nous l'avons expliqué ensuite.

Cette même disposition de simplicité et quiétude de l'entendement dans la contemplation véritable et profitable, saint Grégoire nous la demande en quelques paroles et exemples fort à propos ; il nous dit ceci : *Numquam vero commotioni contemplatio jungitur, nec praevalet mens perturbata conspicerere id quod vix tranquilla valet inhiare : quia nec solis radius cernitur cum commotae nubes caeli faciem obducunt, nec turbatus fons inspicientis imaginem reddit, quam tranquillius proprie ostendit : quis quo ejus unda palpitat, eo in se speciem similitudinis obscurat.* En aucune manière, dit-il, la contemplation ne s'unit au mouvement ni l'entendement

sans quiétude ne peut regarder l'objet de la contemplation auquel l'entendement en quiétude peut à peine aspirer. En effet, ni le rayon du soleil ne peut être regardé lorsque les nuages agités couvrent la vue du ciel, ni l'eau remuante ne peut représenter l'image de celui qui s'y regarde, tandis qu'elle la montre exactement lorsqu'elle est au repos — et si peu que l'eau s'agite, elle obscurcit la figure de la ressemblance. Voilà ce que dit ce saint. À partir de là et à partir de tout ce que l'on a dit dans ce chapitre et dans les précédents, on verra à quel point l'auteur en question, sage et expérimenté, avait raison de dire qu'il y a peu de véritables contemplatifs, faute de savoir mettre l'âme en quiétude dans l'oraison. On verra aussi que Votre Paternité n'apprécie pas cela à sa juste valeur quand elle se fâche tant de la simplicité et quiétude que notre vénérable Père Frère Jean de la Croix conseille dans la contemplation, puisque sans cela, personne ne peut être véritablement contemplatif.

Quant à ce que dit Votre Paternité de la nécessité pour l'entendement de solliciter dans la contemplation l'illumination divine par ses actes appréhensifs, il y a été suffisamment répondu ; en effet, nous avons vu à partir de la doctrine concordante des saints, combien il y met obstacle par ces actes, alors que l'acte simple universel et de totale quiétude le dispose pour le recevoir. Et les livres des saints sont pleins de reproches très vifs contre ceux qui veulent introduire l'illumination divine en l'âme comme à la force des bras et par violence. En effet, lorsqu'il baigne notre maison, le soleil n'a pas besoin qu'on le pousse pour entrer et communiquer sa lumière et sa chaleur, lui qui est similitude

expresse de la bonté divine (expressa similitudo divinae bonitatis^{cccviii}); il faut seulement qu'on lui ouvre la porte et qu'on lui ôte les obstacles, lui-même s'invitant par son rayonnement et recherchant la moindre fente pour pénétrer. Et combien plus quand il s'agit du soleil divin, lui dont le rayonnement baigne toujours notre âme pour se communiquer à elle ! Il n'y a qu'à lui ouvrir la porte de l'entendement et lui ôter les obstacles que sont les connaissances appréhensives et distinctes : tel est l'argument de saint Bonaventure contre ces contemplatifs sans quiétude. Et une fois entré en l'âme, ce soleil divin n'aura pas tant besoin de notre zèle bouillonnant, que de notre simplicité quiète, pour opérer ses effets décrits de façon très détaillée par saint Denys : d'abord sur l'entendement en le purifiant et l'illuminant, ensuite en la volonté en l'enflammant et la rendant aimante, et se mettant enfin à renouveler toutes les forces de l'âme jusqu'à l'unir à Dieu, ce qui est la fin de la perfection chrétienne. Et pour tous ces effets, il ne demande pas d'autre zèle de notre part que celui de proportionner la

cccviii Les "similitudes expresses" de Dieu sont ses premières dérivations dans la création, ses ressemblances les plus hautes dans le monde des formes (celle de l'ange, celle du soleil) ; de ce fait, elles appartiennent au niveau suprême auquel nous pouvons le contempler en cette vie ; elles correspondent aux "visions intellectuelles les plus hautes" du chapitre 11 : "Ce que la foi nous présente sur notre mode humain des mystères divins, ... l'illumination du don de sagesse le dévoile en quelque sorte, pour nous découvrir au-dessus de notre mode humain et dans la contemplation absorbée en Dieu, ce que Dieu veut que nous voyions de l'intime de ces mystères. Telle est la contemplation divine que l'on appelle 'contemplation de similitudes expresses', la plus relevée après la claire vision de l'essence divine, très semblable à celle qu'Adam possédait par privilège en l'état premier."(f° 102).

vue de notre entendement afin qu'elle reçoive la lumière (secundum mentis ad respectum proportionem^{cccix}), ce qui sera en simplicité très quiète, comme on l'a déjà établi ; et se proportionner à cette lumière sera se dépouiller de toutes les choses distinctes, et se vêtir du concept supersubstantiel de foi qui rend l'entendement immédiatement présent à Dieu pour recevoir son opération divine.

Chapitre 7 Que l'effort de la volonté en quiétude de l'entendement aide aux effets de la contemplation, et comment il faut s'y employer en elle

Mais pour que soit mieux compris tout ce que l'on a dit, et pour que nous sachions où nous avons à appliquer la force de l'esprit dans la contemplation pour mieux en obtenir le fruit, il faut bien noter l'explication que Robert de Lincoln donne aux paroles de saint Denys rapportées par ailleurs : Dieu se communique vere et incircumvelate, c'est-à-dire en vérité et à porte ouverte, sans écran ni voiles de représentations connues, à ceux qui se dépouillent de toutes les choses – qu'elles soient sensibles ou intellectuelles créées - et de leurs similitudes, et qui transcendent tous les actes de la force active de l'entendement, aussi élevés soient-ils. Il faut donc remarquer que saint Denys n'ôte pas la force active de la volonté dans la contemplation, mais seulement la force non quiète de l'entendement, et dans d'autres passages, il recommande au contraire la première. En l'un de ces passages, en nous enseignant comment nous devons nous tenir devant Dieu dans l'oraison pour lui être présent avec l'esprit découvert à son

cccix "... selon l'esprit, en fonction de sa proportion."

illumination et à sa divine influence, il ne dit rien d'autre de l'entendement que ceci : il doit être *revelata mente*, c'est-à-dire, comme le déclare saint Thomas, découvert de toutes les similitudes des choses qui entrent par les sens, et qui sont des voiles et des nuages qui obscurcissent l'entendement et lui empêchent l'ascension vers Dieu - tout cela est de saint Thomas expliquant cette expression de *revelata mente*. Mais de la volonté, Denys dit ceci : *et ad divinam unionem aptitudine^{cccx}* ; et saint Thomas l'explique ainsi : *ut voluntas nostra per charitatem et devotionem sit ordinata in Deum*, c'est-à-dire que la volonté doit être ordonnée en Dieu par amour et dévotion. En un autre passage, expliquant plus en détail les conditions dans lesquelles les contemplatifs peuvent recevoir les effets de l'illumination et de l'influence divines dans l'oraison, saint Denys met parmi les principales qu'ils soient *commensurato amore convenientium illuminationum^{cccxi}* ; et saint Thomas explique : *quod affectum amoris divinis manifestatis exhibeant, scilicet quod affectus eorum circa ea insistat, per quæ elevantur in divina alis spiritualibus^{cccxi}*, c'est-à-dire qu'ils doivent exercer l'affectus de l'amour par l'inclination de la volonté dans les choses dont ils sont illuminés par la lumière de la foi. Autrement dit, l'affection des contemplatifs doit s'appliquer aux choses par lesquelles ils sont élevés comme par des ailes spirituelles à la contemplation des réalités divines.

cccx "... et par une disposition à l'union divine."

cccxi "... en un amour proportionné aux illuminations qui conviennent."

cccxi "... que l'affectus de leur amour soit pour les réalités divines qui leur sont manifestées, c'est-à-dire que leur affection s'applique aux réalités par lesquelles ils sont élevés aux réalités divines par des ailes spirituelles."

Tout ce qui précède permettra de comprendre ceci : lorsque les auteurs mystiques insistent tant sur le fait que l'âme doit mettre totalement en quiétude son opération active pour être mue sur le mode passif et divin de l'oraison, ils ne parlent pas de la volonté, mais de l'entendement. En effet, puisqu'en cette vie l'entendement ne peut connaître Dieu par son opération active si ce n'est au moyen de quelque similitude de chose sensible qui entre par les sens dans la connaissance naturelle, il est nécessaire de les abandonner toutes et d'entrer par leur mise en obscurité dans la connaissance surnaturelle de la foi pour être illuminé sur le mode divin. Dieu se charge de cette illumination lorsque l'entendement demeure en cette obscurité et en cette quiétude totale de son opération active ; et le Seigneur lui-même a dit par son Prophète qu'il a établi sa cachette dans les ténèbres, parce que c'est à l'obscur de toutes les connaissances appréhensives et de notre opération active qu'il livre sa communication familière aux véritables contemplatifs. Et pour ce qui est de leur entendement, il ne leur demande pas plus que ce *revelata facie*, comme le dit l'Apôtre, ou que ce *revelata mente*, comme le dit à ce même propos son disciple saint Denys, c'est-à-dire l'entendement à découvert de toutes les similitudes et de tous les voiles de la connaissance naturelle, en quiétude de toute son opération active procédant du mouvement de la raison.

Mais il en va tout différemment des actes de la volonté. En effet, par la connaissance dans laquelle l'opération active de l'entendement lui représente Dieu, [l'âme^{cccxiii}] ne s'unit pas à

cccxiii L'ensemble du passage nous suggère l'âme pour sujet sous-entendu, plutôt que la volonté.

Dieu même, mais à une similitude très approximative, celle que l'entendement lui représente sur son mode grossier, l'éloignant du concept véritable de sa grandeur et souveraineté, plutôt que l'élevant à lui. Et pour autant, saint Grégoire disait qu'il s'employait à fuir ces similitudes dans l'oraison, parce qu'elles le trompaient en lui représentant Dieu tel qu'il n'était pas, et en rabaissant son entendement à ce qui lui était inférieur. Mais dans l'acte de la volonté, [l'âme] s'unit à Dieu même, et non à sa similitude : *sed amor facit quod ipsa res quæ amatur amanti aliquo modo uniat*^{cccxiv}. En effet, en l'état de cette vie, nous aimons Dieu selon son essence même, quoique nous ne puissions pas le connaître de cette manière : *unde in statu viae Deum per essentiam amamus, non autem videmus*^{cccxv}. Pour autant, et aussi parce que le mérite d'une œuvre consiste en l'acte de la volonté, Dieu a établi, dit saint Thomas, que l'âme soit mue à l'aimer par l'Esprit-Saint d'une manière telle, qu'elle aussi soit motrice de cet acte : *sed oportet quod sic voluntas moveatur a Spiritu Sancto ad diligendum, quod etiam ipsa sit efficiens hunc actum*^{cccxvi}. D'où cette conséquence : alors que l'entendement fait obstacle par son opération active à la fin de la contemplation qui est d'unir l'âme à Dieu comme à son centre et à son principe, ce en quoi consiste sa félicité et ce à quoi toute la vie spirituelle est ordonnée, le mouvement actif de la volonté aide au contraire

cccxiv "L'amour fait que la chose même qui est aimée, soit de quelque manière unie à celui qui l'aime."

cccxv "Ici-bas, nous aimons Dieu selon son essence, mais nous ne le voyons pas ainsi."

cccxvi "Il convient que la volonté soit mue par l'Esprit-Saint à aimer, d'une manière telle, qu'elle aussi soit active en cet acte."

cette union, tout comme il aide à recevoir les vertus et les dons infus qui y disposent l'âme ; et pour cela, l'application de la volonté est très importante, comme saint Thomas le déclare quelque part. Et il ajoute ailleurs que par cette application et cet effort, l'Esprit-Saint prévient l'esprit de l'homme pour qu'il reçoive ses dons, plus ou moins selon sa divine volonté en vue de dons plus ou moins grands. Et à ce propos, parlant de cet effort, il explique les paroles du Sauveur sur le père de famille qui répartit ses dons entre ses serviteurs, donnant à chacun selon ses forces, c'est-à-dire selon la préparation et le courage avec lesquels il se dispose à recevoir ses dons.

Cet effort ou cette intensité de l'acte de la volonté dans la contemplation, peut être aidé par quelques moyens à notre diligence. Le premier, c'est que notre entendement s'établisse en son acte suprême qui est l'intellection pure, élevé au-dessus de lui-même en lumière de foi, au-dessus de toutes les autres connaissances, ainsi qu'on l'a déjà expliqué. En matière de perfection, en effet, l'intensité de nos actes s'évalue à leur proximité de l'unique et premier principe, cui quanto est aliquid propinquius, tanto est magis intensum^{cccxvii}, et plus ils s'exercent près de lui, plus ils sont intenses. Puisque l'intellection pure est l'acte de l'entendement immédiatement subordonné à Dieu, ainsi qu'on l'a déjà établi, et puisque l'acte suprême de l'affection lui correspond, celui-ci sera donc d'autant plus intense qu'il est proche de Dieu. Et c'est pourquoi les saints recommandent tant cette disposition de l'entendement réduit à l'unité de cet unique premier principe : il se prépare par là, selon ce qui lui est possible, aux

cccxvii "... plus quelque chose en est proche, plus il est intense."

accroissements de charité, comme l'explique saint Thomas. Saint Denys aussi explique tout à fait à notre propos comme une chose bien établie, que Dieu place la chaire et le trône de ses rayons divins d'abord en ceux qui sont plus proches de lui et plus semblables à la simplicité de sa divinité, pour qu'ils passent aux autres à partir d'eux : plus la lumière se reçoit de près, plus l'efficacité de ses effets est grande et plus l'acte de la volonté est intense ; et au moment où Moïse arrive au sommet de la montagne, parlant avec Dieu dans la nuée, le concept qu'il avait de lui et qui auparavant était en son entendement comme un ciel serein, devient comme un feu au plus haut de son affection, quasi ignis ardens super verticem mentis^{cccxviii}.

Le second moyen, ce sont les aspirations du cœur vers Dieu. Dans le cœur résident l'appétit sensible et les passions dont s'aide l'acte de la volonté, non pas que la volonté en dépende, car elle est plutôt motrice des autres puissances, mais parce que tant qu'elle réside en une nature passible, elle s'aide des passions du cœur pour la perfection et la facilité de son acte. Pour autant, saint Bonaventure et d'autres auteurs expérimentés recommandent beaucoup aux contemplatifs de s'élever à Dieu dans l'oraison par l'affection, d'une manière semblable à la respiration naturelle : ad instar aspirantis et respirantis consurgant^{cccxcix}. Non seulement cet exercice aide à

cccxviii "... comme un feu ardent au sommet de la montagne."

cccxcix "Qu'ils s'élève en aspirant et expirant." L'"aspiration", par analogie avec le mouvement respiratoire qui lui donne son nom, est un élan de l'âme vers Dieu, à la fois bref et intense, qui canalise en quelque sorte ses propres passions dans les sentiments mêmes du Christ en elle ; elle vise finalement à accorder parfaitement l'âme à la spiration de l'Esprit-Saint en elle. Hugues de Balma, ici cité sous le nom de saint Bonaventure, est le grand docteur de

l'intensité de l'acte de la volonté, mais il le préserve aussi d'un grand empêchement provenant de cette intensité. En effet, du fait de la véhémence des passions qui résident dans le cœur, l'intention de l'esprit passe des choses intellectuelles et divines aux sensibles et matérielles ; mais par cette aspiration et cette élévation du cœur, cet exercice aide à ce que la force de l'esprit ne s'abatte pas sur ce qui est sensible, mais reste en sa sphère et favorise l'intensité de la volonté.

Le troisième moyen, qui est comme la clef de la vie contemplative, c'est que l'intention de l'esprit s'applique à l'affection, et non pas à la connaissance, puisque l'âme est mieux élevée à Dieu par les actes de la volonté que par ceux de l'entendement. Pour ce qui est de l'entendement, la seule vue directe suffit à ceux qui sont déjà habitués [à contempler], car elle accompagne toujours les actes de la volonté et les guide à leur fin, quia ubi amor ibi oculus^{cccxx}. L'intention est l'acte de la volonté qui vise sa fin, et là où elle se porte, l'âme jette toute sa force, comme l'a indiqué le Sauveur au chapitre six de saint Matthieu en disant que si l'œil est simple, le corps tout entier est dans la lumière. Saint Augustin, saint Thomas et les autres saints en général entendent cela de l'intention. Si on le comprend ainsi, il est certain que lorsqu'elle s'applique fortement à une chose, l'intention s'affaiblit ou s'épuise complètement dans la poursuite des autres. Saint Thomas en prend occasion pour donner un argument en faveur de la

l'aspiration depuis le XIII^e siècle. Elle tient une grande place dans la mystique carmélitaine, et notamment chez le contemporain de Quiroga, Jean de Saint-Samson.

cccxx "... car à où est l'amour, là se porte le regard."

contemplation, en disant que la force appréhensive et la force affective sont deux puissances différentes, quoiqu'elles appartiennent à une même âme ; aussi, quand son intention s'applique violemment à l'acte de l'une, elle est empêchée pour l'acte de l'autre. Donc, si la force et l'efficace de l'âme se répand du côté duquel s'applique l'intention, et si la contemplation s'ordonne aux affections de la volonté et vise à l'unir à Dieu, il est clair que dans l'oraison, cette force doit s'appliquer à la volonté et non pas à l'entendement pour la rendre profitable.

À partir de là, on comprendra à quel point étaient fondées ces paroles d'un auteur scolastique très savant : *immo contingit ut cum anima fertur in Deum per amorem, si occupatur circa se ipsam et circa suos actus quasi reflectendo supra illos, et cogitando quid agat, distrahatur et tepescat in amore Dei. At vero altera cogitatio quæ directe tendit in Deum non distrahit voluntatem ab amore ipsius Dei, sed potius quantum est de se illam secum rapit et conjungit Deo.* Ces paroles sont pleines de sagesse mystique et bien à notre propos, ce sage docteur y expliquant admirablement l'effet de la vue réflexe en laquelle l'intention de l'esprit s'applique à la connaissance, et celui de la vue directe en laquelle l'intention s'applique à l'affection. Voici donc ce qu'il dit en notre langue : « Bien plus, il arrive que lorsque l'âme est élevée à Dieu par amour, si elle s'occupe d'elle-même et de ses actes en faisant revenir l'entendement sur eux pour reconnaître ce qu'elle fait, elle se distraie et s'attédie en l'amour de Dieu. Mais l'autre contemplation, celle qui va vers Dieu par vue directe, ne distraie pas la volonté de l'amour de Dieu même ; au contraire, pour ce qui dépend

d'elle, elle l'emporte avec elle et l'unir à Dieu. » Voilà ce que dit cet auteur ; selon lui, entre appliquer l'intention de l'esprit à la connaissance pour produire un acte réflexe et reconnaître celui qui est simple d'une part, et l'appliquer à l'affection pour aller avec elle directement vers Dieu d'autre part, la différence n'est pas moindre qu'entre écarter et attédir la volonté, et l'unir à Dieu et l'enflammer en son amour.

En cela, les auteurs sages différencient aussi la contemplation spéculative, en laquelle l'intention de l'âme s'applique à la connaissance, de la théologie mystique, en laquelle l'intention s'applique à l'affection. Il en résulte que c'est cette contemplation affective, et non la spéculative, qu'a enseignée saint Denys, et c'est pourquoi il l'appelle « théologie mystique ». Robert de Lincoln, son commentateur, en a exposé la substance de cette manière : *mystica theologia est secretissima et non iam per speculam et imagines creaturarum cum Deo locutio : cum videlicet mens transcendit omnes creaturas et seipsam, et ociatur ab actibus omnium virium apprehensivarum cujuscumque creati, in desiderio videndi et tenendi ipsum qui est super omnia, expectans in caligine privationis actualis comprehensionis donec manifestet se desideratus quantum novit convenire desiderantis dignitati et susceptibilitati*^{cccxxi}. Telle est la contemplation enseignée par

cccxxi "La théologie mystique est une conversation très secrète avec Dieu, et qui ne se fait pas par reflet ni par images des créatures. Elle a lieu lorsque l'esprit dépasse toutes les créatures et se dépasse lui-même, et qu'il se repose des actes de toutes ses capacités d'appréhender quelque chose de créé, dans le désir de voir et de tenir celui-là même qui est au-dessus de tout, attendant dans la ténèbre de la privation de toute compréhension actuelle que l'objet de son désir se manifeste, pour autant que celui-ci verra que cela

saint Denys, gardien de la doctrine des apôtres, celle que l'on recommande en ce chapitre ; c'est elle que ce sage professeur explique en disant qu'elle est un discours très secret de Dieu à l'âme, non par reflet et similitude des créatures, mais lorsque l'entendement, les transcendant toutes et se transcendant lui-même, se tient en totale quiétude des actes de toutes les forces appréhensives à l'égard de tout le créé, avec désir de goûter et d'embrasser par l'affection ce Seigneur qui est au-dessus de toutes les choses, jusqu'à ce qu'il daigne se manifester à l'âme désireuse, pour autant qu'il verra que cela lui convient. Saint Grégoire enseigne cette même contemplation quand il nous recommande à de si nombreuses reprises de nous élever en elle vers Dieu *per inhiantem voluntatem*^{cccxxii}, c'est-à-dire avec l'affection assoiffée de son amour. Et tous les maîtres mystiques sages et expérimentés nous la recommandent lorsqu'ils disent qu'en elle, *nequaquam sistat homo in cognitione, sed aspiret per viam affectivam quasi cordis ore inhiante in divinam sapientiam et bonitatem saporandam et gustandam*. C'est-à-dire qu'en cette contemplation, l'homme n'a pas à s'appuyer sur la connaissance, mais à aspirer par la force affective comme en la bouche du cœur, avide de goûter la saveur de la sagesse et de la bonté divine.

Robert de Lincoln dit encore que dans cette contemplation, non seulement l'entendement demeure en obscurité et quiétude de tous ses actes appréhensifs pour ce qui dépend de lui, mais aussi pour ce qui dépend de l'action divine, laquelle

convient à la dignité et à la capacité du désirant."

cccxxii "... par une volonté avide."

ne l'y meut en aucune manière. Cela s'expérimente chez les âmes contemplatives, et parfois de façon si claire, que s'employant à se mettre en ces actes, elles en sont empêchées ; et cela non seulement à ce degré supérieur, mais aussi aux inférieurs. En effet, une fois acquis l'habitus de la méditation grâce aux discours antérieurs, leur discoursivité est stérilisée, afin qu'elles montent de la connaissance sensible à l'intellectuelle simple ; et lorsqu'elles exercent la connaissance en un concept formé sur un mode qui leur est connaturel alors qu'elles sont déjà mûres pour contempler Dieu en vue directe, elles se trouvent comme empêchées par l'action divine de former ce concept ; et lorsqu'elles abandonnent la vue directe pour reconnaître leur acte par réflexion, et qu'elles y mettent obstacle par là même, il est courant qu'elles se trouvent là encore empêchées dans cette réflexion. J'ai trouvé bien des âmes qui n'étaient pas peu affligées d'expérimenter cela, croyant qu'on leur avait enlevé leur Dieu, à cause de cette impuissance à en former le concept selon leur mode et à reconnaître l'acte de leur vue simple. Et de ce que Dieu proportionne ainsi l'âme à lui sur le mode surnaturel pour se communiquer à elle, il nous faut tirer une leçon pour faire de même quand l'âme n'est pas mue de cette manière ; en effet, c'est notre opération qui doit imiter celle de Dieu, et non le contraire : cum ea quae sunt secundum naturam sint ordinata ratione divina, ea humana ratio debet imitari^{cccxxiii}. Et tout comme le propre de la raison est d'incliner l'âme aux actes appréhensifs distincts et particuliers dans l'oraison, le propre de Dieu est de la mouvoir à l'acte universel et indistinct où elle

cccxxiii "Comme les réalités naturelles sont disposées selon la raison divine, c'est celle-ci que la raison humaine doit imiter."

se proportionne à lui en ressemblance de conformité : inclinare autem in bonum universale est primi moventis cui proportionatur ultimus finis^{cccxxiv}. Et à propos de la doctrine de saint Denys, nous avons déjà vu que le but de Dieu, dans les faveurs surnaturels qu'il fait aux imparfaits sur un mode sensible, est de les élever sur leur mode imparfait de ce qui est sensible à ce qui est intellectuel, et de ce qui est matériel à ce qui est simple.

cccxxiv "Incliner au bien universel appartient au premier moteur, auquel est proportionnée la fin dernière."

Chapitre 8 A quel moment et en quelles circonstances il faut aider l'effort de la volonté dans l'oraison pour qu'il soit profitable

Parmi ces trois moyens que nous avons rapportés au chapitre précédent pour aider par les actes de la volonté le bon effet de la contemplation, l'un est toujours valable, et les deux autres le sont à certains moments seulement. Celui qui est toujours valable, c'est d'appliquer l'intention de l'esprit à l'affection, et non à la connaissance. En effet, on ôte ainsi les réflexions de l'entendement sur ses propres actes, lesquels font tellement obstacle à la contemplation parfaite, ainsi qu'on l'a déjà vu, et on l'oblige à accompagner et à guider en vue directe illuminée par la foi les actes de la volonté jusqu'à leur fin, qui est Dieu : cette vue emporte avec elle la volonté et la plonge en Dieu pour l'unir à lui (*cogitatio quæ directe tendit in Deum rapit secum voluntatem et conjugit Deo.*^{cccxxv}). Puisque l'intention entraîne avec elle toute l'énergie de l'âme, et puisque la contemplation s'ordonne aux affections de la volonté (en effet, comme le montre saint Thomas, toute la vie spirituelle se dirige comme vers sa fin à unir la volonté à Dieu par la charité), l'énergie et la force de l'âme doit s'appliquer principalement à cela, et pour autant, cette application à l'affection est toujours profitable, que le contemplatif sente ou ne sente pas la motion divine.

Les deux autres moyens, l'effort actif de la volonté et les aspirations du cœur vers Dieu, sont plus ou moins valables

cccxxv "La pensée qui vise Dieu directement, entraîne avec elle la volonté et l'unit à Dieu."

selon les moments, et pour autant, ils réclament une explication détaillée.

Pour cela, nous nous appuyerons sur l'explication que donne saint Thomas des paroles du Sauveur, et que nous avons rapportée par ailleurs : en la départition de ses dons, Dieu donne à chacun *secundum propriam virtutem*^{cccxxvi}, c'est-à-dire, explique le saint, selon l'énergie et l'effort avec lesquels chacun se prépare à recevoir la grâce et les dons divins ; et pour cette disposition, l'Esprit-Saint meut plus ou moins l'esprit de l'homme en vue d'un plus ou moins grand don ; si bien que la mesure de ces dons divins dépend de la disposition liée à cette énergie et à cet effort : *dicendum est igitur quod mensura secundum quam datur charitas est dispositio per conatum operum*^{cccxxvii}. Pour appliquer cela à notre propos, il faut considérer trois moments dans cette départition des dons : le premier, quand on se dispose à les recevoir ; le second, quand on les reçoit ; le troisième, quand on les fait fructifier une fois reçus. Nous traiterons de l'exercice convenable à chacun de ces moments pour ces deux moyens par lesquels la volonté est aidée en ses actes.

Pour le premier moment, aussi bien l'énergie active de la volonté que les aspirations du cœur conviennent tout à fait. En effet, l'Esprit-Saint meut la volonté de telle manière, qu'il veut qu'elle aussi prenne part à cette motion, ainsi que nous l'avons vu ; aussi se fait-elle par cet effort coopératrice de l'Esprit-Saint pour en être mue plus facilement. Ainsi, tant que le

cccxxvi "... selon sa force propre."

cccxxvii "Il faut donc dire que la mesure selon laquelle la charité est donné, est la disposition liée à l'effort dans les oeuvres."

contemplatif ne sent pas son esprit recueilli ni son affection fervente en l'oraison mentale, ces deux moyens sont très profitables, et c'est pourquoi les saints les conseillent tant. Mais lorsque l'âme se sent très recueillie, et si qu'ête que le moindre trouble et la moindre préoccupation la dérange, c'est le signe que l'Esprit-Saint est en train de lui départir ses dons, et qu'il veut qu'elle se comporte en cela sur le mode de la seule disposition, et que cesse son opération non qu'ête par laquelle elle s'employait à se mouvoir elle-même, car Dieu est en train de la mouvoir sans cette motion là. En effet, comme le dit sagement un auteur savant : *cum anima in altissima contemplatione a Spiritu Sancto movetur non debet aliquid propriae actionis miscere, sed Spiritus Sancti ductum sequi, quamvis id non faciat sine vera efficientia et cooperatione* ^{cccxxviii}. Autrement dit, lorsque l'âme est clairement mue par l'Esprit-Saint dans la contemplation parfaite, elle ne doit rien y mêler de sa propre opération active, mais suivre la conduite et la motion de l'Esprit-Saint en coopérant avec lui selon l'opération passive, se comportant seulement sur le mode du recevoir. L'âme doit donc ici cesser de se préoccuper des aspirations du cœur et de l'effort actif de l'affection, et elle doit se contenter de rester là à aimer Dieu et à recevoir ses dons par l'acte propre de la volonté, lequel est *simplex motus voluntatis*, une opération simple de la volonté inclinée à ce qu'elle aime ; et elle sera alors très ressemblante à Dieu et à ses anges qui aiment et jouissent de cette manière.

cccxxviii "Lorsque l'âme est mue par l'Esprit-Saint en une très haute contemplation, elle ne doit pas y introduire quelque chose de sa propre action, mais suivre la conduite de l'Esprit-Saint, quoiqu'elle ne fasse pas cela sans une véritable efficence et coopération."

Pour savoir bien accorder ces deux moments, il est très nécessaire que l'âme corresponde toujours en son opération à la motion divine, au moyen de laquelle Dieu la gouverne en l'oraison. C'est ce que recommandent les saints, et que saint Laurent Justinien nous ordonne par ces mots : debet anima humilis et devotioni contemplationis vacans semper divini se subijcere radio luminis, quatenus trahenti et vocanti spiritui continue se accomodet : nam spirat quando vult et de quo vult^{cccxxix}. L'humble contemplatif, dit-il, s'il veut tirer ferveur de son exercice, doit toujours correspondre au rayon de la lumière divine, afin de s'accomoder continuellement à la motion et à l'appel de l'Esprit-Saint qui souffle quand il veut et en qui il veut. Et parce que, dans les secours communs de la grâce, ces appels sont très subtils et ceux qui manquent d'expérience ne les perçoivent pas, le même saint nous en donne ailleurs un signe très clair pour que nous leur obéissions ; il dit ceci : debet autem humana mens spirituali se substernere immissioni, et semper illi sollicite coaptare se. Ubi vel qualiter impetus Spiritus orantis animum dirigere voluerit consentiendum est^{cccxxx}.

Pour expliquer exactement ces paroles qui renferment une excellente substance à notre propos, il faut remarquer, en accord avec la doctrine de saint Thomas, que le mot [de mens]

cccxxix "L'âme humble et adonnée aux exercices de la contemplation, doit toujours se soumettre au divin rayon de lumière, se prêtant constamment aux attractions et aux appels de l'Esprit, car celui-ci souffle quand il veut et où il veut."

cccxxx "L'esprit humain doit se soumettre aux motions de l'Esprit, et toujours s'y adapter avec soin. Il faut accepter la direction et l'impulsion selon lesquelles l'Esprit voudra diriger l'âme de celui qui prie."

ici employé par ce saint, indique le sommet en notre âme des trois puissances spirituelles — quoiqu'il soit pris parfois pour le seul entendement. L'Apôtre nommait cette partie supérieure « esprit », en la distinguant de la partie inférieure qu'il nommait « âme », car en cette mens ou « esprit » se trouve la ressemblance naturelle de l'âme et de Dieu. Et lorsque l'âme contemple Dieu en lumière simple de foi, en lui-même et non en similitude de chose créée, elle s'établit alors en une autre ressemblance de Dieu plus parfaite, la ressemblance de conformité. C'est d'elle, comme les auteurs sages l'affirment, que parlait l'Apôtre quand il disait que l'âme se transforme en l'image même [de Dieu] dans la contemplation de la gloire divine. Et le vénérable Hugues de Saint-Victor ajoute les paroles de saint Augustin selon lesquelles plus l'âme se porte par cette partie supérieure vers ce qui est éternel, plus elle se transforme à l'image de Dieu ; en effet, comme l'âme lui est alors conformée, elle se trouve très disposée à être mue par son action, et en cette partie supérieure, seul le Seigneur qui l'a créée peut la mouvoir directement et comme maître du logis, même si l'esprit créé peut la mouvoir par la représentation de quelque objet aimable. Ainsi l'esprit", ou mens, est l'instrument que Dieu touche pour que l'âme produise la musique suave de ses divines mélodies, se laissant mouvoir sous son action et obéissant promptement à ses appels.

Ceci compris, saint Laurent Justinien, grand maître en l'exercice pratique de la contemplation, dit que la première chose que doit faire le contemplatif, c'est de se mettre en cette ressemblance de conformité avec Dieu, et de soumettre et

appliquer son esprit à son action divine, pour suivre ensuite sa motion et son appel de la manière qu'il sentira en son esprit touché par cette action ; et l'Esprit [Saint] guidera son esprit jusqu'au but vers lequel il le dirige, particulièrement si c'est vers ce qui est universel, indistinct et connu par la seule foi, car c'est là le mener vers ce qui est éternel, là où il se transforme à l'image de Dieu. En effet, il s'agit ici de motions claires de l'action divine, réduisant l'âme à l'unité simple et à la quiétude, ce par quoi elle la proportionne à elle-même ; et ne pas obéir à cette motion, c'est résister à l'Esprit-Saint, et il s'ensuivra ce que ce même saint dit par ces mots : qui autem conditoris gratiam repellit, nunquam spiritualibus ditabitur donis. Repugnare enim et vocanti Deo nolle humiliter acquiescere, nihil aliud est, quam fluenta gratiae desiccare et ad suum prejudicium aditum internarum devotionum obtrudere et Dei iram contra se fortiter advocare. Propterea dicebat: terribilis est ei, qui aufert spiritum, et Paulus : Spiritum nolite extinguere. Alibi quoque dicitur : cum spiritus potestatem habens irruerit super te, da ei locum^{cccxxxi}. Le contemplatif qui néglige la grâce de son créateur, dit-il, renonce à être enrichi des biens spirituels ; en effet, repousser Dieu qui appelle, et ne pas vouloir acquiescer humblement à ses appels n'est pas autre chose qu'assécher les sources de la grâce, fermer pour

cccxxxi "Celui qui repousse la grâce du créateur ne recevra jamais les dons spirituels. Repousser et ne pas vouloir accepter humblement l'appel de Dieu, ce n'est rien d'autre qu'assécher les sources de la grâce et boucher à son préjudice l'entrée de la dévotion intérieure, c'est appeler puissamment contre soi la colère de Dieu. C'est pourquoi il disait : "il est terrible pour lui, celui qui enlève l'esprit", et saint Paul : "n'éteignez pas l'Esprit". Et il est dit aussi ailleurs : "Quand l'Esprit puissant viendra sur toi, laisse-lui la place.""

son plus grand dommage la porte de la dévotion intérieure, et appeler fortement sur soi la colère de Dieu. Et comme si son autorité et son expérience ne suffisaient pas à son crédit, il établit cela par de nombreux passages de la Sainte Écriture.

Ainsi donc, lorsque le contemplatif sentira que la motion divine met son esprit en quiétude et obscurité de tout ce qui lui est connu, et que le moindre mouvement lui répugne, qu'il se présente à Dieu avec une attention simple et très quiète, délaissant toute opération active, même celle de la volonté, car c'est ainsi que le Seigneur le veut pour mettre en lui ses dons. Et c'est cela qu'a indiqué notre vénérable Père Frère Jean de la Croix par les mots qui dérangèrent tant Votre Paternité, disant à propos de cette contemplation, que l'âme devait y demeurer avec une attention amoureuse à Dieu, étrangère à toute prétention et à toute préoccupation. Et pour que le contemplatif reconnaisse les motions de Dieu et perçoive les affections dues à son action, qu'il tienne pour règle générale celle que donne saint Thomas : quando anima abstrahitur a corporalibus, aptior redditur ad percipiendum influxum spiritualium substantiarum^{cccxxxii}. C'est-à-dire que plus l'âme se trouvera abstraite de tout le sensible, plus elle sera disposée à percevoir l'action divine, aussi bien celle que Dieu opère immédiatement par ses dons, que celle qu'il opère par le moyen des anges.

Ainsi avons-nous parlé des deux premiers moments, celui où l'on se dispose aux dons divins, et celui où on les reçoit dans l'oraison. Disons maintenant quelque chose du troisième, celui

cccxxxii "Lorsque l'âme est abstraite des réalités corporelles, elle se trouve plus apte à percevoir l'action des substances spirituelles."

auquel on les fait fructifier. Pour cela, ce que dit le texte sacré vient tout à fait à notre propos : après avoir attribué les talents à ses serviteurs, le Seigneur s'en alla et ils firent alors fructifier les ressources qu'ils avaient reçues. Cela résume ce que nous avons à faire avec ces dons ; en effet, après avoir donné à l'âme ses ressources surnaturelles dans la quiétude attentive et amoureuse en laquelle il la maintient comme tenue par des chaînes d'amour, Dieu lui rend sa liberté pour qu'elle s'en serve. Aussi semble-t-il à l'âme qu'il est parti, et le moment est alors excellent pour exercer des actes particuliers d'affection : action de grâce, louanges divines, agir et pâtir pour son amour et autres choses semblables ; en effet, c'est cela faire fructifier surnaturellement pour des gains surnaturels eux aussi, et ce gain n'aurait pas lieu si ces actes se faisaient avant d'avoir reçu ces ressources dans l'oraison.

Pour expliquer cela, il faut remarquer avec la doctrine de saint Thomas, que pour nous exercer en vue des gains surnaturels, il n'y a pas en notre nature d'aptitudo, nisi secundum principium passivum tantum ; c'est-à-dire que nous n'y avons de disposition que comme principe passif. Aussi ne pouvons-nous pas aller vers ce gain par notre acte propre mû grâce à nos ressources naturelles : il doit l'être par l'action surnaturelle de Dieu. Cependant, ayant reçu dans cette motion les ressources surnaturelles pour s'en servir, l'âme peut s'y exercer en s'aidant pour cela de sa propre opération active, et exerçant ce qu'elle a reçu en la puissance passive. Il en va comme de l'air qui ne peut produire le mouvement du feu, mais qui a disposition pour se changer en feu ; et une fois transformé en lui, il peut produire le mouvement du feu qui excède sa

puissance active. De même notre volonté ne peut-elle pas exercer les opérations actives de la charité par la motion de ses ressources naturelles, mais elle a disposition passive pour être transformée en feu de charité ; et ainsi transformée, elle peut en exercer les actes qui excèdent sa puissance active. Par là, on voit clairement de quel profit sont les actes affectifs particuliers dans l'oraison, une fois que la volonté s'est échauffée dans la quiétude fervente grâce aux dons divins, alors qu'elle restait froide avant de les recevoir.

Cependant, venir à ces actes suppose de se conformer à l'action divine, et non de lui résister. Le signe de cette résistance serait que l'âme s'essouffle à y venir : si elle sent de la répugnance à sortir de sa quiétude savoureuse, c'est une indication claire que Dieu est encore en train de lui communiquer ses ressources surnaturelles, et la proportionne à lui pour cela en cette quiétude et en ce silence éternel par lequel, dit saint Denys, il meut toutes les choses sans se mouvoir lui-même ; et en aucune manière il ne faut alors la tirer de sa quiétude.

Il faut encore remarquer qu'après avoir fait fructifier leurs talents, ceux qui les avaient reçus retournèrent vers le Seigneur pour lui présenter les bénéfices qu'ils en avaient retirés, et que content d'eux, le Seigneur leur augmenta ces talents. Nous devons faire de même avec les bénéfices obtenus dans l'oraison par nos actes : après les avoir exercés, l'âme doit retourner à son repos en son attention simple et très sereine, afin d'y recevoir de Dieu de nouvelles ressources, lesquelles ne sont jamais données qu'en cette quiétude. Voilà comment avance l'âme qui s'y connaît dans les affaires divines : il s'agit

de la succession des mérites et des augmentations en grâce et en vertu expliquée par saint Thomas à ce même propos : sic enim quaedam circulatio attenditur dum ex lumine crescit luminis desiderium ; et ex desiderio aucto crescit lumen^{cccxxxiii} .

cccxxxiii "Ainsi une sorte de mouvement circulaire vient de ce que le désir de la lumière croît avec la lumière ; et la lumière croît avec l'augmentation du désir."

Chapitre 9 Que dans l'acte universel et simple de la contemplation, l'âme est toute entière employée en Dieu et en exercice de toutes les vertus

Avant de nous mettre à parler de la continuité que les saints demandent dans l'acte de la contemplation, il sera nécessaire de mettre à découvert la tromperie dont est victime Votre Paternité. En effet, elle dit que l'âme perd son temps en cette contemplation simple et quiète, et qu'elle ne s'y exerce pas aux vertus, alors que c'est le contraire qui est vrai : en cette contemplation, en effet, Dieu maintient occupées efficacement toutes les puissances, et elles y exercent toutes les vertus.

Quant au premier point, il est certain qu'en cette contemplation, la volonté est inclinée vers Dieu et occupée en lui, car toute la doctrine des saints aux chapitres précédents vise à unir la volonté à Dieu et à éveiller en elle le feu de la charité, ce qui est la fin de la vie spirituelle, comme l'établit saint Thomas. Et si la volonté est occupée en Dieu, toutes les autres puissances le sont aussi par voie de conséquence, car entre toutes les forces de l'âme, la volonté est celle qui tient lieu de premier moteur, et elle entraîne par le mouvement de son acte les actes de toutes les autres puissances vers leur fin ultime, comme le ciel supérieur le fait pour les inférieurs : *cum ergo in viribus animae voluntas habeat locum primi motoris,*

actus eius imperat actus aliarum virium secundum intentionem finis ultimi et utitur eis in consecutione ejusdem^{cccxxxiv}.

Et non seulement la volonté imprime dans les autres puissances sa propre forme (c'est-à-dire la liberté de son acte de telle sorte qu'il soit méritoire), mais elle y imprime aussi une participation de la forme qui la rend parfaite, c'est-à-dire de la charité, racine et principe, avec la grâce, du mérite. De cette manière, si l'acte supérieur contient en lui plus parfaitement et sur un mode universel tout ce que les actes inférieurs contiennent imparfaitement et en particulier (superius perfecte et totaliter habet quod ab inferiori imperfecte et particulariter habetur^{cccxxxv}), il en va de même de cet acte simple de la zone supérieure de l'esprit, au sommet des trois puissances et qui est occupé en Dieu, ainsi que nous l'avons vu : en lui seulement sont inclus les actes des autres puissances, avec une perfection plus grande que si chacune d'elles les exerçait indépendamment. Et si l'amour n'est pas autre chose que l'application de la volonté à quelque chose comme à son bien (ipsa igitur habitudo vel coaptatio appetitus ad aliquid velut ad suum bonum amor vocatur), la volonté du contemplatif exerce en cet acte l'amour de Dieu, puisqu'en lui, elle est appliquée à Dieu de cette manière.

Une autre chose encore est certaine : en cette contemplation, non seulement l'âme avance vers l'exercice des vertus, mais

cccxxxiv "Comme la volonté tient lieu de premier moteur par rapport aux forces de l'âme, son acte commande celui des autres forces en se portant à sa fin dernière, et elle se sert d'elles pour l'atteindre."

cccxxxv "Le supérieur possède parfaitement et totalement ce qui est possédé imparfaitement et en particulier par l'inférieur."

elle va aussi vers leur augmentation comme par une voie directe. En effet, si nous demandons à saint Thomas quel est le chemin propre pour parvenir à ces augmentations, il nous dira que, pour sa part, Dieu augmente en nous la grâce et la charité lorsqu'augmente l'efficace de sa vertu ; mais pour ce qui est de notre disposition, cette augmentation vient de ce que l'âme se réduit de la multiplicité à l'unité. Et saint Thomas renvoie à saint Denys qui voit toujours la perfection de la sainteté en ce que l'âme se réduit de la vie dispersée à la vie unifiée : *Ex parte ipsius materiae intensio charitatis contingit ex hoc quod natura recipiens magis ac magis preparatur ad susceptionem gratiae secundum quod ex multitudine in unum colligitur. Et ideo Dionisius perfectum sanctitatis semper designat per hoc quod exparsa vita in unicum consurgit.*^{cccxxxvi} Donc, si tout cela se trouve en cette contemplation, l'âme n'y est pas dans l'oisiveté, mais au contraire dans un exercice très utile de vertus, le mieux proportionné à l'augmentation de la charité. Et si elle se trouve en l'acte de la charité, elle est aussi en celui de toutes les vertus dont la charité est forme et moteur, et elle dirige ses actes vers leur fin, qui est Dieu : *charitas enim est forma virtutum, et omnes actus earum in suum finem convocat, eo quod eius objectum est finis ultimus.*^{cccxxxvii}

cccxxxvi "Pour ce qui est de la matière, l'augmentation de la charité vient de ce que la nature qui la reçoit est de plus en plus prête à accueillir la grâce en se rassemblant de la multiplicité à l'unité. Et c'est pourquoi Denys indique toujours la perfection de la sainteté en ce que la vie dispersée s'y ramène à l'unité."

cccxxxvii "La charité est forme des vertus, et elle conduit tous leurs actes à sa propre fin, en ce que son objet est la fin dernière."

Une autre chose encore est bien établie en théologie : c'est par l'opération divine, et non par nos propres actes mais par la raison, que nous pouvons parvenir aux vertus et aux dons infus — ce par quoi l'homme se transforme à la ressemblance de la clarté de Dieu, comme dit l'Apôtre : *Virtus vero ordinans hominem ad bonum secundum quod modificatur per legem divinam et non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos, quorum principium est ratio, sed causatur solum in nobis per operationem divinam*^{cccxxxviii}. Et si nous demandons à saint Denys quel est l'acte dans lequel l'âme se dispose à recevoir cette opération divine, et ces vertus et ces dons infus en elle, il nous dira ceci : lorsque l'entendement abandonne la lumière de la raison et se transporte en la lumière de la foi dans la contemplation des choses divines, il cesse de s'appartenir pour appartenir à Dieu, et il reçoit l'augmentation de ces dons : *ita enim erunt divina nobis dona data*^{cccxxxix} - saint Denys parle [ici] de la raison illuminée par la foi, lorsque nous voulons comparer grâce à elle les choses divines aux nôtres ; et saint Thomas l'explique aussi de cette façon. En effet, en cette contemplation, si l'âme se dispose ainsi à recevoir en elle cette opération divine, ainsi que les augmentations de la charité et des autres vertus et dons qui l'accompagnent, elle n'est pas sans exercice de vertus. Et si c'est de la charité que provient la perfection de la vie chrétienne, et si l'on dit que la sainteté est véritable quand

cccxxxviii "La vertu qui ordonne l'homme au bien en tant qu'il est mû par la motion divine et non par la raison humaine, ne peut pas venir des actes humains, dont le principe est la raison, mais seulement de l'opération divine en nous."

cccxxxix "Ainsi les dons divins nous seront-ils donnés."

l'esprit de l'homme applique à Dieu tous ses actes et s'y applique lui-même (sic ergo sanctitas dicitur per quam mens hominis, se ipsam et suos actus applicat Deo), et si c'est bien ainsi que l'esprit est occupé en cette contemplation, alors il est en train d'exercer la perfection et la sainteté véritable, et par ces actes, il avance d'une façon qui lui est proportionnée.

Si donc Votre Paternité compare tout cela avec ce qu'elle reproche à la contemplation de notre vénérable Père Frère Jean de la Croix, et il semble qu'elle veuille nous persuader que c'est le discours et les autres actes de la raison, elle connaîtra plus clairement qu'elle ne s'est pas formée une idée juste de ce qu'est la communication profitable de l'âme avec Dieu dans l'oraison mentale. En effet, expliquant les paroles de saint Denys selon lesquelles c'est par la connaissance intellectuelle simple que l'âme avance directement et de façon proportionnée à sa nature spirituelle vers l'union à Dieu, laquelle se fait alors que l'entendement se trouve élevé au-dessus de lui-même en la lumière de la foi, voici ce que dit saint Thomas : Nullum enim effectum haberet investigatio rationis, nisi ad intelligibilem veritatem et simplicem puritatem perduceret^{cccxi}. C'est-à-dire que le discours de la raison ne serait d'aucun fruit s'il n'en venait pas à la connaissance intellectuelle pure et simple.

Saint Bernard confirme cela dans ces paroles adressées au pape Eugène : « Je pense que tu dois faire bien attention à ce que, dans l'oraison, l'attention simple est le fruit du discours et

cccxi "L'investigation de la raison n'aurait aucun effet si elle ne conduisait pas à la vérité intelligible et à la simple pureté."

de la réflexion qui l'ont précédée^{ccccli} ; et si ces deux premiers moments ne se réfèrent pas à elle, ils semblent être quelque chose, mais ils ne sont rien. En effet, le premier moment, celui du discours, s'il ne finit pas par s'arrêter en cette vue simple, sème beaucoup, mais ne récolte rien (*multa serit, et nihil metit...*) ; et le second, celui de la réflexion, s'il ne s'ordonne pas à elle, se déroule sans parvenir à son terme et n'atteint pas son but. Donc, ce que le premier désire et ce que le second sent, le troisième le goûte (*Ergo quod prima optat, secunda odorat, tertia gustat.*). Ailleurs, le même saint Bernard traite cela de façon plus développée tout en se lamentant ; en effet, alors qu'au moyen de la lumière de la foi illuminée des dons de l'Esprit, les contemplatifs pourraient déjà jouir comme des arrhes et des débuts de la béatitude à venir au milieu des misères de cette vie, ils perdent cela pour ne pas savoir mettre leur âme en quiétude dans l'oraison. Et il ajoute ceci à notre propos : *Qui vero contemplationi veritatis vult vacare, necesse est ut discat quiescere non solum ab operibus, sed etiam a cogitationibus. Multi siquidem, etsi sciunt vacare corpore, minime tamen valent vacare corde, nescientes facere sabbatum ex sabbato.*^{ccccli} Autrement dit, celui qui voudrait

ccccli Nous traduisons "ponderación" par "réflexion" ; elle correspond chez saint Bernard à la *consideratio aestimativa*, ... *scrutans et ponderans ad vestigandum Deum*. Elle prend place entre la *consideratio dispensativa* (le "discours" de Quiroga) et la *consideratio speculativa* (celle qui porte directement sur son objet, l'"attention simple" de Quiroga.)

ccccli "Celui qui veut s'adonner à la contemplation de la vérité, il lui faut apprendre à se reposer non seulement de ses oeuvres, mais également de ses pensées. Il y en a beaucoup, assurément, qui savent se reposer quant au corps, mais qui sont incapables de le faire quant au coeur, ne sachant pas observer le sabbat du sabbat."

s'adonner à la contemplation, et c'est en elle que se goûtent ces arrhes célestes de la béatitude à venir, qu'il tienne pour absolument nécessaire d'apprendre à se mettre en quiétude, non seulement des œuvres extérieures, mais aussi des méditations intérieures. En effet, beaucoup savent se mettre en quiétude quant au corps, qui ne savent en aucune manière le faire quant à l'esprit, ni pratiquer le repos du repos. Expliquant ailleurs ce « pratiquer le repos du repos », il dit que le contemplatif ne doit pas se contenter de se mettre en quiétude quant aux choses du monde et à soi-même, mais il doit aussi s'oublier totalement lui-même et se reposer en Dieu ; pratiquer le repos du repos, c'est tirer du repos naturel, en la cessation des opérations actives intérieures et extérieures, le repos surnaturel qui se reçoit dans la contemplation simple. Saint Thomas aussi se désolait sur ce point, constatant qu'en s'y disposant par la quiétude illuminée de la foi et des dons divins, les contemplatifs pouvaient jouir d'un début de béatitude dès cette vie, mais qu'ils perdaient cela à cause de la non-quiétude avec laquelle ils s'employaient à chercher Dieu dont ils auraient pu jouir comme présent ; il trouvait cela si lamentable qu'il en sortit de sa retenue habituelle, et oubliant sa modestie naturelle, il se mit à pousser cette exclamation pleine de force : Magna caecitas et nimia stultitia, etc.^{cccxliv}, par laquelle il s'en prend très âprement à ce désordre.

Mais ce dommage n'est pas le seul que provoque cette façon de faire oraison soutenue par Votre Paternité ; il y en a encore beaucoup d'autres, et il lui suffira pour s'en persuader que

cccxliv "Quel aveuglement et quelle folie ..."

saint Bernard dise la vérité dans les paroles que nous avons rapporté : le discours et la réflexion de la lumière naturelle sème et ne récolte pas. C'est-à-dire que l'âme ne parle à Dieu ni en l'un ni en l'autre, mais elle se parle à elle-même, et elle est sans oraison, comme on peut le déduire de ces paroles de saint Thomas : *Per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum ; nam quando mens convertitur ad actu considerandum quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi : nam ipse conceptus mentis interius verbum vocatur*^{cccxliv}. Un auteur très savant explique ces paroles tout à fait à notre propos de cette manière : « Saint Thomas disait que celui qui considère actuellement quelque chose parle à lui-même ; et pour autant, ce concept actuel s'appelle "parole de l'entendement". Et aussi longtemps qu'il s'y arrête et ne se tourne pas vers un autre, il ne parle pas à cet autre. Pour autant, celui qui désire obtenir quelque chose de Dieu, quoiqu'il connaisse ce désir par l'acte de l'entendement, ne parle pas encore à Dieu, mais à lui-même, et pour autant, il ne prie pas encore. En revanche, lorsqu'il veut présenter à Dieu ce désir accompagné de la connaissance de sa nécessité et de sa dépendance de Dieu, afin que par là Sa Majesté se meuve à lui concéder ce qu'il désire, il soumet alors son désir et son concept à Dieu. » Tout cela est de cet auteur, et saint Bonaventure enseigne la même doctrine à ce propos. Quel pire désordre que celui-là ? On enseigne un mode d'oraison à la fois dénué de tout profit, vu qu'il n'atteint pas sa fin, et

cccxliv "Par la volonté, le concept de l'esprit est ordonné à un autre que lui-même. Mais quand l'esprit se met à considérer ce qu'il est en train de faire, celui qui fait ainsi se parle à lui-même, et le concept de son esprit s'appelle alors "parole intérieure"."

complètement disproportionné, vu que ce n'est pas là faire oraison, et que celui qui le pratique ne parle pas à Dieu, mais à lui-même !

Chapitre 10 Où l'on répond à quelques objections opposées à cette contemplation, les réfutant par la doctrine de saint Denys provenant des Apôtres, et où l'on traite des visions sensibles.

Tous les autres arguments par lesquels Votre Paternité contredit la contemplation apostolique de notre vénérable Père Frère Jean de la Croix sont du même genre — apostolique, car c'est la même que celle enseignée par les apôtres, comme [saint Denys] le dit et comme nous le verrons plus loin. Aussi n'offrent-ils d'autre difficulté que celle que leur attribue l'esprit d'où elles proviennent, et qui se révèle peu expérimenté en matière mystique ! Mais même s'ils ont perdu leur force avec ce que l'on a déjà dit, nous dirons quand même quelque chose de plus précis pour chacun des principaux d'entre eux, afin que Votre Paternité ne trébuche pas de nouveau sur un chemin si régulier, ni ne dévoie par sa doctrine quelque âme qui serait bien dirigée.

Votre Paternité apporte contre cette contemplation ce passage de saint Denys : Et enim neque possibile est aliter lucere nobis divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum anagogice circumvelatum, et his quæ secundum nos sunt providentia paterna connaturaliter et proprie præparatum^{cccxliv}. Et Votre Paternité en déduit que la contemplation simple dont notre vénérable Père enseigne qu'elle est séparée de toutes les

cccxliv "Il n'est pas possible que le rayon divin resplendisse pour nous autrement qu'enveloppé anagogiquement de la variété des voiles sacrés, et à travers la préparation adaptée qu'opère de par la providence paternelle les choses qui nous sont connaturelles."

similitudes connues par nous, n'a ni fondement, ni appui, puisque saint Denys dit ici que nous ne pouvons pas recevoir la connaissance de la lumière divine créée qu'est Dieu, autrement que revêtue de quelques-unes de ces similitudes connues.

Cette sentence de saint Denys, saint Thomas l'explique en plusieurs endroits de ses livres. En l'un d'entre eux, il dit que saint Denys parlait de la connaissance naturelle : pour ce qui est d'elle, nous ne pouvons nous élever à la connaissance de Dieu autrement que par quelque similitude des choses visibles qui entrent en l'âme par les sens. Et la même chose ressort des paroles de saint Denys, celles que nous avons rapportées et celles qui les suivent. Expliquant ailleurs ce même passage, le Docteur Angélique dit ceci : *Loquitur Dionisius quantum ad principium revelationis divinorum in qua, quasi per sermonem quemdam nobis in signis et figuris proponuntur ; sed ulterius de auditis per fidem et per donum intellectus mens illustratur^{cccxlvi}*. Par ces mots, saint Thomas a résumé le propos de saint Denys dans ce passage, qui était d'expliquer que Notre-Seigneur proportionne à leur imperfection les faveurs qu'il accord aux contemplatifs imparfaits et débutants, les leur communiquant sur leur mode naturel et sensible quoiqu'elles soient surnaturelles, de telle sorte que nos perducerent per *sensibilia in intellectualia, et ex sacris figuratis symbolis in*

cccxlvi "Denys parle du début de la révélation des réalités divines, alors qu'elles nous sont proposées en quelque sorte par un discours, à travers des signes et des figures ; mais ensuite, l'esprit est illuminé au sujet de ce qu'il a entendu, par la foi et par le don d'intelligence."

simplices caelestium hierarchiarum summitates^{cccxlvi}.
 Autrement dit, comme des petits enfants qui ne savent pas encore marcher sans s'appuyer sur le chariot des choses sensibles, Dieu les mène selon leur mode imparfait, à ce qui est intelligible par ce qui est sensible, et à la connaissance des choses simples et célestes par les similitudes et les figures connues.

Et dans les mots que l'on vient de rapporter, saint Thomas ajoute que saint Denys ne parle pas dans ce passage de la connaissance surnaturelle de la foi et des dons du Saint-Esprit, en laquelle s'exerce la contemplation véritable : en celle-ci, ainsi que nous l'avons vu, l'entendement doit se dépouiller de toutes ces similitudes pour ne pas en être trompé, dit saint Grégoire, car elles représentent Dieu comme il n'est pas, et elles l'abaissent à ce qui est inférieur à l'entendement même.

Aussi l'objection de Votre Paternité n'a-t-elle rien à voir avec le cas qui nous intéresse, ni quant à ce que l'on vient de dire, ni quant à cette autre affirmation selon laquelle l'âme serait en cette contemplation comme suspendue en l'air et sans fondement. En effet, dit saint Thomas, l'entendement s'y trouve extra omnem sensum positus et veritati supernaturali conjunctus^{cccxlviii}, c'est-à-dire séparé de toutes les autres connaissances et fermement uni à la vérité divine ; et cette union, dit saint Denys à ce propos, est meilleure que celle de la raison et de la lumière naturelle de l'entendement. La distance

cccxlvi "... pour nous conduire des réalités sensibles aux intellectuelles, et des figures symboliques sacrées aux sommets simples des hiérarchies célestes."

cccxlviii "... établi hors de tout sens et uni à la vérité surnaturelle."

est telle entre ces deux fondements, que saint Thomas y voit la différence qui existe entre la contemplation des philosophes chrétiens, participant de celle qu'exercent les bienheureux dans le ciel (toutes deux sont mues par la lumière divine provenant immédiatement de Dieu, quoiqu'avec une différence de clarté), et la contemplation des philosophes de la [seule] nature, qui s'exerce par les discours de la raison dans le miroir des créatures.

L'autre argument formulé par Votre Paternité contre la contemplation de notre vénérable Père, porte sur cette affirmation : il faut abandonner dans la contemplation, non seulement les similitudes sensibles et distinctes entrées par les sens dans la connaissance naturelle, mais aussi celles qui sont entrées en l'âme sur un mode surnaturel, par exemple les visions et appréhensions communiquées surnaturellement sur un mode sensible et proportionné à notre connaissance naturelle. Cela semble malencontreux à Votre Paternité, puisque Dieu produit ces communications pour le bien de l'âme, si bien qu'il n'y a pas à en ôter le souvenir. Cette objection ne nous est pas non plus un obstacle, car on y a suffisamment répondu par les déclarations de saint Denys que l'on a citées un peu plus haut, et la doctrine de notre auteur s'en trouve accréditée. En effet, si l'intention de Dieu dans ces communications surnaturelles est d'élever les âmes de la connaissance matérielle et sensible, où elles sont grossières et comme diminuées, à la connaissance intellectuelle simple, où elles se spiritualisent et grandissent, et si cela ne peut pas se faire sans que l'entendement se dépouille de ces similitudes, il

est clair que Dieu ne veut pas que l'on s'en embarrasse dans la contemplation simple.

Et les paroles mêmes de saint Denys nous enseignent comment nous avons à nous comporter dans ces communications pour en retirer le fruit que Dieu en attend ; il dit ceci : *visibiles quidem formas invisibilis pulchritudinis imagines arbitrans, sensibiles suavitates figuras invisibilis distributionis, et immaterialis luculentiae imaginem materialia lumina*^{cccclix}. Autrement dit, celui qui reçoit ces communications sensibles doit s'élever par elles aux [communications] intellectuelles simples comme si elles en étaient des images : la beauté visible, image de l'invisible ; la suavité sensible, image de celle du ciel ; l'éclat de la lumière matérielle, image de la lumière spirituelle ; et pareillement pour les autres communications sensibles. Traitant de ces communications et des similitudes qu'elles contiennent, que ce soit dans le cas que nous sommes en train de considérer ou à l'intérieur de l'acte de la contemplation, saint Denys lui-même déclare ceci : si le contemplatif veut que l'illumination divine se communique à lui en vérité et sans voiles, l'entendement doit abandonner non seulement toutes les similitudes des choses sensibles et spirituelles et toute son opération active, mais aussi *omnia divina lumina et sonos et sermones caelestes*^{ccccl}, c'est-à-dire les souvenirs de toutes ces communications qu'ils

cccclix "... estimant que les formes visibles sont des images de la beauté invisible, que les saveurs sensibles sont des figures de leur diffusion invisible, et que les lumières matérielles sont image de la splendeur immatérielle."

ccccl "... toutes les lumières divines, ainsi que les sons et les discours célestes."

ont reçues de Dieu sur un mode surnaturel ; et une fois l'entendement dépouillé de tout cela, qu'il entre dans l'obscurité comme Moïse dans la nuée où Dieu se trouve. Saint Denys rapporte cela comme la doctrine de l'apôtre saint Barthélemy, et nous la verrons plus loin alléguée par saint Augustin de façon plus claire. Et comme les saints et les hommes très illuminés par Dieu burent cette sagesse à une même source, notre vénérable Père aussi conseille cela. En effet, pour un peu de saveur sensible qu'elles reçoivent par ces souvenirs répétés, ces âmes font obstacle aux effets de l'illumination divine qui se communique en la contemplation. Certes, ces communications surnaturelles sur un mode sensible, lorsqu'elles sont de Dieu, produisent en passant quelque effet également surnaturel en l'appétit sensible pour modérer et ordonner les passions qui y résident : par exemple, la vision de l'humanité du Christ Notre-Seigneur que reçut notre Mère sainte Thérèse, et qui lui ôta toutes les affections vaines qui lui pesait tant ; mais cet effet ne dépend pas de ce que l'on admet ou refuse ces représentations, car elles opèrent cela en l'âme à l'instant où elles se forment, ainsi que l'a très bien expliqué notre vénérable Père.

Et si l'âme ne repoussait pas la propriété et l'estime de ces souvenirs — mais s'ils viennent de Dieu, elle ne pourra pas [pour autant] les perdre — parce qu'ils mettent obstacle aux effets principaux de la contemplation quand elle en embarrasse et offusque l'entendement, il lui faudrait le faire à cause des tromperies que le démon peut produire par cette voie dans les âmes peu prudentes et tout émues de ces communications sensibles, même si la sensation qu'elles en

ont est douce. Là-dessus, notre vénérable Père a donné une doctrine admirable dans tout le livre second du traité intitulé « Montée du Mont Carmel », injustement accusé par Votre Paternité : avec sagesse et expérience, il y ferme au démon toutes les entrées qu'il peut avoir dans les âmes contemplatives, et il guide celles-ci avec sûreté et profit vers la contemplation intellectuelle, les dépouillant de toutes ces appréhensions sensibles. À saint Bonaventure, il semble que cela soit nécessaire non seulement dans les représentations sensibles communiquées sur un mode surnaturel, mais aussi dans les doux sentiments de l'appétit sensible ; voici ce qu'il dit à ce propos : « Toutefois, comme cette abondance de consolation et d'allégresse consiste en une certaine douceur admirable du cœur, il est toujours plus sûr d'être sur ses gardes ; en effet, le démon a l'habitude de se transfigurer en ange de lumière et de procurer parfois à l'homme ce genre de choses, non pas pour le consoler, mais pour secrètement le souiller par la vanité, afin qu'il s'enorgueillisse et pense qu'il est quelque chose. Pour autant, il faut faire très attention : toutes les fois que tu éprouveras ces recueils, élève à Dieu la vue de l'intelligence pure, afin que ta volonté ainsi guidée par l'entendement ne se sépare d'aucune façon de lui ; et si tu devais alors te réjouir que ce soit en Dieu seul. De cette manière, si cette suavité provenait de Dieu, elle deviendrait plus intense, et si elle provenait du démon, elle disparaîtrait, ou au moins diminuerait. » Ainsi saint Bonaventure nous enseigne-t-il à établir notre âme dans la forteresse où elle sera à l'abri des assauts du démon lors de ces communications sensibles, et notre vénérable Père cherche à nous convaincre de la même chose dans tout ce livre second auquel s'oppose

Votre Paternité. Et saint Denys ajoute ceci : lorsque cette suavité du cœur vient de Dieu, elle est donnée pour mettre au pas l'appétit sensible, afin qu'il ne rabaisse pas l'intention de l'esprit, du fait de la violence des passions, à ce qui est sensible, mais qu'il aide plutôt à sa façon l'envol de l'entendement vers ce qui est spirituel. C'est pourquoi, parce qu'elle procède d'une cause supérieure, cette suavité même porte à ce qui est intelligible et simple comme à sa sphère propre ; et elle entraîne l'âme, comme par la main, de la multiplicité de la méditation à l'unité de la contemplation : *affluentiae manu ducentis a multis et divisibilibus ad simplicem et non tremulam Dei cognitionem*^{cccli}. C'est ce qu'expérimentait notre Mère sainte Thérèse en l'une de ces communications, et elle dit que l'entendement voulait [alors] n'entendre qu'une seule chose, et la mémoire ne pas s'occuper en davantage.

cccli "... cette abondance conduisant par la main de la multiplicité et de la dispersion, à la connaissance ferme et assurée de Dieu."

Chapitre 11 De la sécurité et de l'excellence des visions intellectuelles qui élèvent l'homme à la véritable connaissance de Dieu et à la véritable participation à sa sainteté

Pour que soit mieux connue la pureté de la doctrine de notre vénérable Père Frère Jean de la Croix, pour que l'on sache à quel point elle s'accorde constamment à celle de saint Denys — du moins pour ceux qui voient clair et dont les yeux ne sont pas aveuglés par sa clarté, comme la chouette l'est par celle du soleil —, il faut remarquer ce que dit ce saint : puisque les communications surnaturelles que Dieu produit chez les contemplatifs progressants ne visent pas à les élever de ce qui est sensible à ce qui est intelligible, contrairement aux précédentes, mais à les perfectionner en ce qui est divin, elles ne sont pas communiquées sur un mode sensible et imparfait, mais sur un mode intelligible et simple, quoiqu'elles soient formées de façon telle qu'elles puissent être perçues quasi in forma informium similitudine, c'est-à-dire comme sous la similitude d'une forme sans formes ; ce que saint Thomas explique : per similitudinem rerum forma corporali carentium^{ccclii}. C'est-à-dire que ces communications ne se font par aucune similitude de chose corporelle connue, sed per aliquas intelligibiles immissiones, quod est proprie angelorum^{cccliii}, mais par des similitudes intellectuelles infuses, mieux proportionnées à la connaissance de la patrie qu'à celle

ccclii "... par la similitude de réalités privées de forme corporelle."

cccliii "... mais par des communications intelligibles, ce qui est propre aux anges."

d'ici-bas. Ce sont elles que saint Denys appelle par excellence « visions divines », plutôt que les précédentes ; et il en donne la raison en disant *ex videntium in divinum reductione*^{cccliv}. Et Hugues de Saint-Victor explique : *quia per eam visionem reducuntur videntes in divina cognoscenda*^{cccliv}, c'est-à-dire que ces similitudes intelligibles procédant de la sagesse divine, elles élèvent l'entendement de façon appropriée à la connaissance de Dieu et de ses perfections divines, parce qu'elles les lui présentent avec grandeur et excellence. Et cela, les similitudes sensibles et proportionnées à notre connaissance naturelle ne l'opèrent pas ; au contraire, bien qu'elles provoquent suavité et tendresse en l'appétit sensible, tant que l'entendement ne s'en dépouille pas pour monter à l'intelligible de la foi, il ne peut guère former de concept des perfections divines.

Notre vénérable Père ne demande donc pas que l'entendement repousse ces visions intellectuelles, il conseille plutôt qu'il s'exerce en elles. En effet, tout comme les autres font obstacle pour l'union à Dieu si l'entendement ne s'en dénude pas, celles-ci aident à cette même union, et introduisent la perfection en l'âme, ainsi que saint Denys l'a indiqué par ces mots : *quasi per ipsam visionem videntibus divina, facta illuminatione revelavit et quidem divinis ipsis sancte perficientibus*^{ccclvi}. Et Hugues de Saint-Victor déclare

cccliv "... par la transformation des voyants en la réalité divine."

ccclv "... car par cette vision, les voyants sont transformés en les réalités divines qu'ils vont connaître."

ccclvi "... grâce à l'illumination, [Dieu] révèle en quelque sorte par cette vision les réalités divines aux voyants, saintement transformés par ces réalités mêmes."

qu'elles s'appellent « visions divines » non solum ideo quia divina videntibus manifestavit, sed quia ipsos etiam divinos effecit^{ccclvii}; et Albert le Grand ajoute : sanctitatem eis praebendo^{ccclviii}. Aussi ces visions s'appellent-elles divines par excellence, tant pour la très haute connaissance de Dieu et de ses perfections divines qu'elles donnent à l'âme, que parce que d'une certaine façon, elles rendent divins ceux qui les reçoivent, leur communiquant perfection et sainteté. Aussi notre vénérable Père, si défiant à l'égard de toutes les communications sensibles et dissuadant si souvent les âmes contemplatives de s'en approprier et de s'y attacher, leur laisse-t-il tant de liberté dans les intellectuelles, tant pour ce que l'on vient de voir que pour la sécurité qu'elles comportent; du fait de leur excellence, du fait aussi de la partie de l'âme à laquelle elles se communiquent et qui est le sommet de l'esprit - appelé mens, comme on l'a déjà vu —, le démon ne peut en aucune manière les contrefaire, car il ne peut opérer qu'en l'imagination et en l'appétit sensible (quia tota interior operatio diaboli est circa phantasiam et appetitum sensitivum^{ccclix}).

Pour que cette matière rarement expliquée soit mieux comprise, et pour que les personnes simples et peu versées en scolastique ne s'inquiètent pas de ce qu'il leur semble qu'elles perdent leur temps en l'oraison (parce qu'elles ne perçoivent

ccclvii "... non seulement parce qu'elles manifestent les réalités divines aux voyants, mais parce qu'elle les rend eux-mêmes divins."

ccclviii "... leur donnant la sainteté."

ccclix "... car toute l'opération intérieure du diable porte sur l'imagination et l'appétit sensible."

pas l'illumination divine tout en s'y disposant par la simplicité et l'abstraction), il faut remarquer ce que dit saint Thomas : l'entendement a toujours près de lui l'illumination divine de façon non formée et indistincte, quoiqu'il ne la perçoive ni ne la connaisse pas, et cela pour cinq raisons. Saint Thomas les donne, et en voici les principales : la profondeur et la subtilité de cette lumière divine qui n'a pas de forme, mais qui est communiquée en sa nature spirituelle et en sa simplicité ; l'effet déroutant que cette lumière très simple et très universelle produit en l'entendement, habitué à connaître par les similitudes grossières et distinctes que l'imagination lui administre et qui procèdent des sens. De là vient qu'à l'instant même où l'entendement se dépouille de toutes les similitudes de sa connaissance naturelle et met en quiétude son opération active en la lumière de la foi, cette lumière divine se communique et s'unit à elle, comme le dit saint Denys. Et saint Thomas l'explique ainsi : *quando anima nostra Deo conformata immittit se rebus divinis non immissione oculorum corporalium, sed immissione fidei, tunc divinum lumen ignotum et inaccessible seipsum nobis unit et communicat*^{ccclx}. Et avec cela, l'âme pourrait être bien consolée et satisfaite, puisqu'elle participe si étroitement de Dieu, mais comme malgré tout elle ne le perçoit pas, elle laisse sa quiétude pour s'employer à d'autres activités, et elle perd la disposition en laquelle cette lumière divine devait opérer en elle. C'est là un bien grand dommage, et un mal plus répandu que reconnu ! Notons bien ces mots : *seipsum nobis unit et communicat* ;

ccclx "Lorsque notre âme, une fois conformée à Dieu, pénètre les réalités divines, non pas par les yeux du corps, mais par la foi, alors la lumière divine inaccessible et inconnue s'unit et se communique à nous."

nous n'avons donc pas besoin de forcer la lumière divine pour qu'elle entre et illumine l'âme : nous n'avons qu'à lui ôter les empêchements, tous comme nous le ferions pour le soleil qui donne sur la fenêtre et auquel nous n'aurions qu'à ouvrir, du fait de sa bonté communicative qui participe du soleil divin dont il est similitude expresse, ainsi que nous l'avons vu ailleurs.

Cette lumière sans forme et indistincte, même si elle est toute parfaite en elle-même, ne nous donne pas une connaissance parfaite de celui qui illumine, tant parce qu'elle déborde notre entendement — ce pour quoi saint Denys l'appelle « ténèbre » et « ignorance » —, que parce que la connaissance universelle qu'elle nous donne de ce qu'il y a de particulier dans les choses, est imparfaite (*Cognitio in universali est imperfecta*^{ccclxi}). Malgré tout, avec cette connaissance universelle et imparfaite, nous pouvons aimer Dieu parfaitement, comme l'établit saint Thomas : comme en un cristal limpide et en l'étope sèche, l'illumination divine ne trouve pas de résistance pour illuminer l'entendement et enflammer la volonté des esprits déjà purifiés ; et quand cette lumière indistincte et imperceptible entre en eux, le feu de l'amour de Dieu prend tout de suite, comme notre vénérable Père l'a expérimenté, selon qu'il l'a indiqué en l'un de ses livres qui n'est pas encore imprimé. Il dit que sans recevoir d'illumination distincte, il sentait que son esprit était en train de fortement s'enflammer en amour de Dieu. Et certains contemplatifs très avancés en ont déduit que la volonté pouvait aimer sans acte de l'entendement, du fait qu'ils ne

ccclxi "La connaissance sous un mode universel est imparfaite."

percevaient pas cette lumière indistincte et sans forme, quoique l'entendement la reçût, tout en expérimentant les effets qu'elle produisait en la volonté, l'enflammant en amour de Dieu.

Tout cela permet de comprendre ces visions divines intellectuelles. Maintenant, quand Notre-Seigneur veut en communiquer quelqu'une aux contemplatifs avancés pour mieux les perfectionner en sa connaissance et en son amour, il fait avec eux ce que les anges supérieurs font avec les inférieurs lorsqu'ils sont illuminés de quelque mystère divin : ces derniers ne pouvant recevoir la lumière divine en sa pureté simple et très universelle, ils donnent forme et particularité à cette lumière en la proportionnant à leur entendement plus particulier, *ad hoc quod in cognitionem rerum adducantur*^{ccclxii}, c'est-à-dire afin qu'ils puissent percevoir l'illumination et connaître les choses dont ils sont illuminés. Dieu fait de même avec les contemplatifs dans les visions intellectuelles : il donne forme à cette lumière indistincte et sans forme dont l'entendement est toujours entouré sans qu'il la perçoive, *secundum aliquam similitudinem intelligibilem quæ quandoque immediate imprimitur, quandoque a formis imaginatis resultat secundum adjutorium luminis*^{ccclxiii}. C'est-à-dire qu'il revêt cette lumière divine de quelque similitude intellectuelle pour que l'entendement puisse la percevoir. Il le fait parfois de façon plus relevée si la connaissance doit l'être,

ccclxii "... afin qu'ils soient conduits à la connaissance des choses."

ccclxiii ... selon quelque similitude intelligible, laquelle est parfois immédiatement imprimée, et parfois résulte des formes imaginées à l'aide de cete lumière."

et alors s'imprime en l'entendement la similitude émanée immédiatement de Dieu pour produire des effets proportionnés à cette dignité ; et parfois cette similitude résulte des formes habituelles qui étaient en l'entendement, aidée de la lumière divine.

Il y a encore une très grande différence entre ces visions intellectuelles et les illuminations divines perceptibles. Pour l'ordinaire, en effet, lorsque le Seigneur fait cette faveur aux contemplatifs, c'est en leur illuminant la connaissance universelle que la foi leur présentait dans l'obscurité, et il leur donne une connaissance très lumineuse de Dieu, mais sur un mode qui reste universel et confus : *manifestum est autem quod cognoscere aliquid in quo plura continentur sine hoc quod habeatur propria notitia uniuscujusque eorum quæ continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam*^{ccclxiv}. Telle est la communication illuminée dont notre Mère sainte Thérèse déclare qu'elle est de théologie mystique pour en avoir eu l'expérience, et dont elle dit : « elle met l'âme en suspens, de telle sorte que tout semble se trouver en dehors d'elle. La volonté aime, la mémoire me semble presque perdue, l'entendement me semble ne pas discourir, mais sans se perdre, comme effrayé plutôt de l'abondance de ce qu'il comprend, car Dieu veut qu'il comprenne qu'il ne comprend rien de ce que Sa Majesté lui présente. » C'est ainsi que notre Mère nous a indiqué ce mode d'illumination intellectuelle, à la fois universel et pourtant confus, quoique très lumineux, par

ccclxiv "Il est clair que connaître une chose qui en contient plusieurs autres sans avoir la connaissance propre à chacune de celles-ci, c'est la connaître sous une certaine confusion."

lequel Notre-Seigneur a coutume d'illuminer parfois la contemplation de ceux qu'il veut attacher davantage à sa connaissance et à son amour.

Un autre mode de vision intellectuelle plus relevé que celle-ci nous a été indiqué par saint Thomas en ces mots : *Procedit enim sapientiae donum ad quamdam deiformem contemplationem et quodammodo explicitam articularum, quæ fides sub quodam modo involuto tenet secundum humanum modum*^{ccclxv}. Autrement dit, ce que la foi nous présente sur notre mode humain des mystères divins, comme enveloppés d'obscurité, l'illumination du don de sagesse le dévoile en quelque sorte, pour nous découvrir au-dessus de notre mode humain et dans la contemplation absorbée en Dieu, ce que Dieu veut que nous voyions de l'intime de ces mystères. Telle est la contemplation divine que l'on appelle « contemplation de similitudes expresses », la plus relevée après la claire vision de l'essence divine, très semblable à celle qu'Adam possédait par privilège en l'état premier (*Per aliquod spirituale lumen menti hominis influxum divinitus, quod erat quasi similitudo expressa lucis increatae, Deum videbat*^{ccclxvi}.), semblable aussi à la contemplation naturelle des anges viateurs avant leur glorification, lesquels connaissaient par la beauté de leur nature (similitude expresse de Dieu) celle de leur créateur. À ce genre appartient une vision très relevée de

ccclxv "Le don de sagesse provoque une certaine contemplation déiforme et en quelque sorte explicite des articles de la foi, lesquels se trouvent en quelque sorte enveloppés par la foi selon son mode humain."

ccclxvi "Grâce à une certaine lumière spirituelle divinement versée en l'esprit humain, laquelle était comme une similitude expresse de la lumière créée, il voyait Dieu."

notre Mère sainte Thérèse, celle où lui fut communiquée par similitudes expresses et distinctes le mystère de la Très Sainte Trinité en trois personnes et une seule essence, ainsi qu'elle le rapporte, et celle aussi que reçut notre vénérable Père Frère Jean de la Croix, où lui furent découvertes en un être simple et unique d'innombrables perfections divines, toutes donnant lumière et chaleur à son âme à la manière de lampes ardentes.

Cette sorte de vision divine, où la connaissance de quelque chose de particulier de Dieu est donné à l'âme par similitudes expresses, est la plus élevée qui soit en cette vie, et elle est donc très rare ; et comme elle est propre aux anges et ineffable pour nous, saint Denys dit qu'elle n'est accordée ici bas qu'à ceux qui ressemblent aux anges, tant pour la pureté que pour la contemplation : et licet nunc huius modi immissiones sint nobis ineffabiles et ignotae, inerunt tamen aliquibus hominibus, sed illis solis qui digni habiti sunt ipsis angelis, et sunt deiformes^{ccclxvii}. Aussi ne la trouvons-nous accordée à personne qui ne soit au degré de l'union transformée^{ccclxviii} et en état de perfection, et il y a en elle du plus et du moins. En effet, plus la similitude est expresse, plus la vision est élevée et plus elle rapproche l'entendement de la connaissance particulière de Dieu ou de la perfection divine qu'elle présente : lumen profeticum magis in suo vigore percipitur quando secundum

ccclxvii "Et quoique, ici-bas, les immissions de ce genre nous soient ineffables et inconnues, elles ont quand même lieu pour certains hommes, mais pour ceux-là seuls qui sont trouvés dignes des anges mêmes et qui sont déiformes."

ccclxviii Saint Jean de la Croix dirait plutôt "union de transformation".

expressiorem similitudinem res profeticae demonstrantur^{ccclxix}.
 En effet, même si l'ange est similitude expresse de Dieu, l'archange l'est davantage, et il en va de même des autres ordres davantage liés à Dieu ; et du séraphin suprême — qui est la similitude de Dieu la plus expresse parmi les anges — à l'original divin, la distance est infinie. Cela est très important à considérer, du fait de la facilité avec laquelle certains, pour indiquer chez les saints des illuminations qui n'atteignaient pas celles d'une similitude expresse de Dieu, se risquent tout de suite à affirmer une chose tellement niée dans les saintes lettres, à savoir la vision claire de l'essence divine, serait-elle pour un instant.

Ces visions en lesquelles il n'y a pas de danger introduisent donc une grande perfection en l'âme. Ce sont celles dont notre vénérable Père dit ceci : lorsque Dieu fera ces faveurs à l'âme, qu'elle ne s'y comporte pas de façon négative, comme dans les sensibles, mais qu'elle s'exerce en leur notice, car elles unissent l'âme à Dieu et éveillent grandement son amour, et elles sont comme des mines divines, pleines de grands biens spirituels.

En effet, dit saint Thomas, si chaque vision divine intellectuelle est comme un miroir divin, dans lequel l'entendement voit ce que Sa Majesté veut lui découvrir de l'un de ses mystères ou de l'un de ses attributs qu'il lui présente en elle, combien plus le sera cette vision si haute de similitudes expresses immédiatement émanées de Dieu ? Et comme le dit saint Denys au même propos, non in imaginibus sacre fictis

ccclxix "La lumière prophétique est perçue avec davantage de force lorsque les réalités prophétiques sont montrées selon une similitude plus expresse."

formative figurant deificam similitudinem, sed ut vere Deo approximantes^{ccclxx} ! Telle est assurément l'incomparable excellence de ces similitudes expresses communiquées sur le mode des anges, comme ce même saint nous l'a dit il y a peu, à savoir que ce ne sont pas là des images mortes, telles que celles que nous fabriquons pieusement en notre imagination selon notre mode grossier, mais des images vivantes qui présentent la similitude de Dieu dont elles sont proches. Il en va comme des personnes que nous avons devant nous : il s'en forme en nos yeux des similitudes vivantes, qui non seulement nous les présentent fidèlement, mais qui nous présentent aussi leurs actions. De même pour ce dont nous parlons : l'entendement du contemplatif étant ainsi illuminé en son intellection pure, sans intermédiaire entre elle et Dieu (ce qui est la qualité requise par ce saint pour ces illuminations si relevées : quoniam secundum omnis intellectualis operationis quietem talis fit deificatarum mentium ad supremum lumen unitio^{ccclxxi}.), Sa Majesté imprime en lui ces similitudes expresses et formées sur le mode divin, similitudes du mystère et de celle de ses perfections qu'il veut lui communiquer. Et pour autant, ce même saint appelle une telle similitude pulchritudo formifica, c'est-à-dire « beauté formatrice » ; et de même que le soleil agit en ses rayons, le soleil divin agit en ces similitudes formées par lui de façon divine et expresse. C'est ce qu'expérimentait notre Mère sainte Thérèse en la vision de la

ccclxx "Elles ne figurent pas la similitude divine à travers les formes de fictions pieuses et imagées, mais en tant qu'elles approchent Dieu véritablement."

ccclxxi "En effet, cette union des esprits divinisés à la lumière suprême se fait dans le repos de toute opération intellectuelle."

bienheureuse Trinité rapportée plus haut, disant que les trois personnes divines présentes de cette manière lui parlaient et l'enseignaient. Et elle dit la même chose ailleurs en traitant de cette vision, ainsi que de la façon dont chacune des trois personnes divines lui départissait ses dons. Aussi la sainte appelle-t-elle très proprement cette vision « figure de la vérité ».

Saint Bernard et la Glose appliquent à ce genre de vision ces paroles du chapitre premier du Cantique des Cantiques : *murenulas aureas faciemus tibi vermiculatas argento*^{ccclxxii}, l'Esprit-Saint y introduit les anges, consolant l'âme transformée en lui par amour et avide de sa présence, lui disant : « l'or de la claire vision de l'essence divine, nous ne pouvons pas te le donner [puisque] selon l'état de cette vie, l'époux est comme endormi en l'âme de son épouse. Mais nous ferons pour toi des colliers ou des bijoux en imitation d'or, rehaussés des éclats de l'argent qui remplaceront la vue de l'or fin. » C'est-à-dire, comme saint Bernard le déclare en la Glose, « nous te présenterons des similitudes imitées de quelques éclats de l'illumination divine qui les rendront distinctes et expresses ». Les similitudes seront en imitation d'or, mais les éclats en seront d'argent fin. En effet, aussi hautes et expresses qu'elles soient, les similitudes sont des imitations, et elles sont infiniment éloignées de ce que leur original possède en propre ; mais la lumière est véritable et authentique, même si elle ne se découvre pas en toute sa clarté. Il résulte de ce passage que pour l'âme transformée en son amour, Dieu se comporte comme un prince absent envers son épouse : il lui

ccclxxii "Nous te ferons des colliers d'or entrelacés d'argent."

envoie l'un de ses portraits pour occuper sa solitude en regardant la similitude de celui qu'elle aime. C'est ce qu'expérimentait notre sainte : comme les trois personnes divines étaient restées imprimées en son âme sur un mode si haut, présentes en des effets si pleins de faveurs, elle s'entretenait avec elles et jouissait d'elles pour atténuer les solitudes [dans lesquelles la tenait] son époux divin.

Chapitre 12 Du concept super-substantiel par lequel l'entendement doit avancer vers Dieu dans la contemplation pour que l'âme participe à ses perfections divines

C'est être bien loin de l'idée juste de la véritable contemplation, que de vouloir opposer ce qu'en a écrit notre vénérable Père et le passage de saint Thomas disant ceci : *Intellectus non potest intelligere nisi quod fit actu per aliquam similitudinem rei intellectae per quam informatur intellectus ad intelligendum*^{ccclxxiii}. Nous acceptons bien cette proposition selon laquelle l'entendement ne peut s'exercer sans être informé de ce qu'il doit connaître par quelque similitude et image ; mais nous nions que dans la contemplation, l'entendement n'ait pas quelque image et concept de Dieu qui l'informe. Et saint Denys répond à cet argument de peu de poids qu'il y a deux façons de faire une image : soit en ajoutant quelque chose, comme dans la peinture, soit en retranchant quelque chose, comme dans la sculpture. Et il en va de même dans les choses spirituelles : parfois nous allons à Dieu sur le mode affirmatif en formant de lui quelque image de notre façon, et parfois nous allons vers lui par négation, dépouillant l'entendement de toutes les similitudes connues avec lesquelles il forme à sa façon grossière et limitée un concept de Dieu ; nous l'établissons alors en un autre concept supérieur à lui, dont le revêt la lumière de la foi reçue sur un mode simple

ccclxxiii "L'intellect ne peut pas s'exercer autrement qu'actué par quelque similitude de la chose intelligée, par laquelle il est informé pour cette intellection."

et dans toute sa pureté. Tel est le concept par lequel l'entendement se présente à Dieu dans la contemplation. Cette façon d'aller à Dieu en niant tout ce que nous connaissons, saint Denys dit que les apôtres l'ont enseignée pour que nous parvenions à un concept de Dieu supérieur à celui que peut nous offrir le discours de la raison : *propter quod Theologi nostri per negationes ascensum praeonoraverunt sicut exsuscitantem animam ab his quæ sunt ipsi connaturalia, et per omnes divinos intellectus pergentem, a quibus segregatum est quod est super omne nomen, et super omnem rationem et cognitionem. In ultimis autem totorum Deo conjungentes, inquantum nobis illi conjugi est possibile*^{ccclxxiv}.

Tel est donc le concept de Dieu que les apôtres nous enseignent à former, niant tout ce que nous connaissons parce que sans proportion avec sa grandeur, et établissant l'entendement par la lumière de la foi au-dessus des choses créées les plus hautes, en une immensité et une incompréhensibilité de sa grandeur et perfection, au-dessus de toute raison et connaissance de quoi que ce soit de créé. C'est ce même concept négatif que saint Thomas nous recommande dans la contemplation, lorsqu'il dit : « Dans l'état de cette vie, nous allons mieux à Dieu en connaissant [ce] qu'il n'est pas, qu'en comprenant ce qu'il est. Aussi, pour avancer vers la contemplation, l'entendement doit abandonner non

ccclxxiv "Nos théologiens ont préféré l'ascension par négations, parce qu'elle élève l'âme au-dessus des réalités qui lui sont connaturelles, et traverse toutes les intellections divines, dont est séparé ce qui est au-dessus de tout nom, de toute raison et de toute connaissance se trouve séparé. Finalement, ces négations l'unissent à Dieu, pour autant qu'il nous soit possible de lui être uni."

seulement les similitudes de l'imagination, mais aussi les formes spirituelles, comme l'enseigne saint Denys. » Tout cela est de saint Thomas. Ailleurs, il dit la même chose, d'une manière qui convient davantage à notre propos, par ces mots : « l'entendement entre dans les réalités spirituelles par l'un de ces deux chemins : le premier est par négation, éloignant des réalités spirituelles toutes les similitudes corporelles, et c'est ce qu'il lui faut faire dans la contemplation divine en cette vie, quia in hoc perficitur cognitio humana secundum statum viae, ut intelligamus Deum ab omnibus separatum super omnia esse, et ad hoc pervenit Moyses qui dicitur intrasse ad caliginem in qua Deus erat^{cclxxv} ; ce qui veut dire que la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu en cette vie est parfaite, quand nous parvenons à connaître en pratique que Dieu est une déité supérieure à toutes les réalités et séparée d'elles ; et Moïse parvint à cette connaissance lorsqu'il entra dans la nuée où Dieu se tenait. Le second chemin est par affirmation, l'entendement posant la vue de l'intellect sur les réalités spirituelles et divines. Mais cela n'est pas possible en cette vie où nous ne pouvons pas les voir en elles-mêmes, et notre contemplation doit donc actuellement se faire par le premier chemin, celui de la négation.

Cette doctrine de saint Thomas nous fournit non seulement la véritable solution de l'argument de Votre Paternité, mais aussi une indication pratique pour savoir quand le moment sera

cclxxv "... car dans les conditions de cette vie, la connaissance humaine est parfaite lorsque nous saisissons Dieu séparé de toute réalité, au dessus de tout être ; et Moïse est parvenu à cela, lui dont on dit qu'il est entré dans la ténèbre en laquelle Dieu se tenait."

venu pour l'entendement d'avancer vers Dieu par la voie affective, délaissant d'appliquer l'intention de l'âme à la connaissance et à ses propres réflexions, que ce soit pour former à sa façon un concept de Dieu, ou pour reconnaître son acte simple. En effet, en ayant expérimenté en pratique que Dieu est une perfection supérieure à toutes les perfections, qu'il est une excellence élevée au-dessus de toutes les réalités au point qu'il les laisse toutes au-dessous de lui et séparées de lui, qu'il est ineffable et incompréhensible au point qu'aucune comparaison ni aucun discours ne permet de le connaître en cette vie tel qu'il est, l'entendement est parvenu à la connaissance parfaite qu'il peut avoir de Dieu sur cette terre, et il a formé cette très belle image et ce concept supersubstantiel de Dieu qui convient à sa grandeur, retranchant de lui toutes les réalités et plaçant au-dessus d'elles toute son excellence et sa grandeur : Hoc enim est vere videre et cognoscere Deum, et supersubstantialiter laudare per omnium entium ablationem quemadmodum per se naturale agalma facientes, et ipsam in se ipsa ablatione sola occultam manifestantes pulchritudinem^{ccclxxvi}. Le vénérable Hugues [de Saint-Victor] déclare à propos de ce concept, que tout en étant encore une image, elle représente si exactement la vérité, qu'on peut la prendre pour la vérité même ; car en dehors d'elle, il n'y en a pas d'autre qui la montrerait plus expressément.

ccclxxvi "C'est là voir et connaître Dieu véritablement et louer de façon super-substantielle celui qui est super-substantiel, que d'en retrancher tous les existants, comme le font ceux qui fabriquent une statue selon nature, manifestant sa beauté cachée grâce à cette seule action de retrancher."

Une fois que ce concept supersubstantiel et très élevé de Dieu est établi en l'entendement, le contemplatif étant persuadé que sa beauté et sa perfection dépassent tout ce qu'il peut connaître ici-bas (en effet, il peut seulement saisir qu'il est supérieur et transcendant à toutes les substances créées, et cela avec une distance infinie), il n'a plus à se fatiguer davantage dans la recherche d'une plus grande connaissance de Dieu ; et ce concept une fois solidement formé, il n'a plus d'ordinaire à le reconnaître, mais à chercher à aimer ce qu'il ne peut connaître en y appliquant l'intention et la force de l'âme. C'est ce que nous recommande saint Thomas lorsqu'il dit ceci à propos des contemplatifs parvenus à ce stade : *principalis eorum cura et studium jam circa hoc maxime versatur, ut Deo inhaerant*^{ccclxxvii}. C'est-à-dire que leur principal souci et leur application n'est plus d'acquérir purement la connaissance de Dieu, mais de s'unir à lui. En effet, comme nous l'avons déjà vu ailleurs, dès l'état de cette vie nous pouvons l'aimer et nous unir à lui selon son essence, mais nous ne pouvons pas le connaître de cette manière. Or, la connaissance surnaturelle et infuse est nécessaire à l'amour surnaturel et gratuit, et l'entendement doit la recevoir en se dépouillant de toutes les similitudes de la connaissance naturelle, ainsi que nous le verrons au chapitre suivant. Voilà pourquoi les saints nous recommandent tant de nous séparer d'elles toutes pour aller à Dieu avec la seule lumière simple de la foi : c'est elle qui proportionne l'entendement pour qu'il reçoive les dons de l'illumination divine et participe à Dieu en lui-même, participation à laquelle s'ordonnent tous les exercices des

ccclxxvii "Leur principal souci et leur application consistent désormais à surtout s'attacher à Dieu."

contemplatifs. C'est une règle générale que Dieu a mise en la nature des choses, comme le montre saint Thomas, que pour être élevé à ce qui dépasse sa faculté naturelle, il faut s'y disposer d'une façon qui dépasse sa nature. Aussi, pour parvenir à recevoir de Dieu dans la contemplation les dons surnaturels de son illumination et de son action (par lesquels il nous rend participants de sa divinité, et cela dépasse tellement toutes les ressources de la nature humaine), il faut nous disposer par la lumière de la foi, laquelle est surnaturelle elle aussi quant à son habitus, quoique son exercice nous soit concédé selon notre mode humain. C'est ainsi que les choses se proportionnent à la fin à laquelle elles s'ordonnent.

Ce raccourci de la perfection chrétienne, si peu pratiqué par les contemplatifs, par lequel l'âme va sans empêchements ni détours participer à Dieu et à ses perfections divines telles qu'elles sont en elles-mêmes, saint Denys nous l'enseigne par ces mots : « Nous nous unissons aux réalités mystiques et secrètes, telles que les réalités divines, selon la lumière que Dieu nous donne dans la foi en une opération supra-intellectuelle. En effet, ce n'est qu'en y participant que nous connaissons toutes les réalités divines qui peuvent nous être manifestées en cette vie, car selon leur principe et leur situation propres, elles sont au-dessus de tout ce que l'entendement peut atteindre ici-bas, et au-dessus de toute substance et connaissance. Aussi, pour pouvoir participer à ce que nous ne pouvons connaître, nous nous enfonçons en Dieu, en négation et quiétude de toutes les opérations intellectuelles actives et de toutes les similitudes de leur connaissance naturelle ; en effet, rien n'est assez divinisé ni aucune

substance n'est assez parfaite, que cela puisse être comparé à la cause suprême et séparée des autres, et il y à une distance infinie. »

Voilà ce que dit saint Denys au sujet de ce chemin court et sans détour pour que l'âme parvienne vite dans l'oraison mentale à participer à Dieu tel qu'il est en lui-même, ce qui en constitue la perfection. Et en expliquant ce passage, saint Thomas nous dit que l'entendement se trouve en opération superintellectuelle lorsqu'il se dépouille de toutes les réalités qu'il peut connaître par sa lumière naturelle en cette vie, lesquelles sont toutes inférieures à lui, et qu'il s'élève à la connaissance des réalités divines telles qu'elles sont en elles-mêmes et comme la foi les présente : alors il se trouve en opération superintellectuelle au-dessus de lui-même et participe à ces réalités mêmes, *secundum quod divina in ipso intellectu participantur* : prout scilicet intellectus noster participat intellectualem virtutem et divinae sapientiae lumen^{ccclxxviii}. C'est-à-dire qu'en demeurant proportionné à l'illumination divine par la lumière simple de la foi (qui va de pair avec la lumière du don de sagesse qui va éclairer ce que la foi présente en obscurité), non seulement l'entendement participe à l'éclat de cette lumière divine, mais [cette illumination] passe aussi à la volonté en lui donnant la saveur des choses divines que la foi lui a présentées. En effet, cette illumination instruit l'entendement de façon telle, qu'elle passe toujours à donner saveur et amour à l'affection, comme

ccclxxviii "... en tant que notre intelligence même participe aux réalités divines, c'est-à-dire en tant qu'elle participe à la force intellectuelle et à la lumière de la sagesse divine."

l'expliquent les saints, et c'est cela mettre l'âme en participation de Dieu. Et l'on verra ici combien se trouve fondée en théologie mystique et scolastique cette règle générale que saint Bonaventure donne aux contemplatifs, lorsqu'il dit : quoties ergo superintellectualiter exercemur ad divinum radium, toties opus est ut resecemus intellectuales operationes, ut docet divus Dionisius, et similiter creaturarum similitudines : quia intellectuales operationes et formae in exercitio superintellectuali reputantur umbrae et offenticula^{ccclxxix}. C'est-à-dire que toutes les fois que le contemplatif veut se mettre à participer super-intellectuellement à l'illumination divine, il lui faut retrancher les opérations intellectuelles mues par la raison, comme l'enseigne saint Denys, ainsi que les similitudes des créatures par lesquelles ces opérations procèdent, car les unes comme les autres sont obstacles et ombres en cette participation et en cette illumination super-intellectuelle.

Chapitre 13 Qu'en la contemplation quiète que les mystiques appellent « passive », l'âme a une opération propre, en l'entendement comme en la volonté

Votre Paternité apporte un autre argument contre la contemplation de notre vénérable Père en disant ceci : conseiller que l'entendement demeure en opération passive

ccclxxix "Chaque fois que nous sommes placés super-intellectuellement en la lumière divine, il nous faut retrancher nos opérations intellectuelles, comme saint Denys l'enseigne, ainsi que les similitudes des créatures ; en effet, les opérations intellectuelles et les formes sont des ombres et des obstacles pour l'exercice super-intellectuel."

dans l'oraison mentale, cela sent la doctrine des Alumbrados, car c'est lui dire de demeurer totalement oisif et sans acte propre. Ce n'est pas que cet argument porte de grandes difficultés, mais les maîtres en ces matières en ont peu traité, car ce n'est pas là une façon neuve de parler en toute rigueur scolastique, et elle est utilisée par Aristote, saint Denys et saint Thomas, princes de la bonne philosophie, de la théologie mystique et de là scolastique. En effet, si les puissances qui sont mues par d'autres sont dites très proprement « passives », cette motion sera dite « passive » tout aussi proprement. Et c'est en ce sens qu'Aristote a dit quod intelligere pati quoddam est^{ccclxxx}. Et c'est dans le même sens que l'on appelle « pâtir » le fait de recevoir connaissance et amour en ces puissances passives, que la motion soit naturelle ou surnaturelle, ainsi que saint Thomas l'établit à notre propos : sicut enim in cognitione naturali intellectus possibilis patitur ex lumine intellectus agentis, ita et in cognitioni supernaturali intellectus humanus patitur ex illustratione divinae luminis^{ccclxxxi}. Et saint Denys aussi a utilisé cette manière de parler au sujet des dons reçus dans la contemplation, lorsqu'il disait du divin Iérothée qu'il était non solum discens, sed et patiens divina ex quadam docta inspiratione^{ccclxxxii}. Autrement dit, il avançait dans les choses divines non seulement par sa connaissance et son opération active, mais

ccclxxx "L'intellection est une sorte de passion."

ccclxxxi "De même que l'intellect possible pâtit dans la connaissance naturelle du fait de la lumière de l'intellect agent, l'intellect humain pâtit du fait de l'illumination de la lumière divine dans la connaissance surnaturelle."

ccclxxxii "... non seulement apprenant, mais pâtiissant les réalités divines par une certaine inspiration de science."

aussi par son opération passive mue par Dieu grâce à son inspiration intérieure.

Et si l'âme est mue par Dieu dans la contemplation et reçoit ses mouvements sur un mode passif, il ne faut pas en inférer qu'elle ne possède pas pour autant son opération propre ; c'est le contraire qui est vrai, comme saint Thomas l'explique par ces mots : *Considerandum tamen, quod si virtus quæ est actionis principium ab alia superiori virtute moveatur, operatio ab ipsa procedens non solum est actio, sed etiam passio, in quantum scilicet procedit a virtute, quæ a superiori movetur*^{ccclxxxiii}. Si bien que nous en tirons ceci : l'acte mû possède l'opération propre de celui qui le reçoit, et si saint Thomas établit que cela est vrai chez les instruments inanimés mus par l'artisan, combien plus chez ceux qui sont vivants et mus par Dieu ! Il vérifie cela dans l'exemple de la scie : elle opère sous la motion de l'artisan, et en cette opération, elle se dépasse elle-même, avançant sous sa guide en une ligne droite conforme à son art ; mais elle a aussi son opération propre par laquelle elle coupe le bois. Et cela se trouve de façon plus parfaite en l'âme mue par Dieu, recevant l'opération de l'artisan divin dans les actes vitaux de l'entendement et de la volonté qui sont des instruments vivants et animés ; et l'âme concourt avec l'Esprit-Saint en cette motion, et son concours n'est pas seulement physique, mais aussi moral. Et comme une cause s'estime davantage par sa forme que par sa matière, et

ccclxxxiii "Il faut considérer que si la force qui est au principe d'une action est mue par une autre force qui lui est supérieure, l'opération qui en procède n'est pas seulement une action, mais aussi une passion, en tant qu'elle procède d'une force mue par une autre plus haute."

davantage par celui qui opère que par celui qui reçoit l'opération, comme Dieu est ici l'agent principal et l'âme la matière qui reçoit la forme divine, l'opération de celle-ci s'appelle plus proprement « passive » qu'« active ».

Puisqu'il en est ainsi, l'Apôtre établit comme qualité nécessaire à la contemplation véritable quant aux dons de la lumière divine, qu'elle aille à eux mue par Dieu, a claritate in claritatem tamquam a Domini Spiritu^{ccclxxxiv}. En effet, de sa motion propre, l'âme ne peut pas se mouvoir elle-même pour les effets surnaturels auxquels la contemplation est ordonnée, comme saint Thomas l'établit à notre propos, mais il lui faut pour cela être mue par Dieu : sed formae quæ proveniunt ab agente supernaturali, quod est Deus, excedunt facultatem naturae recipientis^{ccclxxxv}. Et si nous demandons à saint Denys quel est le moment auquel le contemplatif se trouve disposé pour cette motion, il nous répondra ceci : quando post omnis mentis actionis cessationem mentium divino lumine permotarum ejusmodi fit cum divina luce conjunctio^{ccclxxxvi}. Autrement dit, lorsque l'âme cesse toute son opération active mue par la raison et la lumière naturelle, et qu'elle s'unit par la lumière de la foi aux rayons de l'illumination divine, celle-ci meut alors ses puissances pour qu'elle s'élève d'une clarté à une autre ; et sans cette disposition, l'âme ne sera pas mue sur un mode surnaturel. Et parce que ce point est très essentiel en matière

ccclxxxiv "... de clarté en clarté, comme par l'Esprit du Seigneur."

ccclxxxv "... mais les formes qui proviennent de l'agent surnaturel qu'est Dieu, excèdent la faculté de la nature qui les reçoit."

ccclxxxvi "... lorsqu'a lieu cette union des esprits mûs par l'illumination divine avec la lumière divine, une fois suspendue toute action de l'esprit."

de contemplation, et que Votre Paternité trébuche bien souvent dans les accusations injustes qu'elle porte à la doctrine de notre vénérable Père, il sera nécessaire de le mettre dans la balance fidèle de la bonne philosophie et de la théologie scolastique, afin d'y ajuster de façon ordonnée l'exercice de la doctrine mystique.

Si nous consultons pour cela saint Thomas, référence absolue dans ces deux matières, il formule cet argument en notre faveur : il est impossible qu'un même sujet reçoive sa perfection de plusieurs formes à la fois, appartenant à un même genre et à des espèces différentes, tout comme il est impossible qu'un même corps soit représenté au même moment sous plusieurs figures. Mais comme toutes les similitudes intelligibles appartiennent à un même genre, puisqu'elles sont des perfections d'une [seule] puissance intellectuelle (même si les choses dont elles sont les similitudes appartiennent à des genres différents), il est impossible qu'un même entendement reçoive sa perfection de plusieurs similitudes intellectuelles à la fois pour comprendre actuellement plusieurs choses. Appliquons donc ce fondement solide à notre propos ; comme saint Thomas le déclare ailleurs, il y a une très grande différence entre les formes suivantes : d'une part, la lumière naturelle et les similitudes empruntées aux créatures que nous connaissons et dont elle revêt l'entendement ; d'autre part, la connaissance que nous donne la lumière simple de la foi empruntée au créateur lui-même. En effet, par celles-là l'entendement se tient au-dessous de lui-même, et par celle-ci il est élevé au-dessus de lui-même, si bien qu'il est impossible que l'entendement soit au même

moment informé par ces deux formes pour connaître actuellement. Au contraire, du fait même qu'il ne veut pas se dépouiller des similitudes de la lumière naturelle, même s'il s'agit de monter par elles à Dieu tel qu'il est représenté sur notre mode distinct, il ne veut pas ouvrir la porte à l'illumination surnaturelle très simple, ainsi que saint Denys l'établit à ce propos de façon très détaillée.

À partir de là, on verra combien était fondé ce que disait saint Grégoire : l'action de la lumière divine ne peut pas être supportée dans l'entendement en même temps que les similitudes des choses corporelles, et la lumière invisible ne peut pas y être reçue tant qu'il s'occupe de la connaissance des choses visibles : neque enim cum corporearum rerum imaginibus illa se infusio incorporeae lucis capit : quia dum visibilia cogitantur, lumen invisibile ad mentem non admittitur^{ccclxxxvii}. On en déduira aussi le fondement de cette lettre si obscure que saint Denys écrivit à un maître de nos aînés, lui demandant si l'entendement pouvait à la fois s'exercer en la connaissance naturelle et recevoir l'illumination divine. Voici sa réponse : les similitudes de la lumière naturelle occultent et recouvrent la lumière divine, et parce qu'elle excède l'entendement, on appelle celle-ci « obscurité » (et cela vaut d'autant plus que ces similitudes sont nombreuses) ; et la connaissance de la raison brouille la connaissance surnaturelle, et ce même excès fait qu'on l'appelle « ignorance ». Et dans tout le reste de cette lettre, il prouve l'incompatibilité de ces

ccclxxxvii "Cette infusion de lumière incorporelle ne peut être reçue en même temps que des images de choses corporelles, car tant que des réalités visibles sont pensées, la lumière invisible n'est pas admise en l'esprit."

deux lumières. Et même si dans le premier chapitre de la Théologie Mystique, saint Denys charge son condisciple saint Timothée de cacher cette doctrine à ceux qui ne savent contempler Dieu que par les similitudes des choses corporelles, dans cette lettre, comme il parle à des religieux contemplatifs, il charge leur maître de publier cette doctrine comme véritable pour les gens qui savent chercher Dieu par la connaissance qu'il nous a donnée pour que nous le trouvions.

À partir de là, on verra avec quelle propriété de termes s'exprimait un célèbre commentateur de saint Denys lorsqu'il disait ceci : l'illumination divine se reçoit par-dessus la privation et la négation de la connaissance actuelle des choses distinctes, et cette privation est la disposition prochaine à la réception de la lumière divine, tout comme le fait d'ouvrir la fenêtre aux rayons du soleil qui la frappent est la disposition prochaine à ce qu'il entre pour éclairer et réchauffer la maison (quia haec illuminatio est super privationem actualis cognitionis et comprehensionis, quæ est proxima aptitudo in susceptionem superlucidi luminis^{ccclxxxviii}). Aussi faut-il tenir pour certaine cette règle générale de saint Denys que l'on a rapportée ailleurs : l'exercice de la véritable contemplation en vue de recevoir l'illumination divine et ses effets, doit être en quiétude de toutes les opérations intellectuelles qui procèdent de la raison et de la lumière naturelle, sous la seule lumière simple de la foi qui y proportionne l'entendement : Sedantes nostras intellectuales operationes, ad supersubstantialem

ccclxxxviii "Car cette illumination a lieu au-dessus de la privation de la connaissance et compréhension actuelle, laquelle est la disposition prochaine pour recevoir la lumière plus que lumineuse."

radium, secundum quod fas est, nos immittimus ^{ccclxxxix}. C'est là pour l'âme demeurer en la disposition requise pour recevoir sans obstacle l'opération de Dieu en elle, laquelle, comme dit l'Apôtre, la reformera à la ressemblance de sa clarté.

ccclxxxix "... mettant au repos nos opérations intellectuelles, nous entrons pour autant qu'il est permis dans la lumière supersubstancielle."

Chapitre 14 Combien les saints ont conseillé la continuité ininterrompue de l'acte simple de la contemplation pour en recevoir les effets.

Alors que notre vénérable Père recommande la continuité de l'acte de contemplation, Votre Paternité s'y oppose en disant qu'il ne peut être ni très durable, ni continu en cette vie, mais bien interrompu par de nouvelles considérations. Cet argument ne nous est pas un obstacle, pas plus que le passage de saint Thomas par lequel Votre Paternité prétend le prouver, et que voici : Nulla actio potest diu durare in sui summo^{cccxc}. En effet, saint Thomas ajoute aussitôt : summum autem contemplationis est, ut attingat ad uniformitatem divinae contemplationis. Unde et si quantum ad hoc contemplatio diu durare non possit, tamen quantum ad alios contemplationis actus potest diu durare^{cccxc}. Bien loin de contredire la doctrine de notre vénérable Père, ces paroles la confirmeraient plutôt ! Certes, l'acte suprême de la contemplation (qui est l'union de l'âme à Dieu et le sommet de la vie contemplative) ne peut pas durer longtemps en cette vie, pour la raison donnée par saint Grégoire ; les plus illuminés en font l'expérience, et s'il se prolonge beaucoup, l'acte de l'union durera une demi-heure, l'âme jouissant d'autres communications divines le reste du temps de son ravissement. Mais pour ce qui est de ses autres

cccxc "Aucune action ne peut durer longtemps en son sommet".

cccxc "Or, le sommet de la contemplation est qu'elle atteigne l'égalité de la contemplation divine. C'est pourquoi, si elle ne peut pas durer longtemps quant à cela, elle le peut cependant quant aux autres actes de contemplation."

actes, le Docteur Angélique dit que la contemplation peut être durable, et dans le corps de l'article, il le confirme ainsi : dans l'acte de la contemplation, ce n'est pas le corps qui travaille, mais c'est l'esprit qui s'exerce. Aussi pouvons-nous nous appuyer sur lui de façon continue, mieux que dans les exercices corporels (Unde magis in hujusmodi operibus continue persistere possumus.^{cccxcii}); et il prouve cela avec l'autorité d'Aristote.

Pour autant, saint Denys nous recommande en de nombreux passages de ses livres la continuité de l'acte de la contemplation en la lumière simple de foi. En l'un d'entre eux auquel nous avons déjà fait allusion, il dit d'abord qu'il nous faut nous unir aux réalités divines par la lumière de la foi, ineffablement et sans les connaître, union supérieure à celle de notre raison et de notre lumière naturelle. Reprenant à peine plus loin ces expressions de « [union] supérieure de la foi » et « [union] inférieure de notre raison », il ajoute ceci à notre propos : « au moyen de ses illuminations, Dieu se communique avec douceur aux contemplatifs, et il élève à sa contemplation et à sa ressemblance ceux qui savent se disposer à les recevoir en demeurant de manière stable en l'acte simple et intellectuel de la foi, exposés à la lumière divine : c'est d'elle que les âmes saintes reçoivent la communication et l'illumination de Dieu, sans s'abaisser aux actes distincts de la raison et de la lumière naturelle, ce qui serait une union impropre aux réalités divines. » (Bonum universale non est incommunicabile, sed in seipso singulariter supersubstantiale collocans radium

cccxcii "C'est pourquoi nous pouvons demeurer de façon continue dans les oeuvres de ce genre."

uniuscujusque existentium, proportionabilibus illuminationibus benigne superapparet, et ad possibilem ipsius contemplationem et communicationem et assimilationem extendit sanctas mentes, quæ ipsi, sicut et fas, et ut decet sanctos, se immitunt, et neque ad inferius ex subjectione ad pejus prolabuntur, sed firme et indeclinabiliter ad radium ipsius supersplendentem extenduntur.^{cccxciii})

Saint Denys nous ordonne la même chose là où il explique les qualités par lesquelles ces substances angéliques très hautes que l'on appelle « Trônes divins » reçoivent Dieu en elles — et les saints disent que les véritables contemplatifs doivent les imiter, comme on l'a déjà vu. Voici ce qu'il dit alors à notre propos : quodque ad superiora divino studio fertur, nec in infimis ullis rebus habitat, sed totis viribus in eo qui vere summus est immobiliter firmiterque haeret, divinumque adventum sine ulla motione atque materia recipit^{cccxciv}. C'est-à-dire que le nom de « Trône » signifie la disposition qu'il faut avoir pour recevoir Dieu en soi : il faut se tenir au-dessus des

cccxciii "Le souverain bien n'est pas incommunicable, il se manifeste au contraire avec bienveillance à chaque existant, faisant briller sur lui d'une façon qui lui est proportionnée, le rayon supersubstantiel qui demeure de façon unique en lui-même ; et il élève les âmes saintes, à la mesure de leur possibilité, à sa contemplation, à sa communication et à son assimilation, lorsque, comme il est permis et comme il convient aux saints, elles s'y disposent, sans s'abaisser en se soumettant à quelque chose d'inférieur, s'élevant au contraire avec force et invariablement vers ce rayon plus que lumineux lui-même."

cccxciv "Ce qui est porté par un élan divin vers les réalités d'en haut, ce qui n'habite en aucune chose basse, mais qui s'attache de toutes ses forces, avec fermeté et immobilité, à celui qui est véritablement le sommet, voilà ce qui reçoit sans aucun mouvement ni aucune matière la venue de Dieu."

choses basses, demeurer de toutes ses forces stable et immobile auprès de la grandeur suprême, et recevoir Dieu en quiétude simple. À ce sujet, voici ce que saint Thomas reproche très vivement aux contemplatifs : alors que leurs âmes sont les trônes de Dieu et qu'ils pourraient jouir de lui en quiétude simple en tant qu'il est présent, ils vont le chercher par des actes sans quiétude en tant qu'il est absent.

Et celui qui se présente devant Dieu de cette manière ne doit pas croire que cet acte continu est moins efficace que les actes interrompus, sous prétexte qu'il ne perçoit pas les effets que produit en son âme l'illumination et l'action divine indistincte et très simple, et cela pour les raisons exposées ailleurs. Au contraire, la continuation de l'acte en augmente l'effet, comme saint Thomas l'établit par l'exemple du feu : on se réchauffe d'autant plus que l'on s'en approche de façon continue (*Actio continuata alicujus agentis auget effectum : sicut quanto aliquis diutius appropinquat igni magis calefit*^{cccxcv}). Ainsi, plus l'esprit du contemplatif demeure de façon continue en l'acte de l'intellection pure, acte d'où il reçoit à porte ouverte les rayons du soleil divin, plus il participera à ses effets en son entendement et en sa volonté, vu que le propre de chaque puissance est de recevoir force et perfection de sa conjonction avec celui qui la meut^{cccxcvi}. Il en va ici comme des anges inférieurs : ils reçoivent force et illumination des anges

cccxcv "La continuation de l'action d'un agent en augmente l'effet, tout comme celui qui s'approche du feu plus longtemps se réchauffe davantage."

cccxcvi Dans tout ce passage, Quiroga joue sur le double sens de "continuación", à la fois "conjonction" et "continuité" : la continuité de la contemplation est liée à la conjonction de l'esprit qui l'exerce et de Dieu.

supérieurs par la conjonction de leur entendement avec eux, tout comme les supérieurs par rapport à Dieu du fait de leur conjonction avec lui. Les grands philosophes païens ont entrevu, grâce à la lumière naturelle, cette perfection de l'entendement conjoint à Dieu de cette manière ; et pour autant, ils ont placé la félicité de l'esprit rationnel dans la conjonction de l'entendement avec l'intelligence suprême qui est Dieu, pour qu'il en reçoive son illumination et son action. Pour la créature, c'est là se joindre à son principe, avec une félicité commencée dès l'état de cette vie.

Cependant, ce n'est pas parce que les saints ont recommandé cette conjonction aux contemplatifs, qu'il faut croire qu'ils n'ont pas à souffrir de très fréquentes distractions dans la contemplation. Celles-ci viennent parfois du démon, qui travaille beaucoup à nous arracher à cette quiétude intime où Dieu se communique à nous à porte ouverte. D'autre fois, elles viennent de la raison : elle aime reconnaître tout ce qui se passe en l'âme ; mais comme cette communication ne fait que passer, elle réclame à l'entendement les actes distincts où elle peut s'exercer. D'autres fois, elles viennent des passions désordonnées qui attirent l'âme à leur objet. Et lorsque tout cela fait défaut, le poids même de la nature corruptible abaisse par moment l'esprit aux choses visibles et matérielles, particulièrement tant que les esprits ne sont pas purifiés de leurs imperfections. Et pour autant, saint Grégoire compare la contemplation commune de cette vie au vol des sauterelles qui s'élèvent un peu au-dessus de terre pour bien vite y retourner et s'y abattre. Toutefois, le contemplatif désireux de progresser doit suppléer par son application et son travail aux

défauts de la nature imparfaite, retournant à l'acte simple de la contemplation dès qu'il sent qu'il en est distrait. Il doit faire comme celui qui se chauffe au soleil et devant qui l'on pose quelque chose, s'employant aussitôt à enlever cet empêchement pour jouir des bienfaits du soleil.

Et non seulement pour progresser dans l'oraison, mais aussi pour que l'entendement y demeure de façon plus continue sans distractions, l'acte supérieur de celui-ci, à savoir l'intellection simple qui vise Dieu en tant qu'essence divine universelle renfermant en elle des perfections infinies, est plus approprié que la visée de quelque similitude de perfection particulière. En effet, Dieu étant l'objet propre de l'entendement, il trouve en lui son repos et sa quiétude, et tant qu'il ne parvient pas à se reposer en ce tout pour lequel il fut créé, ses actes ne peuvent être très continus, comme saint Thomas l'affirme au même propos.

De tout cela, voici ce qu'il faut retenir : plus l'acte universel de la contemplation est continu et ininterrompu, plus il est parfait et efficace et plus notre contemplation se met à ressembler à celle des anges. Celle-ci ne s'exerce pas en des mouvements interrompus, mais en une intellection continuée de Dieu, non motu aliquo, sed intelligentia ^{cccxcvii}. Et si la contemplation devait être interrompue quant à la continuité de son exercice, du fait de la faiblesse de notre corps corruptible ou bien des nombreux ennemis que la contemplation véritable rencontre en cette vie, que le contemplatif zélé fasse en sorte qu'elle ne le soit pas quant à l'intention et au désir continué de se

cccxcvii "... non pas en quelque mouvement, mais en intellection."

présenter ainsi à Dieu, car c'est cela que Sa Majesté considère dans nos œuvres.

Chapitre 15 Comme il convient de varier l'oraison avec profit, et sans empêcher les principaux effets de l'illumination divine

La doctrine de contemplation enseignée par notre vénérable Père, ne trouve pas non plus d'obstacle en l'objection de Votre Paternité, selon laquelle il y ôterait la considération. En effet, ni lui dans ses écrits, ni les saints dans les leurs, n'ôtent la considération à ceux qui sont déjà contemplatifs, mais seulement la quête et le discours de la raison. Il faut ici faire attention : à proprement parler, il y a pour notre propos une très grande différence entre ces deux choses, même si, d'une manière générale, et approximative, on appelle « considération » n'importe quelle opération de l'entendement. C'est ce que saint Thomas explique, en disant que si la quête et le discours appartiennent à la raison, la considération appartient à l'entendement lorsqu'il vise sans discours la vérité des choses. Aussi saint Denys, expliqué par saint Thomas encore, établit-il trois degrés de connaissance par lesquels les contemplatifs s'élèvent vers l'union à Dieu : le premier est la quête et le discours, par lesquels la raison recherche la nature des choses ; le second vient lorsque la multiplicité et la non-quiétude de la raison se réduisent à l'unité et à la simplicité de la pureté intellectuelle, et c'est proprement cela la considération, tout comme le degré précédent était la quête. Le troisième degré vient lorsque le contemplatif, grâce à cette simplicité intellectuelle illuminée de la lumière de la foi et des dons de l'Esprit-Saint, provenit *anima iuxta proprietatem suam, via et ordine ad eam quæ est super intellectum*

unionem^{cccxcviii}. Autrement dit, grâce à cette simplicité intellectuelle, comme par un chemin royal et de façon appropriée à sa nature spirituelle, l'âme avance jusqu'à l'union à Dieu qui se fait en lumière divine, au-dessus de tous les actes de l'entendement mus par la raison et la lumière naturelle.

Donc, parmi ces trois manières de connaissances, les saints n'ôtent que la première dans la contemplation. En effet, même si le second degré, la considération simple qui procède des actes de la raison, n'est pas proprement celui qui donne un fondement à la contemplation parfaite, celle-ci s'en sert quand même lorsque la discrétion et les occupations bien réglées de l'âme le demandent, ainsi que nous l'expliquerons plus loin. Ceci admis, lorsque l'entendement se trouve élevé au-dessus de lui-même en l'acte d'intellection pure, sans intermédiaire entre lui et Dieu, guidé de la lumière de la foi et recevant à leur source les rayons du soleil divin, il se trouve en considération ; et cela non pas n'importe comment, mais en une considération proportionnée à la grandeur suprême de celui qu'il vise et adore, et alors s'accomplit en lui ce que dit saint Denys : Hoc enim est vere videre et cognoscere, et supersubstantialiter laudare per omnium entium ablationem^{cccxcix}. Autrement dit, par ce mode de contempler en lumière simple de foi et en négation de toutes les similitudes de choses créées, l'entendement connaît et contemple Dieu

cccxcviii "... lorsque l'âme parvient selon sa propriété, par la voie et l'ordre qui conviennent, à l'union qui est au-dessus de l'intellect."

cccxcix "C'est là voir et connaître véritablement, et louer de façon super-substantielle celui qui est super-substantiel, que d'en retrancher tous les existants."

véritablement ; et il le considère alors selon le mode de sa grandeur, donnant sa louange de façon supersubstantielle à ce qui est supersubstantiel. Cette négation, l'entendement ne peut la posséder dans la quête et le discours de la raison, et elle n'est pas non plus compatible avec l'illumination divine à laquelle la contemplation dispose l'entendement. En effet, l'acte de la raison n'est pas autre chose que l'entendement voilé (cum ratio sit quidam intellectus obumbratus^{cd}). Aussi, pour ce qui est des dons de la lumière divine, la raison produit en l'entendement, du fait des similitudes sensibles par lesquelles elle chemine, le même effet que le brouillard sur la terre, laquelle doit recevoir les rayons du soleil pour fructifier ; et c'est pourquoi l'entendement repousse loin de lui tous ces nuages et s'élève au-dessus d'eux pour recevoir la lumière divine en sa pureté dans l'intellection simple, de telle sorte que l'âme fructifie divinement.

Appliquant donc à notre propos ce que l'on vient de rapporter, notre vénérable Père n'ôte dans l'acte de la contemplation simple que la première de ces trois connaissances expliquées par ces saints : le discours de la raison. En effet, il dit que pour passer à la contemplation, l'âme doit avoir acquis l'habitus de la méditation, c'est-à-dire que son entendement doit avoir acquis en lui les notices utiles qu'il aura pu retirer de la méditation. En disant cela, il recommandait la considération des choses à travers lesquelles la raison discourt : l'entendement en recueille la substance déjà spiritualisée, afin de s'en servir dans la contemplation sans avoir besoin de demander de nouveau ces notices à l'imagination. C'est à cela

cd "La raison est en quelque sorte l'intellect voilé."

que sert l'habitus de la méditation que l'entendement retire des discours, ces notices étant comme une quintessence passée et purifiée à travers de nombreux alambics, de quelque manière déjà spiritualisée et d'autant plus efficace en ses effets que cette notice et cette similitude est spirituelle et abstraite, ainsi que le déclare saint Thomas : Res tanto perfectius apprehenditur per aliquam similitudinem, quanto similitudo est magis immaterialis et abstracta^{cdi}.

La seconde considération, celle qui se fait en lumière surnaturelle, notre vénérable Père la recommande aussi, rappelant si souvent au contemplatif de se présenter à Dieu en attention simple et amoureuse dans la lumière de la foi. En effet, c'est sur elle que se fonde la véritable contemplation, car l'entendement aidé de l'illumination surnaturelle, est élevé à une connaissance des réalités divines plus haute que celle qu'il pourrait atteindre par son discours. Et même les notices qui procèdent du discours de la raison sont alors illuminées, parce que l'entendement en fait alors une évaluation meilleure que celle due à sa propre industrie.

Ainsi donc, puisque ces notices simples et déjà spiritualisées sont compatibles avec l'acte de la contemplation, elles n'en sont pas exclues, pour peu qu'elles soient utilisées dans les moments et les circonstances recommandés par les saints ; et par elles, l'oraison peut varier, afin que nous ne soyons pas dégoûtés de manger toujours la même nourriture, et cela tant que nous ne pourrions pas voir Dieu à découvert, pour qu'il nous paraisse alors toujours nouveau. Saint Denis nous a

cdi "Une chose est d'autant plus parfaitement saisie selon quelque similitude, que cette similitude est plus immatérielle et abstraite."

donné là-dessus une excellente doctrine, expliquant par ces mots la manière de nous comporter envers Dieu dans l'oraison : Non sicut trahentes ubique presentem et nusquam virtutem, sed sicut divinis memoriationibus et invocationibus nos ipsos ipsi tradentes et unientes^{cdii}. Ce qui veut dire ceci : Dieu est une vertu infinie, présente partout de façon invisible et non connue de nous, sinon par la foi, et présente nulle part de façon visible et connue ; aussi n'avons-nous pas à nous comporter dans l'oraison comme qui l'attirerait à soi, puisque l'âme le possède en elle-même, mais comme qui se livre à lui comme à son principe, s'aidant pour cela de notices de la mémoire^{cdiii} et de paroles divines. Voilà ce que dit saint Denys, excluant tous les exercices non quiets par lesquels l'entendement et la raison cherchent Dieu en tant qu'absent afin de l'attirer à soi ; et il nous y recommande les moyens simples qui peuvent aider la volonté livrée à Dieu en tant que présent, pour qu'elle s'unisse à lui plus intimement, par exemple les notices simples de la mémoire et les paroles amoureuses.

cdii "Non pas en attirant cette Puissance qui est présente partout et nulle part, mais en nous livrant et nous unissant nous-mêmes à elle en de saintes mémoires et invocations."

cdiii Les "memorias", notices de la mémoire (nous traduisons parfois simplement "notices" dans ce chapitre et le suivant qui en traitent explicitement), se réfèrent au schéma anthropologique classique des mystiques, selon lequel la mémoire ne désigne pas seulement l'une des trois puissances supérieures de l'âme, mais aussi la zone intermédiaire entre puissances inférieures et supérieures, où sont comme emmagasinées les données abstraites des sens. Cf. Max Huot de Longchamp, *Lectures de Jean de la Croix*, Paris, 1981, p. 49.

Le vénérable Richard de Saint-Victor nous enseigne l'exercice pratique correspondant à ces notices (qui sont celles que l'entendement a en lui, déjà recueillies et spiritualisées) ; voici ce qu'il en dit : « pour l'âme, entrer avec son Bien-aimé en sa chambre, y demeurer seul à seul et jouir de sa douceur, ce n'est pas autre chose que d'oublier toutes les choses extérieures et prendre ses délices en son amour, complètement et intimement. L'âme se trouve seule avec son Bien-aimé, en oubli de toutes les choses extérieures, lorsque son désir, éloigné de se considérer elle-même, s'éveille en l'amour de celui qu'elle chérit, lorsqu'elle enflamme son esprit en cette affection par les notices qu'elle considère en son intime, et lorsqu'elle s'élève à l'exercice de l'action de grâce par la considération des choses bonnes comme par celle des choses mauvaises ; et tantôt pour la grâce reçue, tantôt pour la faute pardonnée, elle offre alors les victimes de la dévotion intime. » Par ces paroles d'un si grand maître, que l'on comprenne donc comment ces notices simples de la mémoire qui procèdent du discours de la raison s'accordent à l'acte de la contemplation. En effet, de s'y exercer n'empêche pas l'âme de demeurer seule avec son bien-aimé ; mais il faut que leur présentation ne fasse pas perdre de vue l'objet principal de la contemplation, c'est à dire ce tout de l'essence divine que l'entendement vise en son acte universel : il s'agit donc de viser les parties d'un tout, comme on l'expliquera au chapitre suivant. L'une ou l'autre de ces notices remplissant son office, qui est de donner à l'âme un motif d'amour ou d'action de grâce, celle-ci doit appliquer son intention à l'affection pour mieux profiter de ce nouveau bénéfice et l'éloigner de la connaissance. En effet, ajoute ce même auteur, le Bien-aimé

parvient au plus intime et s'établit au meilleur endroit lorsqu'il est aimé d'affection intime, une fois abandonnées toutes les notices particulières de la mémoire.

Quant aux paroles amoureuses, le second des moyens signalés ici par saint Denys pour qu'on l'emploie dans la contemplation, non seulement les autres saints les recommandent, mais ils en rapportent aussi de grandes excellences. C'est là l'exercice propre de la contemplation affective, dans lequel l'esprit est appliqué non pas à la connaissance, mais à l'affection ; pour autant, saint Thomas dit que ces paroles intérieures appartiennent à l'amour intime, et il en explique au passage une incomparable excellence par ces mots : « A la parole intérieure correspond l'amour intime, et c'est pourquoi je dis que le Verbe divin, parole du Père, est semblable, selon la génération éternelle, à la parole mentale ; en effet, tout comme l'Esprit-Saint procède du Verbe éternel en même temps que du Père, l'amour procède de la parole intérieure. (Verbo mentali respondet spiritus amoris intimi. Unde dico quod Verbum secundum generationem aeternam est simile verbo mentali : et ideo a Verbo procedit Spiritus, sicut a verbo mentali amor.) » Sur le même sujet, le vénérable Hugues de Saint-Victor dit ceci : « Ces paroles intérieures aident beaucoup l'âme pour que l'oraison pure et simple, sans formes ni similitudes, se convertisse davantage en joie spirituelle, s'approche davantage de Dieu, arrive à lui plus vite et atteigne avec plus de force ce qu'elle recherche (ut pura oratio et

informis magis in jubilum convertatur et appropinquet Deo, perveniat citius et efficacius obtineat.^{cdiv}). »

Cet exercice, saint Bonaventure l'a expliqué très à propos en disant ceci : « ... il y a une autre façon de prier, souvent plus efficace : il s'agit des paroles formées au gré de la dévotion ; par exemple lorsque l'homme parle familièrement avec Dieu, par des paroles à lui ou par d'autres qui sont en harmonie avec son affection, ou bien quand il découvre son cœur en sa présence en lui représentant ses nécessités, en lui confessant ses défauts et en lui demandant sa miséricorde, sa grâce et son aide contre les périls des tentations, ou contre les fatigues des tribulations, ou encore quand il lui demande de le secourir dans d'autres nécessités, les siennes ou celles d'autrui. Cette façon de prier requiert davantage l'opportunité du silence ou de la solitude de l'oraison, son repos et sa quiétude, de telle sorte que l'affection s'élançe en Dieu plus pleinement et plus sûrement. » Tout cela est de saint Bonaventure. De même cet exercice de paroles intérieures est-il très à propos chez ceux qui viennent de passer de la méditation à la contemplation simple : il supplée à l'attachement aux similitudes connues et distinctes, alors que l'entendement qui y était habitué s'ennuie. Il l'est aussi lorsque l'âme se sent tiède dans la contemplation parfaite, et que le feu de l'amour a besoin d'être attisé par quelques actes. En effet, comme le dit saint Thomas, cette parole intérieure est pour une part un acte de l'âme par lequel elle lance en Dieu son affection, et par ailleurs,

cdiv "... pour que l'oraison pure et sans forme se convertisse davantage en joie et s'approche davantage de Dieu, pour qu'elle aboutisse plus vite et obtienne plus efficacement."

elle est aussi une similitude de ce qu'elle signifie, et elle en revêt l'entendement : *Verbum mentis in nobis nihil aliud est, nisi species intellecta vel ipsa operatio intelligentis*^{cdv}.

Votre Paternité voit une faute dans la contemplation de notre vénérable Père en ce qu'il y maintient l'entendement hébété, sans rechercher les perfections du Seigneur avec qui il parle. Bien loin d'être une faute, c'est bien plutôt en cela que consiste sa perfection ! En effet, devant la Sagesse suprême, l'entendement n'a pas à faire le savant, mais il doit se tenir à ses pieds comme un petit enfant ignorant, accomplissant ce que dit le Seigneur lui-même : pour entrer dans le Royaume de Dieu qui est au-dedans de nous, nous avons à devenir de petits enfants pour la simplicité et l'ignorance. Pour autant, après avoir rapporté les deux manières d'aller à Dieu par le discours, l'une affirmative et l'autre négative, et les avoir abandonnées comme imparfaites, saint Denys explique l'excellence de la contemplation enseignée par notre vénérable Père en disant ceci : « En plus de celles-ci, il y a une autre contemplation, très divine, exercée par [voie de l'] ignorance en la lumière de la foi et au-dessus de l'entendement ; elle a lieu non seulement quand il se sépare de toutes les choses, mais quand il abandonne aussi son opération active propre par laquelle il recherche leur nature, et qu'il se met comme un ignorant aux pieds de la Sagesse divine pour en être illuminé : *Et est rursus divinissima Dei cognitio, quæ est per ignorantiam cognita, secundum unionem super mentem.*^{cdvi} » Auparavant et dans le même chapitre, il avait appelé cette contemplation

cdv "La parole mentale qui est en nous n'est pas autre chose qu'une espèce intelligible, ou l'opération même de celui qui intelligen."

irrationabilem et amentem et stultam sapientiam, c'est-à-dire sagesse hébétée, sans raison ni entendement, du fait de l'éblouissement qu'elle produit en notre raison et en notre entendement, et en toute leur sagesse, ainsi que l'expose saint Thomas.

En effet, le Docteur Angélique dit que la connaissance parfaite que le contemplatif peut avoir de Dieu en cette vie est ut intelligamus Deum ab omnibus separatum super omnia esse^{cdvii}. Autrement dit, Dieu est une réalité que l'on ne peut comparer à aucun autre être, et sa perfection est supérieure à celle de toutes les autres réalités, aussi excellentes soient-elles. Dès lors, une fois parvenu à former ce concept de façon pratique, que reste-t-il au contemplatif pour rechercher davantage ce qu'il ne peut atteindre en cette vie, sinon de se rendre aux pieds de cette grandeur en reconnaissant son ignorance et en faisant ce que dit un poète chrétien : succumbat ratio fidei et mens captiva quiescat, que la raison se rende à la foi, et que l'entendement captif se repose de sa recherche ? Cette reddition est une disposition excellente pour l'illumination divine, et devant la Sagesse divine, il faut éviter toute curiosité qui serait contraire à cette simple reddition, ainsi que saint Laurent Justinien nous l'ordonne avec force par ces mots : « Dans l'oraison, si le contemplatif veut en tirer profit, qu'il évite la curiosité de l'entendement, par laquelle il veut habituellement pénétrer les réalités cachées et occultes

cdvi "Il s'agit bien d'une connaissance très divine de Dieu, que celle qui est connue par ignorance, selon une union qui se fait au-dessus de l'esprit."

cdvii "... de comprendre Dieu séparé de toute réalité et au-dessus de tout ce qui est."

de la Sagesse divine. Qu'il se rappelle ce que dit l'Esprit-Saint : "Ne recherche pas les réalités qui excèdent ta capacité, et ne scrute pas celles qui dépassent ton entendement, car celui qui scrute la Majesté sera écrasé par la gloire." Attache donc l'entendement sous le joug de l'humilité, afin qu'il ne prenne son vol dans la hauteur, mais s'emploie à goûter seulement ce qui doit lui être profitable. Car il n'y a pas à chercher avec soin dans l'oraison les choses qui élèvent beaucoup l'entendement, mais celles qui soutiennent la volonté et l'enflamment en amour de Dieu. » Tout cela est de saint Laurent Justinien, et il achève ainsi de recommander l'humilité de l'entendement et l'importance de cette disposition pour les visites de Dieu : « Dieu daigne visiter de ses illuminations et de ses motions l'entendement simple, et tenir ses colloques familiers avec l'esprit ainsi disposé. Et la simplicité du cœur montre que l'homme est dans la piété. » Car tout comme cette simplicité dispose à la piété, elle en est aussi l'effet. (Dignatur namque Dominus simplicem visitare mentem, et se cum amica confabulatione habitare : et cordis simplicitas hominem exhibet esse devotum.)

Chapitre 16 Comment il convient de mettre en œuvre les notices de l'humanité du Christ, Notre-Seigneur, dans la contemplation, sans en troubler les principaux effets

Votre Paternité oppose à la contemplation de notre vénérable Père l'argument suivant : il en exclurait les notices de l'humanité du Christ Notre-Seigneur, humanité qui est la porte vers sa divinité. Si cela était vrai, cet argument serait le plus justifié de tous. Cependant, c'est le contraire qu'ont expérimenté tous ceux que son magistère a guidés par la méditation jusqu'à la contemplation : communément, il les exerçait dans les mystères de la vie et de la passion du Christ. Et lui-même éprouvait tant d'amour envers cette humanité sacrée, qu'il put dire avec l'Apôtre, qu'il ne savait rien que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié. Et parmi les enseignements qu'il donne en l'un de ses livres pour parvenir rapidement à la perfection, il met en premier lieu la considération de la vie du Christ pour l'imiter et s'y conformer. Cependant, quand le Seigneur lui-même a dit qu'il était la porte pour aller au Père et entrer dans les pâturages de la vie éternelle, il ne voulait pas pour autant nous convaincre d'en rester à cette porte de la méditation de ce qu'il y a de corporel dans le Christ ; il voulait au contraire que nous entrions en ce qu'il y a [en lui] de spirituel et de divin, là où principalement l'on jouit de ces pâturages, ce qui a trait à la contemplation. Notre vénérable Père n'avait pas pour but de traiter expressément de la méditation, mais de ressusciter en notre siècle la contemplation absorbée en Dieu, celle que les saints, comme des canaux de la Sagesse de Dieu, ont enseignée aux

siècles passés, et qui était alors si oubliée. Ce n'est pas de la porte qu'il a traité, mais de la maison de cette Sagesse à laquelle cette porte donne d'entrer en accédant par la contemplation à une autre connaissance des mystères de cette humanité sacrée, plus haute et plus profitable que celle que pouvait lui donner son discours dans la méditation. C'est ainsi que dans l'un de ses traités mystiques non encore imprimé, il indique comme l'une des plus hautes et des plus profitables communications divines que Dieu produit en l'âme en état de contemplation, celle des mystères de son humanité sacrée et des œuvres de notre rédemption ; communication très illuminée à laquelle on ne peut accéder sans que l'entendement ne se cache des représentations de l'imagination et des discours de la raison.

Et pour que l'on voie que la doctrine de notre maître n'est pas opposée à celle de notre Mère sainte Thérèse et des autres saints, comme Votre Paternité voudrait le faire croire, nous allons vérifier leur accord. Pour cela, je me contenterai de rapporter ici ce que dit la sainte au chapitre sept de la sixième Demeure, où elle explique ce qu'elle avait dit sur cette matière en de nombreux autres passages de ses livres. Voici donc ce qu'elle dit en cet endroit à notre propos : « Vous savez que discourir avec l'entendement est une chose, et que présenter la notice de la mémoire à l'entendement en est une autre. » Et délaissant aussitôt la première qui n'est pas compatible avec l'acte de la contemplation, elle recommande la seconde en l'expliquant ainsi : « L'âme comprend alors ces mystères de la vie du Christ de manière plus parfaite, c'est-à-dire que la mémoire les présente à l'entendement où ils s'impriment ; si

bien que se rappelant la prière [du Christ] au Jardin des Oliviers, la seule vision du Seigneur à terre dans cette sueur épouvantable, suffit à l'âme non seulement pour une heure, mais pour bien des jours, considérant en une vue simple qui il est, et combien nous avons été ingrats devant une telle peine. Aussitôt la volonté accourt, quoique sans attendrissement, désirant servir en quelque chose un don si grand, et désirant pâtir quelque chose pour celui qui a tant pâti pour elle, ainsi que d'autres choses semblables par lesquelles elle occupe la mémoire et l'entendement. » Tout cela est de notre sainte, et elle y explique en toute exactitude scolastique comment les notices du Christ Notre-Seigneur ont à s'exercer dans la contemplation, non pas par de nouveaux discours, mais en les tirant de l'habitus de la méditation, acquis en la mémoire intellectuelle à partir des discours passés. Cet habitus, non seulement notre vénérable Père le conseille, mais il en fait même une qualité nécessaire au contemplatif pour qu'il passe de la méditation à la contemplation. Et parce que cet exercice est rarement utilisé sans que soient troublés les dons divins, nous nous arrêterons un peu à l'expliquer.

Même si nous conservons de façon habituelle en la mémoire intellectuelle les notices des choses une fois acquises, on sait que notre entendement ne s'exerce pas actuellement par elles, si ce n'est, comme le dit notre sainte, quand d'habituelles, la mémoire les transforme en actuelles, les rendant présentes à l'entendement pour qu'il s'en serve. Voici ce que dit saint Thomas, expliquant comment doit se passer cet exercice dans l'acte de la contemplation pour pouvoir s'accorder avec lui : *Intelligentia nostra qua divina apprehendimus, quamvis non*

misceatur sensibus per viam apprehensionis, admiscetur tamen eis per viam iudicii^{cdviii}. Cela veut dire que l'acte suprême de l'entendement dont Dieu est l'objet et qui est en continuité avec lui ne peut pas se mêler aux notices procédant des sens par voie d'appréhension, même s'il le peut par voie de jugement et de réflexion. Pour expliquer cette doctrine magistrale dont la juste compréhension commande la réussite de cet exercice, il faut remarquer que l'entendement possible (celui qui reçoit ces notices et les conserve en lui), possède deux actes, dont le Docteur Angélique fait ici mention : le premier s'exerce quand il reçoit ces notices déjà spiritualisées par l'entendement agent ; le second, une fois qu'il les possède en lui, quand il les reconnaît et en forme un jugement. Le premier s'appelle « appréhension », et le second « jugement ». Maintenant, saint Thomas dit aussi que l'acte d'appréhension est incompatible avec celui d'intellection, car dans l'appréhension, l'entendement maintient ouverte la porte de la vue orientée vers le corps et il se tourne vers lui, alors que dans l'intellection, cette porte est fermée et la vue orientée vers Dieu est ouverte, tournée vers lui pour recevoir son illumination et sa motion. Cependant, l'acte de juger ces notices procédant des sens, est tout à fait compatible avec l'intellection, quand il s'exerce dans les conditions que ce même saint indique par ailleurs.

Voici la première de ces conditions : lorsque ces notices habituelles deviennent actuelles à l'intérieur de l'acte simple

cdviii "L'intellection par laquelle nous appréhendons les réalités divines, quoiqu'elle ne se mélange pas aux sens par voie d'appréhension, s'y mélange quand même par voie de jugement."

de la contemplation pour que l'on connaisse actuellement ce qu'elles présentent, l'entendement doit les considérer comme on considère les parties dans un tout et les étoiles dans le ciel, c'est-à-dire sous une même vue, quoiqu'un peu confuse et sans les distinguer totalement. En effet, si l'on voulait reconnaître très distinctement ces notices, on perdrait de vue l'objet principal de la contemplation qui est la divinité, et l'on mettrait un intermédiaire entre l'illumination divine et l'entendement. Et voici la seconde condition : en cette présence actuelle produite en l'acte de la contemplation par les notices de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui proviennent des sens, il ne doit pas y avoir composition nouvelle de la raison et de la lumière naturelle. En effet, celle-ci non plus n'est pas compatible avec l'intellection indivisible en laquelle s'exerce la contemplation divine, alors qu'elle l'est avec l'acte inférieur de l'entendement où s'opère division et composition, et [dans le cas contraire,] la contemplation ne resterait pas en présence immédiate de Dieu et de son illumination. Et cette composition n'est pas non plus nécessaire pour qu'en cet acte supérieur, ces notices s'accompagnent de la substance de la réflexion et composition déjà faite autrefois dans les actes inférieurs ; elle s'y trouve même plus parfaite et plus pure. Associée aux notices elles-mêmes ainsi rendues présentes, elle s'offre en même temps qu'elles à l'entendement pour établir l'esprit en motif d'amour, de compassion ou d'action de grâce. Par composition nouvelle, nous entendons avec saint Thomas aussi bien celle qui appartient au discours et à la recherche de la vérité, que celle qui appartient au jugement et à la réflexion la concernant. Toutes deux, en effet, sont exclues de la contemplation, en laquelle l'entendement considère Dieu et se

tient immédiatement en sa présence, ce qui n'est pas compatible avec la réflexion de la lumière naturelle ; en effet, en tant que cette délibération est la perfection propre de l'entendement, celui-ci la produit à l'intérieur de lui-même sans qu'il en sorte pour l'exercer ; et en ayant tourné sa vue vers lui-même, il la coupe de Dieu et de son illumination divine.

Cette composition nouvelle présente encore un autre défaut en matière de contemplation surnaturelle : par l'opération produite selon son mode, l'entendement ne peut pas se dépasser lui-même ni atteindre à une réflexion portant sur les mystères divins, qui soit plus grande que celle précédemment produite conformément à sa faculté ; en revanche, il empêche celle qui vient de la lumière divine, plus haute et plus efficace, et à laquelle on vient par la contemplation pure et simple ; et en cela, nous pouvons dès ici-bas nous rendre semblables aux anges quant à la contemplation, comme saint Denys nous le démontre si souvent en de nombreux passages de ses livres. Voici ce qu'il nous dit en l'un d'entre eux : de même que dans la contemplation de Dieu, les anges ont un entendement simple sans division ni composition, le nôtre doit s'employer à y parvenir pour recevoir l'illumination de la Sagesse divine. On trouve tout cela dans le mouvement circulaire propre à notre contemplation, tel que saint Thomas l'explique ; et ainsi, toutes les notices qui se mêleraient en l'acte de la contemplation, même celles des mystères de notre rédemption, doivent y être présentées simples, sans division ni composition. Ainsi, à la manière de la nuée exposée aux rayons du soleil, pénétrée et embellie de sa clarté, ces notices seront illuminées de la lumière divine, afin d'élever l'âme à un concept de ces

bienfaits plus élevé, à un amour et à une action de grâce plus intimes, que ceux qu'elle aurait pu en tirer par son discours et par la réflexion de la lumière naturelle.

Cette façon de contempler les mystères de l'humanité du Christ Notre-Seigneur, sur un mode super-intellectuel et sans perdre de vue sa divinité, saint Denys l'a enseignée à l'un des maîtres parmi les religieux contemplatifs de nos aînés, en une longue lettre qu'il lui a écrite à ce sujet. Il s'agit ici de présenter ces mystères aux rayons de la lumière divine, en une vue simple et directe tournée vers Dieu, le contemplatif se rappelant que cette grandeur suprême dont il se souvient même dans l'obscurité de la foi, s'est abaissée au dernier point pour nous sauver comme les Saintes Lettres le disent ; et sans davantage de discours ni de composition qu'un rappel simple du Dieu mort, du Dieu humilié, du Dieu flagellé (ce qui ramène à sa quintessence la substance des méditations passées, et de façon plus purifiée et plus forte), l'âme s'emploie bien plus en ce mode divin, qu'elle n'aurait pu le faire par de longs discours de la raison, par de grandes réflexions de la lumière naturelle et par l'opération active de l'entendement. En effet, comme elle se trouve alors dans l'illumination divine des dons de l'Esprit-Saint, le don d'entendement donne force surnaturelle à la puissance intellectuelle pour qu'elle pénètre au-dessus de sa faculté ces vérités, et le don de sagesse en fait autant pour qu'elle en forme un haut jugement et une haute réflexion (quia intellectus ut est donum pertinet ad viam intensionis, sed sapientia ad viam iudicii.^{cdix}) ; et passant à la volonté, cette

cdix "... car l'intelligence, en tant qu'elle est un don, concerne l'intensité, alors que la sagesse concerne le jugement."

illumination lui en communique un goût et un amour également surnaturels. Tout cela se fait sur le mode des anges, lesquels per simplicem conversionem ad Deum, illuminantur de agendis quæ nesciunt sine inquisitione^{cdx} ; c'est-à-dire qu'ils sont illuminés par Dieu pour les choses qu'ils doivent faire, en une simple vue de lui, sans discours ni composition. À partir de là, on se rendra compte à quel point avait raison ce maître expérimenté et sage, qui disait qu'un seul acte de la vie et de la passion du Christ ainsi mis en œuvre sur le mode universel et simple, vaut mieux que cent sur le mode des figures et des discours.

De la même manière, les Saintes Lettres nous conseillent encore de mettre en œuvre ces douces notices de la mémoire dans ces paroles de l'Épouse du Cantique : « Mon Bien-Aimé est pour moi un bouquet de myrrhe posé sur mon cœur. » Et parler d'un bouquet (qui se compose de beaucoup de fleurs rassemblées, et non dispersées), c'est exclure le discours particulier en l'âme contemplative, et recommander cette notice universelle qui rassemble les épreuves et les amertumes du Christ. Et appliquant ce passage à l'âme contemplative, saint Bernard dit qu'il s'exerçait de cette manière dans la mémoire de ces mystères, après avoir recueilli ce bouquet et ce concept universel dans la méditation de toutes les afflictions et amertumes du Sauveur, pour l'attirer sur son cœur comme une victime sacrée. Cependant, pour bien profiter du fruit de ces notices, sans obstacle pour la contemplation, après avoir présenté à l'intelligence ce bienfait et l'avoir établi en l'esprit

cdx "... sont illuminés sur ce qu'il doivent faire par une simple vue de Dieu, sans avoir à le rechercher."

comme un rappel reconnaissant, que l'intention l'applique à l'affection grâce à ce motif qu'elle tire de cette notice, et qu'elle passe de l'intellection simple à l'intellection pure. Ce sont là les termes très appropriés qu'utilise Richard de Saint-Victor pour indiquer que, même si l'acte de la contemplation dans lequel ces notices se présentent, est simple, il n'est pas en toute sa pureté face à l'illumination divine ; car, comme le dit saint Thomas, aussi hautes que soient les notices qui proviennent des sens, et aussi spiritualisées soient-elles, elle obscurcissent encore la pureté de l'entendement (quia ex sensibilibus operationibus quodammodo intellectus puritas inquinatur.^{cdxi}). Et puisqu'autant que dure la présentation de ces notices, même si c'est de cette façon simple et universelle, l'intention de l'esprit et toute sa force avec elle s'applique à la connaissance et non à l'affection, elles empêchent par cette voie les emplois de la volonté auxquels l'oraison est ordonnée. Cependant, en dehors des moments réservés à l'oraison et de façon intermittente, il n'y a pas de limite à ce que le contemplatif utilise ces notices comme sa dévotion et son besoin le réclameront, même sur un mode particulier et sensible.

Saint Bonaventure nous rapporte avoir fait miraculeusement l'expérience de cette doctrine communiquée par Dieu aux saints pour notre enseignement. Ayant une grande dévotion aux plaies du Seigneur et aux mystères de notre rédemption, il passait beaucoup de temps à en former des discours ; et comme le Seigneur lui-même voulait qu'il se donne moins de

cdxi "... car par les opérations sensibles, la pureté de l'intellect est troublée de quelque manière."

mal en cet exercice et en tire plus de profit, un jour qu'il s'y mettait comme à l'habitude, les yeux de sa raison une fois ouverts pour ce discours, ils furent miraculeusement aveuglés ; si bien que ne pouvant pas discourir, son entendement aveugle et guidé de la lumière de la foi, se mit à entrer par les plaies du Christ jusqu'à son cœur, pour arriver au plus intime de son ineffable charité et de son amour, là où son esprit trouva le repos. Et là, il dit qu'il jouissait de tous les biens en une vue simple (*Ibi simpliciter fruor abundantia omnis boni tota mente.*^{cdxii}). En effet, l'essentiel de ce que nous avons à tirer de ces douces notices de la mémoire, c'est la connaissance expérimentale de cet amour que le Fils de Dieu nous a porté, et de là nous nous élevons facilement à celui de sa bonté et de sa grandeur infinies. À ce propos, saint Laurent Justinien dit ceci : il y a deux sortes de connaissance de Dieu, l'une de son amour, et l'autre de sa perfection ; et celui qui aura été abondant dans la première, s'élèvera facilement à la seconde (*Dupliciter autem de Deo habetur notitia, dilectionis scilicet et excellentiae. Facile quippe ad Dei ascendit intelligentiam quisquis erga se de Verbi dilectione habuerit notitiam.*^{cdxiii}). Ainsi donc, le contemplatif doit s'élever à la connaissance effective et véritable de cet amour, non pas tant par son discours que par l'illumination divine qui se communique à lui en la contemplation simple et pure.

cdxii "Là, je jouis simplement de tout mon esprit de l'abondance de tout bien."

cdxiii "Il y a deux connaissance de Dieu, l'une de son amour, l'autre de sa perfection. Celui qui aura connu l'amour du Verbe pour lui, s'élèvera facilement à l'intelligence de Dieu."

Pour résumer cela, saint Bonaventure nous avertit qu'il convient que cet exercice des notices particulières de la mémoire en la contemplation soit bref et peu fréquent. En effet, outre les obstacles que ces notices provoquent en la pureté de cette contemplation et dans les dons de la lumière divine, ainsi qu'on l'a exposé, la nature s'y fatigue, du fait qu'elle travaille plus en cet exercice que dans la contemplation universelle pure et très simple. Et il faut aussi remarquer que ces notices ne doivent pas s'immiscer lorsque l'action divine tient l'âme établie en autre chose, par exemple dans la quiétude, la simplicité et la pureté de la contemplation de la divinité. En effet, comme saint Laurent Justinien le dit à ce propos, c'est l'homme qui doit se soumettre à la motion de Dieu, et non pas Dieu à celle de l'homme ; et s'il faisait le contraire, au lieu de tirer profit de l'oraison, il en tirerait sa condamnation. Cette motion divine se reconnaît à ce que l'âme accède à ces actes particuliers avec répugnance et sans entrain, ce qui indique que Dieu la tient établie en l'universel pour se communiquer à elle sans obstacle.

Chapitre 17 Qu'en créant l'homme, Dieu lui a communiqué la contemplation intellectuelle simple pour qu'il le contemple et le vénère à la manière d'un ange viateur.

Après avoir répondu aux raisons sans raison par lesquelles Votre Paternité s'oppose à la contemplation qu'enseigne notre vénérable Père, il conviendrait, pour mieux l'évaluer, que nous disions quelque chose de son ancienneté, alors que Votre Paternité tient pour acquis qu'elle a été inventée par de nouveaux maîtres spirituels. Or, c'est le contraire qui est vrai, au point que l'un des plus grands dommages dont souffre notre siècle en matière de vertu, c'est le délaissement du mode exact et pur de communiquer avec Dieu, mode confié par Dieu à ses fidèles depuis le commencement du monde pour leur singulier bénéfice. Et dans les siècles antiques de la Loi de la Grâce, ce mode fut si bien exercé, particulièrement par nos aînés, qu'on les appelait « contemplatifs » par excellence, comme le dit Suidas ; et les apôtres leur donnèrent le même nom, ainsi que le rapporte saint Denys par ces mots : est ordo contemplativus^{cdxiv}. Et pour que nous ne doutions pas du mode de contemplation que nous avons à exercer, il ajoute que, lors de la profession faite par chacun pour son admission à l'état religieux, on lui exposait clairement la forme qu'elle devait revêtir : quod non contemplator solummodo erit secundum se sacrorum symbolorum, sed cum divina a se

cdxiv "C'est un ordre contemplatif."

participatorum sacrorum scientia, altero modo supra sacram plebem in assumptionem veniet divinae communicationis^{cdxv}.

Tel est donc le droit d'aînesse qui fonde notre religion, accordé par Dieu à notre Père le grand prophète Élie, comme nous le verrons plus loin, et confirmé par les apôtres du Christ. Par ces mots, ils nous indiquent non seulement que notre institut est formé de contemplatifs, mais aussi que notre contemplation ne doit pas être comme celle des pieux séculiers, celle qui s'opère par la similitude sensible et les discours de la raison (quoique les débutants aient à passer par là) : nous devons nous élever à la communication divine, guidés par la lumière surnaturelle, en participation des perfections divines elles-mêmes ; telle est la contemplation divine que saint Denys a lui-même enseignée, comme on l'a déjà expliqué. Je ne ferai que répéter ses paroles, pour que l'on voie comme s'y harmonisent ces deux passages, et que si le second s'adresse à tous les contemplatifs, il nous concerne plus particulièrement : *Mysticis autem secundum divinam traditionem super intellectualem operationem sumus uniti: omnia enim divina quaecumque nobis sunt manifesta, solis participationibus cognoscuntur. Ipsa autem qualiacumque sunt, secundum proprium principium et collocationem supra mentem sunt et supra omnem substantiam et cognitionem. Deo autem secundum absolutionem ab omnibus intellectualibus operationibus nos immittimus, nullam videntes substantiam, quae aliqua*

cdxv "Il ne contempera pas seulement les symboles sacrés de son point de vue, mais par la science divine des réalités sacrées auxquelles il participe, il sera élevé à la communication divine d'une autre façon, au-dessus de celle du peuple saint."

proportione comparabilis sit causae ab omnibus segregatae secundum omnem excessum^{cdxvi}. Tel est le fondement de notre profession, donné par Dieu à notre premier Père, confirmé et expliqué depuis par les apôtres du Christ, fondement que les maîtres des nouveaux profès doivent obliger leurs disciples à pratiquer comme étant l'exercice principal de leur vie.

Continuons ce que nous disions. Dès que Dieu eut créé l'homme en une dignité à peine inférieure à celle de l'ange, comme il les destinait l'un et l'autre à une même fin, il leur procura les mêmes moyens, comme pour avancer parallèlement sur la voie du bonheur, quoique l'ange restât plus avantagé, comme frère aîné et de nature plus noble. Aussi saint Thomas dit-il que la contemplation de Dieu, qui était naturelle à l'ange en son premier état et avant d'être confirmé en grâce, Adam la reçut aussi en son premier état par le privilège de la grâce et de la justice originelle. Ce que fut cette contemplation de l'ange viateur, saint Augustin le dit en ces mots : Neque enim sicut nos adaussitôt percipiendam sapientiam proficiebant angeli, ut invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspicerent, qui ex quo facti sunt ipsa verbi eternitate sancta et pia contemplatione perfruuntur,

cdxvi "Selon la sainte tradition, nous sommes unis aux réalités mystiques au-dessus de toute opération intellectuelle : en effet, toutes les réalités divines qui nous sont révélées, nous sont connues à travers des participations, mais quelles qu'elles soient, elles sont au-dessus de notre esprit de par leur principe propre et leur situation, au-dessus de toute substance et connaissance. Et nous adhérons à Dieu par la suppression de toutes les opérations intellectuelles, ne voyant aucune substance qui soit comparable en quelque proportion à la cause séparée de toutes, et cela par un dépassement absolu."

atque inde ista despicientes secundum id quod intus vident, vel recte facta approbant, vel peccata improbant^{cdxvii}. Si bien qu'en leur premier état, les anges ne contemplaient pas Dieu et ses perfections divines par des similitudes de choses créées, mais par illumination intérieure dans le miroir divin lui-même. Et saint Thomas attribue à Adam en son premier état la même contemplation en ces mots : *ex perfectione gratiae hoc habebat homo in statu innocentiae, ut Deum cognosceret per inspirationem internam ex irradiatione divinae sapientiae; per quem modum Deum cognoscebat, non ex visibilibus creaturis, sed ex cuadam similitudine spirituali suae menti impressa*^{cdxviii}. C'est-à-dire qu'il contemplant Dieu non pas par des similitudes de choses créées, mais par l'illumination intérieure du don de sagesse, en des similitudes infuses imprimées en son entendement. Et traitant plus particulièrement de cette contemplation d'Adam en son premier état, il ajoute ceci : « il reçut le premier la contemplation commune de foi illuminée, par l'illumination du don de sagesse » ; cependant, ce fut de

cdxvii "Car ce n'est pas non plus par les mêmes voies que nous, pour qui les perfections invisibles de Dieu se laissent voir à l'intelligence à travers les oeuvres qu'il a faites, que les anges parvenaient à la connaissance de la sagesse. Dès l'instant où ils furent créés, les anges jouissent de la vue du Verbe éternel par une sainte et pieuse contemplation et, regardant de cette hauteur les choses d'ici-bas à la lumière de ce qu'ils voient intérieurement, ils approuvent les actes justes et réprouvent les péchés." (Trad. Bibliothèque Augustinienne)

cdxviii "De par la perfection de la grâce, l'homme en état d'innocence connaissait Dieu par inspiration intérieure en vertu d'une irradiation de la sagesse divine ; par là, il connaissait Dieu non pas à partir des créatures visibles, mais à partir d'une certaine similitude spirituelle imprimée en son esprit."

façon plus heureuse que pour nous, du fait de la rectitude et de la pureté de son esprit, qui recevait sans obstacle cette illumination ; et la lumière de la foi elle-même, il la reçut aussi par une inspiration divine intérieure, et non pas comme nous par une instruction extérieure ; aussi lui présentait-elle Dieu comme présent, même si ce n'était pas de la façon évidente dont la lumière de gloire se révèle aux bienheureux : non inerat ei fides, qua ita quaeretur Deus absens sicut a nobis queritur. Erat enim ei magis praesens per lumen sapientiae quam sit nobis, licet neque ei esset ita praesens sicut est beatis per lumen gloriae^{cdxix}. Cette doctrine de saint Thomas, le vénérable Hugues de Saint-Victor l'enseignait bien des années auparavant, disant qu'en son premier état, l'homme contemplait son créateur, non pas en cette connaissance qui se perçoit de l'extérieur par l'ouïe, mais par celle qui lui était donnée intérieurement par inspiration divine ; connaissance par laquelle il le contemplait non pas en tant qu'absent, comme nous le recherchons à l'heure actuelle, mais en tant que présent, et plus manifestement que nous, ce qui est le propre de l'illumination du don de sagesse, lequel nous rend Dieu d'autant plus présent que l'illumination est grande.

Ailleurs, donnant la raison de l'obscurité de notre contemplation, le même auteur dit que cela vient de ce que nous tenons fermé l'œil de la contemplation pour voir Dieu et les réalités divines ; et saint Thomas en prend occasion pour

cdxix "La foi n'était pas en lui de telle sorte qu'il cherchât Dieu absent comme nous le faisons. En effet, il lui était plus présent par la lumière de la sagesse qu'il ne l'est pour nous, quoique ce ne fût pas autant qu'il l'est pour les bienheureux par la lumière de gloire."

dire que si Adam possédait une si haute contemplation des réalités divines, cela venait de ce qu'il tenait ouvert l'œil de la contemplation. Aussi, parmi les effets principaux de la lumière divine chez les contemplatifs qui savent la recevoir sans obstacle, saint Denys mentionne qu'elle purifie les yeux intellectuels de toutes les taches de l'ignorance et de l'erreur, et qu'elle les meut et les ouvre en éloignant d'eux les ténèbres par lesquelles ils étaient comme éteints et obscurcis, ne pouvant pas s'élever à contempler les réalités divines : *Lumen intelligibile omnem ignorantiam et errorem expellit ab omnibus quibus ingignitur animabus, et omnibus simul sanctum lumen tradit, et intellectuales ipsarum oculos mundat a circumposita ipsis fece ex ignorantia, et movet et aperit multa gravitate tenebrarum conclusos^{cdxx}*. Cet effet, la lumière divine le produit dans les esprits déjà purifiés, et pour autant, cette même lumière divine les met en purification en bien des creusets pénibles, comme l'ont expérimenté les grands contemplatifs ; et parvenus par la réforme qu'opère la grâce à cette rectitude de la nature que Dieu a promise par le prophète Isaïe, semblable à celle d'Adam en son premier état, il leur est donné cette perfection dont celui-ci jouissait, de tenir ouverts les yeux de la contemplation pour voir sur le mode illuminatif de la foi divinisée, les réalités divines que nous voyons actuellement en foi obscure. L'expérience lumineuse de notre Mère sainte Thérèse nous fait connaître cela, alors

cdxx "La lumière intelligible évacue toute erreur et ignorance de toutes les âmes où elle pénètre, et elle leur donne à toutes la sainte lumière, elle purifie leurs yeux intellectuels de l'impureté de l'ignorance qui les entoure, elle meut et délivre ceux qui sont enfermés dans toute la pesanteur des ténèbres."

qu'elle parle de l'époque où elle était parvenue, après les purifications si nombreuses et si pénibles dont elle parle dans ses livres, à cette réforme de la grâce, semblable à la rectitude en laquelle Adam fut créé ; elle dit ceci : « il s'agit là d'une manière autre que lorsque le Seigneur unissait l'âme à lui en la rendant aveugle et muette, car notre bon Dieu veut désormais lui ôter les écailles des yeux pour qu'elle voie et entende quelque chose de la faveur qu'il lui fait. » Et elle rapporte aussitôt cette faveur, qui fut une très haute communication des trois personnes divines par similitudes infuses et distinctes, sur le mode propre aux anges viateurs.

Au sujet de cette contemplation très illuminée d'Adam en son premier état, le Maître des Sentences dit que, quoiqu'elle ne fût pas en la clarté propre à celle des bienheureux, elle n'était pas non plus in aenigmata, qualiter in hac vita vivimus^{cdxxi}. C'est-à-dire, comme l'explique saint Thomas, que même s'il contemplait Dieu en une similitude créée et non pas face à face, comme le font les bienheureux, il ne le contemplait pas en l'obscurité de la nôtre, obscurité qui nous est un empêchement dans la contemplation des réalités intellectuelles du fait des réalités sensibles qui nous occupent, et qui est une conséquence du péché en nous ; aussi, même s'il contemplait Dieu en un miroir, il ne le contemplait pas comme nous en énigme, c'est-à-dire en obscurité.

Adam en son premier état reçut aussi la contemplation du ravissement en contemplation intellectuelle, dans laquelle les grands amoureux de Dieu sont élevés à une communication

cdxxi "... en énigme, comme elle l'est en cette vie où nous sommes."

très intime avec lui, et à une participation à la vie céleste, celle qui faisait dire à l'Apôtre que son occupation était dans les cieux ; et au sujet de cette contemplation qui se produit dans le sommeil des sens et la veille des puissances, saint Augustin explique par ces mots le sommeil mystérieux d'Adam : « Cette extase en laquelle Dieu mit Adam pour qu'il restât en quiétude et endormi, on comprend à juste titre qu'elle était ordonnée à ce que, l'esprit emporté, il fût comme participant de la cour des anges, et que pénétrant dans le sanctuaire de Dieu, il comprît les choses à venir. » Voilà ce que dit saint Augustin, ainsi que la Glose, qui donne la même explication de ce passage ; et saint Thomas ajoute que la communication céleste qu'Adam reçut en ce ravissement fut par des similitudes intellectuelles infuses, sur le mode angélique.

Enfin, Adam reçut la contemplation supérieure des anges viateurs avant leur glorification, lesquels contemplaient Dieu et ses perfections divines par similitudes expresses (quia cognoscens ipsum lumen naturae suae, quod est similitudo luminis increati, Deum videbat^{cdxxii}.) ; cette connaissance est comme un intermédiaire entre l'obscurité de notre contemplation et la clarté de celle qu'exercent les bienheureux en voyant l'essence divine face à face, et non par similitude. Et ainsi, ce mode de contemplation est le plus élevé sur cette terre. Et en ce passage comme en d'autres, saint Thomas aussi l'attribue à Adam en son premier état : Hoc autem medio creaturarum non indigebat homo in statu innocentiae; indigebat tamen medio quod est quasi species rei visae, quia

cdxxii "... car en connaissant la lumière même de sa propre nature, qui est une similitude de la lumière créée, il voyait Dieu."

per aliquod spirituale lumen menti hominis influxum divinitus quod erat quasi similitudo expressa lucis increatae, Deum videbat^{cdxxiii}.

Ce mode de contemplation si haute, quoique saint Denys et saint Thomas l'attribuent, même après la faute, aux grands contemplatifs, ainsi que nous l'avons vu ailleurs, n'est concédé qu'aux esprits très décantés : après les rudes purifications de l'action divine, ils demeurent comme l'or dans le creuset, purifiés de leurs imperfections, et si illuminés par les vertus et les dons infus, qu'ils ont atteint une parfaite rénovation de leur nature ; elle est alors semblable à celle en laquelle Adam fut créé et qu'il reçut en son premier état, ainsi que le Saint Esprit l'a indiqué à notre propos par le prophète Isaïe. Nous aurons à en parler ailleurs de façon plus indiquée comme de l'effet très propre de la contemplation que Dieu communique aux hommes pour les renouveler divinement, et pour autant, saint Thomas appelait cette merveilleuse rénovation « régénération », ou « nouvelle création ». Notre Mère sainte Thérèse en était là lorsque Notre-Seigneur lui fit cette faveur de se communiquer à elle par similitudes expresses ; et pour autant, parlant de cet état, elle dit que ses yeux avaient été préalablement débarrassés de leurs écailles, parce que ces faveurs ne sont données qu'aux âmes transformées en Dieu par amour et similitude de ses vertus. En cet état, elles ont déjà atteint une réforme et une splendeur si haute, qu'elles

cdxxiii "L'homme en l'état d'innocence n'avait pas besoin de ce moyen des créatures ; il avait cependant besoin d'un moyen qui est comme une espèce de la chose visée, car il voyait Dieu par quelque lumière spirituelle divinement émanée en l'esprit humain, et qui était comme une similitude expresse de la lumière increée."

peuvent être unies au Fils de Dieu, splendeur de la lumière éternelle et miroir sans tache de la Majesté divine, et être transformées en lui pour participer à un même Esprit. Notre vénérable Père Frère Jean de la Croix a parfaitement expliqué tout cela en l'un de ses traités mystiques non encore imprimé, et il pouvait parler d'expérience, car il était parvenu à cet état très heureux et à jouir de ces si hautes communications divines.

Chapitre 18 Que Dieu a concédé la même contemplation à d'autres saints patriarches dans la Loi de Nature, avec des faveurs particulières

En d'autres périodes de la Loi de Nature, Notre-Seigneur a aussi communiqué cette contemplation intellectuelle à certains de ses amis, et il leur disait en elle ce qu'ils avaient à faire pour son service. Voici ce que saint Augustin dit de cette façon de parler : « Le Seigneur les visitait et leur parlait selon des modes ineffables, comme il parle aux anges, leur illuminant l'entendement par les vérités divines, comme dans les extases d'esprit. » C'est l'expérience de cette doctrine de saint Augustin que nous a indiquée notre Mère sainte Thérèse, élevée en esprit de cette manière ; voici ce qu'elle en dit : « En ce langage du ciel, le Seigneur imprime ce qu'il veut que l'âme comprenne en son plus intime ; là, il le présente sans image ni forme de parole, mais à la manière de la vision intellectuelle que l'on a dite. En cette parole, Dieu fait en sorte que l'entendement soit attentif, quoiqu'il lui pèse d'entendre ce qui se dit ; mais il semble alors que l'âme ait d'autres oreilles pour entendre, et qu'on la force à écouter et qu'on l'empêche d'être distraite. » Par ces mots, l'expérience digne de foi de notre maîtresse indique ce mode de la parole de Dieu aux saints Patriarches. En effet, il les établissait en une profonde écoute, évacuant de leur entendement toutes les autres notices en lesquelles il pouvait se distraire, demeurant, comme David le dit de sa propre expérience, tel le ciel dégagé de nuages en une matinée sereine, lorsque le jour se lève (sicut

lux aurorae oriente sole absque nubibus^{cdxxiv}); et il empêche alors, comme saint Thomas l'explique en un contexte semblable, que l'entendement ne se convertisse actuellement aux similitudes de la fantaisie, afin qu'il ne soit pas empêché par elles d'être attentif à ce que Dieu lui dit. C'est donc de cette manière que Dieu a bien souvent parlé au cœur de la contemplation divine à Noé, à Abraham, à Jacob et à d'autres saints Patriarches en la Loi de Nature, comme on le voit en de nombreux chapitres du livre de la Genèse.

Cette contemplation intellectuelle illuminée, Dieu l'a communiquée aussi au patriarche Abraham lorsqu'il lui est apparu en la vallée de Mambré, alors qu'il se trouvait assis à la porte de sa tente. Dans ces apparitions, en effet, comme saint Thomas l'explique, Dieu ne montrait pas aux patriarches son essence pour qu'ils la voient à découvert, mais il leur en montrait quelque signe qu'il leur communiquait en quelque similitude intellectuelle par l'illumination du don de sagesse : *Deus interius inspirando non exhibet essentiam suam ad videndum, sed aliquod suae essentiae signum, quod est aliqua spiritualis similitudo suae sapientiae^{cdxxv}*. Et cette similitude ne venait pas seule, mais accompagnée d'effets admirables que recevait celui qui se trouvait ainsi illuminé en cette contemplation, non seulement dans l'entendement, mais aussi dans la volonté. Ce sont eux que David comparait dans cette

cdxxiv "... comme la lumière de l'aurore quand le soleil se lève et qu'il n'y a pas de nuages."

cdxxv "Dieu inspirant intérieurement, ne montre pas son essence de telle sorte qu'on puisse la voir, mais quelque signe de son essence, c'est-à-dire quelque similitude spirituelle de sa sagesse."

visite de Dieu aux éclats d'un matin clair lorsque le soleil se lève, et aux pluies du ciel qui font produire les herbes et les plantes.

Cette même communication divine qui élève l'homme à une si haute contemplation de Dieu, Sa Majesté la donna aussi au patriarche Isaac, en la célèbre apparition qui lui arriva en terre de Palestine, accompagnée de si hautes promesses et faveurs, Dieu offrant par exemple toutes ces régions à ses descendants — et c'est pourquoi elles s'appelèrent par la suite Terre Promise —, lui annonçant aussi que sa postérité serait nombreuse comme les étoiles du ciel, et que toutes les nations seraient bénies en sa descendance. En ces mots si mystérieux et qui renferment des promesses si ineffables, on trouve vérifié ce que dit saint Augustin expliquant ces paroles de Dieu aux saints Patriarches de l'antiquité : *Deus illustrans ipsa incommutabili veritate mentes eorum, ubi est intellectus, nosse simul quaecumque etiam per tempora non fiunt simul*^{cdxxvi}. Autrement dit, en illuminant l'entendement de celui qu'il visite ainsi et en lui communiquant la vérité divine, Dieu lui fait connaître en un instant les événements de nombreux siècles, et en une parole, il lui donne connaissance de nombreuses choses à la fois. Saint Grégoire en donne la raison en expliquant ces mêmes paroles de Dieu de la façon suivante : comme l'entendement les reçoit non pas sur le mode de l'ouïe, mais sur celui de la vue, il peut apprendre beaucoup de choses

cdxxvi "Dieu s'entretenait avec eux en éclairant leurs esprits de son immuable vérité où leur intelligence connaît simultanément tout ce qui dans le temps ne se produit pas simultanément." (Trad. Bibliothèque Augustinienne)

à la fois qui ne peuvent pas se percevoir par l'ouïe autrement que peu à peu. De cette façon, donc, lorsque Dieu a dit à cet endroit à Isaac que toutes les nations seraient bénies en sa descendance, Isaac a vu la gloire d'Israël en la venue dans le monde du Fils de Dieu qui serait aussi le sien, et il a pu dire ce que le Seigneur lui-même a dit d'Abraham son père, à savoir qu'il a vu en esprit son jour et s'est réjoui en lui. Et ce n'est pas cette fois seulement que ce saint Patriarche a reçu ces visites de Dieu en la contemplation, mais aussi en d'autres occasions, par exemple lorsqu'en certaines contradictions qu'il rencontra en Terre Promise, le Seigneur lui est apparu et lui a dit de ne pas avoir peur, car il se tiendrait auprès de lui pour l'aider et le défendre.

Mais le Seigneur découvrit de façon plus particulière encore au patriarche Jacob la contemplation divine, par laquelle d'une certaine manière on escalade le ciel et l'on tire du cœur de Dieu les effets de son illumination et de sa motion ; le texte sacré nous en donne connaissance par ces mots : « Jacob vit en rêve une échelle dressée sur la terre, dont le sommet touchait le ciel ; et les anges de Dieu montaient et descendaient, et le Seigneur lui-même se tenant au sommet de l'échelle parlait à Jacob, lui disant qu'il était le Seigneur, Dieu de son père et de son grand-père. » En effet, qui ne voit comme esquissée en ces mots la contemplation divine que Dieu enseigne, et que les véritables contemplatifs exercent sur le mode des anges, montant les échelons de l'échelle mystique (et c'est de cette révélation que celle-ci tire son nom), jusqu'à son suprême degré, celui de l'intelligence pure par laquelle l'entendement se soumet immédiatement à Dieu pour recevoir ses

illuminations divines (Intelligentia ea vis animae est, quæ immediate supponitur Deo, cernit siquidem ipsum summum verum et vere incommutabilem.^{cdxxvii}) ? Pour cette contemplation, le corps de Jacob doit être endormi pour toutes les réalités créées, et son esprit doit veiller pour les réalités divines. Et Dieu lui communiqua la même contemplation dans cette lutte mystérieuse en laquelle, dit-il, il a vu Dieu face à face. Saint Thomas explique cela comme une contemplation intellectuelle très éminente, au-dessus de l'état commun de cette terre. Et ce saint patriarche reçut de Notre-Seigneur beaucoup d'autres visites de très haute contemplation, par exemple quand il lui apparut en terre de Canaan et lui fit la même promesse qu'à son père Isaac, celle de la Terre Promise et d'une nombreuse postérité ; ou encore à l'heure de sa mort, quand il fut élevé en esprit à la contemplation du mystère de notre rédemption, disant ces mots pleins d'une si grande confiance : « J'attendrai, Seigneur, ton salut », c'est-à-dire le Sauveur du monde promis à son père et à son grand-père.

Chapitre 19 Que le Seigneur a aussi concédé cette contemplation divine à Moïse quand il lui a donné la Loi écrite, et à Élie quand il lui a donné la forme de la vie parfaite

En la Loi écrite également, le Seigneur a communiqué la contemplation divine des véritables adorateurs de Dieu à

cdxxvii "L'intelligence est cette force de l'âme qui est immédiatement soumise à Dieu, car elle atteint la vérité souveraine et véritablement immuable elle-même."

beaucoup des saints Pères de ce temps, particulièrement aux deux chefs et réformateurs de son peuple, Moïse et Élie. Pour cela, il faut remarquer que Dieu a choisi deux montagnes très célèbres dans les Saintes Écritures pour de grands mystères de l’Ancien Testament : l’une est le mont Sinaï, où Dieu donna à Moïse la Loi écrite pour lui-même et pour tout le peuple ; l’autre est le mont Horeb, où il donna à Élie, pour lui-même et pour ses disciples, la figure des conseils évangéliques que son Fils devait par la suite prêcher au monde. Pour ces deux si grandes entreprises, l’un comme l’autre se préparèrent par un jeûne de quarante jours ; et des cérémonies redoutables les précédèrent pour établir les esprits dans la vénération et l’estime de leur grande importance : au mont Sinaï, le tonnerre, les éclairs et le son des trompettes, et au mont Horeb, un ouragan si fort qu’il renversait les montagnes et fendait les pierres, un tremblement de terre et des torches de feu. La Loi donnée au mont Sinaï, parce qu’elle était destinée à tout le peuple, fut écrite par la main des anges sur des tables de pierre ; et la doctrine donnée au mont Horeb, parce qu’elle était pour rendre angéliques des hommes par imitation, ne fut pas écrite sur des tables matérielles, mais par Dieu lui-même en l’esprit d’Élie. Ces montagnes s’appellent toutes deux « montagne de Dieu », car ces deux chemins ont Dieu pour auteur ; cependant, celui de la loi commune est imposé, parce que plus facile, et celui de la vie parfaite n’est pas imposé, mais conseillé, parce que plus élevé et plus difficile.

Maintenant, comme les secours divins qui se reçoivent de Dieu dans l’oraison et la contemplation sont si nécessaires à un juste accomplissement de ces deux vies, en même temps qu’il

a donné à Moïse la forme de la vie active, Dieu nous a insinué en lui celle de la vie contemplative. Pour autant, saint Denys, saint Grégoire, Richard de Saint-Victor et d'autres saints et grands maîtres de la sagesse mystique, disent que dans cette ascension de Moïse sur le mont Sinaï pour recevoir de Dieu les Tables de la Loi, se trouve hautement signifiée la contemplation divine, en laquelle l'homme s'élève dans la recherche de Dieu, et Dieu s'abaisse à se communiquer à l'homme ; et ils décrivent cela conformément à notre propos, particulièrement saint Denys. En effet, que Moïse se sépare de tout le peuple pour commencer l'ascension du mont, cela figure le contemplatif fermant les yeux corporels à tout ce monde visible ; qu'il demeure en cette première ascension avec les anciens et ceux qui sont tirés du peuple, cela figure la méditation de la raison par le discours des similitudes sensibles ; que Moïse continue son ascension avec seulement son serviteur Josué, cela figure la réduction du discours de la raison à l'unité simple de la lumière naturelle. Et en tout cela, saint Denys dit *non cum Deo quidem versatur*, c'est-à-dire que Moïse n'était pas encore arrivé à communiquer avec Dieu ; cela viendra quand il aura renvoyé son ministre, qui est la lumière naturelle, et sera entré en la nuée de la lumière de la foi, en laquelle il trouvera Dieu et jouira de sa communication. Et non seulement son entendement fut illuminé des clartés divines, mais sa volonté aussi fut enflammée du feu de l'amour de Dieu (*erat autem species gloriae Domini quasi ignis ardens super verticem montis*^{cdxxviii}), les deux choses se recevant au sommet de la montagne, lequel représente les actes les plus

cdxxviii "La gloire du Seigneur semblait un feu ardent au sommet de la montagne."

hauts de l'entendement et de l'affection. À ces mots, le vénérable Richard ajoute ceci : Moïse entre dans la nuée lorsque l'esprit humain, englouti dans la contemplation en l'immensité de la lumière divine, oublie totalement toutes les choses et s'oublie lui-même ; si bien qu'il n'y a pas à s'étonner de ce que la nuée s'accorde ici avec le feu et le feu avec la nuée, la nuée de notre ignorance avec le feu de l'intelligence illuminée, car l'intelligence humaine se trouve en même temps illuminée pour les réalités divines, et obscurcie pour les réalités humaines.

Nous trouvons cela en l'ascension par Moïse du mont de la contemplation. Cependant, Dieu ayant choisi Élie comme tête et maître d'une famille qui devait être une école de véritables contemplatifs dans l'Ancien et le Nouveau Testament, il lui a communiqué sur la montagne la contemplation intellectuelle simple, divinement illuminée non pas par énigmes, mais manifestement. En effet, comme dit saint Grégoire, le sifflement de la brise délicate en laquelle Dieu s'est communiqué à Élie en la caverne du mont Horeb, n'est pas autre chose que la contemplation divine en laquelle se goûte la saveur de la vérité incréée : *quasi enim sibilum aurae tenuis percipimus cum saporem incircumscriptae veritatis contemplatione subtiliter degustamus*^{cdxxix}. Au même propos, voici ce que dit Jean Gerson : « Ce sifflement de la brise délicate, ce sont les ténèbres en lesquelles saint Denys dit que l'on trouve Dieu, et le silence qui enseigne secrètement en

cdxxix "En effet, quand nous goûtons subtilement par la contemplation la saveur de la vérité infinie, nous percevons comme le sifflement de l'air délicat."

elles, c'est cette paix dont l'Apôtre dit qu'elle dépasse toute compréhension, et une quiétude de toute œuvre active intellectuelle et sensible. Ce sifflement est le repos de Marie aux pieds du Sauveur, dont Marthe se plaignait, il est la parole secrète et douce que reçoit comme en cachette l'oreille intérieure du contemplatif, comme disait Job, la mort désirée sans laquelle on ne voit pas Dieu, comme Dieu le disait à Moïse, le vent salutaire qui répand une rosée bienfaisante dans la fournaise de notre cœur pour y adoucir les flammes de la concupiscence, comme il adoucissait les flammes matérielles en celle de Babylone. » Tout cela est de cet auteur sage et expérimenté. Et il ajoute à notre propos, que les préambules à cette communication divine étaient les degrés inférieurs par lesquels on avance vers elle, à savoir la méditation de nos fins dernières et des épreuves par lesquelles le Fils de Dieu a satisfait pour nos fautes, degrés qui sont les moyens ordinaires de la première componction et le vent violent qui arrivait en abattant les monts orgueilleux de la vanité humaine, brisant les pierres des cœurs durs. Il en va de même de la réflexion qui se fait après le discours en une quiétude plus grande, par laquelle se perfectionne la connaissance de ce sur quoi l'on a discoursu : il est signifié par la secousse et le tremblement de terre qui établit le pécheur dans la crainte du châtement de ses fautes. Et après tout cela vient le feu de la ferveur sensible qui apaise le cœur et les passions qui y résident, pour qu'elles n'empêchent pas le vol de l'entendement. Et en tout cela, dit le texte sacré, Dieu n'est pas venu ; et saint Grégoire en donne la raison en disant que, tant que l'entendement est en connaissance distincte, et en connaissance de choses que lui-même connaît, il n'est pas élevé au-dessus de lui-même ni en contact avec

Dieu. Pour autant, le Saint Prophète nous donne la première leçon et le document nécessaire sur la façon dont nous avons à nous disposer pour recevoir en l'oraison l'illumination et la motion divine auxquelles elle s'ordonne : le texte sacré dit qu'en entendant le sifflement de la brise délicate et en connaissant que Dieu venait en elle, Élie se couvrit le visage de son manteau (*quod cum audisset Elias operuit vultum suum pallio*), se cachant non seulement des choses visibles, mais aussi de l'exercice de ces premiers actes, pour rester attentif à Dieu en intelligence pure, en laquelle se reçoit sa communication intime. En effet, c'est une même chose qu'Élie au visage couvert, que Moïse introduit dans la nuée en laquelle Dieu se tenait, ou qu'Adam ou Jacob endormis quant au corps pour mieux veiller et être attentif à Dieu quant à l'esprit. Aussi, expliquant que le Saint Prophète se soit couvert le visage, saint Grégoire dit ceci : « Selon l'état de cette vie, nous connaissons Dieu plus véritablement lorsque l'entendement étant ramené aux pieds de sa grandeur, il reconnaît qu'il ne peut rien connaître de ce qu'il est en lui-même. (*Tunc ergo verum est quod de Deo cognoscimus cum plene nos aliquid de illo cognoscere non posse sentimus.*^{cdxxx}) »

En cette vision de prémisses si neuves et qui annonçaient de grandes choses, le Saint Prophète reçut deux sortes de communications divines : l'une à exécuter immédiatement auprès d'autres personnes, et c'est celle que déclare le texte sacré ; l'autre à réaliser d'abord lui-même en sa personne ; et à partir de lui qui en serait la forme originelle et l'exemple

cdxxx "Ce que nous connaissons de Dieu est vrai quand nous sentons pleinement que nous ne pouvons rien connaître de lui."

vivant, il lui faudrait la transmettre à d'autres, cette communication lui enjoignant de fonder une nouvelle congrégation d'anges terrestres qui imiteraient ceux du ciel ; et cette communication imprima en son esprit la forme de cette vie céleste qui devait être conservée en cette congrégation, l'établissant d'avance sur l'observance des conseils évangéliques que le Fils de Dieu devait ensuite prêcher au monde, l'accréditant d'abord durant neuf cents ans dans l'élite de son peuple et sous l'éloge universel de toutes les nations. C'était là comme une annonce des éclats magnifiques du Soleil Divin, de telle sorte que cette forme de vie ne soit pas une nouveauté quand il viendrait, et que les conseils évangéliques ne soient pas tenus pour impossibles quand il les prêcherait, puisqu'ils auraient été vus déjà exercés durant tant de siècles par des gens si bien accrédités ; au point que le très sage Philon disait en témoin oculaire, que la vie de cette congrégation était si admirable, qu'elle provoquait l'admiration et l'étonnement non seulement du commun des mortels, mais aussi des rois et des princes ; ainsi vénéraient-ils la noblesse de cette vie, et ils l'honoraient d'approbations et de déclarations pleines d'éloges : Haec igitur essenorum vita est, adeo ut non privati tantum, sed magni etiam reges viros istos admirati obstupescant, talisque vitae majestatem approbationibus et honoribus venerentur^{cdxxxix}.

Ainsi, non seulement saint Jean-Baptiste, revêtu de l'esprit d'Élie, mais encore toute la congrégation fondée par le saint

cdxxxix "Telle est la vie des Esséniens, que non seulement les hommes du commun, mais également les rois étaient remplis d'admiration devant eux, honorant la noblesse de cette vie de leurs approbations et de leurs éloges."

Prophète a rempli l'office de précurseur du Christ, et en elle se vérifient ces paroles du prophète Isaïe : « Voix de celui qui crie dans le de désert : préparez le chemin du Seigneur, rendez droits et aplanissez dans la solitude les sentiers de notre Dieu. » Ces paroles, il semble que la congrégation d'Élie les disait elle-même à ses fils demeurant en la solitude, de telle sorte qu'en conservant en leur institut les conseils de la continence perpétuelle, du dépouillement de toute chose, de la négation de tous les attachements de la chair, de la croix et de la pénitence — ce sont là les sentiers de la perfection et les raccourcis de la vie éternelle —, ils aplanissent ces sentiers devant le Seigneur qui devait ensuite venir les prêcher. Et le Saint Prophète dit que ces voix doivent crier dans la solitude parce que, de même que le Seigneur a choisi d'autres congrégations pour s'adresser aux fidèles en allant parmi eux, il a choisi la nôtre pour s'adresser à eux en les édifiant depuis la solitude de la cellule, par l'oraison et le bon exemple. La solennité avec laquelle fut donnée à Élie cette figure de l'édifice de la perfection sur le mont Horeb, nous la trouvons aussi lorsque cet édifice fut construit conformément à elle sur le mont Sion, et que par la venue de l'Esprit-Saint, les conseils évangéliques furent promulgués pour le monde entier, donnés auparavant seulement à Élie et à ses fils. En effet, avant cette promulgation, un vent violent est venu, ainsi que les torches des langues de feu, et les apôtres furent recréés par la brise délicate de l'Esprit divin comme Élie l'avait été autrefois, la figure et l'édifice s'accordant de cette manière.

Et non seulement les fils d'Élie préparèrent les sentiers du Christ avant sa venue, mais après elle, ils l'aidèrent aussi à

établir sur eux l'édifice de la perfection. En effet, quand Jean-Baptiste leur fit connaître que celui qu'ils attendaient était arrivé, ils le reconnurent pour le Messie et ils le suivirent en sa doctrine qui était la même que celle qu'ils professaient. En effet, l'entretien que rapporte l'Évangile et dans lequel saint Jean donne une si haute connaissance du Sauveur aux personnes auxquelles il parle, les auteurs disent qu'il se passait entre saint Jean lui-même et ses disciples, les Esséniens ; et il semble que le texte sacré insinue la même chose, car après avoir dit que le Sauveur qu'il présentait était l'Agneau de Dieu qui enlevait les péchés du monde, Jean-Baptiste ajoute : « c'est lui dont j'ai dit d'autres fois qu'il devait venir », signifiant par là que cette façon de parler était très fréquente entre le maître et les disciples. Ailleurs, alors que le texte sacré indique que saint Jean parlait avec ses disciples, il leur fit mention de ce premier entretien et il leur dit clairement que le Christ était le Fils de Dieu, en qui le Père Eternel avait établi toute chose. Connaissant cela, les Esséniens se rangèrent aux côtés du Christ, défendant sa doctrine contre les Pharisiens et les Saducéens, et contre d'autres sectes juives. Les hommes sages et les historiens de l'Église ont tiré cette défense du silence des évangiles à propos des Esséniens, car ils ne nomment que ceux qui contredisaient le Christ ; et cette contradiction des conseils évangéliques était si universelle dans ces sectes, que même celle des Rechabites, la plus réformée après les Esséniens, quoiqu'ils fussent mariés, s'en scandalisait à cause du vœu de continence, ainsi que le rapporte Josèphe. Sur ce point, ils disaient que les Esséniens détruisaient la nature en s'abstenant des noces, par lesquelles se propage l'espèce humaine :

Maximam siquidem vitae hominum partem, successionem scilicet, amputare eos qui abstinent nuptiis arbitrantur^{cdxxxii}.

Laissant maintenant ces choses anciennes à notre Histoire, en laquelle elles seront solidement vérifiées, et retournant à ce qui nous concerne ici, c'est-à-dire à la contemplation qu'Élie reçut de Dieu pour l'établir en son école, un auteur ancien nous la fait connaître par ces mots : « Les disciples d'Élie élevèrent avec tant de force leur esprit à Dieu dans la contemplation, à l'exemple de leur maître, qu'ils semblaient déjà transportés dans les chœurs célestes pour contempler à vue découverte et sans nuage la gloire de Dieu. En cette contemplation, ils jouissaient des entretiens divins comme ceux qui sont déjà unis à Dieu avec un esprit pur. » Voilà ce que dit cet auteur, et parlant des mêmes disciples, Philon, après avoir dit qu'en plus des deux moments du matin et du soir où ils s'exerçaient en la contemplation, ils consacraient à la considération le reste du temps, ajoute ceci sur le mode de leur oraison : *ut mentes eorum caelesti repleantur lumine, et anima in totum exonerata sensibus moleque rerum sensibilium, veritatem vestiget in consistorio domestico*^{cdxxxiii}. Par ces mots, il indique les deux moyens principaux de la contemplation : le premier, c'est qu'ils l'ordonnaient à recevoir la lumière divine au plus haut de l'esprit ; le second, c'est qu'ils lui ôtaient pour cela ce qui trouble cette illumination, c'est-à-

cdxxxii "En effet, ils pensaient que ceux qui s'abstiennent des noces suppriment la part la plus haute de la vie humaine, c'est-à-dire sa propagation."

cdxxxiii "... pour que leurs esprits soient pleins de la lumière céleste, et que leur âme, totalement libre des sens et du poids des choses sensibles, recherche la vérité tout en vaquant aux occupations domestiques."

dire toutes les notices des réalités qui entrent par les sens. Et non seulement les auteurs chrétiens et juifs nous font connaître cette contemplation que les fils d'Élie reçurent de Dieu par la main de leur maître, mais nous en trouvons aussi la trace chez les auteurs païens. En effet, Ovide, mentionnant l'expédition de Pythagore en Judée pour y rencontrer les Esséniens, à cause de l'admiration que leur vie provoquait chez tous les païens — expédition que de très sérieux auteurs de l'antiquité ont racontée, et un des disciples de Pythagore nommé Jamblique affirme avoir habité quelque temps sur le Mont Carmel pour y rencontrer les Esséniens à leur source et origine —, Ovide, donc, nous dit ceci pour préciser le mode de prière qu'il avait appris d'eux : *Mente Deos adiit et quæ natura negavit visibus humanis, oculis ea pectoris hausit*^{cdxxxiv}. Par ces mots, mis à part l'expression païenne qui nomme Dieu au pluriel, il expliquait la contemplation divine qui s'exerce dans les puissances spirituelles en négation des réalités qui entrent par les sens.

cdxxxiv "Il allait à Dieu en esprit, puisant avec les yeux du coeur ce que la nature refuse aux regards humains."

Chapitre 20 Comment, en d'autres temps de la Loi écrite, le Seigneur nous a donné des connaissances accréditées par ses prophètes au sujet de cette contemplation où il se communique à nous

Le Seigneur a communiqué la connaissance illuminée de cette contemplation à encore beaucoup d'autres prophètes de la Loi écrite, et c'est à elle que se disposait le prophète David quand il disait : « J'écouterai ce que me dit le Seigneur. » Et le prophète Habacuc explique cette écoute en disant : Super custodiam meam stabo, et figam gradum super munitionem et contemplanor ut videam quid dicatur mihi^{cdxxxv}, c'est-à-dire : « Je m'établirai au-dessus de ma raison et au-dessus de toutes les représentations de l'imagination, et je contemplerai pour voir ce que le Seigneur me dira. » Si bien qu'écouter Dieu dans la contemplation pour recevoir l'illumination divine, cela doit se faire au-dessus des actes de la raison et de l'imagination, parce que, comme disent les maîtres sages, Deus regulariter non loquitur ad hominem nisi attentem et vigilantem et collectum ab omni strepitu phantasmatum^{cdxxxvi} ; c'est-à-dire qu'en règle générale, Dieu ne parle à l'homme que lorsqu'il est attentif et vigilant, et recueilli en deçà de toutes les représentations provenant de l'imagination. À cette écoute, le prophète David ajoute que la parole de Dieu que l'on reçoit en elle établit l'âme et toutes ses puissances en paix et quiétude ;

cdxxxv "Je me tiendrai sur mes gardes, et je resterai debout sur le rempart, je contemplerai pour voir ce qui me sera dit."

cdxxxvi "En règle générale, Dieu ne parle qu'à l'homme attentif et vigilant, recueilli de toute l'agitation des fantâmes."

et traitant ailleurs de cette même parole, il dit qu'elle établit l'entendement en pureté et limpidité de tous les nuages des similitudes distinctes, et rend la volonté généreuse comme la terre arrosée des eaux du ciel. Tout cela permet de voir que la connaissance illuminée que ces saints prophètes nous donnent de la véritable contemplation qui dispose l'âme aux dons de Dieu, est la même que celle rapportée par ailleurs à propos de saint Denys et de saint Thomas, lorsqu'ils disaient que le mouvement circulaire qui se fait en cette contemplation doit s'exercer au-dessus des actes de l'imagination et de la raison, toute l'âme étant ramenée à la simplicité et quiétude.

Le prophète David nous donne ailleurs encore connaissance de cette contemplation en disant : « Qui me donnera des ailes comme à la colombe, que je vole et me repose ? Voici que je m'enfuis et que je me pose en la solitude où m'attendait celui qui m'a sauvé. » Dans l'explication de ces paroles et parlant du sommeil de la contemplation, saint Bernard dit ceci : « Cette sorte de sommeil vivant et éveillé, n'endort pas le sens intérieur, il l'illumine, au contraire, et repoussant la mort, il donne vie éternelle. Qui me donnera des ailes comme à la colombe, que je vole et me repose, mort à toutes les choses du monde ? Ah ! Que je meure bien souvent de cette mort pour échapper aux lacets de la mort ! Que mon âme meure de la mort des justes pour qu'aucune tromperie ne l'attache et qu'aucun mal ne la séduise ! Mais comme cette mort est encore une mort d'homme, que mon âme meure aussi de la mort des anges (si l'on peut dire), pour qu'en échappant aux choses présentes, sa mémoire se dénude non seulement des désirs des choses inférieures et corporelles, mais aussi de leurs

similitudes ! Et que sa conduite soit pure, en compagnie de ceux à qui elle est semblable en pureté — car c'est ce mode d'échappée qui s'appelle proprement contemplation ! En effet, que quelqu'un ne soit pas retenu par les désirs des choses temporelles tout en vivant dans la chair, c'est là une grande chose, mais dans l'ordre de la force humaine ; alors que ne pas être enveloppé de leurs similitudes dans la contemplation, voilà le propre de la pureté angélique. L'un et l'autre est donc de la grâce divine, et dans les deux cas, l'homme échappe à lui-même et se transcende, mais si dans l'un il se fuit beaucoup lui-même, il ne le fait pas autant dans l'autre. Heureux celui qui peut dire : "voici que je m'enfuis et que je me pose en la solitude" ! Il ne se contente pas de s'élever, mais il s'enfuit aussi pour pouvoir reposer. Laisse les séductions de la chair pour ne plus obéir à ses désirs et ne plus être retenu par ses délices trompeuses ! Tu as fait des progrès et tu t'en es déjà éloigné, mais tu ne t'es pas enfui si tu n'es pas parvenu encore à traverser par l'envol de l'esprit toutes les similitudes des choses visibles qui t'assaillent sans relâche tant que tu ne demeures pas dans la pureté de l'âme. Jusque là, ne t'accorde aucun repos, et tu te tromperais si tu pensais trouver ailleurs le lieu de quiétude, le secret de la solitude, la sérénité de la lumière et la demeure de la paix, car c'est cela demeurer en solitude et habiter en paix. » Tout cela est de saint Bernard, et il explique ensuite comment dans cette solitude lumineuse et quiète, l'Épouse était élevée au-dessus d'elle-même, jouissant des embrassements de l'Époux et dormant doucement en sa tente, alors qu'elle conjurait les filles de Jérusalem de ne point l'éveiller.

C'est cette même contemplation que Salomon, fils de David, nous fait longuement connaître dans tout le livre mystérieux du Cantique des Cantiques, dans lequel il nous montre l'âme contemplative dans cette disposition que vient de nous expliquer saint Bernard, en sommeil de toutes les choses créées quant au corps, et l'esprit éveillé pour Dieu. Et il nous explique les degrés de contemplation et les blessures d'amour par où l'Époux divin la guide jusqu'à l'unir à lui dans le cellier des vins mystiques et dans la maison de la Sagesse où il la transforme en son amour, où il lui dresse une table abondante de délices et de richesses célestes, la faisant participer, comme dit saint Denys, au banquet éternel qu'il offre dans le ciel aux bienheureux ; et l'ayant enivrée du mélange des vins de la divinité et de l'humanité de l'Époux, il lui sacrifie alors les victimes d'un amour embrasé et tendre. Et ainsi s'accomplit en ce sommeil de l'Épouse ce que dit saint Grégoire, que dans le silence de la contemplation, nous sommes comme endormis extérieurement et veillant intérieurement : *in hoc itaque silentio cordis dum per contemplationem interius vigilamus, exterius quasi obdormiscimus*^{cdxxxvii}.

C'est à propos de ce silence et de cette quiétude simple de la contemplation en solitude de toutes les choses créées et de toutes leurs similitudes que saint Grégoire et d'autres auteurs autorisés expliquent ces paroles de l'Écclésiastique : « C'est au temps de la vacuité que la Sagesse écrit, et c'est celui qui se répandra le moins dans la multiplicité des actes, qui la recevra et en sera rempli. » Et ils expliquent aussi au même propos ces

cdxxxvii "En ce silence du coeur, alors que nous veillons intérieurement par la contemplation, nous sommes extérieurement comme endormis."

paroles d'Isaïe : « A qui le Seigneur enseignera-t-il la sagesse, et à qui fera-t-il comprendre ce qu'il lui dira ? À ceux qui sont sevrés du lait des choses sensibles et détachés de leurs mamelles. » Et à partir de là, on comprendra combien saint Denys avait raison de dire que pour parvenir à connaître cette sagesse cachée, qui lui paraît ignorance tant elle excède notre entendement, et à être illuminé de cette lumière, qui lui paraît obscurité pour la même raison, l'âme doit se dépouiller de toutes les autres connaissances et similitudes des réalités qui la recouvrent : *Omnia auferimus ut incircumvelate cognoscamus illam ignorantiam ab omnibus cognitis in omnibus existentibus velatam, et supersubstantialem illam videamus caliginem et ab omni eo quod in existentibus lumine occultatam*^{cdxxxviii}.

L'Esprit-Saint nous a fait connaître la même chose par le prophète Osée, quand il ajoute, après nous avoir dit qu'il réjouirait de ses mamelles l'âme contemplative : « Je la conduirai dans la solitude et je lui parlerai au cœur. » En effet, dans la solitude que saint Bernard nous a expliquée un peu plus haut, en laquelle l'entendement se trouve dépouillé de toutes les notices et de toutes les similitudes des réalités, Dieu parle à l'âme et ce que nous a dit saint Denys se réalise, c'est-à-dire que nous devons recevoir l'illumination divine en quiétude de toutes nos opérations intellectuelles. Et le prophète Jérémie nous fait la même recommandation quand il

cdxxxviii "Nous les ôtons toutes pour connaître sans voiles cette ignorance voilée par tout ce que l'on connaît de tous les existants, et pour voir cette ténèbre super-substantielle et cachée par toute lumière venant des existants."

dit ceci à propos du véritable contemplatif : « il s'établira solitaire, il se taira et s'élèvera au-dessus de lui-même. » Par ces mots, il déclare les propriétés du contemplatif dans la connaissance et la participation des réalités divines mêmes : il lui faut demeurer en solitude de toutes les réalités et de leurs similitudes, et se taire quant à son opération active dans l'acte continué (c'est cela s'établir) en lumière de foi, car c'est cela s'établir au-dessus de soi-même et en opération superintellectuelle. Toutes ces propriétés, saint Denys les demande pour cette participation aux réalités divines mêmes. Sur ce passage, saint Thomas explique comment l'entendement ne peut pas se tenir élevé au-dessus de lui-même ni participer aux réalités divines mêmes, tant qu'il est revêtu de quelque similitude de réalité connue, du fait que tout ce qu'il peut connaître en cette vie par son discours et par la lumière naturelle est inférieur à lui.

Chapitre 21 Que le temps de la Loi de la Grâce étant arrivé, Dieu a enseigné par sa bouche cette contemplation qu'il avait enseignée auparavant par la bouche de ses prophètes

Le temps de la Loi de la Grâce une fois arrivé, temps auquel Dieu avait déterminé de sanctifier le monde par sa présence corporelle et en donnant à l'homme la façon d'adorer son créateur, c'est de sa propre bouche qu'il lui a enseigné la contemplation divine qu'il lui avait enseignée aux temps anciens de la bouche des prophètes ; les évangélistes nous le montrent en bien des passages de l'histoire évangélique, et nous allons ici en mentionner quelques-uns, pour autant qu'ils suffiront à vérifier notre propos.

Le premier passage nous vient de saint Matthieu, en ces mots prononcés par le Sauveur : « Quand tu pries, entre en ton recueillement, ferme ta porte et pries ton Père dans le secret, et ton Père qui voit les choses secrètes te donneras ce que tu demandes. » Les saints expliquent ces paroles à propos de notre contemplation spirituelle et simple en recueillement de l'esprit, et saint Ambroise les commente ainsi : Cubiculum tuum mentis arcanum animique secretum est. In hoc cubiculum tuum intra, hoc est, egredere de corporis tui exteriori vestibulo, et totus intra in alta praecordia cordis tui, et claude ostium tuum^{cdxxxix}. Cette chambre en laquelle le Christ Notre-Seigneur nous demande d'entrer pour prier, c'est le

cdxxxix "Ta chambre, c'est la cachette et le secret de ton esprit. Entre dans cette chambre, c'est-à-dire sors du vestibule extérieur de ton corps, et entre entièrement dans les entrailles profondes de ton coeur, et ferme ta porte."

secret de la partie spirituelle de l'âme, en laquelle il veut que nous nous recueillions en sortant du vestibule matériel de la partie sensible ; et l'homme tout entier pénétrant dans les profonds replis de l'esprit, qu'il ferme la porte de toutes les pensées par laquelle entre ordinairement ce qui souille et inquiète l'âme. Voilà ce que dit saint Ambroise. Le Seigneur continuant, il ajoute aux paroles déjà citées un élément très nécessaire en matière de contemplation : « Quand vous priez, ne parlez pas beaucoup comme le font les païens, pensant que leurs nombreuses paroles les feront écouter de leurs dieux. Ne leur ressemblez donc pas, car votre Père sait ce dont vous avez besoin avant même que vous le lui demandiez. » Par ces mots, le Fils de Dieu, Sagesse éternelle, nous rappelle la doctrine mystique qu'il nous avait donnée dans l'Ecclésiastique, citée au chapitre précédent, selon laquelle c'est celui qui fera le moins d'actes en la contemplation, qui recevra la sagesse et en sera rempli, nous recommandant si fréquemment la quiétude simple et continue en l'oraison mentale comme étant très nécessaire pour communiquer avec Dieu, et obtenir les dons de ses divines faveurs.

C'est encore cette contemplation que le Sauveur nous fait connaître lorsqu'il dit : « Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu. » Saint Thomas commente ainsi ces mots à notre propos : les dons de l'Esprit-Saint ont deux sortes d'actes, les uns concernent l'état d'ici-bas, les autres l'au-delà, tant pour la vie active que pour la contemplative, laquelle commence ici-bas et s'achève en la Patrie. Aussi la sixième béatitude, celle des cœurs purs qui verront Dieu et qui appartient au don d'intelligence, aboutit en la Patrie à voir l'essence divine à

découvert ; mais en l'état d'ici-bas, nous voyons Dieu davantage en connaissant ce qu'il n'est pas, qu'en saisissant ce qu'il est. Et pour autant, quant à l'état de cette vie, la pureté du cœur ne concerne pas seulement les séductions des passions, mais aussi celles des similitudes de la fantaisie et des formes spirituelles, et ceux qui avancent vers la contemplation divine doivent se retirer d'elles toutes. Tout cela est de saint Thomas, nous expliquant par là que pour jouir de Dieu en cette vie avec un début de béatitude, ce qui est le rôle de la contemplation, l'esprit doit être pur non seulement des affections, mais aussi de toutes les similitudes distinctes qui le brouillent et l'obscurcissent, pureté que le Seigneur demande par ces mots pour qu'on le contemple en cette vie.

En un autre passage rapporté par l'évangéliste saint Jean, le Sauveur nous a enseigné cette contemplation en des paroles si claires qu'il n'y a pas besoin qu'un commentateur les explique ; les voici : « Le temps est venu où les vrais adorateurs de Dieu adoreront le Père, ni en cette montagne, ni au Temple de Jérusalem, mais en esprit et vérité, car c'est ainsi que le Père veut être adoré ; en effet, Dieu est esprit, et il faut donc que ceux qui l'adorent, l'adorent de cette manière, en esprit et vérité. » Toutes ces paroles sont de la Sagesse divine qui les a prononcées de sa propre bouche, et elles conviennent si bien à notre propos, que si nous n'avions pas d'autre fondement pour recommander cette contemplation, elles suffiraient amplement à le faire. Et quoique toutes soient pleines de substance en cette matière, je ne traiterai que de leur sens propre ; et d'ailleurs, elles ne peuvent se comprendre en toute

rigueur et en ce sens propre autrement qu'à propos de la contemplation qu'expliquent les saints.

En effet, en disant que les vrais adorateurs de Dieu devaient l'adorer en esprit, le Sauveur indiquait que la contemplation véritable devait s'exercer en la partie spirituelle de l'homme, libérée des organes corporels et de leurs actes qui retiennent l'esprit, quia substantia animae in quantum alligatur corpori, anima dicitur ; sed in quantum separabilis est, et separata manet, spiritus vocatur^{cdxl}. En effet, selon la division que les grands maîtres en cette sagesse font dans la contemplation divine, l'âme et ce qui est animal demeure en la partie inférieure, et l'esprit et ce qui est spirituel vole vers le haut pour s'unir à Dieu : in hac itaque divisione, anima et quod animale est in imo remanet, spiritus autem et quod spirituale est ad summa evolat. Ab infimis dividitur ut ad summa sublevetur; ab anima scinditur ut Domino uniatur, quoniam qui adhaeret Deo, unus spiritus est cum illo^{cdxli}.

De même, en disant qu'il fallait adorer Dieu en vérité, le Sauveur indiquait que la contemplation véritable devait s'exercer en la lumière de la foi, car il est certain qu'il parlait de la vérité en laquelle nous pouvons contempler Dieu selon l'état de cette vie, vérité qui ne peut être autre que celle de la foi,

cdxl "... car la substance de l'âme, en tant que liée au corps, est appelée âme ; mais en tant qu'elle est séparable et qu'elle subsiste séparée, elle est appelée esprit."

cdxli "... selon cette répartition, l'âme et ce qui est animal reste en bas, mais l'esprit et ce qui est spirituel s'élance vers les hauteurs. Il est séparé des réalités inférieures pour être élevé vers les hauteurs ; il est séparé de l'âme pour être uni à Dieu, car celui qui s'attache à Dieu est un seul esprit avec lui."

car c'est elle la lumière véritable qui nous éclaire actuellement ; et cette vérité est simple et d'aucune manière discursive ni ratiocinative. Et même les vérités procédant de la raison, lorsqu'elles ont à être mêlées en l'intelligence à la vérité divine, doivent y être présentées sur un mode simple, comme on l'a expliqué, dépouillées des figures qui les faisaient connaître dans le discours.

Finalement, le Sauveur nous ordonne par ces mots ce que l'on a si souvent rapporté de la doctrine de saint Denys et de saint Thomas : pour que l'âme soit mue par Dieu dans l'oraison et rendue parfaite par ses dons, elle doit lui être proportionnée, et c'est pour cela qu'il dit que Dieu étant esprit, il veut être adoré en esprit. C'est la lumière simple de la foi qui opère cette proportion, elle seule élevant l'entendement au-dessus de lui-même et le proportionnant à Dieu, pour lui appartenir à ce moment-là et ne plus s'appartenir, ce qui est nécessaire pour être mû par lui, ainsi que saint Denys l'a dit à notre propos.

Et ce n'est pas seulement par la parole, mais aussi par l'expérience, que le Christ Notre-Seigneur a enseigné à ses apôtres cette contemplation divine, particulièrement lorsqu'il s'est transfiguré sur le mont Thabor devant les trois qu'il préférait : là, alors qu'ils le regardaient de leurs yeux corporels entre Élie et Moïse, une nuée resplendissante survint qui leur couvrit la vue corporelle du Christ, faisant l'office de la foi illuminée du don de sagesse, et qui les éleva à une très haute connaissance de sa divinité, et leur fit comprendre que ce Seigneur qui parlait et se comportait si familièrement, revêtu de notre chair, était le Fils de Dieu si souvent promis aux prophètes ; et par cette connaissance, elle les emporta en la

vision intellectuelle de sa grandeur, et ils y demeurèrent jusqu'à ce que le Seigneur s'abaissant, il les appelle et les rende à l'usage de leurs sens. L'apôtre saint Pierre mentionne cette illumination en sa seconde épître, et en l'expliquant à notre propos, le vénérable Richard de Saint-Victor déclare ceci : c'est cet office même d'illumination divine que remplissait cette nuée resplendissante qui recouvrit les trois disciples du Christ, car elle mettait en eux à la fois obscurité et lumière, une même nuée provoquant des effets si opposés, les illuminant pour les réalités divines et les plongeant dans l'obscurité pour les réalités humaines (Una itaque et eadem nubes et lucendo obumbravit, et obumbrando illuminavit, quia et illuminavit ad divina, et obnubilavit ad humana.^{cdxlii}).

cdxlii "Une seule et même nuée donnait de la ténèbre en étant lumineuse, et donnait de la lumière en étant ténébreuse, car elle était lumineuse pour les réalités divines, et ténébreuse pour les réalités humaines."

Chapitre 22 Comment les Apôtres ont enseigné à leurs disciples la contemplation qu'ils avaient reçue du Christ Notre-Seigneur pour qu'ils la communiquent à toute l'Église

Cette connaissance divine de la contemplation véritable par laquelle l'homme qui se trouve encore dans les misères de cette vie, vient à communiquer avec Dieu tel qu'il est en lui-même, à la façon de l'ange, le Sauveur l'a donnée aux apôtres, et ceux-ci l'ont enseignée à leurs disciples, particulièrement à saint Denys pour que celui-ci la communique à toute l'Église. C'est ainsi que ce dernier affirme en l'un de ses livres ne rien dire de lui-même, mais seulement ce que les apôtres lui ont enseigné, en particulier son maître l'apôtre saint Paul. Et ailleurs, il désigne les apôtres eux-mêmes comme auteurs de la doctrine qu'il enseigne au sujet de la contemplation, par exemple quand il dit à la fin du traité des Noms Divins que les apôtres ont enseigné le chemin de négation pour s'élever à Dieu, chemin pratiqué par lui en bien des passages de ce livre ; ou encore dans le premier chapitre de la Théologie Mystique, quand il dit que même s'il est présent à tous du fait de son immensité, Dieu ne se communique véritablement et sans voiles qu'à ceux qui transcendent toutes les choses créées et leurs propres actes quant à la force active, pour entrer dans l'obscurité de la foi où l'on trouve Dieu : il donne alors pour auteur de cette doctrine l'apôtre saint Barthélemy.

Cependant, laissant de côté tous les passages apostoliques que l'on pourrait expliquer à ce propos, je me contenterai d'en commenter un de la seconde lettre que l'apôtre saint Paul

écrivit aux Corinthiens ; voici ce qu'il y dit à propos de la contemplation que lui-même et les autres disciples du Christ pratiquaient selon l'enseignement de leur maître : *Nos autem revelata facie gloriam Domini specularantes, in eadem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tamquam a Domini Spiritu^{cdxliii}*. Ces paroles, saint Augustin, saint Thomas, saint Bernard, saint Bonaventure et d'autres saints ou d'autres auteurs de poids les appliquent à notre contemplation. Et quoique certains d'entre eux, notamment saint Bonaventure, expliquent longuement ce passage en montrant combien l'Apôtre résume parfaitement les propriétés principales de la contemplation véritable en ces quelques mots, je vais les commenter avec ce qu'en dit son disciple saint Denys, lui qui a entendu de sa bouche cette sagesse cachée et qui nous l'a communiquée en toute sa pureté, et je laisserai de côté les autres explications. Et à bien comprendre ce passage, on satisfait à tous les doutes qui pourraient survenir en cette matière.

Saint Paul dit d'abord que *revela facie*, c'est-à-dire le visage non couvert de voiles, il contemplait comme en un miroir la gloire du Seigneur. Ce qu'il appelait *revelata facie*, saint Denys l'appelle *revelata mente* avec le même sens, et saint Thomas l'explique ainsi : *revelata mente est ut intellectus noster non obumbretur caligine phantasmatum, quod accidit illis qui spiritualia non supra corporalia capere volunt, propter quod*

cdxliii "Nous, cependant, contemplant la gloire du Seigneur le visage découvert, nous sommes transformés en cette même image de clarté en clarté, comme par l'Esprit du Seigneur."

impedimur ab ascensu in Deum^{cdxlv}. C'est-à-dire que se tenir devant Dieu dans l'oraison *revelata mente*, cela revient à ce que notre entendement ne soit pas assombri par l'obscurité des similitudes qui procèdent de l'imagination. Or, cela arrive à ceux qui ne veulent pas contempler les choses spirituelles au-dessus des corporelles, et qui pour autant sont retenus dans la montée vers Dieu. Et saint Denys ajoute que, même si Dieu est présent à tous, tous ne lui sont pas présents dans l'oraison, mais seulement ceux dont l'entendement est ainsi dépouillé de tous voiles de similitudes sensibles et distinctes ; et ainsi, se tenir *revelata facie* en l'oraison, c'est se présenter à Dieu.

L'Apôtre continue : avec ce visage découvert, « il contemplait Dieu comme en un miroir », ce qui ne pouvait pas être dans le miroir des créatures, lequel n'est pas compatible avec le visage non couvert de voiles. En effet, toute spéculation par les créatures et par le discours de la raison est une succession continue de voiles et de figures : *Propter obumbrationem intellectualis luminis, homo rationalis dicitur, cum ratio sit quidam intellectus obumbratus*^{cdxlv}. Aussi faut-il nécessairement que ce miroir soit celui de la foi, laquelle est le miroir divin où nous voyons Dieu en cette vie d'une façon si exacte, que ce que les bienheureux en voient dans la lumière de gloire, nous le voyons ici-bas en celle de la foi, eux en en jouissant face à face, et nous en le croyant.

cdxlv "L'esprit découvert, cela veut dire que notre intellect ne soit pas obscurci par les nuées des fantômes, ce qui arrive à ceux qui ne veulent pas saisir les réalités spirituelles au-dessus des corporelles, ce par quoi nous sommes retenus dans notre ascension en Dieu."

cdxlv "Du fait de l'obscurcissement de la lumière intellectuelle, l'homme est dit rationnel, car la raison est en quelque sorte l'intellect voilé."

L'Apôtre continue : contemplant Dieu de cette manière, « nous nous transformons en cette même image. » Ces mots concernent la différence établie par saint Thomas commentant saint Denys, entre la contemplation des réalités qui sont inférieures à l'entendement, ce qui est le cas de toutes les réalités visibles, et celle des réalités qui lui sont supérieures, ce qui est le cas des réalités divines. Celles-là, il les connaît par abstraction en les attirant à lui, et ainsi il les ennoblit, car elles sont plus spirituelles et simples en l'entendement qu'en elles-mêmes ; mais parce que les réalités divines présentées par la foi sont plus spirituelles et parfaites en elles-mêmes qu'en notre entendement et qu'en toute autre similitude de réalité créée, il s'ensuit que *divinorum cognitio fieri non potest per abstractionem sed per participationem*^{cdxlv}. C'est-à-dire que les réalités divines ne peuvent pas se contempler par abstraction, car ce serait les diminuer que de les attirer à l'entendement pour les transformer en lui, mais par participation, en se transportant en elles pour que l'entendement se transforme en elles et se rende par là divin de quelque manière. C'est cela se transformer en cette même image. À partir de là, on comprendra la justesse des paroles suivantes de saint Denys, alors qu'il excluait de la contemplation divine la lumière naturelle pour embrasser celle de la foi : *secundum hanc igitur oportet divina intelligere non secundum nos, sed nos ipsos extra nos ipsos statutos et totos deificatos*^{cdxlvii}. C'est-à-dire que

cdxlv "... la connaissance des réalités divines ne peut pas se faire par abstraction, mais par participation."

cdxlvii "Pour autant, il faut comprendre les réalités divines non pas selon nous, mais alors que nous sommes nous-mêmes établis hors de nous-mêmes et tout entier divinisés."

les réalités divines doivent être contemplées à la lumière de la foi, et non pas à la lumière qui nous est naturelle ; elles ne doivent pas non plus l'être selon le mode de celle-ci, mais en sortant de nous-mêmes et en nous transportant vers elles, pour être complètement déifiés en participant à elles.

Enfin, l'Apôtre dit que par cette disposition, le contemplatif s'élève « de clarté en clarté, comme mue par l'Esprit du Seigneur. » La contemplation s'ordonne à cette motion divine, en tant que moyen proportionné aux dons de Dieu qui revêtent l'âme de la ressemblance divine. Cette élévation du contemplatif de clarté en clarté, saint Denys l'a expliquée très à propos, nous donnant part à la lumière mystique reçue de l'Apôtre, son maître ; aussi, après avoir expliqué comment l'illumination divine reçue en l'âme sans obstacle, commence par illuminer l'entendement et le purifier de l'obscurité des erreurs et de l'ignorance, il décrit en ces mots la façon dont elle augmente quand le contemplatif s'y exerce comme il convient : et tradit prius quidem mensuratam claritatem, postea illis sicut gustantibus lumen et magis desiderantibus magis seipsum immittit et abundanter superfulget, quoniam dilexerunt multum^{cdxlviii}. Ce qui veut dire qu'au commencement, comme saint Thomas l'explique, l'illumination divine se donne à tout contemplatif bien disposé, selon la mesure que Dieu a déterminée, réalisant en lui ce que dit l'Apôtre : « A chacun, la grâce a été donnée selon la mesure du don du Christ. » Mais une fois goûtées, les réalités spirituelles éveillent le désir,

cdxlviii "Il donne d'abord une clarté mesurée, puis à ceux qui la goûtent et qui la désirent davantage, il se livre lui-même davantage et il leur donne sa lumière en surabondance, car ils ont beaucoup aimé."

lequel auparavant demeurait tiède faute de ce goût ; aussi, une fois goûté le premier don de la lumière, la connaissance de la vérité se désire davantage, la lumière augmente avec ce désir, car les effets de la grâce divine se multiplient selon la multiplication du désir et de l'amour, et ainsi les véritables contemplatifs sont dans un mouvement continu d'augmentation de lumière et de perfection, le désir croissant avec la lumière, et la lumière croissant avec le désir augmenté. C'est de cette manière que saint Thomas commente les paroles de saint Denys, par lesquelles auront été expliquées aussi celles de l'Apôtre, son maître.

Ce même Apôtre achève ici de nous faire connaître divinement la véritable contemplation, en nous disant comment doit être cette ascension vers les illuminations divines et vers les accroissements de notre perfection : non pas par un mouvement de notre opération propre qui procéderait dans la contemplation de la lumière naturelle, mais en nous disposant à être mû par l'Esprit du Seigneur. En effet, comme ce même apôtre le dit ailleurs, c'est l'opération de Dieu qui doit réformer notre bassesse à la ressemblance de sa gloire. Et pour autant, les théologiens disent que les vertus et les dons infus que cette réformation divine produit en nous ne peuvent pas y être provoqués par les actes humains mus par la raison, mais seulement par l'opération divine. Et saint Denys dit que le contemplatif se dispose à recevoir cette opération, quand il cesse de se mouvoir par les moyens de la lumière naturelle et va vers Dieu par la seule lumière de la foi. En effet, de même que le contemplatif s'appartenait à lui-même en exerçant l'autre lumière, il se met avec celle-ci à appartenir à Dieu pour

être mû par lui. Et il ajoute à notre propos que les dons divins lui sont alors accordés.

Telles sont les sources d'où provient la contemplation que notre vénérable Père enseignait oralement, et qu'il a laissée comme une empreinte dans ses écrits ; on a déjà vu à quel point s'accorde avec elle la connaissance révélée que Dieu nous en donne dans les Saintes Lettres et dans la doctrine des saints, eux qui furent les véritables et fidèles canaux de la sagesse divine. Et parce que dans tout ce discours nous avons longuement montré cette doctrine et ces canaux divins, nous le résumerons par ce que disent deux saints docteurs de l'Église, considérés en elle comme maîtres et seigneurs de la théologie véritable, et que nous n'avons pas encore mentionnés, à savoir saint Grégoire de Naziance et saint Augustin.

Voici donc ce que saint Grégoire dit de cette contemplation : *Nihil enim mihi tam optandum cuiquam esse videbatur, quam ut oclusis sensibus atque extra carnem mundumque positus et in seipso collectus, nec nisi quantum necessitas exigit, quidquam humanarum rerum attingens, atque secum ipse et cum Deo colloquens, superiorem iis rebus quæ in aspectum cadunt, vitam agat, divinasque species puras semper, nec terrenis ullis et errantibus formis admixtas, in seipso circumferat, Deique ac rerum divinarum, purum omnino speculum sit, in diesque efficiatur, ac lucem per lucem assumat, clariorem videlicet per obscuriorem, jamque futuri ævi bonum spe percipiat, et cum angelis versetur, ac licet adhuc in terris sit, terram deserat, atque a spiritu sursum*

collocetur^{cdxlix}. Tous ces mots sont pleins de substance en matière de contemplation, et ils nous offrent une doctrine très autorisée, celle de l'un des grands maîtres de nos anciens moines, rapportant ce qui se passait alors parmi eux, conformément à la forme de vie première que Dieu avait donnée à notre Père dans les débuts, et qu'il avait renouvelée par les apôtres du Christ, comme on l'a indiqué. Voici donc ce qu'il dit : « Rien ne m'a paru plus désirable que ceci : avoir fermé sa porte aux sens et être établi hors de la chair et du monde, l'esprit recueilli en lui-même ; et là, converser avec Dieu et mener une vie supérieure à ces choses que nous voyons, faire pénétrer en soi les formes divines toujours pures et sans mélange de choses créées, que la foi nous enseigne ; et devenir chaque jour plus un pur miroir de Dieu et des choses divines, afin de recevoir la lumière par la lumière, la plus illuminée en l'illumination divine par la plus obscure de la foi reçue en sa simplicité, et recevoir déjà en espérance le bien du siècle à venir en compagnie des anges, demeurant déjà avec eux ; et tout en étant encore sur terre, abandonner ce qui est terrestre et s'établir en esprit au ciel. » Voilà comment ce saint

cdxlix "Rien ne m'a semblé préférable à ceci : les sens fermés, être établi hors de la chair et du monde, recueilli en soi-même, ne touchant aux choses humaines qu'autant que cela soit nécessaire, converser avec soi-même et avec Dieu, menant une vie supérieure aux choses qui tombent sous le regard, porter toujours en soi-même les pures espèces divines, sans aucune forme terrestre et vagabonde, être un miroir absolument pur de Dieu et des réalités divines, être transformé en la clarté du jour et recevoir la lumière par la lumière, c'est-à-dire celle qui est plus claire par celle qui est plus obscure, percevoir déjà en espérance le bien du monde à venir, converser avec les anges, et quoiqu'encore sur cette terre, ne plus être sur cette terre et habiter en esprit dans les hauteurs."

nous décrit la contemplation divine qu'exerçaient nos anciens, et comment ils se transportaient de ce qui est temporel à ce qui est éternel et de ce qui est terrestre à ce qui est céleste, par la conformité de l'âme à son objet qui est Dieu, centre éternel de toute béatitude.

L'autre témoignage est de saint Augustin, et voici ce qu'il dit : *Sileant poli, et ipsa sibi anima sileat, et transeat se, non se cogitando, sileant somnia et imaginariae revelationes, omnis lingua et omne signum, et loquatur ipse solus per se ipsum, ut audiamus verbum ejus, et rapida cogitatione attingamus aeternam sapientiam super omnia manentem, et subtrahantur aliae visiones longe imparis generis, et haec una rapiat et absorbeat et recondat in interiora gaudia expectatorem suum*^{cdl}. Par ces mots et tout ce qui est dit dans ce discours, on peut voir à quel point s'accordent tous les saints en ce qu'ils nous ont enseigné de la véritable contemplation, comme autant de ruisseaux jaillis d'une même source de sagesse divine. « Que les cieus se taisent, dit ce saint, et que l'âme aussi se taise vis-à-vis d'elle-même ; qu'elle se dépasse par-delà tous ses actes sans même vouloir les reconnaître ; que se taisent aussi toutes les réalités imaginaires, seraient-elles des révélations, que se taisent toute langue et toute similitude, et

cdl "Que les cieus se taisent, que l'âme elle-même se taise, qu'elle se dépasse en ne pensant pas à elle ; que se taisent les songes et les révélations imaginaires, que toute langue et tout mot se taise, et que Dieu seul parle, non pas par tout cela, mais par lui-même ; que nous entendions sa parole, que nous touchions en un éclair de la pensée la Sagesse éternelle qui demeure au-dessus de tout ; que toutes les autres visions d'un genre inférieur disparaissent, et que celle-ci seule ravisse celui qui l'attend, qu'elle l'absorbe et le cache dans les joies intérieures."

que Dieu seul parle de lui-même pour que sa parole soit entendue ; et que par un rapide mouvement de l'esprit, nous parvenions à atteindre la Sagesse éternelle qui se trouve au-dessus de toute chose ; et que soient ôtées toutes les autres connaissances et les visions d'un genre si différent, pour que celle-là seule emporte, submerge et cache le contemplatif dans les jouissances intérieures. » Avec ce puissant témoignage d'un si grand docteur, nous achevons notre long discours destiné à vérifier l'apostolicité de la doctrine de notre vénérable Père.

Chapitre 23 Des effets de la contemplation divine, et comment se reçoit en elle l'opération de Dieu en vue des biens surnaturels qui rendent l'homme semblable à lui

Nous avons vu avec beaucoup de clarté ce qu'est la contemplation divine véritable que Dieu a révélée aux saints pour la perfection de l'homme, et pour que dès les misères d'ici-bas, il commence à participer à la vie de la Patrie ; nous avons vu aussi qu'il n'y a pas moins de différence entre cette contemplation-là et la fausse contemplation des illuminés, qu'entre la lumière et les ténèbres ; aussi conviendra-t-il, pour mieux se rendre compte de la vérité, que nous disions quelque chose des effets admirables que la contemplation véritable produit dans les âmes qui l'exercent selon l'enseignement des saints, puisque nous avons déjà vu les effets misérables que la fausse contemplation a produits chez ses adeptes, ainsi que les extravagances et les erreurs auxquelles elle les a conduits. En effet, tout comme cette fausse contemplation a le démon pour auteur, et son opération pour moteur de ceux qui l'embrassent, la véritable a Dieu pour auteur, et son opération divine pour guide et moteur de ceux qui l'exercent ; et ainsi des causes si différentes entraînent-elles des effets tout aussi différents. Cette opération divine est celle qui, dans la contemplation, réforme l'homme à la ressemblance de la gloire de Dieu, ainsi que nous l'avons vu au chapitre précédent. C'est par cette opération divine que sont devenus saints tous ceux qui l'ont été, et c'est elle qui guérit toutes les infirmités que le péché a laissées dans la nature, comme il est dit au livre

de la Sagesse. C'est par cette opération que sont parvenus à un si haut degré de perfection et à un tel sommet des vertus, tous les grands contemplatifs qui nous sont proposés dans l'Eglise en exemple de leur pratique. C'est elle qui nous donne la lumière véritable dans les ténèbres qui nous entourent, elle qui défait les pièges que l'ennemi nous tend partout, elle qui nous donne la force contre nos appétits pour qu'ils ne nous terrassent pas, et qui nous mène en sécurité à notre fin dernière parmi les prospérités et les adversités.

Par cette opération divine d'où procèdent toutes les réalités comme de la cause universelle, saint Denys dit à notre propos que l'âme possède non seulement l'être, mais aussi l'être bon. Et pour nous convaincre des effets qu'elle produit en elle pour cet être bon, il nous propose en ces mots un exemple très adapté à notre manière grossière de voir : « Si notre soleil visible, qui est unique et qui diffuse également sa lumière sur des réalités matérielles très différentes les unes des autres, produit en elles des effets très différents, les renouvelant, les nourrissant, les faisant subsister et les rendant parfaites, faisant ici sortir les fleurs, faisant ailleurs produire les fruits, les faisant s'enraciner d'un côté et se ramifier de l'autre, pousser leurs racines vers le fond de la terre et leurs branches vers le ciel, si c'est par une action simple et unique de sa lumière qu'il produit tous ces effets et d'innombrables autres dans les réalités sensibles selon la propriété de chacune, combien mieux la cause universelle de toute réalité ne le fera-t-elle pas dans les substances spirituelles ? » Tout cela est de ce saint, et par cet exemple, il s'attache à nous faire comprendre que si cette très noble créature produit de tels effets dans les corps

qui reçoivent son action du fait qu'il est semblable à la bonté divine, combien plus le fera l'opération de cette bonté elle-même, dont il est une similitude (*Solaris radius est similitudo expressa divinae bonitatis^{cdli}*), dans les âmes qui savent se disposer à recevoir son opération divine, puisque, comme il est dit dans le livre de la Sagesse, elle est une action subtile de la force de Dieu, et une illumination simple qui procède de sa clarté (*vapor est enim virtutis Dei, et emanatio quaedam claritatis omnipotentis Dei sincera.^{cdlii}*) !

Ces effets si multiples de l'opération divine en nos âmes pour les perfectionner, saint Thomas les réduit à deux qui conviennent à notre propos. Elle produit le premier en l'essence de l'âme, l'informant de façon divine par la grâce et l'amenant à sa ressemblance et à la participation de sa divinité ; et du fait de cet être de grâce, Dieu est appelé vie de l'âme. Le second effet, elle le produit dans les puissances, les informant par les habitus surnaturels des vertus et des dons infus, pour qu'elles opèrent de façon surnaturelle et divine ; et ainsi l'âme se trouve-t-elle réformée tout entière, tant en son être spirituel qu'en l'opération conforme à cet être même. Cependant, l'homme ne parvient pas en un instant à cette réformation, mais par étapes et peu à peu, selon le mode de la nature, laquelle a ses périodes par lesquelles elle va de l'imparfait au parfait, et il en va de même ordinairement pour la perfection spirituelle. En effet, même si toutes les vertus et tous les dons infus qui perfectionnent l'âme se reçoivent avec

cdli "Le rayon du soleil est une similitude expresse de la bonté divine."

cdlii "Elle est une exhalaison de la force de Dieu, et une certaine émanation authentique de la clarté toute-puissante de Dieu."

la grâce, ce n'est pas selon toute son intensité, du fait des contrariétés qu'elle rencontre en la nature qui les reçoit ; et au fur et à mesure que se retirent les contrariétés, les habitus infus s'enracinent davantage en elle et ils participent davantage de ces dons. Il en va comme du cristal impur : la lumière ne peut pas s'y répandre complètement jusqu'à ce qu'il soit purifié, et au fur et à mesure de sa purification, la lumière le pénètre davantage, et comme si elle le revêtait de sa forme lumineuse. Et il en va de même pour la perfection de l'âme : elle se fait à travers les accroissements surnaturels, selon la pénétration plus intense des habitus infus, du fait de la moindre résistance que rencontrent ses actes pour opérer en elle ses effets (*origo gratiae est per novam infusionem, sed augmentum ejus est per hoc quod de imperfecto ad perfectum actus infusus educitur.*^{cdliii}).

L'âme ne peut parvenir par sa vertu naturelle à ces accroissements de perfection surnaturelle, et pas davantage à l'infusion des dons eux-mêmes ; car dans les deux cas, l'âme ne fait que se disposer, et c'est l'opération divine qui les opère en elle (*Eodem modo sumus causa augmenti gratiae, sicut et causa ipsius gratiae, scilicet per modum dispositionis tantum ; sed efficientia utrobique est ex parte ipsius Dei.*^{cdliiv}). Aussi, ce qui nous revient est de savoir comment nous devons nous disposer dans l'oraison à recevoir ces accroissements, et de

cdliii "L'origine de la grâce est par une infusion nouvelle, mais son augmentation vient de ce que l'acte infus passe de l'imperfection à la perfection."

cdliiv "Nous sommes de la même façon cause de l'augmentation de grâce et cause de la grâce elle-même, c'est-à-dire seulement sur un mode dispositif ; mais dans les deux cas, l'efficience vient de Dieu même."

mettre cela en pratique. En effet, l'opération de Dieu ne manquera pas pour sa part, si cette disposition ne manque pas pour la nôtre. Et puisque lui-même nous commande d'être comme l'est notre Père des cieux, il ne nous refusera pas les ressources nécessaires à cela, car il sait bien par faits qu'elles doivent nous venir de sa main. Saint Thomas nous l'assure en disant que si Dieu, en tant qu'auteur de la nature, ne fait pas défaut dans les choses nécessaires à la vie naturelle, il fera encore moins défaut en tant qu'auteur de la grâce dans les secours nécessaires à la vie surnaturelle, laquelle est plus parfaite. Et si nous demandons à saint Denys en quoi consiste cette disposition des contemplatifs à recevoir les accroissements des dons divins, il nous dira ce que l'on a déjà rapporté ailleurs : lorsque l'entendement se dépouille des moyens de la connaissance naturelle dans la contemplation, et se revêt de la seule lumière simple de la foi pour contempler par elle les réalités divines, alors l'âme cesse de s'appartenir et se met à appartenir à Dieu pour être mue par son opération, et alors les dons divins se reçoivent. La doctrine de saint Thomas concorde avec celle-ci : il dit que, pour notre part, la disposition à recevoir les accroissements de la charité et des autres dons qui l'accompagnent, est que l'âme se réduise de la multiplicité à l'unité, et de la vie répandue à la vie unifiée, ce qui se fait dans la contemplation en lumière simple de foi.

Du fait de cette disposition de l'âme en l'oraison quiète et simple, disposition à recevoir les accroissements des vertus de l'esprit, saint Grégoire dit que l'Esprit-Saint a appelé la contemplation « lit fleuri de l'épouse », parce que c'est dans le repos de l'âme contemplative avec son Bien-Aimé, qu'elle

reçoit de lui l'accroissement des vertus infuses. Et voici ce qu'il dit sur ce point : le petit lit de l'épouse n'est pas autre chose que la quiétude du repos de la contemplation, car l'esprit qui aime singulièrement le Christ son Époux, se met autant qu'il peut en quiétude de tous les soucis du monde, et il amasse en lui les vertus par lesquelles il plaît à l'Époux ; et lorsque l'épouse est entrée seule en elle-même en dédaignant toute chose, elle a formé alors ce lit pour jouir en paix avec l'Époux ; et plus elle y repose en quiétude, plus abondamment elle y trouve les fleurs dont elle s'embellit pour plaire à l'Époux (*ubi quo quietius pausat, eo amplius flores invenit, quibus se decoram sponso ostendat.*). Tout cela est de ce saint, et l'épouse appelle « petit lit » la contemplation de cette vie, à la différence de la contemplation de claire vision dont on jouit en la Patrie, et qui est le « grand lit » dans lequel l'âme jouit de son Époux. Et ce lit de la contemplation, le vénérable Richard de Saint-Victor lui applique la bénédiction donnée à son fils Benjamin par Jacob à l'heure de sa mort, alors qu'il lui disait : « Benjamin, qui aime tant le Seigneur, habitera en lui avec confiance, il passera le jour entier comme en sa tente et reposera entre ses bras. » Cela s'accomplit, dit cet auteur, lorsque l'âme contemplative est recueillie au-dedans d'elle-même en la lumière de la foi au-dessus des autres connaissances, et repose entre les bras de son Bien-Aimé dans la tente de son intériorité.

Le saint homme Job décrit longuement ces effets que l'illumination et l'action divine produisent en l'âme contemplative ainsi disposée ; il appelle la contemplation de quiétude en lumière de foi — selon l'explication donnée par la

Glose et par Hugues Cardinal — « petit nid », à la différence de la lumière de gloire qui est « grand nid », le texte sacré parlant ainsi à ce sujet : « je mourrai en mon petit nid, et comme le palmier, je multiplierai mes jours ; mes racines s'épanouissent auprès des eaux, la rosée viendra sur ma moisson, et ma gloire se renouvellera sans cesse, et mon arc se renforcera en ma main. » Tous ces effets sont très propres à cette contemplation, car l'esprit meurt en elle à toutes les réalités créées et à toutes leurs formes, et il multiplie les forces de ses puissances pour monter comme le palmier vers le ciel ; et son sommet s'épanouit au contact des eaux des motions divines, pour recevoir comme en sa source l'illumination et l'action de Dieu, pour fructifier par sa persévérance, et cela de façon surnaturelle et parfaite. De là vient que la rosée de la grâce demeure en sa moisson, pour féconder l'âme de sa suavité et qu'elle agisse bien contre la tiédeur qui stérilise les œuvres bonnes. Avec cela, sa gloire se renouvelle sans cesse dans l'accroissement des vertus, et sa force se restaure contre les ennemis de la perfection.

Toutes ces sentences sont très remarquables pour notre propos, tout particulièrement celle qui dit que les racines de l'âme s'épanouissent au contact des eaux, car c'est de là que lui vient tout son bien. L'âme se met en cette disposition lorsque l'entendement recueilli dans le nid de la foi, meurt à toutes les autres connaissances, demeurant alors en l'acte supérieur de l'intelligence pure, sans intermédiaire entre elle et Dieu, et recevant son illumination et son action divine. Entrant sans obstacle en l'âme, celle-ci produit les effets que saint Denys décrit très en détail, commençant par purifier

l'entendement de ce qui s'oppose à la lumière, passant ensuite à l'affection pour lui donner son goût et l'enflammer en désir et amour de Dieu, pénétrant finalement dans tous les replis de l'âme pour la renouveler de façon divine, jusqu'à l'unir à Dieu en état de perfection, ce qui est le sommet de la vie contemplative, à laquelle toute la vie spirituelle s'ordonne comme à sa fin.

Chapitre 24 Des deux manières dont Dieu meut l'âme dans l'oraison, l'une commune et l'autre extraordinaire, et comment il faut se comporter en la commune pour ne pas y mettre obstacle

Pour traiter plus en détail des effets de la contemplation, et découvrir avec la doctrine des saints comment les contemplatifs y mettent obstacle, il faut remarquer que Dieu opère de deux manières dans les âmes, l'une par des secours communs qui ne sont refusés à personne qui ne s'y oppose, et l'autre par des secours particuliers et de façon plutôt miraculeuse, si bien qu'ils sont plus rares. À propos des premiers, saint Thomas dit ceci : « L'itinéraire commun et habituel selon lequel l'âme va à sa perfection, c'est que sous la motion intérieure de Dieu, elle se convertisse et se tourne vers lui en une conversion d'abord imparfaite, pour atteindre ensuite la parfaite, car, comme dit saint Augustin, la charité commencée mérite d'être augmentée. » Par ces mots, saint Thomas nous explique le chemin commun par lequel nous avons à aller vers notre perfection, en cherchant à obtenir ces secours ordinaires et la motion que Dieu opère par eux au-dedans de l'âme, avançant grâce à eux de façon ordonnée, sans présumer passer aux secours extraordinaires et miraculeux, à moins que Dieu ne les donne de sa volonté libre, selon ce qu'il voit nous convenir. Saint Bernard nous le recommande par ces mots : « Certes, Dieu, dont le pouvoir est sans limites, se communique de façon extraordinaire sans qu'on le lui demande — comme on a coutume de le dire, il dispense libéralement ses biens —, et nous lisons qu'il l'a fait

pour certains ; toutefois, nous n'avons pas, quant à nous, à vouloir nous élever de cette manière, tentant Dieu dans les réalités divines, mais nous avons à faire ce qui dépend de nous, avançant selon les degrés qui conviennent à nos possibilités. »

Dans l'oraison, les contemplatifs font obstacle dans deux directions à ces motions divines des secours communs ; nous les reconnâtrons toutes les deux dans les mots par lesquels le prophète Isaïe a indiqué les dons de Dieu parvenus à bonne fin. Voici ce qu'il dit : Seigneur, nous avons conçu de ta face, et nous avons été comme en travail d'enfant, et nous avons enfanté de l'esprit. » Les conceptions divines, ce sont les motions de Dieu pour que nous avancions vers notre perfection, et quand elles se reçoivent sans obstacle, elles passent par l'entendement jusqu'à l'affection, comme saint Denys nous l'a dit à la fin du chapitre précédent : *Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem institutionem vel instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris^{cdlv}*. Et là, elles éveillent les désirs de servir Dieu et de lui plaire, et l'âme est comme en travail d'enfant pour les mettre en pratique ; et lorsque ces désirs s'appliquent aux œuvres vertueuses, l'âme enfante alors de l'esprit, et les conceptions divines viennent à la lumière portées à terme, elles qui, dans l'oraison, furent conçues de la face de Dieu, l'âme ayant reçu sans obstacle son illumination et sa motion divine.

cdlv "Le Fils n'est pas envoyé en l'âme selon n'importe quelle perfection de l'intellect, mais selon cette information de l'intellect qui s'épanouit en affection d'amour."

Ainsi donc, le premier obstacle que met l'âme à ces motions divines, c'est de ne pas se disposer convenablement dans l'oraison pour concevoir de la face de Dieu et être mue par lui. En effet, comme saint Laurent Justinien l'a dit à ce propos, il appartient à Dieu seul de donner goût et affection de dévotion à celui qui prie, mais il appartient à l'homme de rechercher la façon convenable de prier avec profit et de recevoir ces effets : *solius Dei est orationis praestare gustum et devotionis affectum, sed hominis est orandi adinvenire modum*^{cdlvi}. Et saint Thomas disait au même propos, que selon la loi ordinaire et non miraculeuse, les motions divines ne se reçoivent pas sur le mode de Dieu et selon sa force infinie, mais sur le mode de l'homme et selon sa disposition à les recevoir : *quia influentiam agentis recipit patiens per modum virtutis suae et non per modum virtutis ipsius agentis*^{cdlvii}. Et pour introduire une perfection, non seulement la force proportionnée de celui qui l'introduit est nécessaire, mais il faut aussi que celui qui la reçoit se proportionne à l'opération introduite ; aussi est-il clair que, l'action divine par laquelle cette motion doit se faire étant une lumière simple qui procède de la lumière incréée, ainsi qu'on l'a vu au chapitre précédent, et son mode d'opérer étant en toute quiétude, immobilité et silence, comme le dit saint Denys, celui qui voudra en être mû dans l'oraison devra s'y disposer par ces mêmes qualités. Et à cette disposition s'ordonne tout ce qui a été dit en ce long discours. Mais comme ceux qui se disposent ainsi, et qui savent « faire sabbat

cdlvi "Il n'appartient qu'à Dieu de donner goût et affection de dévotion dans l'oraison, mais il appartient à l'homme de trouver la bonne façon de prier."

cdlvii "... car le patient reçoit l'action de l'agent selon sa propre force, et non selon celle de l'agent lui-même."

du sabbat » (c'est-à-dire se disposer à la quiétude infuse par la quiétude naturelle), sont très peu nombreux, ainsi que l'estime saint Bernard, très rares aussi sont ceux qui reçoivent sans obstacle ces motions de Dieu et ces conceptions divines. Et c'est là le premier obstacle et le plus général de ceux que certains recommandent.

Avant de passer au second obstacle, il faut répondre à une difficulté que ressentent les contemplatifs peu expérimentés dans ces motions des secours communs. En effet, comme l'illumination divine sans forme et indistincte ne se perçoit pas dans l'entendement, pour les raisons mentionnées par ailleurs, et comme la force divine n'opère pas dans ces motions communes aussi efficacement que dans les motions particulières, son opération est très subtile et a besoin de davantage de temps. Et comme les contemplatifs habitués à l'opération grossière des forces sensibles (laquelle se perçoit abondamment parce qu'elle se fait par changement corporel) ne sentent pas celle qui se fait dans les puissances spirituelles (laquelle est très simple et très subtile), ils pensent perdre leur temps dans l'acte universel de quiétude ; et en voulant se reprendre en exerçant des actes particuliers, ils s'inquiètent et perdent leur disposition à la motion divine. Pour autant, ils doivent se rappeler la doctrine de saint Denys référée par ailleurs, à savoir que l'illumination divine purge l'entendement de ses défauts avant de se mettre à réchauffer l'affection ; et cela vaut de l'obscurité des brumes d'erreur et d'ignorance que le désordre des passions a fait monter jusqu'à lui, comme de la disproportion que les péchés véniels ont entraînée entre lui et la lumière divine. En effet, comme le dit saint Thomas,

tout péché véniel, aussi petit soit-il, entraîne une disproportion entre l'entendement et cette lumière très pure. Et pour tout cela, il faut du temps à ces secours communs.

Ensuite, dit saint Thomas, lorsque l'illumination divine passe à l'affection et la trouve froide en l'amour de Dieu (tantôt à cause de son amour des choses créées, tantôt à cause de ces mêmes péchés véniels qui, comme le dit toujours saint Thomas, laissent en l'affection une qualité en quelque sorte contraire à l'amour de Dieu, attiédissant la ferveur de la charité), il lui faut encore du temps pour l'échauffer et l'amener à la familiarité de Dieu, dont les péchés véniels avaient éloigné l'âme (*Anima a familiaritate Dei etiam peccatis venialibus elongatur.*^{cdlviii}). Nous voyons tout cela figuré matériellement comme un froid matin d'hiver : avant que le soleil ne dissipe les brumes montées du sol et ne réchauffe ensuite ce sol froid, il faut un certain délai ; et si le contemplatif perd la quiétude simple de la contemplation parce qu'il ne perçoit pas l'illumination divine et ses effets, il ne se disposera jamais à recevoir la motion divine ; aussi doit-il se gouverner en cela non pas par ses sentiments, mais par ce que nous recommandent les saints illuminés de Dieu et expérimentés en ces dons. Qu'il se contente donc de la règle générale de saint Denys mentionnée ailleurs : lorsque l'entendement demeure en la contemplation de la lumière simple de foi, il reçoit toujours de Dieu de le contempler, de communiquer avec lui et de lui ressembler, même s'il ne le

cdlviii "L'âme est éloignée de la familiarité divine même par les péchés véniels."

perçoit pas. Et avec cela, qu'il se tranquillise et reste en sa bonne disposition s'il veut en recevoir les effets.

Le second obstacle qui s'oppose au bon résultat des motions de Dieu, vient de ceux qui, ayant reçu la conception divine en l'entendement, ne travaillent pas à en procurer le bon enfantement par la volonté. Ce défaut, le Christ Notre-Seigneur nous l'a découvert en la mystérieuse parabole du semeur : il y distingue différents chemins par lesquels fructifient les dons de Dieu que figure cette semence ; arrivé à la situation qui nous touche, il la compare à celle de la graine tombée sur la pierre, desséchée sitôt germée, faute d'humidité pour l'entretenir. Les disciples lui en demandant l'explication, Jésus leur dit que cette graine tombée sur la pierre concerne ceux qui ont reçu avec joie la parole de Dieu, mais n'ont pas produit de racines, si bien qu'ils ont défailli à la première épreuve. Donc, mal profiter des conceptions divines et mal les enfanter, c'est ne pas mettre en pratique les bons désirs que l'âme retire des motions divines reçues dans l'oraison. En effet, comme l'explique saint Thomas, c'est à l'artisan principal qu'il revient de mouvoir l'outil, et à l'outil d'exécuter la motion de celui qui le meut ; et de même que Dieu augmente leurs richesses à ceux qui savent en faire usage (comme le Sauveur l'a montré dans la parabole de la remise des talents), et qui s'en servent pour avancer proportionnellement de l'état imparfait au parfait, de même à l'inverse ôte-t-il ses richesses à celui qui est négligent dans ce négoce spirituel, et il l'abandonne à sa misère et à son obscurité.

Cela sera mieux compris grâce à un enseignement scolastique par lequel saint Thomas nous explique les accroissements de la

charité chez ceux qui en sont déjà pourvus, et par conséquent, les accroissements de toutes les autres vertus et de tous les dons infus qui l'accompagnent. Il dit ceci : lorsque l'acte de charité et d'amour de Dieu procède de toute l'efficacité de celui qui le produit, tant pour la force de la nature que pour celle de l'habitus infus, alors l'acte dispose à un accroissement de charité qui va suivre immédiatement, et il le mérite ; en revanche, lorsque l'acte ne procède pas de toute sa force, alors il constitue une disposition éloignée pour cet accroissement, et grâce à d'autres actes aidés de celui-ci, il pourra y parvenir. Rapprochons cette doctrine de la sentence d'Isaïe déjà rapportée : puisque dans les conceptions qui se font de la face de Dieu, l'âme n'opère pas toujours de toute la force de la nature et de l'habitus infus, l'accroissement de la charité et des dons infus ne s'ensuit pas immédiatement ; et si l'âme ne reste pas disposée à ce qu'il s'ensuive grâce à d'autres actes, et si elle devient négligente dans le négoce de ces richesses divines, tant dans les désirs que dans les œuvres (car c'est cela être en travail d'enfant et enfanter de l'esprit), cette disposition se perd ; et comme la graine tombée sur la pierre ne s'était pas enracinée, cette âme se dessèche au premier soleil de la difficulté ; et ainsi ces richesses qu'elle avait reçues et mal négociées s'évanouiront-elles à la première épreuve. Nous en retiendrons qu'il n'y a pas à s'étonner du peu de progrès spirituel de tant de contemplatifs qui passent bien des années dans cet exercice, tout en se contentant de la douceur qu'ils reçoivent en l'oraison de par ces conceptions divines, sans s'occuper de les mettre en pratique ; alors que c'est là que l'on enfante spirituellement grâce à l'augmentation des dons infus en ce céleste négoce.

Il y a une autre voie en laquelle les dons divins eux-mêmes, et pas seulement leur bon emploi, rencontrent des obstacles, quoique le contemplatif expose alors son entendement à l'illumination divine pour la recevoir : il s'agit du manque d'humilité et de l'orgueil de la complaisance en soi-même. En effet, de même que l'humilité, dit saint Thomas, est une disposition puissante pour ouvrir à l'homme la porte des biens spirituels et divins, de même son manque est une disposition puissante pour la fermer. Saint Grégoire nous en a donné l'assurance par ces mots : *Contemplari enim Dei sapientiam non possunt qui sibi sapientes videntur ; quia tanto ab ejus luce longe sunt, quanto apud semetipsos humiles non sunt, quia in eorum mentibus dum tumor elationis crescit, aciem contemplationis claudit, et unde se lucere prae caeteris aestimant, inde se luce veritatis privant. Si igitur veraciter sapientes esse atque ipsam sapientiam contemplari appetimus, stultos nos humiliter cognoscamus. Relinquamus noxam sapientiam, discamus laudabilem fatuitatem. Hinc quippe scriptum est : stulta mundi elegit Deus ut confundat sapientes.*

Voici donc ce que dit ce saint : « Ceux qui s'estiment sages ne peuvent contempler la sagesse de Dieu, car ils sont d'autant plus loin de sa lumière divine, qu'ils sont moins humbles sur eux-mêmes ; et lorsque s'enfle en leur esprit la complaisance en eux-mêmes, ils ferment leur porte à la contemplation ; et du fait même qu'ils s'estiment de meilleur jugements que les autres, ils se privent de la lumière de la vérité. Si donc nous désirons être véritablement sages et contempler la sagesse même, reconnaissons humblement que nous sommes ignorants, abandonnons la sagesse périlleuse et apprenons la

louable ignorance que le monde appelle folie ; car c'est pour cela qu'il est écrit que Dieu a choisi les ignorants de ce monde pour confondre les sages. » Tout cela est de saint Grégoire, et sur le même sujet, recommandant aux contemplatifs cette vertu si nécessaire, saint Laurent Justinien déclare : « Que le serviteur du Christ amoureux des vertus et disciple de l'oraison, soit soumis et fasse montre d'humilité ; car lorsque cette vertu humiliera l'esprit, le cœur commencera à se dilater en l'amour, à resplendir en la vérité, à se remplir de lumière et à s'épanouir en allégresse, dévotion et joie, et il sera élevé avec des faveurs ineffables aux embrassements de l'Époux, ainsi qu'aux splendeurs de son illumination et de sa motion. »

Chapitre 25 Des motions de secours particuliers que Dieu opère en l'âme contemplative, parfois de façon suave, parfois de façon pénible pour la purifier

Saint Thomas parle d'un autre mode, plus relevé et plus surnaturel, selon lequel Dieu meut l'âme, celui de secours particuliers et très efficaces. Voici ce qu'il en dit : quandoque vero tam vehementer Deus animam movet, ut statim quandam perfectionem justitiae assequatur^{cdlix}. Autrement dit, Dieu meut l'âme parfois si fortement, qu'il y introduit immédiatement quelque perfection, sans attendre ses dispositions ultérieures, contrairement au cas des secours ordinaires. Et avant d'en arriver aux motions qu'il appelle miraculeuses, par exemple la conversion de saint Paul ou d'autres semblables, il y en a qui leur sont inférieures, innombrables en la vie contemplative, et qui concernent notre sujet. Saint Bonaventure en parle, et il commence son explication par la doctrine de saint Denys rapportée par ailleurs, selon laquelle tout esprit humain renferme trois degrés de puissances — inférieur, moyen et supérieur, sur le mode des hiérarchies célestes — par lesquels il participe aux effets de l'illumination et de l'action divine ; il s'agit de la partie sensible, de la partie rationnelle et de l'esprit^{cdlx}, sommet des trois puissances et comme hiérarchie

cdlix "Parfois, Dieu meut l'âme de façon si puissante, qu'elle en reçoit aussitôt quelque perfection de justice."

cdlx Quiroga emploie équivalement *ánimo*, *mente* et *spírito*, souvent en référence aux auteurs qu'il est en train de commenter, pour désigner le sommet de l'âme ; l'usage français oblige à traduire uniformément par "esprit."

supérieure où se trouvent les Trônes, les Chérubins et les Séraphins.

Adaptant ensuite à ces trois ordres supérieurs les deux sortes de secours, le commun et le particulier, appliqués à notre contemplation, saint Bonaventure dit que nous pouvons bien parvenir à l'ordre des Trônes par la lumière surnaturelle de la foi exercée selon notre mode humain et à l'aide des secours communs de la grâce - c'est là que notre entendement, revêtu de la lumière de la foi, se conforme à Dieu dans la contemplation de sa divinité incompréhensible, et que débarrassé de toutes les réalités créées, il devient réceptif à son illumination et à sa motion divine, et qu'il dilate et ouvre les replis de l'esprit pour recevoir Dieu en lui ; nous pouvons même participer alors un peu aux deux ordres supérieurs des Chérubins et des Séraphins, dans la mesure où le sommet des degrés inférieurs vient à toucher la base des degrés supérieurs, et à en participer, quoiqu'imparfaitement ; cependant, nous ne pouvons arriver à nous établir en ces deux ordres supérieurs si Dieu ne nous y élève par un secours particulier, car cela dépasse non seulement les facultés de la nature, mais également notre mode humain, et nous élève à la connaissance et à l'amour de Dieu surnaturel et infus, non seulement quant à la substance, mais aussi quant au mode. Tout cela est de saint Bonaventure, et il continue en précisant la sublimité de la connaissance des mystères divins et les mouvements d'amour extatique dont jouissent les âmes contemplatives déjà purifiées, lorsque Dieu les élève à ces ordres supérieurs. Les livres de notre Mère sainte Thérèse sont pleins de ces choses qu'elle a expérimentées, ainsi que ceux de

notre vénérable Père Frère Jean de la Croix, les uns déjà imprimés, les autres devant l'être, et ceux aussi d'autres saints et grands contemplatifs.

J'avance très vite en tout cela, pour m'arrêter un peu plus à l'explication d'une très vigoureuse opération de Dieu en quelques âmes contemplatives, destinée à les réformer de sa main puissante, les plongeant pour cela dans les rudes creusets de son action divine. Nous répondrons en passant à l'injuste accusation que Votre Paternité porte à notre vénérable Père, lorsqu'elle dit que dans le livre mystique qu'il a intitulé *Nuit Obscure*, où il traite très utilement de ces pénibles épreuves purificatrices, il maintient l'âme dans l'oisiveté et ses puissances comme attachées, sans qu'elles exercent leur acte. Cette objection est très faible pour les personnes expérimentées dans les matières mystiques, si elles les ont pratiquées comme il se doit.

Les épreuves et les sécheresses que les contemplatifs ressentent dans l'oraison lorsque Dieu leur cache ses consolations, sont de bien des sortes, et les saints en donnent différentes raisons ; par exemple, il s'agit de les humilier en les faisant se voir pauvres, afin qu'ils connaissent de qui venait la richesse de dévotion qu'ils trouvaient dans la consolation ; ou bien il s'agit de les purifier de la secrète estime qui commençait à naître en eux du fait des faveurs spirituelles, les faisant se croire déjà très avancés ; ou encore d'éprouver ce que Dieu peut leur confier de difficile à son service ; il peut s'agir aussi de sevrer les débutants du lait des consolations sensibles, afin que, comme la colombe qui ne trouvait où se poser sur les eaux du déluge, ils entrent en l'arche de la

contemplation intellectuelle pour y trouver la nourriture solide de l'esprit. Finalement, ces alternances de prospérités et d'aridités sont très nécessaires aux contemplatifs, ainsi que l'estime un auteur sage et très expérimenté, comme un remède à bien des défauts et pour les en purifier. En effet, de même que le mouvement et le changement des vents purifient les eaux de la mer matérielle pour que ne s'y développent pas les impuretés, ces sécheresses et ces changements purifient la mer spirituelle et la préservent des vices et des imperfections qui ont coutume de s'y développer dans la facile quiétude de la douce contemplation.

Laissons cependant de côté ces sécheresses qui sont un mode de purgation commun à tous les contemplatifs et qui n'entrent pas tellement dans notre sujet, pour passer à d'autres, plus grandes, par lesquelles Dieu purifie de sa main puissante ceux qu'il doit beaucoup favoriser en la perfection. Pour cela, rappelons-nous ce qu'a dit le Seigneur, à savoir que son Père était un vigneron, et qui lui-même était la vraie vigne, et que tout sarment qui, en lui, ne produirait pas de fruit, serait enlevé, et que celui qui porterait du fruit serait purifié pour fructifier davantage. Aussi ce divin vigneron dispose-t-il, en vue d'autres fruits qui accroîtront en elles les vertus, les âmes soucieuses d'avancer sur le chemin de la contemplation, et qui ont su, comme le serviteur fidèle, récolter dans les dons moins relevés, et qui ont déjà commencé à fructifier en vertus. Pour autant, il les purifie en les mettant en quelque épreuve pénible due à son action, car la purification et l'illumination doivent être à la mesure de la perfection, et comme le dit saint Denys expliqué en notre sens par le vénérable Hugues de Saint-

Victor : tanto magis enim unamquamque virtutem divina claritas illuminat, quanto magis eam ad deiformitatem coaptat^{cdlxi}. À savoir, plus la clarté divine illumine chaque esprit, plus elle le purifie de ses imperfections et dissemblances, et plus elle l'amène à la ressemblance de Dieu.

Ailleurs, ce même saint dit quelque chose de très remarquable pour notre sujet : ceux que l'action de Dieu travaille et purifie à sa ressemblance pour les revêtir de sa beauté, les rendant images et portraits divins, miroirs très clairs et propres à recevoir sa lumière (et ad suum divinissimum decorem eos quantum possibile est reformat, et agalmata divina perficit, specula clarissima et munda receptiva principalis luminis et divini radii.^{cdlxii}), ce sont ceux qui s'exercent dans le but que le Seigneur lui-même a donné à chaque hiérarchie et à chaque ordre, afin de l'imiter et de le servir sous cette action^{cdlxiii}. Et il en donne ensuite la raison : quia habet Deum omnis sanctae scientiae et actionis ducem, c'est-à-dire, parce que dans ces exercices qui sont propres à notre congrégation, nous avons Dieu même pour guide et chef, tant pour connaître que pour opérer. Pour autant, rapprochant cette doctrine de la sentence du Sauveur citée un peu plus haut, il semble que ceux qui ont déjà commencé à porter du fruit, et c'est pour cela que Dieu les met en cette purification, ce sont ceux qui se sont exercés

cdlxi "Plus la clarté divine illumine chaque esprit, plus il le rend conforme à Dieu."

cdlxii "... et il les réforme autant qu'il est possible selon sa beauté très divine, il en fait des portraits de Dieu, des miroirs très clairs et très purs qui reçoivent la lumière originelle et le rayon divin."

cdlxiii Passage obscur. Nous traduisons d'après l'idée générale de Denys dans le paragraphe cité.

fidèlement dans les pratiques propres à leur congrégation. Et chacun pourra en tirer la raison pour laquelle il n'est pas travaillé de la sorte à la ressemblance de la beauté divine, et cela nous concerne particulièrement, puisque le but de notre congrégation établie par Dieu de façon si particulière (comme nous l'avons vu par ailleurs) est la contemplation même, en laquelle ce travail se fait principalement.

Cette purification commence par la partie sensible, et elle progresse vers la partie spirituelle ; car, comme l'explique saint Thomas, la qualité qui s'introduit en l'âme pour sa perfection, progresse de l'imparfait au parfait (Hoc est de necessitate intentionis et perfectionis quod qualitas educatur de imperfecto ad perfectum.^{cdlxiv}) ; et quoique celle de la partie sensible soit commune à ceux que Dieu purifie pour la contemplation divine, laquelle ne peut être parfaite tant que le cœur n'est pas purgé du désordre des passions (quia quamdiu homo non pervenit ad perfectionem in vita activa, non potest in eo esse contemplativa vita nisi secundum quamdam inchoationem imperfecte.^{cdlxv}), et à ceux que Dieu dispose pour de plus hauts degrés de perfection, toutefois, comme ces derniers ont un plus long chemin à parcourir, l'action divine purificatrice les assaille plus vigoureusement et les met en plus grande épreuve. Et cette force plus grande est un don plus grand de l'illumination du don de sagesse, car la Sagesse

cdlxiv "Il est nécessaire, tant à la pleine réalisation qu'à l'intention, que la qualité progresse de l'imparfait au parfait."

cdlxv "... car aussi longtemps que l'homme ne parvient pas à la perfection en la vie active, il ne peut y avoir en lui de vie contemplative, si ce n'est selon un certain commencement imparfait."

incréée se sert d'elle pour guérir toutes les infirmités que le péché a laissées dans la nature humaine, comme il est dit dans les Saintes Lettres ; saint Denys l'a indiqué en disant que la purification, l'illumination et la perfection de l'âme, ne sont pas autre chose que la réception de cette sagesse en elle : quia et purgatio est et illuminatio et perfectio divinae scientiae assumptio^{cdlxvi}. Ainsi, c'est la même action qui purifie, qui illumine et qui perfectionne, et en avançant d'une façon, on avance de l'autre.

Comme cette purification de la partie sensible se fait là où les hommes et les démons peuvent accéder, Notre-Seigneur se sert d'eux tous pour œuvrer ; ainsi permet-il que ceux qui se trouvent soumis à ce traitement soient éprouvés extérieurement par des travaux, des persécutions, des critiques et des incompréhensions de la part des hommes, et cela non seulement pour exercer et humilier ceux qui subissent ces actes de mortification, mais aussi pour accroître leur dévotion et mieux [se] les attacher ainsi par le désenchantement des créatures. D'autres fois, Notre-Seigneur permet qu'ils subissent de nombreuses et dures tentations de la part du démon, par exemple contre la foi, contre la chasteté, contre la confiance en Dieu — et de là viennent les scrupules — ou contre d'autres vertus ; par là, Notre-Seigneur rend le démon coopérateur malgré lui des victoires de ses serviteurs, comme il le fut de celles du saint homme Job, et il leur donne la force de lui résister ; et par là, ces vertus mêmes qu'il attaque ne font que s'accroître. En effet, comme saint Thomas

cdlxvi "... car l'assomption de la science divine est purification, illumination et perfection."

l'explique, lorsque la passion désordonnée ou le démon qui la suscite se mettent à assaillir quelque vertu, la volonté désireuse de ne pas offenser Dieu et voyant clairement le danger, fait d'autant plus d'effort pour lui résister que la tentation est plus rude. Et comme Dieu donne un plus grand secours dans une plus grande tentation, et que ce secours ne lui revient jamais vide, il s'ensuit ce que dit encore saint Thomas, à savoir que la charité qui était petite au début de la tentation, devient grande à sa fin, du fait des secours que Dieu donne en elle : *Charitas quæ est parva in principio tentationis, in fine fit magna cum Deus pugnanti auxilium semper administret*^{cdlxvii}. Et pour autant, à l'Apôtre saint Paul qui lui demandait de lui ôter la tentation, le Seigneur répondit que sa grâce lui suffisait, et que la force se perfectionnait dans la faiblesse. Et pour la même raison, un sage docteur appelait ces aridités et ces épreuves « antiparistasis spirituelle », c'est-à-dire ce qui renforce la vertu opposée. En effet, de même que la chaleur fait se concentrer le froid dans les entrailles de la Terre, la tentation fait se renforcer dans l'âme, moyennant la grâce, la vertu qu'elle attaque.

Par ces deux moyens, Notre-Seigneur purifie la partie sensible de l'âme, et il améliore en même temps sa partie intellectuelle quant à ses habitus acquis : *ex hoc enim quod fit aliqua transmutatio circa partem sensitivam, subito resultat aliqua perfectio in parte intellectiva, et hoc intelligendum est quantum ad habitus adquisitos*^{cdlxviii}. Et notre vénérable Père Frère Jean de la Croix a traité admirablement de cette

cdlxvii "La charité qui est petite au début de la tentation, devient grande à la fin, car Dieu donne toujours son aide à celui qui combat."

purification dans tout le livre premier de son traité de la Nuit Obscure, dans lequel il donne beaucoup de lumières aux âmes ainsi affligées et à ceux qui les conduisent ; et ces derniers réussiraient mieux à les guider et les tourmenteraient moins, s'ils le lisaient attentivement. En effet, ce que ces âmes souffrent de la part de leurs maîtres et confesseurs est lamentable : ceux-ci augmentent leurs peines au lieu de les soulager comme ils le devraient ; et cette seule porte que Dieu laisse ouverte à ces âmes pour leur consolation, c'est-à-dire de pouvoir communiquer avec quelqu'un qui les guide (car elles ne trouvent goût en rien d'autre), ils la leur ferment, transformant leur remède en maladie.

cdlxviii "Du fait que se produit une certaine transformation de la partie sensitive, quelque perfection s'ensuit aussitôt en la partie intellectuelle, et cela doit se comprendre quant aux habitus acquis."

Chapitre 26 Que dans la fournaise de la tribulation, Dieu dépouille l'âme de ses imperfections, et d'abord des habitus vicieux acquis dans la partie spirituelle

Les angoisses et les épreuves dans lesquelles la purification de la partie spirituelle plonge l'âme sont si grandes, qu'un saint qui en avait l'expérience dit qu'elles dépassent la manière commune de souffrir et les forces humaines. En effet, comme elles sont en vue d'une fin si haute que d'unir l'âme à Dieu, la purification est d'autant plus pressant. Et même si les afflictions dans lesquelles elle plonge l'âme sont de bien des sortes, ce saint les traite brièvement par ces mots : « Il arrive que la bonté divine se cache parfois à l'affection du contemplatif, et qu'elle le laisse dans la sécheresse et sans aucune dévotion. Tout ce que l'on médite est alors sans goût, tout ce que l'on se propose de considérer reste indéterminé et sans que l'on y exerce vraiment son jugement, à cause de la sécheresse de l'esprit ; rien n'a de saveur, rien n'est plaisant, rien ne se trouve qui puisse nourrir l'affection ; au contraire, on éprouve partout des ténèbres impénétrables, et l'on ressent partout une stérilité aussi grande que si l'on n'avait jamais goûté rien de suave en l'oraison. Intérieurement, on souffre aussi différentes épreuves et tentations du démon par différentes voies, par lesquelles il cherche à arracher l'âme à sa fermeté, ou pour le moins à l'écartier de l'oraison. » Voilà comment ce maître sage nous a décrit les travaux de cette purification, et il en évoque en particulier quatre sortes qui s'associent généralement en elle, à savoir la sécheresse des appétits, tant sensitifs qu'intellectifs, les ténèbres

impénétrables pour les deux vues intérieures, l'imaginative et l'intellectuelle, la très grande tristesse et le très grand désarroi dans le goût spirituel, et la guerre acharnée des tentations du démon. Cependant, ce dernier point est moindre en cette purification qu'en la précédente, car en la partie spirituelle, elle ne se fait pas par passage d'un contraire à l'autre, comme en la partie sensitive, mais par une influence simple de Dieu : *anima cum sit incorporea, si aliquid recipiat non fit per transmutationem a contrario in contrarium, sed per simplicem agentis influxum, sicut aer illuminatur a sole*^{cdlxix}.

Le prophète Jérémie aussi fait une longue et lamentable énumération de ces épreuves, et toutes s'expérimentent dans les âmes soumises à ce cautère ; notre Mère sainte Thérèse et son très illustre compagnon, le Frère Jean de la Croix, ont rapporté ces expériences dans leurs livres, et pour autant, je ne passerai à les expliquer que le temps nécessaire à rectifier l'injuste accusation que Votre Paternité porte à ce dernier. Je vais donc me contenter de traiter la substance des paroles par lesquelles le prophète Isaïe a indiqué cette purification en disant : *Propter quod ait Dominus Deus exercituum fortis Israel : heu, consolabor super hostibus meis, et vindicabor de inimicis meis, et convertam manum meam ad te, et excoquem ad purum scorium tuam, et auferam omne stamum tuum, et restituum iudices tuos ut fuerunt prius, et consiliarios tuos sicut antiquitus, post haec vocaberis civitas justi, urbs fidelis*^{cdlxx}. Dans ces mots, l'Esprit-Saint a indiqué par le prophète la

cdlxix "Comme l'âme est incorporelle, si elle reçoit quelque chose, ce n'est pas par un passage d'un contraire à l'autre, mais par une simple action de l'agent, comme l'air est illuminé par le soleil."

rigueur de cette purification, en même temps que la perfection toute particulière à laquelle l'âme contemplative — c'est à elle que ces paroles s'adressent — parvient à travers ces creusets divins.

Dans ces mots du prophète, on trouve les trois séparations, ou dépouillements, qui, selon saint Thomas, doivent précéder l'union divine, sommet de notre félicité et de notre perfection, auquel ces purifications conduisent : *in anima est unio amantis ad amatum sed est ibi triplex divisio*^{cdlxxi}. Le premier dépouillement est celui des vices acquis, et cela comprend les *habitus* désordonnés de nos défauts, qui plongent leurs racines dans l'appétit sensible du désordre des passions non réprimées ni mortifiées, et qui développent leurs branches dans la partie spirituelle, l'inclinant également par ces *habitus* au même désordre des passions.

Le second dépouillement est celui de l'imperfection naturelle, qui comprend tous les défauts que le péché a laissés dans la nature viciée, lesquels sont appelés « vêtements du vieil homme ». L'âme doit en être dépouillée pour que se produise en elle cette rénovation merveilleuse que l'Apôtre a indiquée par ces mots : « renouvez-vous en l'esprit de votre jugement, et revêtez-vous de l'homme nouveau créé selon Dieu, en la

cdlxx "C'est pourquoi, voici ce que dit le Seigneur Dieu des Armées, le Fort d'Israël : "Hélas, je me consolerais de mes ennemis et je me vengerais d'eux, je tournerai ma main vers toi, je purifierai par le feu tes scories, j'éliminerai de toi tout alliage, je rétablirai tes juges comme autrefois et tes conseillers comme par le passé ; après cela tu sera appelée cité juste, ville fidèle."

cdlxxi "Il y a dans l'âme l'union de l'amant et de l'aimé, mais il y a entre eux une triple séparation."

justice et la sainteté de la vérité. » Le troisième dépouillement est celui de notre amour propre désordonné, afin que s'introduise l'amour de Dieu par lequel se mesure la perfection de la vie chrétienne : *secundum charitatem specialiter attenditur perfectio christianae vitae*^{cdlxxii}. C'est pourquoi l'Apôtre l'appelle « lien de la perfection », et il enchaîne et relie en l'âme toutes les autres vertus en tant qu'il est leur perfection prochaine : *gratia autem est sicut perfectio prima virtutum, sed charitas sicut perfectio proxima*^{cdlxxiii}.

L'Esprit-Saint a mentionné le premier de ces trois dépouillements dans les paroles d'Isaïe que l'on a rapportées ; elles sont accompagnées d'une exclamation qu'il faut noter : « Hélas ! », ce qui est une expression de douleur et comme de désolation devant quelque défaut ; et appelant notre attention sur ce ton, il ajoute : « Voici ce que dit le Seigneur Dieu des Armées et le Fort d'Israël : "je me consolerais de mes ennemis et je me vengerais d'eux." » Ces ennemis de Dieu et les idoles que nous adorons, ce sont nos affections désordonnées envers les créatures, en lesquelles nous mettons l'amour qui se doit à Dieu seul ; aussi promet-il ici qu'il va se consoler en se vengeant d'eux, les arrachant de l'âme et les détruisant chez celui qu'il dispose pour être sa cité et sa demeure fidèle. Et à ce propos, saint Augustin applique ces paroles au psaume quatre-vingt-dix-huit, dans lequel, parlant de quelques-uns des saints patriarches et des faveurs que Dieu leur a faites, David

cdlxxii "La perfection de la vie chrétienne est exactement déterminée par la charité."

cdlxxiii "La grâce est comme la perfection première des vertus, mais la charité en est la perfection prochaine."

range celle-ci parmi les plus signalées ; voici ce qu'il dit : « ils conservaient tes commandements et tes préceptes, et c'est pourquoi, Seigneur Dieu, tu les écoutais et tu leur a été propice, te vengeant de tous leurs attachements. » Tout cela permet de voir quel grand bénéfice Dieu produit dans l'âme qu'il met en ce creuset divin, où l'on donne à Sa Majesté vengeance de ses ennemis et où l'on ôte de ses yeux les choses qui lui déplaisait tant en elle, afin qu'il ne la considère plus comme une cité infidèle et un repaire de ses ennemis, mais comme une cité fidèle qui les chasse de ses portes. Et l'on voit par là même combien nous devrions estimer les épreuves dans lesquelles cette très juste vengeance est donnée à Dieu, même si elles sont très douloureuses à la faible nature.

Que ce sacrifice soit bien grand aux yeux de Dieu, le livre de la Sagesse nous l'indique ainsi : « Le Seigneur a éprouvé les justes comme l'or dans le creuset, et il les a acceptés comme en holocauste », sacrifice qui lui était le plus agréable parmi ceux de l'Ancienne Alliance, où la victime était tout entière consumée par le feu. Pour autant, traitant de cette purification en laquelle l'action divine purge et perfectionne les âmes à la ressemblance de Dieu, saint Denys l'appelle « sacrifice très divin » : et *perfectiva in sacrificio divinissimo secundum ad se ipsam perfectorum immutabilem perfectionem*^{cdlxxiv}. Expliquant ces paroles, Albert le Grand dit ceci : « c'est à juste titre que cette purification est appelée "sacrifice très divin" du fait d'une si haute ressemblance, car dans un sacrifice, on offre quelque chose à Dieu pour que la créature retourne à son créateur ; et

cdlxxiv "... elle confère la perfection en un sacrifice très divin, selon la perfection immuable des parfaits envers elle."

dans ce sacrifice-là, on trouve ce retour très noble et très intime, et pour autant, il est très divin.» Nous pouvons apprendre de toute cette doctrine combien est acceptable à Dieu l'exercice de la mortification de nos affections, et la négation des choses auxquelles nos passions nous inclinent de façon désordonnée, puisqu'en cela nous donnons à Dieu vengeance de ses ennemis et nous lui offrons un sacrifice si agréable. Et quoique cette mortification qui vient de nous et par laquelle nous nous opposons aux actes vicieux, ne soit pas plus que couper des cheveux qui recommencent aussitôt à pousser à cause de leur racine intacte, faisant cela pour sa part (en plus d'éviter les imperfections et les péchés actuels), l'homme se dispose à ce que le Seigneur accomplisse ce qu'il a dit, à savoir que le sarment qui commencerait à donner du fruit, il le purifierait pour qu'il en donne davantage : il arrachera ces cheveux jusqu'à la racine, et de sa main puissante, il enlèvera à l'âme les habitus vicieux qu'elle a acquis et qui l'inclinent aux choses de façon vicieuse. Et le vénérable Hugues de Saint-Victor a noté ce qui suit dans l'explication de ces paroles de saint Denys : par cette réformation qu'opère l'action divine, l'âme va vers une perfection immuable, alors que la perfection ne dure pas tant que l'âme n'entre pas dans ce brasier et dans ce sacrifice divin, où elle est dépouillée de ses habitus imparfaits.

Saint Thomas nous montre la douleur que provoque en l'âme le fait d'être investie vigoureusement par l'action divine dans le but de la purifier, et non de la délecter, et il nous montre aussi comment cette action arrache de sa partie spirituelle les habitus vicieux qu'elle a acquis ; voici ce qu'il dit : « On emploie

encore avec propriété le mot de “passion”, lorsque quelque chose est enlevé à la substance, par exemple lorsque ce qui lui est contraire opère en elle un changement ; cela est propre aux altérations de la partie sensible, et arrive accidentellement dans la partie spirituelle pour ce qui est des qualités nées de la communication avec les sens en la partie intellectuelle, par exemple pour les habitus acquis.» Tout cela est de saint Thomas, et appliqué à notre sujet, nous pouvons en tirer le fondement de cette passion et de cette douleur que l’âme ressent en cette purification spirituelle. En effet, même si ce qui lui est enlevé n’est pas substantiel, mais accidentel, malgré tout, comme ces habitus imparfaits sont enserrés dans la substance même de l’âme et que Dieu les arrache de sa main puissante, pour s’en venger comme des ennemis de son amour qui usurpent en l’âme ce qu’elle lui doit pour le donner aux créatures, l’âme ressent cette séparation des accidents enracinés en elle comme si on lui arrachait quelque chose de sa substance même. Voici ce que dit sur ce point le vénérable Hugues de Saint-Victor, se servant de la comparaison rapportée un peu plus haut : « les cheveux se coupent sans douleur, mais ils s’arrachent avec douleur. » Et pour qu’en opérant de façon imparfaite, l’âme ne se remette pas à faire croître cet habitus au moment où il la maintient en une cure si relevée, Dieu stérilise alors ses opérations non nécessaires et la met comme à la diète, et il la prive de la saveur des choses en lesquelles elle trouvait auparavant du goût, et avec cela son affliction augmente.

Le prophète Jérémie a décrit ainsi cette stérilité de l’âme placée en ce creuset purificateur : « Le Seigneur me dit une

parole de sécheresse : “Juda pleurait et ses portes s’enténébrèrent ; un cri s’est levé dans Jérusalem, les notables ont envoyé les gens du peuple chercher de l’eau, ils sont allés la chercher là où ils en avaient l’habitude, et ils n’en ont pas trouvé ; ils sont revenus avec leurs outres vides, et ils sont restés confus et affligés parce que la terre était abandonnée, les pluies n’étant pas venues sur elle. » La Glose applique ces paroles à la sécheresse de la dévotion, et elles indiquent très proprement cette sécheresse et cette affliction des contemplatifs. En effet, les pluies et les motions divines qui se communiquaient à l’âme sur un mode illuminatif et savoureux, ne se communiquent plus à elle, et comme les puissances spirituelles (qui sont ces notables dont parle ici le prophète) ne trouvent plus l’eau du ciel en la partie intellectuelle où d’habitude il pleuvait, elles envoient les forces sensibles et inférieures chercher l’eau de la terre au moyen de leurs actes, car celles-ci avaient autrefois coutume de tirer quelque suc de la méditation, mais elles n’en rencontrent pas davantage et reviennent donc avec leurs outres vides du fait de la sécheresse qu’elles trouvent en leurs actes. Avec cela, Jérusalem (c’est-à-dire l’âme) reste triste et plongée dans le deuil et les cris, et les puissances restent confuses et affligées, se croyant rejetées de Dieu et abandonnées par lui.

Je vais maintenant répondre à l’injuste accusation portée par Votre Paternité à notre vénérable Père, visant ce qu’il conseille à l’âme contemplative plongée en cette nuit sèche et dégoûtée. Il lui dit de ne pas se fatiguer à rechercher les sucs de la dévotion sensible par des actes particuliers et sans quiétude, mais de se tenir en présence de Dieu en humilité et

quiétude, s'en remettant à lui pour qu'il la travaille et le réforme à son goût. Si donc le Seigneur lui-même maintient de sa main puissante cette âme en cet assèchement stérile des sources divines — et aussi des sources naturelles — dans lesquelles elle avait coutume de tirer par ses actes les sucres de la dévotion, quel profit tirerait-elle de ces mêmes actes si même elle les produisait dans toutes les conditions requises ? Pas d'autre que celui que nous rencontrons très ordinairement en ces âmes quand elles sont dirigées par des personnes sans expérience en ces matières mystiques, même si elles sont instruites dans les matières scolastiques : à force de leur dire qu'elles sont oisives et qu'elles perdent leur temps, et que c'est une tentation que de dire qu'elles ne peuvent produire aucun acte, et qu'elles feraient bien de se forcer à en produire, ils les inquiètent et les affligent davantage. En effet, comme elles ne peuvent pas aller contre l'action divine très vigoureuse qui les maintient en cette diète, et comme elles ne parviennent pas par leur zèle à ce qu'elles voudraient, elles tirent une nouvelle affliction de leur inquiétude, comme d'un travail mal fait, et elles se persuadent encore plus qu'il s'agit d'une tentation, et à vouloir se forcer contre elle-même, elles en viennent parfois à perdre la santé. À d'autres moments, ces directeurs les remplissent de scrupules en leur disant que cela leur arrive à cause de leurs péchés et de confessions mal faites, et qu'elles ont besoin d'une confession générale ; et comme elles sont disposées à croire beaucoup de mal d'elles-mêmes du fait de l'humilité et de la profonde connaissance de leur misère en laquelle l'action divine les maintient, elles veulent bien le croire ; et comme alors elles ne sont pas capables d'examiner leur conscience même quand il le faut, ces

directeurs les plongent dans les scrupules et les amertumes, ajoutant aux autres celle d'une conscience à vif, ce qui est une affliction bien grande pour les âmes qui, comme celles-ci, craignent Dieu et désirent beaucoup lui plaire.

Mais supposons que l'action divine ne maintienne pas ainsi ces âmes dans la stérilité, et qu'elles puissent exercer facilement leurs actes comme autrefois : quel profit pourraient-elles avoir à perdre par eux leur quiétude, au moment où Dieu est en train d'opérer si puissamment et favorablement en elles ? Nous pourrions le savoir en nous souvenant de la doctrine de saint Thomas rapportée par ailleurs, selon laquelle deux choses sont nécessaires pour introduire une perfection : la première est de la part de celui qui l'introduit, et c'est que la force de son opération soit à la mesure de la perfection qui doit être introduite ; en effet, ce n'est pas par un petit échauffement que s'introduit la chaleur du feu, mais par un échauffement égal à la chaleur qu'il faut introduire. La deuxième chose est nécessaire de la part de celui qui reçoit la perfection, et c'est que sa disposition soit pareillement proportionnée à la perfection qui doit être introduite. Or, la première chose réclamée de la part de l'auteur de cette œuvre se rencontre ici éminemment, car il est un agent d'une force infinie, et qui agit en cette réforme de façon très vigoureuse et puissante, et qui s'emploie à amener à sa ressemblance celui qui est réformé (*agens enim intendit reducere patiens de potentia in actum suae similitudinis*^{cdlxxv}.); quant à la seconde chose, elle serait absente de l'âme qui doit recevoir cette perfection, si au lieu

cdlxxv "L'agent, en effet, veut amener le patient de la puissance à l'acte de sa ressemblance."

de se proportionner à l'opération de son auteur, laquelle est très simple et très quiète, elle se mettait en une disposition contraire par des actes particuliers et sans quiétude. Et pour autant, le même saint Thomas disait que la disposition de l'âme pour recevoir l'opération de Dieu, et avec elle l'accroissement des dons infus, c'est de passer de la multiplicité à l'unité, et de la vie répandue et inquiète à la vie unifiée et sereine.

Chapitre 27 Comment, dans cette fournaise purgative, Dieu dépouille l'âme des imperfections naturelles du vieil homme pour la revêtir de ses splendeurs.

Appliquant à l'âme parfaite ces paroles : *Tota speciosa est proxima mea*^{cdlxxvi}, le vénérable Hugues de Saint-Victor dit ceci : l'âme qui commence à être parfaite s'est approchée de Dieu, mais elle ne lui est pas si conjointe qu'elle puisse former avec lui un même esprit par union d'amour et ressemblance ; car si elle possède déjà quelque beauté, elle n'est pas encore totalement belle, comme il le faudrait pour être ainsi attachée à Dieu : *quæ propinqua est speciosa est, sed adhuc non tota, quæ proxima est tota speciosa est*^{cdlxxvii}. Quoique l'esprit ne soit pas renouvelé ni revêtu de l'homme nouveau, créé selon Dieu en justice et sainteté, il faut quand même que l'opération divine, qui se soumet toute chose, en vienne à réformer cette âme à la ressemblance de la gloire du Christ, avec lequel elle doit être unie dans la participation d'un même esprit. En effet, quoiqu'elle soit déjà décantée de ce qu'il y avait de vice acquis en elle, elle ne l'est pas encore des dissemblances du naturel imparfait, et il lui faut l'être de cela aussi, comme saint Denys le dit : *oportet itaque, ut existimo, purgandos quidem puros perfici omnino, et omni liberari dissimilitudinis confusione*^{cdlxxviii}. Or, dans les paroles d'Isaïe que l'on a déjà citées, le Dieu fort

cdlxxvi "Celle qui m'est toute proche est toute belle."

cdlxxvii "Celle qui est proche est belle, mais non pas encore toute belle ; celle qui est toute proche est toute belle."

cdlxxviii "J'estime qu'il faut que ceux qui doivent être purifiés, doivent l'être totalement, et être libérés de tout mélange de dissimilitude."

d'Israël promet cette réforme de l'âme en laquelle il a déjà pris vengeance de ses ennemis, en la dépouillant des habitus acquis de ses affections vicieuses ; parlant maintenant de cette second phase, il dit ceci : « Je tournerai ma main vers toi, et je te passerai au feu avec force pour te purifier de tes scories, et j'ôterai de toi toute ton impureté comme on ôte l'étain de l'or. »

De ces paroles de la vérité suprême, nous pouvons tirer deux choses essentielles à notre propos : la première, c'est la perfection vers laquelle avance l'âme contemplative que Sa Majesté plonge en ce creuset divin, puisqu'elle doit en sortir purifiée, non seulement des scories des imperfections acquises qui finissent ici d'être évacuées, mais aussi de l'étain de toutes les dissemblances naturelles, si bien que, réduite à la pureté et à la splendeur de l'or raffiné de l'esprit, elle pourra être unie à la pureté et à la beauté suprême ; la seconde chose, c'est le degré pénible de cette cure, puisque le Fort d'Israël y met sa main puissante, et que l'âme doit être placée en un creuset de l'action divine tellement rigoureux, qu'elle y fond comme l'or pour être totalement purifiée. Pour autant, c'est avec raison que ceux qui en ont l'expérience et sont passés par la rigueur de ce creuset divin, par exemple notre Mère sainte Thérèse et notre vénérable Père, son compagnon, disent que, si l'on peut envier l'âme ainsi passée au creuset, puisque c'est pour son si grand bonheur, d'un autre côté, on doit beaucoup la plaindre à cause de tout ce qu'elle souffre, au-dessus de ce que pourraient supporter les forces humaines, si le Seigneur lui-même qui les met dans ces peines ne leur en donnait la vigueur et la patience.

Dans cette fournaise divine, l'âme est en quelque sorte dénudée de sa forme grossière pour être revêtue d'une autre, qui est divine, comme pour une pierre brute : pour devenir pierre précieuse et pouvoir recevoir la lumière, l'action céleste la dénude d'abord de sa grossièreté matérielle et terrestre. Saint Thomas nous l'explique magistralement en parlant ainsi de ce second dépouillement : *Nihil potest in alterum transformari, nisi secundum quod a sua forma quodammodo recedit : quia unius una est forma, quia vero nihil a se recedit, nisi soluto eo quod intra se ipsum continebatur, sicut res naturalis non amittit formam nisi solutis dispositionibus quibus forma in materia retinebatur. Ideo quod ab amante terminatio illa, qua infra terminos suos tantum continebatur, amoveatur^{cdlxxix}*. Voici ce que cela veut dire : de même que l'âme ne peut pas se transformer en Dieu (ce qui est la fin de la vie contemplative) sans se dépouiller en quelque sorte de sa forme propre, il convient que soit écarté d'elle tout ce qui la maintient dans ses limites propres, de telle sorte qu'elle puisse passer à la forme divine par laquelle elle doit se transformer en Dieu ; et c'est ce qui se produit en elle grâce à ce creuset si rigoureux, la dépouillant de toutes les dispositions naturelles imparfaites par lesquelles elle se maintient en son imperfection, afin qu'elle puisse se transformer en Dieu. Il en

cdlxxix "Rien ne peut se transformer en quelque chose d'autre sans se retirer d'une certaine manière de sa forme : en effet, il y a une forme pour chaque chose, et rien ne se retire de soi-même sans que soit supprimé ce qu'il contenait en soi, tout comme une chose naturelle ne perd pas sa forme sans que soient supprimées les dispositions par lesquelles la forme était retenue dans la matière. Aussi faut-il que soit enlevée de celui qui aime cette détermination qui le réduisait à ses limites propres."

va comme de la pierre à laquelle on ôte sa grossièreté impure, pour qu'elle puisse recevoir la lumière et s'unir à elle, et devenir ainsi un précieux rubis, ou un diamant, sa forme étant devenue meilleure sans qu'elle cesse pour autant d'être une pierre.

À quel point cela peut être pénible pour l'âme, même si elle s'améliore alors énormément, saint Thomas encore l'a expliqué ailleurs en parlant des deux éléments qui doivent concourir dans une transformation pour que celle-ci soit pénible : le premier, c'est l'altération même du sujet qu'elle dépouille d'une qualité pour le revêtir d'une autre, ce qui de soi est très pénible ; le second, c'est lorsque la qualité qui s'introduit est étrangère, et que celle qui est ôtée est connaturelle ; comme en cela celui qui opère obtient une certaine victoire sur le sujet altéré, le retirant de ses limites propres pour le mettre dans d'autres, cela est cause d'une très grande passion. Tout cela a lieu dans cette transformation de l'âme placée dans cette fournaise divine, où Dieu la dénude de sa main puissante des habits méprisables du vieil homme, pour la revêtir de ses splendeurs divines. Et de là vient l'étrangeté que ces âmes ressentent dans les choses, même en celles qu'elles ont pratiquées toute leur vie ; elles leur semblent désormais d'une apparence autre à cause du changement qui s'introduit en elles-mêmes dans la connaissance et l'appréciation des réalités, nobles ou viles, peu importe, ainsi que dans leur saveur et dans leur goût, ne trouvant plus en aucune de ces choses ce qu'elles y trouvaient auparavant. Et même s'il semble à l'âme qu'on la réduise dans cette fournaise, en réalité on l'y dilate et on la rend plus capable de recevoir les

splendeurs de la lumière et de la beauté divine, à la manière de l'air qui devient de plus en plus capable de recevoir l'éclat et la lumière du soleil au fur et à mesure qu'il se purifie et devient plus subtile : *Secundum quod anima magis efficitur susceptibilior actus agentis, sicut aer quanto plus attenuatur, tanto fit susceptibilior luminis*^{cdlxxx}.

Et quoiqu'il y ait bien des afflictions que l'âme supporte en ce creuset, comme on le voit en ce qu'en disent le saint homme Job et le prophète Jérémie — et ceux qui sont passés par cette fournaise nous l'ont expliqué, par exemple notre sainte Mère et son compagnon très illustre —, j'en mentionnerai deux en particulier. L'une est une sorte de ligature des puissances pour ce qui est des actes non nécessaires ; en effet, comme par son mode naturel d'opérer, se renforce en l'âme la forme grossière dont Dieu est en train de la dépouiller pour la revêtir de la forme divine, il la stérilise quant à ces actes, comme on attache la main gauche d'un enfant pour qu'il ne s'habitue pas à s'en servir au détriment de la droite ; et cet empêchement est une si grande affliction pour l'âme, qu'on peut la comparer au tourment que supportent celles qui sont en purgatoire. En effet, le feu qui tourmente les âmes du purgatoire, dit saint Thomas, possède une vertu et une force surnaturelle pour les retenir et les lier, les empêchant dans leurs opérations propres et dans les biens qui leur étaient connaturels de par ces opérations, et cela est une très lourde peine par laquelle l'âme est purifiée dans l'au-delà ; de même aussi cette action divine

cdlxxx "Ainsi l'âme est-elle rendue plus capable de recevoir l'acte de l'agent, comme l'air est d'autant plus capable de recevoir la lumière qu'il est devenu plus subtile."

purificatrice a-t-elle la force de lier d'une certaine manière les opérations naturelles de l'âme, si bien qu'il lui semble que ses puissances sont comme attachées, ne pouvant pas exercer ses actes avec la facilité habituelle, tant pour la connaissance que pour l'affection. Le prophète Jérémie a indiqué cela dans une longue énumération des peines de l'âme mise en ce creuset, disant que Dieu avait bouché ses chemins avec des pierres taillées, et bouleversé ses sentiers ; car les chemins et les sentiers de l'âme sont les opérations de ses puissances qui lui permettent d'aller vers Dieu par la connaissance et l'amour.

L'autre affliction, en laquelle cette purification pénible établit l'âme, procède de l'effet que l'action divine produit en elle pour la dépouiller de son amour propre désordonné et de la vaine estime de sa propre excellence, car cela est contraire à l'amour de Dieu qui doit se fonder en elle sur une intention parfaite. Pour expliquer cela, il faut remarquer ce que dit saint Thomas, à savoir que dans la conduite intérieure selon laquelle Dieu meut l'âme, il agit en elle sur la force irascible motrice moyennant la force rationnelle appréhensive, tantôt de façon réconfortante et rassurante, comme dans les communications suaves et consolantes, tantôt de façon désolante et angoissante, comme dans cette nuit purificatrice : *Deus influens mediante rationali apprehensiva super irascibilem motivam, vel sub conditionibus confortativis vel disconfortativis*^{cdlxxxix}. Ainsi, de même que l'âme perçoit Dieu comme favorable, plein d'allégresse et d'amour, quand il la console, de même l'appréhende-t-elle comme plein de colère

cdlxxxix "Dieu agit moyennant la force rationnelle appréhensive sur la force irascible motrice, dans des conditions tantôt consolantes, tantôt désolantes."

dans le creuset de la purification, la menaçant avec une sévère majesté à cause de la gravité de ses péchés passés et de leur châtement ; et l'illumination divine donne alors à l'âme une connaissance si effective de ses fautes et de ses misères, que l'abattant de la vaine estime d'elle-même, elle la jette dans des peurs et des craintes très pénibles, celles qu'indique le prophète Jérémie plongé dans cet état et qui dit : « Je suis homme qui voit sa pauvreté en la verge de l'indignation de Dieu ; il m'a menacé et m'a mené vers les ténèbres et non à la lumière. »

Avec cela, l'âme appréhende si péniblement ses torts, que son confesseur a beau lui assurer que cette pauvreté et cette amertume où elle se trouve sont pour son bien, que toutes les épreuves de cette nuit montrent plutôt l'amour de Dieu que son indignation, rien ne réussit à l'empêcher de se croire rejetée par Dieu, et elle ne peut rien faire d'autre pour le moment, quelle que soit son estime pour celui qui la console. En effet, tant sa partie appréhensive que sa partie motrice sont inclinées à cela, comme si un sceau divin était imprimé en elles pour y représenter toujours cette figure triste et découragée, jusqu'à ce que Dieu daigne imprimer un autre sceau plus vaillant. Et sur ce point, saint Grégoire commente ainsi le chapitre six de Job : « Parce que les flèches du Seigneur sont en moi, leur indignation a absorbé mon esprit, et les peurs du Seigneur combattent contre moi. » Et parce qu'il semble que l'esprit soit ainsi absorbé et englouti sous ces flèches et ces peurs de la colère divine, au point de ne pouvoir admettre aucune consolation, alors, dit saint Augustin, l'âme se rappelle ce en quoi elle n'a pas obéi à Dieu, et ce souvenir lui est

comme un bourreau intérieur qui la torture, et cela d'autant plus que son amour de Dieu est grand et que sa faute se présente plus vivement à elle. Cependant, quand elle provient de l'action divine, cette appréhension découragée opère peur et crainte en son début, ce par quoi l'âme s'humilie et s'abaisse ; et si elle augmente, l'âme en arrive tout au plus à la pusillanimité et à l'abattement, parce qu'elle se laisse entraîner exagérément par ses peurs et par ses craintes, faute d'être guidée par un confesseur expérimenté qui s'emploierait à l'établir fermement dans la confiance en Dieu, en sa bonté et en sa miséricorde, car ce sont là les ancrs qui devraient alors la maintenir solide dans cette amère tempête. Mais quand cela provient d'une suggestion ou d'une attaque du démon, l'âme tend à passer au dernier degré du manque de confiance, c'est-à-dire au désespoir. Et l'expérience digne de confiance de notre Mère sainte Thérèse nous a donné la connaissance pratique d'un cas comme de l'autre.

À tout cela s'ajoute l'amertume et le dégoût de l'âme plongée dans ce creuset, comme le prophète Jérémie l'indique ici : « Le Seigneur m'a rempli d'amertume, et il m'a enivré d'absinthe », laquelle est une boisson très amère. Cela lui vient principalement de ce que l'on est comme en train de la réduire dans la fournaise de l'action divine purificatrice, ainsi qu'Isaïe l'a dit dans le passage déjà cité, et avec cela, comme en train de la détacher de sa forme imparfaite pour la rendre parfaite. En effet, si les puissances recevaient déjà une telle douleur alors que l'âme ne pâtissait qu'accidentellement dans la première purification des habitus imparfaits qu'elle avait acquis, que sera celle qu'elles éprouveront dans ce

dépouillement qui se fait dans la substance même de l'âme ? Ces purifications sont atténuées dans les âmes que Dieu dispose pour de moindres degrés de perfection, et dans ce cas, elles ne sont pas continues, mais interpolées ; mais en celles qui doivent arriver à l'union divine, pour laquelle une très haute disposition est nécessaire, les épreuves sont plus relevées et plus continues, pour qu'elles soient prêtes plus vite ; et avec tout cela, elles durent ordinairement des années, quoique pas toujours avec la même force, afin que l'âme puisse les supporter. Et plus l'action purificatrice pénètre à l'intérieur et au sommet de l'esprit, plus l'âme la ressent et moins elle peut s'en expliquer. De tous ces effets, l'expérience lumineuse de notre vénérable Père nous a donné une admirable lumière pratique dans tout le second livre de sa Nuit Obscure.

Chapitre 28 Qu'après avoir été purifiée des imperfections acquises et naturelles, l'âme est revêtue sur un mode divin pour être unie à Dieu

Développant la connaissance que Dieu nous donne de cette si redoutable rénovation de l'âme, le prophète Isaïe dit ceci : « je rétablirai ses juges comme autrefois, et ses conseillers comme au temps passé. » Et après cela, l'âme sera appelée « cité du juste » et « république fidèle ». Dans ces mots se trouve contenue la félicité extraordinaire de l'âme en état d'union transformée en Dieu, tant vantée par les maîtres mystiques, sommet de la vie contemplative auquel conduit cette si rude purification. L'âme parvient ici à une perfection si haute, qu'elle est semblable à celle que reçut la nature humaine en sa création, lorsqu'elle est sortie des mains de Dieu parée de l'éclat de la grâce originelle. Aussi le prophète dit-il qu'après ce rude creuset où l'âme est dépouillée, non seulement de ce qu'elle a acquis de vicieux, mais aussi de ce qu'il y a d'imparfait dans sa nature, elle sera rétablie dans le premier état de l'homme, avec la rectitude en laquelle ses puissances furent créées (car ce sont là les juges naturels de l'âme, grâce auxquels elle juge les choses selon son mode humain), et avec la perfection selon laquelle furent enracinés en elle les dons du Saint-Esprit et tous les autres dons infus (car ce sont là les conseils divins que Dieu lui a donnés pour gouverner sa vie surnaturelle, comme la raison et l'habitus intellectuel des premiers principes le sont pour gouverner sa nature). Alors, dit le prophète, la Jérusalem de l'âme (laquelle se construit comme une ville) sera si harmonieuse et si bien ordonnée,

qu'elle s'appellera à juste titre « cité du juste », car seul le Seigneur qui l'a créée donnera des ordres en elle.

Et ainsi semble-t-il que cette purification si rude soit très semblable à celle des âmes en purgatoire, les ramenant à la pureté selon laquelle elles furent créées, car rien de souillé n'entre au royaume de la félicité éternelle (Per finalem purgationem reducentur res ad puritatem in qua conditae fuerant^{cdlxxxii}.); et c'est ce qu'a dit le Christ Notre-Seigneur à notre Mère sainte Thérèse alors qu'elle se trouvait au cœur de ce creuset divin, ainsi qu'elle le rapporte par ces mots : « Alors que j'étais pleine de crainte dans les débuts, le Seigneur me dit de ne pas craindre, mais de préférer cette faveur à toutes celles qu'il m'avait faites ; car en cette peine, mon âme se purifierait comme l'or dans le creuset, afin qu'il puisse mieux m'appliquer les émaux de ses dons, et alors serait évacué ce qui aurait dû aller au purgatoire. » Toutes ces paroles sont les siennes. Et parlant de l'état d'union transformée en l'un de ses traités mystiques non encore imprimés, notre vénérable Père Frère Jean de la Croix dit que l'âme parvient alors à une pureté semblable à celle que la nature reçut en sa création ; et il la compare à la colombe qui sortit de l'arche de Noé, et qui, après avoir parcouru les eaux du déluge, revint à l'arche comme elle en était sortie, le rameau d'olivier en son bec : la même chose, dit-il, arrive à l'âme en cet état, car après avoir parcouru les eaux des péchés et des dangers, elle retourne à l'union divine avec la pureté en laquelle elle fut créée, et chargée de mérites avec le rameau de la miséricorde de Dieu.

cdlxxxii "Par la purification finale, les choses sont ramenées à la pureté en laquelle elles furent créées."

Ces dernières paroles d'Isaïe concernent la troisième division, ou le troisième dépouillement, qui, selon saint Thomas, doit précéder l'union divine, celui de l'amour propre désordonné et de toutes les imperfections qui lui sont alliées, afin que soit introduite la forme de l'amour de Dieu avec toutes les vertus et tous les dons infus qui l'accompagnent. Voici ses paroles à ce sujet : Ex hoc enim quod amor transformat amantem in amatum, facit amantem intrare ad interiora amati, et e contra, ut nihil amati amanti remaneat non unitum, sicut forma pervenit ad intima formati et e converso ; et ideo amans quodammodo penetrat in amatum, et secundum hoc amor dicitur acutus^{cdlxxxiii}. L'explication des paroles d'Isaïe lui est apparue comme imprimée en une pierre tirée d'une carrière d'émeraudes, s'accomplissant alors ce que dit l'Apôtre, à savoir que les réalités visibles sont comme des miroirs des invisibles, et les matérielles comme des miroirs des intelligibles. En effet, la première chose que fit en elle l'action céleste fut de lui ôter sa forme grossière de pierre brute, et de la purifier de cette grossièreté et de cette matérialité qu'elle possédait par nature, la rendant subtile et pure comme un cristal très clair. Après quoi, l'action céleste introduit en elle la forme de la lumière avec la couleur verte, rendant précieuse cette pierre ; et avant qu'elle en soit tout entière pénétrée, on la retire de la carrière pour qu'on puisse voir en elle une

cdlxxxiii "Du fait que l'amour transforme l'amant en l'aimé, il fait entrer l'amant à l'intérieur de l'aimé, et inversement, pour que rien de l'aimé ne reste non uni à l'amant, tout comme la forme atteint l'intime de ce qui est formé et vice versa ; c'est pourquoi l'amant pénètre d'une certaine façon en l'aimé, et selon cela, l'amour est dit pénétrant."

merveille de l'auteur de la nature, et venir à en connaître une autre supérieure, celle des effets de la grâce.

En effet, après que l'action divine ait dépouillé l'âme contemplative du vêtement du vieil homme lors des dépouillements passés, qu'elle l'ait rendue subtile et fine pour qu'elle puisse être pénétrée des splendeurs du Christ (*Ideo hanc divisionem penetrationis praecedit alia divisio qua amans seipso separatur in amatum tendens.*^{cdlxxxiv}), et être revêtue de la forme divine grâce à laquelle elle doit être unie à lui par amour et ressemblance, cette même action divine la revêt de cette forme et l'en pénètre ; c'est-à-dire qu'elle pénètre l'essence de l'âme des splendeurs de la grâce, par lesquelles, ainsi pénétrée, elle se met à participer étroitement à la nature divine, devenue si comparable à elle, qu'elle se trouve d'une certaine manière réengendrée de façon divine. La puissance intellectuelle est alors pénétrée des splendeurs de la foi et des dons du Saint-Esprit, et la puissance affective l'est de la charité parfaite ; et ainsi l'âme se trouve-t-elle toute divinisée, semblable à Dieu et participant au plus haut point à ses divines perfections, comme lorsqu'elle fut créée : *ita etiam per naturam animae participat secundum quamdam similitudinem naturam divinam per quamdam regenerationem sive recreationem*^{cdlxxxv}. Et plus la grâce pénètre intensément l'essence de l'âme, la rendant parfaite de façon divine, plus les

cdlxxxiv "C'est pourquoi une autre division précède cette division de pénétration, par laquelle l'amant porté vers l'aimé est séparé de lui-même."

cdlxxxv "Ainsi l'âme, même par sa nature, participe selon une certaine ressemblance à la nature divine, par une certaine régénération ou recréation."

puissances acquièrent de perfection grâce aux dons et aux vertus qui en proviennent. Il en va comme des rayons qui sortent d'un corps lumineux : ils resplendent d'autant plus que ce corps s'éclaire, comme on le voit d'une chandelle que l'on a mouchée et qui éclaire davantage la pièce : gratia est perfectio essentiae, et ab ea fluunt virtutes per modum quo diversi radii ab eodem corpore lucente procedunt^{cdlxxxvi}. Et lorsque l'âme est de cette manière parfaitement pénétrée de la grâce et des dons infus, se trouvant ainsi toute divinisée, alors se produit l'union divine.

Pour que la forme divine pénètre ainsi l'âme déjà purifiée, le divin artisan se sert de deux moyens, tous deux très efficaces : le premier, c'est l'action de feu des séraphins, et à cause de cette pénétration, saint Denys l'appelle « amour acéré » ; et notre Mère sainte Thérèse en a fait l'expérience lorsque Notre-Seigneur la présenta au séraphin qui enfonça dans son cœur le dard de feu de cet amour ; et notre vénérable Père l'a ressenti comme une flamme très vive d'amour ; et c'est par le même feu que furent faites les plaies corporelles de saint François après que son esprit ait été transpercé d'amour. Le second moyen, c'est de blesser l'âme par le don d'intelligence (lequel est une pénétration aiguë des réalités divines), et par le don de sagesse qui rend plein d'amour ce que pénètre le don d'intelligence. Comme il provient immédiatement de Dieu, ce dernier effet est plus parfait, et lorsque la force divine s'y applique plus vigoureusement, il est très différent de celui de l'action des séraphins, ainsi que l'a indiqué l'expérience digne

cdlxxxvi "La grâce est la perfection de l'essence, et les vertus s'en écoulent de la façon dont des rayons différents procèdent d'un même corps lumineux."

de confiance de notre Mère sainte Thérèse ; voici ce qu'elle en dit après avoir subi cette seconde action : « Même si j'éprouvais de grands élans lorsque le Seigneur voulut me donner les transports de l'âme (elle parle de l'action des séraphins), cela n'a rien à voir avec ces effets, pas plus qu'une chose très corporelle à côté d'une très spirituelle. » Voilà ce que dit notre sainte.

Cependant, parce que cette action d'une intensité si purifiée la disposait à l'union de transformation parfaite en Dieu, et parce que nous en sommes encore aux premiers actes d'union qui disposent à celle-ci, nous rapporterons ici ce que dit encore notre sainte des effets de son action de lumière immédiate lorsqu'elle est d'une moindre intensité ; il s'agit de ce que les mystiques appellent « attouchements » divins, lesquels disposent à l'union à Dieu grâce à la pénétration intime de la forme divine, et voici ce qu'elle en dit : « Alors que l'âme se met à s'embraser en elle-même dans les angoisses divines, il arrive qu'à l'occasion d'une pensée très légère ou d'une parole qu'elle entend, un coup lui vienne d'ailleurs (sans qu'elle comprenne d'où ni comment), ou comme si lui arrivait une flèche de feu à la vive blessure. Et cela ne se produit pas là où l'on ressent ici-bas les douleurs, me semble-t-il, mais au plus profond et au plus intime de l'âme, là où ce rayon rapide réduit en poussière tout ce qu'il trouve de terrestre en notre nature ; et autant qu'il dure, il est impossible de se rappeler quoi que ce soit de notre être. L'entendement est si vif à ressentir l'absence de Dieu, et Sa Majesté donne une si vive connaissance d'elle-même à ce moment-là, que cela augmente beaucoup la douleur. » Tout cela est de notre sainte. L'épouse

du Cantique fait état du même effet lorsqu'elle dit que l'Époux divin la toucha de sa main, et qu'à son contact, elle se mit tout entière à frémir, frémissement qui indique la pénétration de cet effet en l'intime de l'âme : et secundum hoc amor dicitur acutus, et quod vulnerat et transfigit ictus^{cdlxxxvii}

cdlxxxvii "Et pour autant l'amour est dit pénétrant, et ce qui blesse et transperce est appelé "coup"."

Chapitre 29 De l'union transformée en Dieu, où l'âme est rendue au paradis intérieur d'où Adam fut chassé par le péché

Lors de la création du monde, lorsque Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance », saint Thomas déclare qu'il indiquait deux sortes de biens qu'il lui donnait en le créant, car il le créait à son image pour ce qui est du naturel, et à sa ressemblance pour ce qui est du surnaturel gratuit. L'image consistait en ce que l'âme soit une essence en trois puissances, comme Dieu est une essence en trois personnes ; et la ressemblance consistait en ce que l'essence de l'âme soit divinisée par la grâce, laquelle est une ressemblance de la divinité participée en l'homme (*gratia est quaedam similitudo divinitatis participata in homine*^{cdlxxxviii}), et que les puissances l'étaient par les vertus et les dons infus qui procèdent en elles de cette même grâce. Cette ressemblance n'était pas en un degré quelconque chez le premier homme, mais en un degré de perfection, son âme étant pénétrée intensément de cette forme divine ; et puisqu'à après la faute, cette image se trouva si abîmée et défigurée, que même après la régénération du baptême, elle n'a pas été réengendrée en l'homme selon la perfection qui était la sienne en la première création, et cela du fait des nombreuses traces de la faute qui demeurent en la nature viciée, Dieu promit, par les paroles déjà rapportées d'Isaïe, qu'il purifierait de telle manière cette nature dans le creuset divin, qu'elle recevrait une certaine similitude avec la rectitude et la beauté en lesquelles le premier homme fut créé. Elle pourrait ainsi être appelée « cité du Juste » et « république fidèle », en laquelle il n'y aurait de commandement et de pouvoir que du seul véritable Seigneur : il en était ainsi pour l'homme revêtu de la justice originelle, et il en est ainsi dans la parfaite réformation de grâce chez ceux qui, par amour, sont

cdlxxxviii "La grâce est une certaine ressemblance de la divinité participée en l'homme."

transformés en Dieu, et qui agissent mue davantage par lui que par eux-mêmes, du fait de la perfection selon laquelle les dons divins se sont emparés du sujet. Saint Denys dit que cela est propre à cette transformation, et il l'appuie par ce que disait l'Apôtre : « Je vis, mais non plus moi : c'est le Christ qui vit en moi. »

L'âme purifiée avance vers cette transformation à travers les premiers actes d'union (dans le langage des mystiques, il s'agit des fiançailles spirituelles de l'âme et du Fils de Dieu), et elle monte d'une splendeur à une autre plus relevée encore, grâce aux grandes faveurs que Dieu lui fait alors, jusqu'à ce qu'elle atteigne une pureté si haute, que l'Époux divin l'unit à lui, non seulement en union d'affection, comme la précédente, mais aussi en celle que saint Thomas appelle « union réelle ». En celle-ci, par la grâce et la charité, s'établit entre Dieu et l'âme ainsi disposée une amitié absolument parfaite, non seulement par conformité des affections, mais aussi par union et présence inséparable, autant que cela est possibles. Et c'est pourquoi les mystiques appellent cet état « mariage spirituel », au sein duquel il n'y a pas seulement correspondance des affections, mais bien remise des personnes, d'une certaine manière. En effet, puisque l'office de la grâce est de disposer et perfectionner l'âme, tant pour l'usage des dons créés que pour jouir de leur donateur (*Per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed et ipsa divina persona fruatur.*^{cdlxxxix}), lorsque la grâce a intensément pénétré l'essence de l'âme (où elle prépare une demeure à Dieu) et l'a revêtue d'une singulière beauté divine, celle qui convient à l'épouse d'un si grand Roi, celui-ci l'unit à lui en cette union réelle ; il se communique alors à elle avec une telle familiarité, que s'accomplit ce que disait saint Laurent Justinien à ce propos :

cdlxxxix "Par le don de la grâce qui rend agréable à Dieu, la créature rationnelle est rendue parfaite en ce que librement, non seulement elle use de ce don créé, mais elle jouit aussi de la personne divine même."

l'amour, quand il est grand, établit une certaine égalité entre des personnes infiniment inégales, rendant égale en unité d'esprit l'inégalité de nature, car dans le rapprochement qu'opère l'amour, ni la majesté ne méprise l'humilité, ni l'humilité ne se retire de la majesté, puisque l'amour l'élève lorsqu'elle est choisie pour une telle dignité.

Pour expliquer comment l'âme entre en cet état si heureux, le plus élevé de cette terre et sans intermédiaire avec celui de la Patrie, il faut remarquer ce que dit saint Grégoire : l'homme fut créé pour contempler son créateur, pour qu'il recherche sans cesse sa présence et habite en la forteresse de son amour qui est au-dedans de lui-même. Mais rejeté par sa désobéissance hors de lui-même, il a perdu le lieu de la lumière où il habitait, au-dedans de son esprit ; et éloigné de cette lumière, il fut condamné à la chercher par des chemins ténébreux et obscurs au moyen des sens (*sed extra se per inobedientiam missus mentis suae locum perdit, quia tenebrosis itineribus sparsus ab inhabitatione veri luminis elongavit^{cdxc}*). En effet, comme dit saint Thomas, même si en son premier état l'homme connaissait les choses sensibles et contemplait en elles aussi les similitudes des spirituelles, il n'en avait pas besoin comme nous autres pour connaître celles-ci ; en effet, cette connaissance lui était donnée par l'action de la lumière divine dans le paradis de son âme, là où demeuraient les puissances supérieures et d'où elles gouvernaient les inférieures. Et de même que Dieu avait fait un paradis matériel plein d'immenses délices pour l'agrément de la partie sensible de l'homme, il avait fait aussi un paradis spirituel plein de délices célestes au plus haut de son esprit, pour l'agrément de son âme, paradis où Dieu s'établirait et où la créature pourrait jouir du créateur, non pas de façon découverte, comme dans la Patrie, mais par des similitudes si illuminées et si expresses, qu'il y aurait là

cdxc "Mais envoyé hors de lui-même par sa désobéissance, il a perdu le lieu de son esprit, car égaré sur des chemins ténébreux, il s'est éloigné de la demeure de la vraie lumière."

comme un intermédiaire entre cette contemplation claire et la contemplation obscure qui est maintenant la nôtre.

Les Saintes Écritures et les saints donnent différents noms à ce paradis intérieur. Le Cantique des Cantiques l'appelle parfois « cellier des vins mystiques de l'Époux », parfois son « lit fleuri », parfois le « lieu du repos de Salomon » ; saint Denys l'appelle « maison que la Sagesse s'est construite », saint Grégoire et saint Bonaventure, « demeure de la lumière » ; et enfin, le Sauveur l'appelle « le Royaume de Dieu qui est au-dedans de nous », et notre Mère sainte Thérèse fit de cette maison et de ce royaume la septième de ses Demeures. Or, quand Adam fut chassé pour sa faute du paradis terrestre, il fut chassé aussi de ce paradis spirituel, comme saint Grégoire le dit ici, si bien que les puissances, qui auparavant habitaient cette région de la lumière et la maison de la Sagesse, y jouissant du Royaume de Dieu qui est joie et paix en l'Esprit-Saint, s'en trouvèrent exclues, condamnées à chercher la lumière par les sens ; désormais, les puissances ne trouveraient plus d'entrée dans la lumière, pas même en la contemplation divine, si ce n'est en se recueillant beaucoup près de ses portes et en y établissant sa solitude quiète, comme le déclare saint Grégoire : *quoniam praesentari interim illi intimae quieti non possunt, hanc apud semetipsos per studium tranquillae mentis imitantur^{cdxci}* ; cette solitude quiète se fait en la partie supérieure des puissances, celle que l'épouse appelle « les celliers de Dieu », là où il donne faveurs et joie aux âmes contemplatives. Et même si l'âme purifiée est introduite en ce cellier des vins mystiques de l'Époux dès les premiers actes d'union (comme l'épouse elle-même l'a indiqué par ces mots : *Introduxit me dilectus meus in cellam vinariam, ordinavit in me charitatem^{cdxcii}*.), cependant, la volonté seule, et non l'entendement, jouit de ce privilège, se

cdxci "Comme ils ne peuvent plus se présenter à ce repos intime, ils l'imitent en eux-mêmes en s'appliquant à la tranquillité de l'esprit."

cdxcii "Mon Bien-Aimé m'a introduite dans le cellier du vin, il a ordonné en moi la charité."

réalisant alors ce que le vénérable Hugues de Saint-Victor dit à ce propos, admis par les mystiques comme par les scolastiques : l'entendement guide la volonté jusqu'à la chambre royale de l'Époux, et elle reste là, parce qu'on ne lui permet pas encore d'entrer ; mais la volonté continue d'avancer et entre jusqu'au lit des noces.

Et donc, lorsque l'âme est passée par d'aussi rudes creusets en lesquels elle fut purifiée, et par les premiers actes d'union qui la transformèrent en Dieu en ordonnant en elle la charité, lorsqu'elle est parvenue à une pureté et innocence semblable à celle d'Adam quand il jouissait de ce paradis spirituel, grâce à tous ces moyens si efficaces et divins, alors elle est rétablie (c'est ainsi que parle Isaïe) en ce patrimoine et en cet antique droit d'aïnesse dont l'homme avait été privé par la faute. Pour autant, saint Denys dit que ses yeux intellectuels, qui étaient faibles et infirmes, ont été purifiés et rendus subtils par l'abondance de la lumière divine, afin qu'ils puissent entrer dans cette région de la lumière et contempler les merveilles de la Sagesse divine qui lui sont ici communiquées de façon continue ; alors ils pourront ne plus cligner comme ils le faisaient à chaque illumination de ces mystères, l'âme ravie de par l'excès que produit un tel objet sur une puissance faible ; et c'est en vue de cela qu'ils sont rendus plus forts et plus subtiles par la lumière divine proportionnée à cet effet : *Oportet illuminandos repleti divino lumine ad contemplativam habitudinem et virtutem, castissimis mentis oculis reducendos*^{cdxciii}. Et Hugues de Saint-Victor explique : *ut mentis oculis castis et mundis contemplationis habeant habitudinem et virtutem : habitudinem videlicet per mentis puritatem, virtutem autem per contemplationis stabilitatem, ut possint*

cdxciii "Il faut que ceux qui doivent être illuminés soient remplis de la lumière divine pour acquérir l'habitude et la force de la contemplation, y parvenant par les yeux chastes et purs de l'esprit."

contemplari divina, quæ et veraciter apprehendunt et retinent perseveranter^{cdxciv}.

En cette entrée des puissances dans le paradis intérieur, pour y jouir du Royaume de Dieu autant qu'il est permis en cette vie, l'âme reçoit certaines grandes faveurs de très haute communication divine. Au chapitre premier de la septième Demeure de notre Mère sainte Thérèse, on peut voir vérifié tout ce que l'on vient de dire, ainsi que l'expérience de toute cette doctrine qui est celle des saints. C'est là qu'elle fut rétablie en ce paradis pour qu'elle en jouisse jusqu'à la mort, en même temps que de la contemplation divine par similitudes expresses qui fut concédée à Adam en son premier état. On peut voir cela encore dans toute cette Demeure, et chez notre vénérable Père Frère Jean de la Croix, depuis la strophe vingt-sept du traité qui commence par « Où t'es-tu caché ? », et qui n'est pas encore imprimé, ainsi que dans tout celui qui le suit et qui commence par « O vive flamme d'Amour ! », et qui est imprimé : l'un et l'autre y traitent d'expérience de ce Royaume de Dieu dont ils jouissaient en ce paradis intérieur, et l'on y verra comment ils jouissaient d'une pureté et d'une innocence semblable à celle d'Adam en son premier état, comment ils jouissaient aussi de certains de ses privilèges, par exemple celui d'être mus par Dieu en toutes leurs œuvres, comme transformés en lui, et celui permettant aux puissances supérieures de se tenir en présence de Dieu sans en être empêchées par l'exercice propre aux inférieures, et celui de pratiquer à la fois et en toute harmonie la vie contemplative de Marie et la vie active de Marthe : unde homo prius non impediabatur per res exteriores a clara et firma contemplatione intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione

cdxciv "... de telle sorte qu'ils aient l'habitude et la force de la contemplation grâce aux yeux chastes et purs de l'esprit : à savoir l'habitude par la pureté de l'esprit, et la force par la stabilité de la contemplation, afin de pouvoir contempler les réalités divines qu'ils saisissent véritablement et qu'ils retiennent avec constance."

primae veritatis percipiebat^{cdxcv}. Et puisque saint Laurent Justinien dit que c'est une chose rare qu'une âme parvienne à la pureté et perfection des fiançailles spirituelles dans les premiers actes d'union, combien plus rare encore sera de parvenir à celle que demande l'union transformée du mariage spirituel ?

Telle est donc la contemplation divine que Dieu a enseignée à ses véritables adorateurs, et tels sont les effets qu'elle produit chez eux. Votre Paternité pourra en déduire à quel point elle est différente de celle des Alumbrados, comme la lumière l'est des ténèbres. Et que celui qui lirait dans les traités de nos deux maîtres que l'on vient de citer, la communication si aimable et si familière de la grandeur divine avec ces âmes transformées en lui par amour, ne s'effraie pas de ce que Dieu étant amour par essence, il commette ces excès d'amour avec des âmes si fidèles et qui l'aiment tant. C'est à ce sujet que saint Denys a dit que même Dieu sortait d'une certaine manière de lui-même pour se communiquer à ses créatures, de par l'abondance de sa bonté amoureuse (Audendum autem et hac pro veritate dicere, quod et ipsa omnium causa per abundantiam amativae bonitatis extra se ipsum fit.^{cdxcvi}) ; et cela particulièrement si l'on considère que ce degré d'union transformée est le plus haut de cette terre, et sans intermédiaire avec celui de la Patrie ; et ainsi y jouit-on d'une certaine participation de la vie bienheureuse dont on jouira là-bas, en vertu de cette règle générale des mystiques et des scolastiques, selon laquelle le sommet d'un degré inférieur vient à toucher les limites de celui qui lui est immédiatement supérieur, et à en participer, quoiqu'imparfaitement. Et ainsi s'accomplit en cet heureux

cdxcv "C'est pourquoi l'homme en son premier état, n'étaient pas empêché par les choses extérieures de contempler clairement et stablement les mystères intelligibles, qu'il percevait par une irradiation de la vérité première."

cdxcvi "Il faut oser dire en toute vérité que la cause même de toute chose sort d'elle-même de par l'abondance de sa bonté aimante."

état ce que dit encore saint Denys, à savoir que les saints hommes très illuminés par Dieu, participent, dès les misères de cette vie, à ce banquet perpétuel et ineffable que Sa Majesté offre aux bienheureux dans le ciel : *juxta deiformem epulationem et beneficentiam ineffabilem, in cujus participatione saepe facti sunt et viri sancti per deificos divinarum illuminationum superadventus*^{cdxcvii}. Telle est la table dont l'Esprit-Saint dit qu'elle est dressée pour l'âme en la maison de la Sagesse, et c'est ce qu'ont expérimenté nos deux illustres maîtres qui y ont été introduits : là, il leur fut donné en abondance le vin mélangé servi à cette table, mélange de la divinité et de l'humanité du Seigneur. Et sur ce point, notre sainte Mère dit ceci : « Lorsque le Seigneur introduit l'âme en la septième demeure, d'une façon très continue, elle ne s'écarte pas d'être avec le Christ Notre-Seigneur d'une manière admirable, en laquelle il lui tient toujours compagnie, inséparablement Dieu et homme. » Et au même propos, notre vénérable Père dit ceci : lorsque l'âme entre en cet heureux état, le Seigneur lui communique très fréquemment les mystères de son incarnation, et les œuvres de la rédemption de l'homme.

cdxcvii "... le banquet divin et la bonté ineffable, auxquels les hommes saints aussi ont souvent participé par les visites divinisantes des illuminations divines."

Table des matières

Table des matières

L'ORAISON 2

PRÉFACE par la Mère Marie du Saint-Sacrement..... 3

DONNEES BIOGRAPHIQUES SUR LE P. DE QUIROGA 16

L'ORAISON SELON SAINT JEAN DE LA CROIX, SAINT THOMAS D'AQUIN ET SAINT DENIS..... 18

CHAPITRE I. Saint Jean de la Croix maître dans la science mystique. 18

CHAPITRE II. Trois dispositions nécessaires pour arriver à la contemplation. 20

CHAPITRE III. Les trois parties de l'oraison..... 24

CHAPITRE IV. Nécessité des Vertus pour parvenir à la contemplation..... 29

CHAPITRE V. La Contemplation de Dieu par une notion de foi simple et amoureuse, but de la méditation..... 33

CHAPITRE VI. Des Maîtres spirituels qui entravent la marche des âmes contemplatives..... 36

CHAPITRE VII. Du moment où les âmes doivent laisser de côté les actes discursifs des commençants..... 40

CHAPITRE VIII. De la nécessité pour les contemplatifs de purifier leur entendement des images sensibles..... 48

CHAPITRE IX. Comment les âmes arrivées à la contemplation doivent éviter les actes particuliers..... 51

CHAPITRE X. Des actes produits sous la motion divine, qui accompagnent l'attention générale et simple..... 57

CHAPITRE XI. Pureté et Simplicité où l'âme doit se trouver pour recevoir la lumière divine..... 59

Chapitre XII. Comment Dieu communique à l'âme la divine lumière..... 63

CHAPITRE XIII. De certains contemplatifs qui ne savent pas se dégager entièrement de la raison.....	70
CHAPITRE XIV. Des Affections simples et enflammées.....	75
CHAPITRE XV. Difficultés qu'éprouvent les nouveaux contemplatifs à persévérer dans l'acte pur de la contemplation.....	78
CHAPITRE XVI. Comment, pour être mue hautement et divinement, l'âme doit réduire au repos ses opérations naturelles.	83
CHAPITRE XVII. Où l'on insiste sur la paix et la sérénité indispensables à la réception des influences divines.....	86
CHAPITRE XVIII. De trois connaissances de Dieu.....	88
CHAPITRE XIX. Comment dans la contemplation l'âme n'est point oisive.....	94
CHAPITRE XX. Comment l'âme dans la contemplation exerce une opération plus parfaite.....	98
Chapitre XXI. De la meilleure disposition pour goûter Dieu dans la contemplation.....	100
Chapitre XXII.	104
Chapitre XXIII. Erreur des nouveaux contemplatifs qui se figurent rester oisifs.....	106
Chapitre XXIV. Éloges donnés par les Saints à la contemplation simple. Conseils aux nouveaux contemplatifs.....	110
Chapitre XXV. Réponse à ceux qui se plaignent que notre bienheureux Père semble condamner la méditation discursive.	115
Chapitre XXVI. Réponse à ceux qui avancent que la contemplation simple est contraire à la saine philosophie.....	117
Chapitre XXVII. Réponse à deux autres objections contre la contemplation exercée en négation des formes sensibles et intellectuelles.....	121
Table des matières.....	128

Réponse à un doute131

(Max de Longchamp)..... 131

Introduction..... 132

Réponse à un doute concernant la doctrine de notre saint Père Frère Jean de la Croix en matière d'oraison	136
---	-----

Apologie mystique en défense de la Contemplation divine144

(Max de Longchamp).....	144
Prologue au lecteur.....	146
TABLE DES CHAPITRES DE L'APOLOGIE MYSTIQUE.....	148

ICI COMMENCE L'APOLOGIE MYSTIQUE EN DÉFENSE DE LA CONTEMPLATION.....151

Chapitre 1 Que les auteurs modernes, auxquels s'opposent certains scolastiques, n'ont pas enseigné une doctrine nouvelle sur la contemplation divine, mais à bien exercer celle que Dieu a enseignée à ses véritables amis.....	151
Chapitre 2 Comme il y a deux manières de contemplation divine, l'une plus élevée que l'autre; laquelle des deux nous recommandent les saints.....	160
Chapitre 3 Sur la fausse contemplation des Alumbrados, et sur les grands égarements et erreurs dont le démon les a convaincus par elle.....	169
Chapitre 4 Où l'on expose l'acte propre de la véritable contemplation, et quelques-unes des perfections par lesquelles les saints ont fait son éloge.....	178
Chapitre 5 Que cet acte de contemplation s'accompagne inséparablement de la quiétude simple et vigilante en laquelle Dieu se communique aux véritables contemplatifs.....	191
Chapitre 6 Où l'on expose plus à fond cette quiétude de la contemplation, et combien rares sont ceux qui la conservent comme les saints le recommandent.....	203
Chapitre 7 Que l'effort de la volonté en quiétude de l'entendement aide aux effets de la contemplation, et comment il faut s'y employer en elle.....	212
Chapitre 8 A quel moment et en quelles circonstances il faut aider l'effort de la volonté dans l'oraison pour qu'il soit profitable.....	224

Chapitre 9 Que dans l'acte universel et simple de la contemplation, l'âme est toute entière employée en Dieu et en exercice de toutes les vertus.....	234
Chapitre 10 Où l'on répond à quelques objections opposées à cette contemplation, les réfutant par la doctrine de saint Denys provenant des Apôtres, et où l'on traite des visions sensibles..	243
Chapitre 11 De la sécurité et de l'excellence des visions intellectuelles qui élèvent l'homme à la véritable connaissance de Dieu et à la véritable participation à sa sainteté.....	251
Chapitre 12 Du concept super-substantiel par lequel l'entendement doit avancer vers Dieu dans la contemplation pour que l'âme participe à ses perfections divines.....	264
Chapitre 14 Combien les saints ont conseillé la continuité ininterrompue de l'acte simple de la contemplation pour en recevoir les effets.....	279
Chapitre 15 Comme il convient de varier l'oraison avec profit, et sans empêcher les principaux effets de l'illumination divine.....	286
Chapitre 16 Comment il convient de mettre en œuvre les notices de l'humanité du Christ, Notre-Seigneur, dans la contemplation, sans en troubler les principaux effets.....	297
Chapitre 17 Qu'en créant l'homme, Dieu lui a communiqué la contemplation intellectuelle simple pour qu'il le contemple et le vénère à la manière d'un ange viateur.....	308
Chapitre 18 Que Dieu a concédé la même contemplation à d'autres saints patriarches dans la Loi de Nature, avec des faveurs particulières.....	318
Chapitre 19 Que le Seigneur a aussi concédé cette contemplation divine à Moïse quand il lui a donné la Loi écrite, et à Élie quand il lui a donné la forme de la vie parfaite.....	323
Chapitre 20 Comment, en d'autres temps de la Loi écrite, le Seigneur nous a donné des connaissances accréditées par ses prophètes au sujet de cette contemplation où il se communique à nous.....	334
Chapitre 21 Que le temps de la Loi de la Grâce étant arrivé, Dieu a enseigné par sa bouche cette contemplation qu'il avait enseignée auparavant par la bouche de ses prophètes.....	340
Chapitre 22 Comment les Apôtres ont enseigné à leurs disciples la contemplation qu'ils avaient reçue du Christ Notre-Seigneur pour qu'ils la communiquent à toute l'Église.....	346

Chapitre 23 Des effets de la contemplation divine, et comment se reçoit en elle l'opération de Dieu en vue des biens surnaturels qui rendent l'homme semblable à lui.....	356
Chapitre 24 Des deux manières dont Dieu meut l'âme dans l'oraison, l'une commune et l'autre extraordinaire, et comment il faut se comporter en la commune pour ne pas y mettre obstacle	364
Chapitre 25 Des motions de secours particuliers que Dieu opère en l'âme contemplative, parfois de façon suave, parfois de façon pénible pour la purifier.....	373
Chapitre 26 Que dans la fournaise de la tribulation, Dieu dépouille l'âme de ses imperfections, et d'abord des habitus vicieux acquis dans la partie spirituelle.....	382
Chapitre 27 Comment, dans cette fournaise purgative, Dieu dépouille l'âme des imperfections naturelles du vieil homme pour la revêtir de ses splendeurs.....	393
Chapitre 28 Qu'après avoir été purifiée des imperfections acquises et naturelles, l'âme est revêtue sur un mode divin pour être unie à Dieu.....	402
Chapitre 29 De l'union transformée en Dieu, où l'âme est rendue au paradis intérieur d'où Adam fut chassé par le péché.....	409

Table des matières417

fin.....	421
----------	-----

fin