

TRAITÉ DE THÉOLOGIE ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE

LES TROIS AGES DE LA VIE INTÉRIEURE

PRÉLUDE DE CELLE DU CIEL

PAR

le P. RÉG. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.

Professeur de dogme et de théologie mystique
à l'Angelico, Rome.

Tome I^{er}

LES ÉDITIONS DU CERF
29, Bd DE LATOUR-MAUBOURG
PARIS VII^e

Nous avons examiné le livre du P. Réginald Garrigou-Lagrange, O. P., maître en théologie, intitulé : Traité de théologie ascétique et mystique : Les trois âges de la vie intérieure, nous le trouvons conforme à la doctrine de saint Thomas, de nature à éclairer les âmes intérieures, et nous en approuvons l'impression.

Rome, Angelico, 24 juin 1938.

fr. Thomas Philippe, O. P.
Lecteur en théologie.

fr. Paul Philippe, O. P.
Lecteur en théologie.

Imprimi potest.

fr. S.-M. Gillet O. P.
Magist. gen.

Imprimatur.
Pictavii, die 8^a julii 1938.

M. Backès,
v. g.

SANCTAE DEI GENITRICI

in signum

gratitudinis et filialis obedientiae,

AVANT-PROPOS

Cet ouvrage est comme le résumé d'un cours d'ascétique et de mystique que nous avons fait depuis vingt ans à la Faculté de Théologie de l'Angelico à Rome. Nous y reprenons d'une façon à la fois plus simple et plus haute l'étude des mêmes sujets que nous avons traités en deux autres ouvrages : *Perfection chrétienne et contemplation*, 1923, et *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, 1929. Comme on nous l'avait demandé, nous avons réuni ici les recherches précédentes en une synthèse où les diverses parties s'équilibrent et s'éclairent mutuellement. Sur le conseil qui nous a été donné de divers côtés, nous avons éliminé de cet exposé les discussions sur lesquelles il n'était plus nécessaire de revenir. Le livre ainsi conçu est accessible à toutes les âmes intérieures.

Si nous ne lui avons pas donné la forme d'un manuel, c'est qu'il ne s'agit pas d'accumuler des connaissances, comme on le fait trop souvent dans le surmenage scolaire, mais de former l'esprit, de lui donner la fermeté des principes et la souplesse requise pour la variété de leurs applications, afin qu'il soit ensuite capable de juger les problèmes qui se présentent. C'est ainsi qu'on concevait autrefois les humanités, tandis que souvent, aujourd'hui, les intelligences sont transformées en manuels, en répertoires, ou encore en recueils d'opinions et de recettes, dont on ne cherche pas à connaître les raisons, ni les conséquences profondes.

Du reste, les questions de spiritualité, du fait qu'elles sont des plus vitales et parfois des plus secrètes, n'entrent pas facilement dans les cadres d'un manuel ; où, pour être plus clair, on court grand risque d'être superficiel en classant matériellement les choses, et en substituant un mécanisme artificiel au dynamisme profond de la vie de la grâce, des vertus infuses et des dons. C'est ce qui explique que les grands spirituels n'ont point exposé leur pensée sous cette forme schématique, qui risque de nous donner un squelette là où l'on cherche la vie.

Dans ces questions, nous avons surtout suivi trois docteurs de l'Eglise qui les ont traitées chacun à leur point de vue : saint Thomas, saint Jean de la Croix et saint François de Sales. A la lumière des principes théologiques de saint Thomas nous avons cherché à saisir ce qu'il y a de plus traditionnel dans la doctrine mystique de l'auteur de la *Nuit obscure* et dans le *Traité de l'amour de Dieu* de saint François de Sales.

Nous avons trouvé ainsi une confirmation de ce que nous croyons être la vérité sur la contemplation infuse des mystères, de la foi, qui nous apparaît de plus en plus dans la voie normale de la sainteté ; et comme moralement nécessaire à la pleine perfection de la vie chrétienne. Chez certaines âmes avancées, cette contemplation infuse n'apparaît pas encore comme un état habituel, mais de temps en temps comme un acte transitoire, qui reste, dans l'intervalle, plus ou moins latent, bien qu'il éclaire toute leur vie. Cependant, si ces âmes sont généreuses, dociles au Saint-Esprit ; fidèles à la prière, au recueillement intérieur continu, leur foi devient de plus en plus contemplative, pénétrante et savoureuse, et elle dirige leur action en la rendant de plus en plus féconde. En ce sens, nous maintenons et nous expliquons ici ce qui nous paraît être l'enseignement traditionnel et ce qui est de plus en plus admis aujourd'hui : prélude normal de la vision du ciel, la contemplation infuse des mystères de la foi est, par la docilité au Saint-Esprit, la prière et la croix, accessible à toutes les âmes intérieures ferventes.

Nous croyons aussi que, selon la doctrine des plus grands spirituels, notamment de saint Jean de la Croix, il y a un degré de perfection qui ne s'obtient pas sans les purifications passives proprement dites, qui sont un état mystique. Cela nous paraît nettement indiqué par toute la doctrine de saint Jean de la Croix sur ces purifications passives, et en particulier par ces deux textes capitaux de la *Nuit obscure*, l. I,

ch. VIII : « La purification passive des sens est commune, elle se produit chez le grand nombre des commençants »; et ibidem, l. I, ch. XIV : « Les progressants ou avancés se trouvent dans la voie illuminative ou de contemplation infuse, dans laquelle Dieu nourrit et fortifie l'âme sans discours, ni aide active de sa part. »

Nous n'avons jamais dit, d'ailleurs, comme on nous l'a attribué, que « l'état de contemplation infuse proprement dite soit l'unique voie normale pour arriver à la perfection de la charité ». Cette contemplation infuse ne commence en effet généralement qu'avec la purification passive des sens, ou, selon saint Jean de la Croix, au début de la pleine voie illuminative telle qu'il la décrit ; beaucoup d'âmes sont donc dans la voie normale de la sainteté avant d'avoir reçu la contemplation infuse proprement dite ; mais celle-ci, disons-nous, est dans la voie normale de la sainteté, au sommet de cette voie.

Sans être pleinement d'accord avec nous, un théologien contemporain, professeur de théologie ascétique et mystique à l'Université grégorienne, écrivait au sujet de notre livre *Perfection chrétienne et contemplation*, et de celui du P. Joret, O. P., *La contemplation mystique d'après saint Thomas d'Aquin* : « Que cette doctrine soit remarquablement charpentée, et d'une superbe venue ; qu'elle mette en belle lumière les richesses spirituelles de la théologie dominicaine dans la forme définitive que lui ont donnée, aux XVI^e et XVII^e siècles, les grands interprètes de saint Thomas que furent Cajétan, Bañez et Jean de Saint-Thomas ; que la synthèse ainsi présentée groupe dans une forte et harmonieuse unité une masse considérable d'enseignements et d'expériences de la tradition spirituelle catholique, qu'elle permette de mettre en pleine valeur beaucoup des plus belles pages de nos grands contemplatifs, personne ne saurait le contester sérieusement¹. »

L'auteur de ces lignes ajoute sans doute que tout dans cette synthèse n'est pas d'égale valeur et ne s'impose, pas avec la même autorité. Il est sur qu'après les vérités de foi et les conclusions théologiques communément reçues, qui représentent ce qu'il y a de plus certain dans l'acquis de la science théologique, ce que nous avançons sur l'autorité d'un saint Thomas et de ses meilleurs commentateurs ne s'impose pas à notre adhésion au même titre que les principes qui en sont le fondement. Cependant il est difficile de soustraire de cette synthèse un seul élément important sans en compromettre la solidité et l'harmonie.

Un accord notable n'est-il pas déjà réalisé, du fait que les critiques les plus attentifs reconnaissent l'admirable charpente et la superbe venue d'une doctrine ?

Le Congrès carmélitain de Madrid, en 1923, dont les conclusions furent publiées dans la revue *E1 Monte Carmelo* de Burgos, en mai 1923, reconnaissait la vérité de ces deux points importants au sujet de la contemplation infuse (Thème V) : « L'état de contemplation se caractérise par la prédominance croissante des dons du Saint-Esprit et par le mode suprahumain avec lequel s'exercent toutes les bonnes actions. - Comme les vertus trouvent leur ultime perfection dans les dons, et comme ceux-ci trouvent leur actualisation parfaite dans la contemplation, il en résulte que la contemplation est le « chemin » ordinaire

¹ P. J. De Guibert, S. J., *Revue d'Ascétique et de Mystique*, juillet 1924, p. 294. - Voir aussi l'ouvrage, du même auteur : *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Rome, 1937, pp. 374-389. Le P. de Guibert nous concède bien des choses en enseignant, *ibidem*, p. 381 : « Licet videantur animae generosae ordinarie ad perfectionem revera non pervenire quin eis Deus concesserit aliquos tactus seu breves participationes gratiarum illarum quae constituunt contemplationem proprie infusam, - via tamen seu status contemplationis infusae. non est unica via normalis ad caritatis perfectionem; ideoque possunt animae ad quemlibet sanctitatis gradum ascendere quin hac via habituali modo incedant. »

Nous ne disons pas que l'état de contemplation infuse soit l'unique voie normale de la sainteté, mais qu'il est au sommet de la voie normale de la sainteté, et nous voulons montrer dans le présent ouvrage qu'il y a un degré de perfection et aussi de vie réparatrice qui reste inaccessible sans les purifications passives proprement dites des sens et de l'esprit, comme état caractérisé. En cela nous nous séparons du P. de Guibert, et nous pensons suivre la doctrine traditionnelle des grands spirituels, notamment de saint Jean de la Croix; là où il parle de la nécessité de ces deux purifications passives pour enlever les défauts des commençants et ceux des avancés (cf. *Nuit obscure*, liv. I, chap. VIII, IX; liv. II, chap. II, III, IV): Les peines extérieures sont sans doute bien purificatrices elles aussi, mais, sans les purifications passives proprement dites; on ne les supporte pas avec toute la perfection qu'il faudrait. Saint Jean de la Croix note, *ibid.*, que si l'on ne subit, ces purifications que par intervalle, on n'arrive pas au sommet dont il parle.

de la sainteté et de la vertu habituellement héroïque. »

Dans son *Précis de théologie ascétique et mystique*, 1928, M. Tanquerey, Sulpicien, se rallie aussi à cet enseignement, dans la mesure où il écrit (n° 1564) : « La contemplation infuse, quand on la considère indépendamment des phénomènes mystiques extraordinaires qui parfois l'accompagnent ; n'est pas quelque chose de miraculeux, d'anormal, mais résulte de deux causes : la culture de notre organisme surnaturel, surtout des dons du Saint-Esprit, et d'une grâce opérante qui elle-même n'a rien de miraculeux... Cette doctrine semble bien être la doctrine traditionnelle telle qu'on la trouve dans les auteurs mystiques, depuis Clément d'Alexandrie jusqu'à saint François de Sales. » - « Presque tous ces auteurs traitent, de la contemplation comme du couronnement normal de la vie chrétienne » (*ibidem*, n° 1566).

On peut citer dans le même sens ce que dit saint Ignace de Loyola dans une lettre bien connue à saint François de Borgia (Rome, 1548) : « Sans ces dons (impressions et illuminations divines), toutes nos pensées, paroles et œuvres sont imparfaites, froides et troubles; nous devons désirer ces dons, afin que par eux elles deviennent justes, ardentes et claires, pour le plus grand service de Dieu. » ; En 1924, le P. Louis Peeters, S. J., en une intéressante étude : *Vers l'union divine par les exercices de saint Ignace*, ch. VIII (Museum Lessianum, Bruges), écrivait : « Que pense l'auteur des *Exercices* de la vocation universelle à l'état mystique ? - Impossible d'admettre qu'il la considère comme une exception quasi anormale... On connaît sa confiance optimiste en la libéralité divine : « Peu d'hommes, disait-il, soupçonnent ce que Dieu ferait d'eux s'ils n'y mettaient obstacle. » Il est vrai, telle est la faiblesse humaine que seule une élite singulièrement généreuse accepte les redoutables exigences de la grâce. L'héroïsme ne fut jamais, ne sera jamais banal, et la sainteté ne se conçoit pas sans héroïsme...

« Dans tout le livre des *Exercices*, avec une insistance, qui révèle sa profonde conviction, il offre à ses généreux disciples l'espoir illimité des divines communications, la possibilité d'atteindre Dieu, de goûter la suavité de la divinité, d'entrer en communication immédiate avec Dieu ; d'aspirer à la familiarité divine. « Plus l'âme, dit-il, s'attache à Dieu et se montre généreuse envers lui, plus elle devient apte à recevoir en abondance les grâces et les dons spirituels... »

« C'est encore trop peu dire. Les grâces d'oraison ne lui paraissent pas seulement souhaitables, mais hypothétiquement nécessaires à l'éminente sainteté, spécialement dans les hommes apostoliques¹ » ; On ne saurait s'exprimer plus nettement.

C'est ce que nous avons voulu montrer dans le présent ouvrage. L'accord s'accuse de plus en plus sur ces grandes questions, et il est souvent plus réel qu'il ne paraît. Les uns, théologiens de profession, comme nous, considèrent la vie de la grâce, germe de la gloire, en elle-même pour juger de ce que doit être le plein développement normal des vertus infuses et des dons, la disposition prochaine à recevoir immédiatement la vision béatifique, sans passer par le purgatoire, en d'autres termes dans une âme pleinement purifiée qui a bien profité des épreuves de la terre et n'a plus à expier ses fautes après la mort. Il sait de là que la contemplation infuse est dans la voie normale de la sainteté, en principe ou en droit, bien qu'il y ait des exceptions qui proviennent du tempérament individuel, ou des occupations absorbantes, ou du milieu peu favorable, etc.²

¹ Le P. L. Peeters s'exprime de même dans la deuxième édition revue et augmentée de ce même ouvrage (1931), pp. 216-221.

² C'est cette distinction qui explique, croyons-nous, certaines contradictions apparentes de sainte Thérèse qu'elle-même a notées en disant qu'elles ne sont pas réelles.

Dans bien des textes elle parle de l'appel général des âmes intérieures aux eaux vives de l'oraison, et dans d'autres textes elle parle de cas particuliers. C'est ainsi qu'elle dit dans le *Chemin de la Perfection*, ch. XX : « Il semble qu'il y ait contradiction entre ce que je viens de dire au chapitre précédent (de l'appel général) et ce que j'avais dit plus haut (ch. XVII), quand, voulant consoler les âmes qui ne parviennent pas à la contemplation, je montrais qu'il y a divers chemins pour aller à Dieu, comme il y a différentes demeures dans le ciel. Et pourtant je maintiens ce que j'ai dit. » - Et elle maintient de fait le principe de l'appel général, qu'elle explique à nouveau : « Notre-Seigneur, en effet, connaissant notre faiblesse, a tout ordonné d'une manière digne de lui. Mais il n'a pas dit : Que les uns viennent par tel

D'autres auteurs, considérant surtout les faits ou les âmes individuelles dans lesquelles se trouve la vie de la grâce, déclarent qu'il est des âmes intérieures vraiment généreuses qui ne parviennent pas à ce sommet, qui est pourtant en soi le plein développement normal de la grâce habituelle, des vertus infuses et des dons.

Or la théologie spirituelle doit, comme toute science, considérer la vie intérieure en elle-même, et non en telle ou telle âme individuelle au milieu de telles ou telles circonstances peu favorables ; De ce qu'il y a des chênes mal venus, il ne suit pas que le chêne n'est pas un arbre de haute futaie. La théologie spirituelle, tout en notant les exceptions qui peuvent provenir de l'absence de telle ou telle condition, doit surtout établir quelles sont les lois supérieures du plein développement de la vie de la grâce prise en soi, et quelle est la disposition prochaine à recevoir immédiatement la vision béatifique dans une âme pleinement purifiée. Le purgatoire, étant une peine, suppose une faute que nous aurions pu éviter et que nous aurions pu expier avant la mort en acceptant de mieux en mieux les peines de la vie présente. Nous cherchons ici quelle est la voie normale de la sainteté ou d'une perfection telle qu'on pourrait entrer au ciel sitôt après la mort. De ce point de vue, il faut considérer la vie de grâce en tant qu'elle est le germe de la vie éternelle, et c'est donc la juste idée de la vie éternelle, terme de notre course, qui doit éclairer tout le chemin à parcourir. Le mouvement n'est pas spécifié par son point de départ, ni par les obstacles qu'il rencontre, mais par le but vers lequel il tend. Ainsi la vie de grâce doit se définir par la vie éternelle dont elle est le germe ; dès lors, la disposition prochaine et parfaite à recevoir aussitôt la vision béatifique est dans la voie normale de la sainteté.

Dans les pages qui suivent, nous insistons beaucoup plus sur les principes généralement reçus en théologie ; en montrant leur valeur et leur rayonnement, que sur la variété des opinions proposées par des auteurs souvent bien secondaires sur tel ou tel point particulier. Il y a des ouvrages récents, indiqués plus haut, qui mentionnent en détail toutes ces opinions ; nous nous proposons un autre but, et c'est pourquoi nous ne citons guère que les plus grands maîtres. Le recours constant aux fondements de leur doctrine nous paraît être ce, qu'il y a de plus nécessaire à la formation de l'esprit, qui importe plus que l'érudition. Le secondaire ne doit pas faire oublier le principal, et la complexité de certaines questions ne doit pas faire perdre de vue la certitude des grands principes directeurs qui éclairent toute la spiritualité. Il faut surtout ne pas se contenter de redire ces principes comme des lieux communs, mais les scruter, les approfondir et y revenir constamment pour les mieux entendre.

Sans doute on s'expose ainsi à des redites ; mais ceux qui cherchent, au-dessus des opinions contingentes qui peuvent avoir la vogue pendant quelques années, la vraie science théologique savent qu'elle est surtout, une sagesse ; qu'elle n'est pas tant préoccupée de déduire des conclusions nouvelles, mais de rattacher toutes les conclusions plus ou moins nombreuses aux mêmes principes supérieurs, comme les divers côtés d'une pyramide au même sommet. Alors le fait de rappeler à propos de tout le principe le plus élevé de la synthèse n'est pas une répétition, mais une façon de se rapprocher de la contemplation circulaire, qui, dit saint Thomas (II^a II^{ae}, q. 180, a. 6), revient toujours à la même Vérité éminente pour en mieux saisir toutes les virtualités, et qui, comme le vol de l'oiseau, décrit plusieurs fois le même cercle autour du même Point. Ce centre, comme le sommet de la pyramide, est à sa manière un symbole de l'unique instant de l'immobile éternité, qui correspond à tous les instants successifs du temps qui s'écoule. De ce point de vue, on nous pardonnera d'avoir redit à plusieurs reprises les mêmes leitmotivs qui font le charme, l'unité, et la grandeur de la théologie spirituelle.

chemin et les autres par un autre. Non; dans sa grande miséricorde, il n'empêche personne de se diriger vers cette fontaine de vie pour s'y désaltérer... Que dis-je, c'est publiquement et à grands cris qu'il nous appelle (Jésus debout dans le temple dit à haute voix : Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive. Joan., VII, 37) ... Ainsi, mes sœurs, ne craignez pas de mourir de soif dans cette voie... Cela étant, suivez mon conseil, et ne restez pas en chemin, mais combattez en personnes de cœur, prêtes à mourir à la peine. » Les restrictions faites par sainte Thérèse ne concernent par l'appel général éloigné, mais l'appel individuel prochain, comme nous l'avons expliqué : cf. *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, pp. 459-462, 463 ss.

PRINCIPAUX AUTEURS A CONSULTER

Ouvrages historiques généraux

- P. POURRAT : *La spiritualité chrétienne* : 1. Des origines au moyen âge, Paris, 1918. Le moyen âge, 1921; III-IV Les temps modernes, 1925-1928 (tr. en anglais, Londres, 1922)
M. VILLER : *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1930.
F. VERNET : *La spiritualité médiévale*, Paris, 1929.
G. BARDY : *La vie spirituelle d'après les pères des trois premiers siècles*, Paris, Bloud, 1935.

Recueils

- J. De GUIBERT, S. J. : *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*, Romae, 1931
ROUET DE JOURNAL-DUTILLEUL, S. J. : *Enchiridion Asceticum*, 2^e éd., Herder, 1836.

Principales revues

- Revue d'Ascétique et de Mystique* (Toulouse), depuis 1920.
La Vie Spirituelle (Paris), depuis 1920.
Vida sobrenatural (Salamanca), depuis 1921.
Vita cristiana (Fiesole), 1929.
Etudes Carmélitaines, depuis 1911, 2^e série, 1931.
Zeichschrift für Aszese und Mystik (Innsbruck), depuis 1934.
Dictionnaire de spiritualité, en cours de publication, depuis 1932.

AUTEURS SPIRITUELS

Époque patristique

Patrologie grecque

- S. CLEMENT : *Lettre à l'église de Corinthe* (vers 95) sur la concorde, l'humilité, l'obéissance.
CLEMENT d'ALEXANDRIE : *Le Pédagogue* (après 195), par l'ascèse à la contemplation. - *Stromates*, notamment : VI, 8, 9, 12; V, 11, 12; VII, 7; IV, 3, 23.
S. ATHANASE (297-373) : *Vie de saint Antoine* ; où est décrite la spiritualité du patriarche des moines et des cénobites.
S. CYRILLE de JÉRUSALEM (315-386) : *Catéchèses*, qui contiennent le portrait du vrai chrétien.
S. BASILE (330-379) : *Sur le Saint-Esprit*, son influence dans l'âme régénérée. *Règles de la discipline monastique d'Orient. Homélies*.
S. GRÉGOIRE de NYSSE (335-395) : *Vie de Moïse*, où il traite de l'ascension de l'âme vers la perfection.
S. GRÉGOIRE DE NAZIANZE (330-390) : *Sermons*, notamment *Oratio XXXIX*, C. VIII, IX, X.
S. JEAN CHRYSOSTOME (344-407) : *Homélies, Sur le Sacerdoce*.
S. CYRILLE d'ALEXANDRIE († 444) : *Thesaurus, Homélies*, et *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, en particulier l. IV sur l'Eucharistie; et l. V sur l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes.
PS.-DENYS (vers 500) : *Des noms divins, La théologie mystique, De la hiérarchie ecclésiastique, Lettres*.

S. JEAN CLIMAQUE († 649) : *L'Échelle du Paradis*, résumé d'ascétique et de mystique pour les moines d'Orient.

DIADOQUE, évêque de Photique : *Traité de la Perfection* (éd. Teubner, 1912).

S. MAXIME LE CONFESSEUR (580-662) : *Scolies* sur Denys, et son *Livre ascétique*; il explique la doctrine de Denys sur la contemplation.

S. JEAN DAMASCÈNE (675-749) : *Sur les vertus et les vices, Parallèles sacrés, sur la Transfiguration, sur Noël et sur Pâques*.

S. EPHREM, au IV^e siècle, dans la littérature syriaque, a écrit des œuvres foncièrement mystiques par leur haute inspiration, cf. J. Lamy, *S. Ephraem syri Hymni et sermones*, 4 vol., 1882-1902.

Patrologie latine

S. CYPRIEN (200-258) : *De habitu virginum; De rVminica oratione; De bono patientiae; De zelo et livore*.

S. AMBROISE (337-397) : *De officiis ministrorum; De virginibus; De virginitate; De viduis; De Isaac et anima*, c. III, .VIII; In Ps. CXVIII, sermo VI.

S. AUGUSTIN (354-430) : *Confessiones*, IX, 10; X, 40; *Soliloquia; De doctrina christiana; De civitate Dei; Epist.* 211; *De quantitate animae*, c. XXXIII; *De Sermone Domini in monte*, l. 1, c. III et IV ; *Enarr. in ps.* 33, v, 5.

CASSIEN (360-435) : *Collationes*, trad. fr. par Dom Pichery, éd. du Cerf; voir notamment IX^e et X^e Conférences.

S. LÉON (pape, 440-461) : *Sermones*.

S. BENOÎT (480-543) : *Regula*, éd. critique de Butler, 1912, règle pleine de discrétion, qui est devenue celle de presque tous les moines d'Occident jusqu'au XIII^e siècle.

S. GRÉGOIRE LE GRAND (540-604) : *Expositio in librum Job, sive Moraliū*, libri XXXV; *Liber regulae pastoralis, Homiliae in Ezechielem*, speciatim l. II, hom. II, III, V.

S. BEDE LE VÉNÉRABLE (VIII^e s.) : *In Lucam*.

S. PIERRE DAMIEN (XI^e s.) : *De la perfection des moines*, ch. VIII, X.

Au Moyen-Age

Spiritualité bénédictine et cistercienne, spiritualité contemplative et liturgique :

S. ANSELME (1033-1109) : *Meditationes; Orationes; Cur Deus homo*.

S. BERNARD (1090-1153) *Sermones de tempore; de sanctis; de diversis; in Cantica Canticorum; De consideratione; Tr. de gradibus humilitatis; De conversione*, c. XII-XIV; *De diligendo Deo*. Cf. E. Gilson : *La théologie mystique de saint Bernard*, 1934.

Ste HILDEGARDE († 1179) : *Liber divinorum operum*.

Ste GERTRUDE (1256-1301) et Ste MECHTILDE : leurs *Révélations* montrent une grande dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, trad. fr par les Bénédictins de Solesmes.

Ste BRIGITTE (1302-1373) : *Révélations*, en particulier sur la Passion de Notre-Seigneur.

JEAN DE CASTEL : *De adhaerendo Deo*, longtemps attribué à saint Albert le Grand, *De lumine increato*, 1410.

GARCIA DE CISNEROS († 1510) : *Ejercitatorio de la vida espiritual*, ouvrage qui prépare en un sens les Exercices de saint Ignace.

Dom C. BUTTLER : *Le monachisme bénédictin*, De Gigord, 1924,

Il faut citer aussi :

S. LAURENT JUSTINIEN (1380-1455), réformateur des chanoines réguliers en Italie : *De humilitate; De perfectionis gradibus; De incendio divini amoris; De vita solitaria.*

École de saint Victor :

HUGUES († 1141) : *Homilia I in Eccl., De Anima*, l. III, c. XLIX; *De sacramentis christianae fidei; De vanitate mundi; Soliloquium de arrha animae; De laude caritatis; De modo orandi; De amore sponsi ad sponsam; De meditando.*

RICHARD († 1173) : *Benjamin minor*, seu de praeparatione ad contemplationem, *Benjamin major* seu de gratia contemplationis; *Expositio in Cantica Canticorum; De quatuor gradibus violentae caritatis* (tr. fr. Éditions du Cerf.: Des quatre degrés de l'amour ardent).

ADAM († 1177) : *Sequentiae.*

Spiritualité carthusienne, spiritualité contemplative et vie solitaire :

Dom GUIGUES II : *Scala claustralium* (lectio, meditatio, oratio, contemplatio), cf. c. X, trad. fr. *L'Échelle du paradis*, Éd. du Cerf.

HUGUES DE BALMA (XIII^e siècle) : *Theologia mystica.*

LUDOLPHE LE CHARTREUX (1300-1370) : *Vie de Notre-Seigneur* par manière de méditation, qui fut très lue au moyen âge.

DENYS LE CHARTREUX (1402-1471) : *De conversione peccatoris; Speculum conversionis; De fonte lucis; De contemplatione; Tractatus de Donis Spiritus Sancti, De discretione spirituum, Commentar. in Dionysium* (éd. des Chartreux de Montreuil-sur-Mer, commencée en 1886).

JEAN LANSPERGE († 1539) : *Alloquium Christi ad animam fidelem; Opuscula spiritualia*; ces ouvrages montrent sa grande dévotion au Sacré-Cœur.

L. SURIUS (1522-1578) : *De probatis Sanctorum historiis*. Il traduisit en latin les sermons de Tauler.

MOLINA LE CHARTREUX (1560-1612) : *Instruccion de Sacerdotes, Exercicios spirituales.*

Spiritualité dominicaine; sur une forte base doctrinale, elle unit la prière liturgique et la contemplation, avec l'action apostolique, comme on le voit dans la vie de saint Dominique :

HUGUES DE SAINT-CHER († 1263) : *De Vita spirituali. Ex commentariis Hugonis de Sancto Charo O. P. super totam bibliam excerpta*, curante Fr. Dionysio Mésard, O. P., Pustet, 1910. Ouvrage excellent, divisé par le P. Mésard en quatre parties : De vita purgativa, de vita illuminativa, de vita unitiva, de vita spirituali sacerdotum.

Ex HUMBERT DE ROMANS († 1277), 5^e Maître Général des Frères Prêcheurs : *Exposito super Regulam S. Augustini et Constitutiones Fr. Praedicatorum*, éd. Berthier, Rome, 1888.

S. ALBERT LE GRAND (1206-1280) : *Commentarii in Joannem, in Dionysium, Mariale, De sacrificio Missae.*

S. THOMAS (1225-1274) : *Commentarii in Psalmos; in lib. Job; in Canticum canticorum; in Matth.; in Joann.; in Epist. S. Pauli; Summa Theologica*, il y traite longuement des vertus en général et de chacune en particulier, des sept dons du Saint-Esprit, de l'état de perfection, des grâces *gratis datae*, du ravissement, de l'influence des bons et des mauvais anges; en particulier le traité de la charité expose les principes de la plus solide spiritualité. - Voir aussi ses opuscules : *De perfectione spirituali; Expositio in Symbol. Apost. et in Orat. dominic.; Officium S. S. Sacramenti*. Cette doctrine toute objective dépasse la spiritualité particulière d'un ordre religieux; ici encore saint Thomas mérite le nom de *Doctor communis* dans l'Eglise.

- S. VINCENT FERRIER (1346-1419) : *De vita spirituali*, tra. fr. par P. V. Bernardot, éd. du Cerf, 1918
- Ste CATHERINE DE SIENNE (1347-1380) : *Le Dialogue* (trad. fr. par le P. Hurtaud, 1913); Lettres (trad. fr. par E. Cartier, 1860). *Œuvres complètes* en italien éditées par Girolamo Gigli, Sienne, 1707, éd. Tommaseo, Firenze 1860.
- TAULER († 1361) : *Sermons* (édition critique allemande de Vetter, 1910, trad. fr. Hugueny et Théry, 1930). Les Institutions n'ont pas été rédigées par Tauler, mais sont extraites de ses sermons et contiennent un résumé de sa doctrine.
- Bx HENRI SUSO († 1365) : *Die Schriften des heiligen H. Suso*, publiées par le P. Denifle, O. P. (trad. fr. du P. Thiriot, 1899).

Spiritualité franciscaine; elle porte l'âme à vivre surtout de l'amour de Jésus crucifié, par la pratique de l'abnégation et surtout de la pauvreté évangélique.

S. FRANCOIS D'ASSISE (1181-1226) : Opuscles, éd. Crit. De Quaracchi, 1904.

S. BONAVENTURE (1221-1274) : il a traité longuement des vertus et des dons du Saint-Esprit dans ses Commentaires sur l'Ecclésiaste, le livre de la Sagesse, les Évangiles de S. Jean et de S. Luc, dans ceux sur les IV livres des Sentences, et dans les œuvres proprement spirituelles : *De triplice via*, *Itinerarium mentis ad Deum*, *Breviloquium* (éd. de Quaracchi; t. V et VIII). - Cf. *Dict. de Spirit.*, art. S. Bonaventure, par le P. E. Longré, O. F. M.

Bse ANGÈLE DE FOLIGNO († 1309) : Le livre des visions et instructions, trad. par E. Hello, et plus récemment par le P. Doncœur.

Ste CATHERINE DE BOLOGNE (1413-1463) : *Les sept armes spirituelles contre les ennemis de l'âme*.

L'École mystique flamande

Bx JEAN RUYSBROECK (1293-1381) : *Œuvres* traduites du flamand par les Bénédictins de l'Abbaye de Saint-Paul de Wisques : *Le miroir du Salut éternel*, *Le Livre des sept clôtures*, *L'Ornement des noces spirituelles*.

GERARD GROOT († 1384) qui écrivit en flamand plusieurs opuscles de spiritualité.

GERLAG PETERS (1378-1411) : *Soliloquium ignitum*, trad. fr. par Dom E. Assemaine sous le titre de *Soliloque enflammé* (éd. du Cerf).

THOMAS A KEMPIS (1379-1471), auteur très probable de l'Imitation de Jésus-Christ¹; il composa divers opuscles de grande piété : *Soliloquium animae*, *Vallis liliorum*, *Cantica*, *De elevatione mentis*, etc., éd. Pohl, Fribourg, 1902-1922.

JEAN MAUBURNE (Mombaer) : *Rosetum exercitiorum spiritualium* (1491), grande compilation où il est parlé des méthodes de méditations. Cf. Debongnie, Louvain, 1928.

A la fin du moyen âge; il faut citer aussi :

GERSON (1363-1429), qui, malgré certaines thèses nominalistes absolument subversives (*nullus est actus intrinsece malus ex objecto*), a écrit de bons ouvrages spirituels : *La prière*, *La Communion*, *La Montagne de la contemplation*; *La Théologie mystique spéculative et pratique*; *La perfection du cœur*; *Considérations sur saint Joseph*.

W. HILTON († 1386) : *L'échelle de la perfection* (tr. fr., éd. du Cerf).

JULIENNE DE NORWICH, en Angleterre († 1442) : *Révélation de l'amour divin*.

SAINTE CATHERINE DE GENES (1447-1510) : *Dialogue*, *Traité du Purgatoire*, trad. de Bussière,

¹ Cf. Dom Huyben, *La Vie Spirituelle*, suppl., 1925-1926

Paris, Tralin.

ANONYME du XIV^e : *Le nuage de l'inconnaissance*, trad. fr. Noettinger, Marne, 1925.

Age moderne

Dans l'âge moderne, la spiritualité prend souvent une forme plus active et elle tend à rayonner davantage en dehors des cloîtres, dans le monde; de nouvelles écoles apparaissent, pendant que les anciennes continuent à montrer la valeur toujours actuelle de l'enseignement traditionnel.

Spiritualité bénédictine et cistercienne

Louis de BLOIS (1506-1566), écrit un excellent traité : *Institutio spiritualis*, qui contient la substance de ses autres écrits : *Œuvres spirituelles du Vén. L. de Blois*, trad. par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques. L. de Blois écrivit une défense de Tauler, qu'il explique de façon à le rendre plus accessible.

D. A. BAKER (1575-1641) : *Sancta Sophia*, traité sur la contemplation.

Card. BONA, des Feuillants (1609-1674) : *Manuductio ad cælum; Principia et documenta vitae christianae; De sacrificio missae; De discretione spirituum; Opuscula ascetica selecta*, Herder, 1911.

SCHRAM (1658-1720) : *Institutiones theologiae mysticae*, nova ed. 1868.

Dom GUERANGER (1805-1875) *L'Année liturgique*.

Dom DELATTE (de Solesmes) : *Commentaire de la Règle de saint Benoît*.

Dom VITAL LEHODEY, Abbé de la Trappe de Notre-Dame-de-Grâce : *Les Voies de l'oraison mentale*, 1908; *Le saint Abandon*, 1919.

Dom COLUMBA MARMION, Abbé de Maredsous : *Le Christ vie de l'âme, Le Christ dans ses mystères, Le Christ idéal du moine*.

Dom E. VANDEUR (de l'abbaye de Maredsous) : divers ouvrages spirituels sur la messe.

A. STOLZ : *Theologie der Mystik*, Regensburg, 1936.

Spiritualité dominicaine :

SAINTE CATHERINE DE RICCI (1522-1590) : *Lettere*, éd. Guasti, Firenze, 1890.

Louis DE GRENADE (1504-1588) : *Le Guide des pécheurs; Traité de l'oraison et de la méditation, Le Mémorial de la vie chrétienne*.

Bx BARTELEMY des MARTYRS, archevêque de Bragance : *Compendium doctrine spiritualis*, 1582.

JEAN DE SAINT-THOMAS (1589-1644), dans son cours de théologie *De donis Spiritus Sancti*.

THOMAS de VALLGORNERA († 1665) : *Theologia mystica S. Thomae*, Barcinonae, 1662, et Taurini, 1890, 1911, où il s'inspire beaucoup de l'ouvrage du carme Philippe de la Sainte-Trinité, paru peu auparavant.

V. CONTNISON (1641-1674) : *Theologia mentis et cordis*.

Louis CHARDON (1585-1651) : *La Croix de Jésus*, nouvelle édition par le P. Florand, 1937, éd. du Cerf. - *Les méditations sur la Passion*.

A. MASSOULIÉ (1632-1706) : *Traité de l'Amour de Dieu; Traité de la véritable oraison* (éd. Rousset, 1900); *Méditations sur les trois voies* (éd. Florand, 1934), Massoulié, en ces ouvrages, expose la doctrine de saint Thomas en réfutant les erreurs des quiétistes.

A. PINY (1640-1709) : *Le plus parfait* (l'abandon); *L'oraison du cœur*; *La clef du pur amour*; *La présence de Dieu*; *L'état du pur amour*; éditions récentes. Paris, Lethielleux, Téqui.

A.-M. MEYNARD : *Traité de la vie intérieure*, 1884, réédité et adapté par le P. Gerest, 1923. Paris, Lethielleux.

B. FROGET - De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes, Lethielleux, 1900.

H.-M. CORMIER : *Instruction des novices*, 1905; *Retraite ecclésiastique d'après l'Évangile et la vie des saints*, Rome, 1903; *Trois retraites progressives*.

M.-A. JANVIER : *Exposition de la morale catholique*, t. IV et V : *La charité*.

J.-G. ARINTERO : *La Evolucion mistica*, Salamanca, 1908 ; *Cuestiones misticas*, 2° éd., Salamanca, 1920; *Cantar de los Cantares*, exp. mistica, 1919; Le P. Arintero, de sainte mémoire, fonda en Espagne, en 1921, la revue spirituelle *La Vida sobrenatural*.

V. BERNADOT : *De l'Eucharistie à la Trinité*, 1918. L'auteur fonda en France, en 1919, la revue *La Vie Spirituelle*. - *Notre-Dame dans ma vie*, 1937.

A. GARDEIL : *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 1927, *La vraie vie chrétienne*, 1935.

G. GEREST : *Memento de vie spirituelle*, 1923.

F.-D. JORET : *La contemplation mystique d'après saint Thomas d'Aquin*, 1923; *Recueils*, 1934,

R. GARRIGOU-LAGRANGE : *Perfection chrétienne et contemplation*, 1923; *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, 1929; *Les trois conversions*, 1932; *L'union mistica in S. Caterina da Siena*, Fiosole, 1938; *La Providence et la confiance en Dieu*, 1932.

H. PETITOT : *Introduction à la sainteté*, 1935

ONSENDE : *El tesoro escondido*, 1924.

H.-D. NOBLE : *L'amitié avec Dieu*, 1932.

F. MENENDEZ-REIGADA : *De direccion espiritual*, 1934.

R. BERNARD : *Le mystère de Marie*, 1933.

A. LEMONNYER : *Notre vie divine*, 1936.

Spiritualité franciscaine

FRANCOIS dOSUNA : *Abecedario espiritual*, 1518, qui servit de guide à sainte Thérèse.

S. PIERRE D'ALCANTARA († 1562), qui fut un des directeurs de sainte Thérèse : *La oracion y meditacion*.

JEAN des ANGES : *Obras misticas*, 1590, nouv. éd., 1912-1917.

MARIE D'AGREDA : *La mystique cité de Dieu*, 1670, trad. fr. par Crozet, 1696.

Louis-FR D'ARGENTAN († 1680) : *Conférence sur les grandeurs de Dieu, Exercices du chrétien intérieur*.

BRANCATI DE LAUREA : *De oratione christiana*, 1697, souvent cité par Benoît XIV.

AMBROISE DE LUMEN : *Traité de la paix intérieure*; 1757.

LUDOVIC DE GESSE : *La science de la prière*, Rome, 1903; *La science du Pater*, 1904.

ADOLPHUS A DENDERWINDEKE, O.M.C.: *Compendium theologiae asceticae*, 1921,

J. HEERINCKX : *Introductio in Theologiam spiritualem*. Romae, 1931.

Les spirituels de la Compagnie de Jésus : spiritualité pratique ordonnée à la sanctification dans la vie active et apostolique.

S. IGNACE, né en 1491 ou 1495, mort en 1556 : *Les Exercices spirituels*, éd. crit., Madrid, 1919; versio literalis P. Roothaan, 1835, tr. fr., Jennesseaux. - Lire aussi ses *Constitutions*, ses *Lettres*.

S. FRANCOIS XAVIER : *Lettres*, nouv. trad. fr., 4 vol. par Eugène Thibaut.

ALVAREZ DE PAZ (1560-1620) : *De vita spirituali ejusque perfectione*, 3 in-folio Lyon, 1602-1612.

SUAREZ (1548-1617) : *De Religione*

- S. ROBERT BELLARMIN (1542-1621) : *De ascensione mentis in Deum, trad. fr. : La montée de L'âme vers Dieu; De genitu columbae sive de bono lacrymarum; De septem verbis a Christo in cruce prolatis; De arte bene moriendi.*
- A. LE GAUDIER († 1622) : *De natura et statibus perfectionis*, 1643; reed. Torino, 1903.
- ALPH. RODRIGUEZ († 1616) : *La Pratique de la perfection chrétienne*, 1609.
- S. ALPH. RODRIGUEZ († 1617), frère jésuite, élevé à une haute contemplation : *Obras espirituales*, Barcelona, 3 vol., 1885, dont on a tiré deux opuscules traduits en français (Desclée, Lille) : *De l'union et de la transformation de l'âme en Dieu; Explication des demandes du Pater.*
- L. DUPONT (de la Puente), († 1624) : *Guide spirituel; De la perfection du chrétien en tous ses états; De la perfection du chrétien dans l'état ecclésiastique; Méditations sur les mystères de notre foi; Vie du Bx Balthazar Alvarez.*
- MICHEL GODINEZ (1591-1644) : *Practica de la teologia mistica*, nouv. éd. Lethielleux, 1920.
- JACQ. NOUET († 1680) : *L'homme d'oraison*, 1674, excellent ouvrage.
- Vén. P. DE LA COLOMBIÈRE († 1682) : *Grande retraite*, nouv. éd. Desclée, 1897.
- F. GUILLORÉ (1615-1684) : *Les Secrets de la vie spirituelle*, nouv. éd, 1922.
- J. GALLIFFET : *De l'excellence de la dévotion au Cœur adorable de Jésus-Christ*, 1733.
- L. LALLEMANT († 1635) : *La Doctrine spirituelle*; éd. Pottier, 1936, ouvrage remarquable qui montre comment l'âme, par la pureté du cœur et la docilité au Saint-Esprit, reçoit d'ordinaire la grâce de la contemplation.
- J. SURIN († 1665) : *Les fondements de la vie spirituelle, La guide spirituelle, Questions sur l'Amour de Dieu*, éd. Pottier, 1930.
- V. HUBY († 1693) : *Écrits spirituels*, éd. Bainvel, 1931.
- P. DE CAUSSADE († 1751) : *L'Abandon à la Providence*, livre admirable. réédité par le P. Ramière, en 1875 (voir. aussi édition abrégée); *Instructions spirituelles sur les divers états d'oraison*, 1852, rééd. H. Bremond, Bossuet maître d'oraison, Paris, 1931.
- SCARAMELLI (1687-1752) : *Direttorio ascetico; Direltorio mistico*. Scaramelli tend à montrer que l'ascétique n'est pas de soi ordonnée à la mystique, et que l'oraison acquise ne dispose pas normalement à recevoir la contemplation infuse.
- J. N. GROU (1731-1803) : *Maximes spirituelles; Méditations en forme de retraite sur l'amour de Dieu; Manuel des âmes intérieures*, rééd. Paris, 1907-1913, la doctrine du P. Grou reproduit et développe celle du P. Lallemant.
- J.-B. TERRIEN : *La grâce et da gloire*, 1901, *La mère de Dieu et la mère des hommes*, 1900.
- R. DE MAUMIGNY : *Pratique de l'oraison mentale*, 8° éd., 1911.
- A. POULAIN : *Des Grâces d'oraison*, traité de mystique du point de vue de la méthode descriptive, dern. éd. avec notes du P. Bainvel, 1922.
- A. EYMIEU : *Le gouvernement de soi-même*, 1911-1921.
- J.-V. BAINVEL : *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, 4° éd., 1917. *Le saint Cœur de Marie*, vie intime de la Sainte Vierge, 1918
- R. PLUS : *Dieu en nous; Vivre avec Dieu; Dans le Christ Jésus*, 1923
- P. CHARLES : *La prière de toutes les heures.*
- P. L. PEETERS : *Vers l'union divine par les exercices de saint Ignace*, 2° éd., 1931.
- J. DE GUIBERT : *Études de théologie mystique*, 1930; *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, 1937. Sous la direction de l'auteur paraît depuis 1920 la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, et depuis 1932 sous la direction du P. M. Viller, S. J., *Le Dictionnaire de spiritualité*.
- J. MARÉCHAL : *Études sur la psychologie des mystiques*, Bruxelles-Paris, I, 1924; II, 1937.
- PAUL de JAEGER : *Anthologie mystique*, Desclée de Brouwer, 1933.
- J. de GHELLINCK : *Lectures spirituelles d'après les écrits des Pères*, Desclée de Brouwer, 1931.

R. DE SINÉTY : *Psychopathologie et direction*, Paris, Beauchesne, 1934

Spiritualité du Carmel : dont le centre est la vie d'oraison, l'union à Dieu par le complet détachement, avec l'apostolat caché par la prière.

Ste THÉRÈSE : (1515-1582) : *Obras de Santa Teresa, editas y anotadas por el P. Silverio de S. Teresa*, 6 vol. Burgos, 1915-1920; petite édition des principales œuvres en 1 vol., 1922; trad. française par les Carmélites de Paris, 6 vol. Paris, ou plus récemment celle du P. Grégoire de St-Joseph, *Lettres* traduites par le même, 3 vol., 2° éd., 1906.

S JEAN DE LA CROIX (1543-1591) : *Obras de San Juan de la Cruz ed. del P. Silverio*, 5 vol., 1929-1931; trad. fr. Hoornaert. 2° éd. 1923, et celle plus récente du P. Grégoire de St-Joseph. - *Le Cantique spirituel* (texte critique, notes historiques, version française) par Dom Chevallier, O. S. B., 1930. - Du même la trad. fr. du texte espagnol, sans appareil technique, 1933. - *Les avis et maximes de S. Jean de la Croix*, [utrad.de](#)§ Dom Chevallier, 1933.

JEAN DE JÉSUS MARIE (1564-1615) : *Theologia mystica*, réédité en 1911 chez Herder, *Instructio novitiorum*, [utrad.fr](#)§, Malines, 1883; *De virorum ecclesiasticorum perfectione*

THOMAS DE JÉSUS (1568-1627) : *De contemplatione divina libri VI*, Cologne, 1684.

NICOLAS DE JÉSUS-MARIE : *Phrasium mysticae Theologiae ven. P. Joannis a Cruce elucidatio*, trad. fr. dans *Études carmélitaines*, 1911-1914.

PHILIPPE DE LA SAINTE-TRINITÉ († 1671) : *Somma theologiae mysticae*, 3 vol. in-8°, nouv. éd. Bruxelles, 1874. Thomas Vallgornera, O. P., reproduit presque intégralement la doctrine de cet ouvrage dans sa *Theologia mystica S. Thomae*.

ANTOINE DU SAINT-ESPRIT : *Directorium mysticum*, 1677, résumé de l'ouvrage de Philippe de la Sainte-Trinité.

JOSEPH DU SAINT-ESPRIT : *Cursus theologiae mystico-scholasticae*, Séville, 1710-1740, nouvelle édition chez Beyaert, Bruges, 1924 ss.

Ste THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS (1873-1897) : *Histoire d'une âme, Lettres*.

P. THÉODORE DE SAINT-JOSEPH : *Essai sur l'oraison selon l'École carmélitaine*, Bruges, 1923.

P. BRUNO DE J.-M. : *Saint Jean de la Croix*, vie, Paris, Plon, 1929; *Vie d'amour de saint Jean de la Croix*, Paris, Desclée de Brouwer, 1834; *Madame Acarie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1936.

P. GABRIEL DE SAINTE-MADELEINE : *La Mistica Teresiana*, Fiesole, 1934; *S. Giovanni della Croce*, Firenze, 1936; *Santa Teresa di Gesù, Maestro, di vita spirituale*, Milano, 1835; *Dict. de Spiritualité*, art. *Carmes : École mystique thérésienne*.

Depuis 1911, Les Études carmélitaines publient des travaux intéressants de théologie mystique et de psychologie religieuse pour mieux faire comprendre la doctrine de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix. Voir notamment les articles du P. Louis de la Trinité, du P. Bruno et ceux du P. Gabriel de Sainte-Madeleine; voir aussi ceux de M. J. Maritain, sur saint Jean de la Croix, articles reproduits dans son beau livre *Les degrés du savoir*.

Dans la famille des Carmes de l'antique observance :

JEAN DE SAINT-SAMSON († 1636) : convers élevé à une haute contemplation, (*Œuvres spirituelles*, 2 vol., 1658; cf. *La Vie Spirituelle*, 1925-1926).

Ste MADELEINE DE PAZZI (1566-1607) : *Estasi e lettere scelte*, éd, crit. Vaussard, Firenze, 1924.

École salésienne :

S. FRANÇOIS DE SALES (1567-1622) : *Œuvres* publiées par la Visitation d'Annecy, 1892. S. François

de Sales montre que l'union à Dieu est accessible dans tous les états de vie. *L'introduction à la vie dévote* (1608) décrit la voie purgative et le début de la voie illuminative. Le *Traité de L'Amour de Dieu* (1616) parle surtout de la voie unitive. *Les Entretiens spirituels*, écrits pour les Visitandines, font du bien à toutes les âmes religieuses. *Lettres*.

Ste JEANNE DE CHANTAL : *Sa vie et ses œuvres*, Paris, Plon, 1877-1893.

Mère DE CHAUGY : *Mémoires sur la vie et les vertus de sainte Jeanne de Chantal*, Paris, Plon, 1893.

Ste MARIE MARIE : *Œuvres*, publiées par Mgr Gauthey, Poussielgue.

P. TISSOT : *L'art d'utiliser ses fautes, d'après S. Fr. de Sales*, 3^e éd., 1918. *La Vie intérieure simplifiée* (ouvrage, écrit par un Chartreux).

École française du XVII^e siècle. La spiritualité de cette école, dont le fondateur est le cardinal de Bérulle, dérive du dogme de l'incarnation et de notre incorporation au Christ, avec qui nous glorifions Dieu vivant en nous, par l'abnégation et les vertus.

Card. DE BÉRULLE (1575-1629), fondateur de l'Oratoire de France : *Œuvres complètes*, éd. 1657, éd. 1856; son œuvre principale est le *Discours de l'Estat et des Grandeurs de Jésus*.

CH. DE CONDREN (1588-1641) : *Œuvres complètes*, 1^{re} éd. 1668, 2^e 1857. Lire surtout *L'idée du sacerdoce et du sacrifice*, sur le sacerdoce de Jésus-Christ et ses saints anéantisements.

F. BOURGOIN (1585-1662) : *Vérités et excellences de Jésus-Christ*, 32^e éd. 1892.

S. VINCENT DE PAUL (1576-1660) : *Correspondance, Entretiens, Documents*, éd. publiée et annotée par P. Coste, 1920. Lire MAYNARD, *Vertus et doctrine spirituelle de saint Vincent de Paul*, Paris, 1882.

J.-J. OLIER (1608-1657) : fondateur de la Compagnie de Saint-Sulpice : *Le catéchisme chrétien pour la vie intérieure*, où il montre comment par la pratique de la mortification et de l'humilité on arrive à l'union intime avec Jésus. *L'introduction à la vie et aux vertus chrétiennes; La journée chrétienne; Le Traité des saints Ordres*, sur l'union à Notre-Seigneur, prêtre et victime.

L. TRONSON : (1622-1700) : *Forma cleri, Examens particuliers*.

I.-A. EMERY (1732-1811) : *L'Esprit de Ste Thérèse*, 1775

A. J.-M. HAMON (1795-1874) : *Méditations à l'usage du clergé*, 1872.

H.-J. ICARD (1805-1893) : *Vie intérieure de la T. Ste Vierge, extrait des écrits de M. Olier*, 1875 et 1880. *Doctrines de M. Olier*, 1888 et 1891.

M.-J. RIBET : *La Mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines*, 1879.

CH. SAUVÉ : *Dieu intime, Jésus intime*.

S. JEAN EUDES (1601-1680), disciple de Bérulle et de Condren. *Œuvres rééditées en 12 vol.*, 1905 : *La vie et le royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes. Le Cœur admirable de la Mère de Dieu. Le Mémorial de la vie ecclésiastique*.

P. LE DORÉ : *Le dévotion au Sacré-Cœur et le V. Jean Eudes*, 1892.

E. GEORGES : *Saint Jean Eudes, sa vie et sa doctrine*, Lethiellieux, 1936

P.-E. LAMBALLE : *La Contemplation ou Principes de théologie mystique*, 1912.

B^x L. GRIGNION DE MONTFORT (1673-1716) : *Traité de la vraie dévotion à la Ste Vierge, Le Secret de Marie, Lettre aux amis de la croix*.

S. JEAN-BAPTISTE DE LA SALLE (1651-1719), fondateur des Frères de la doctrine chrétienne : *Méditations pour les dimanches et fêtes; Méditations pour le temps de la retraite*.

Le Vén. P. LIBERMANN (1803-1852) : *Écrits sur l'oraison et Lettres*.

Le Vén. BOUDON (arch. d'Évreux, 1624-1702) : *Le Règne de Dieu en l'oraison mentale; Les saintes voies de la Croix*, Téqui, 1926.

Mgr GAY (1816-1892) : *De la vie et des vertus chrétiennes*.

École ligorienne :

S. ALPHONSE DE LIGUORI (1686-1787) : *Les maximes éternelles; La voie du salut; Pratique de l'amour envers Jésus-Christ; Les gloires de Marie; Réflexions sur la Passion; Le grand moyen de la prière; La véritable épouse du Christ; Selva sur la perfection sacerdotale; Du sacrifice de Jésus-Christ*. Voir la nouvelle édition de ses œuvres ascétiques en cours de publication à Rome.

P. DESURMONT : *La Charité sacerdotale; Le Credo et la Providence; La vie vraiment chrétienne*.

JOS. SCHRYVERS : *Les Principes de la vie spirituelle*, 1922; *Le don de soi*, 1823.

F. BOUCHAGE : *Pratique des vertus; Introduction à la vie sacerdotale*, 1916.

KARL KEUSCH : *Die Aszetik des Hl. Alfons Maria von Liguori*, Paderborn, 1926.

Congrégation des Passionistes :

S. PAUL DE LA CROIX (1694-1775) : *Lettere*, éd. P. Amedeo, 4 vol., Roma, 1924; cf. *Florilegio spirituale*, 2 vol. 1914-1916. - *Sa Vie*, par B^x V. Strambi, 1786; cf. *Oraison et ascension mystique de saint Paul de la Croix*, par le P. Gaëtan du Saint-Nom de Marie, Louvain, 1930.

B. VINCENT STRAMBI, disciple du saint (1745-1824) : *Dei Tesoriche abbiamo in Gesu Cristo*.

P. SERAPHINUS (+ 1879) : *Principes de théologie mystique*, 1873.

A. DEVINE : *A manual of ascetical theology*, 1902; *A manual of mystical theology*, 1903, tr. fr., Aubanel, Avignon.

En dehors de ces Écoles :

L. SCUPOLI (1530-1610) : *Le Combat spirituel*, estimé par saint François de Sales.

Vén. Mère MARTE DE L'INCARNATION (1599-1672), ursuline, dont la vie a été écrite par son fils, Dom Claude Martin (extraite de ses écrits), 1677. *Lettres*, 1681. Nouvelle édition critique par Dom Jamet, t. I-II, *Écrits spirituels*, 1929; t. III, *Correspondance*, 1935. Du même : *Le témoignage de Marie de l'Incarnation*, 1932 (extrait du précédent ouvrage).

BOSSUET (1627-1704) : *Élévations sur les Mystères, Méditations sur l'Évangile; Traité de la concupiscence; Instruction sur les états d'oraison, second traité, Principes communs de l'oraison chrétienne*, œuvre inédite publiée par E. Lévesque, Didot, 1887; *Lettres de direction. Opuscules sur l'Abandon et l'oraison de simplicité*, réunis dans la *Doctrine spirituelle* de Bossuet, extraite de ses œuvres, Téqui, 1908.

FÉNÉLON (1651-1715) : Opuscules de piété réunis dans le t. XVIII de ses œuvres, éd. Lebel, 1823; *Lettres de direction* publiées par M. Cagnac, 1902.

BENOÎT XIV (P. Lambertini) (1675-1758) : *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, 1788 ; *sur les questions d'ascétique et de mystique*, cet ouvrage reproduit souvent celui de Brancati de Laurea, *De oratione christiana*, 1687.

J.-H. NEWMANN (1801-1890) : *Meditations and devotions*, trad. en français. *Difficulties of Anglicans*.

H.-E. MANNING (1808-1892) : *The Eternal Priesthood*, tract. en français: *Le sacerdoce éternel*.

F.-W. FABER (1814-1863), ses principaux ouvrages sont traduits en français (Paris, Téqui) : *Tout pour Jésus ; Beethléem; Le Saint-Sacrement; Le Précieux Sang; Le Pied de la Croix; Créateur et créature; Le Progrès de l'âme*.

J. Card. GIBBONS : *The Ambassador of Christ*, 1886, trad. en français.

- L. BEAUDENOM (1840-1916) : *Pratique progressive de la confession et de la direction; Formation à l'humilité.*
- A. SAUDREAU : *Les degrés de la vie spirituelle*, 6° éd., 1935; *La vie d'union à Dieu*; 3° éd., 1921; *L'état mystique, sa nature, ses phases et les faits extraordinaires de la vie spirituelle*, 2° éd., 1921.
- Mgr LEJEUNE : *Manuel de théologie mystique*, 1897.
- Card. MERCIER : *La vie intérieure, appel aux âmes sacerdotales*. 1919.
- Vén. A. CHEVRIER : *Le prêtre, selon l'Évangile*, Lyon (Vitte), 1922.
- Mgr A. FARGES : *Les phénomènes mystiques distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques*, 1920.
- ROBERT DE LANGEAC : *Conseils aux âmes d'oraison* (excellent), Lethielleux, 1929.
- AD. TANQUEREY : *Précis de théologie ascétique et mystique*, 6° éd., 1928. Ouvrage très bon à certains égards, mais qui place bien tard la purification passive des sens, après l'entrée dans la voie unitive, alors que pour saint Jean de la Croix elle marque l'entrée dans la voie illuminative.
- CHARLES DE FOUCAULD, ermite au Sahara ; *Écrits spirituels*, Paris, 1927.

INTRODUCTION

I. L'unique nécessaire. - II. La question de l'unique nécessaire à notre époque. - III. But de cet ouvrage. - IV. L'objet de la théologie ascétique et mystique. - V. La méthode de la théologie ascétique et mystique. - VI. Comment concevoir la distinction de l'ascétique et de la mystique. - VII Division de cet ouvrage.

Nous nous sommes proposé ici de faire la synthèse de deux autres ouvrages : *Perfection chrétienne et contemplation*, *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus*, où nous avons étudié, à la lumière des principes de saint Thomas, les principaux problèmes de la vie spirituelle, en particulier celui qui s'est posé d'une façon plus explicite ces dernières années : La contemplation infuse des mystères de la foi et l'union à Dieu qui en résulte est-elle une grâce en soi extraordinaire, ou se trouve-t-elle, au contraire, dans la voie normale de la sainteté ?

Ici nous voudrions reprendre ces questions d'une façon à fois plus simple et plus haute ; avec la perspective voulue pour mieux voir la subordination de toutes les choses de la vie intérieure par rapport à l'union à Dieu.

Dans ce but, nous considérerons d'abord les fondements de la vie intérieure, - puis l'éloignement des obstacles, - le progrès de l'âme purifiée et éclairée par la lumière du Saint-Esprit, la docilité qu'elle doit avoir vis-à-vis de Lui, - et finalement l'union à Dieu à laquelle conduisent cette docilité, l'esprit de prière et le croix portée avec patience, reconnaissance et avec amour.

Par manière d'introduction, rappelons brièvement ce qu'est l'unique nécessaire pour tout chrétien, et, comment cette question se pose d'une façon pressante à l'heure actuelle.

I. L'unique nécessaire

La vie intérieure, tout le monde peut aisément le concevoir, est une forme élevée de la conversation intime que chacun a avec soi-même, dès qu'il se retrouve seul, fût-ce dans le tumulte des rues d'une grande ville. Dès qu'il cesse de converser avec ses semblables ; l'homme converse intérieurement avec lui-même de ce qui le préoccupe le plus. Cette conversation varie beaucoup selon les divers âges de la vie, celle du vieillard n'est pas celle du jeune homme; elle varie beaucoup aussi suivant que l'homme est bon ou mauvais.

Dès qu'il cherche sérieusement la vérité et le bien, cette conversation intime avec lui-même tend à devenir la conversation avec Dieu, et peu à peu, au lieu de se rechercher soi-même en tout, au lieu de tendre de façon plus ou moins consciente à se faire centre, l'homme tend à rechercher Dieu en tout, et à substituer à l'égoïsme l'amour de Dieu et des âmes en Lui. C'est là la vie intérieure ; nul homme sincère ne fera de difficulté pour le reconnaître.

L'unique nécessaire dont parlait Jésus¹ à Marthe et à Marie consiste à écouter la parole de Dieu et à en vivre.

La vie intérieure ainsi conçue est en nous quelque chose de beaucoup plus profond et de plus nécessaire que la vie intellectuelle ou culture des sciences, que la vie artistique et littéraire, que la vie sociale ou politique. On trouve, hélas ! de grands savants, mathématiciens, physiciens, astronomes, qui n'ont pour ainsi dire aucune vie intérieure, qui se livrent à l'étude de leur science comme si Dieu n'existait

¹ Luc, X, 42.

pas ; ils n'ont, à leurs moments de solitude, aucune conversation intime avec Lui. Leur vie paraît être à certains égards la recherche du vrai et du bien dans un certain domaine plus ou moins restreint, mais elle est si entachée d'amour-propre et d'orgueil intellectuel, qu'on se demande si elle portera des fruits pour l'éternité. Bien des artistes, des littérateurs, et beaucoup d'hommes politiques ne dépassent guère ce niveau d'une activité purement humaine, somme toute très extérieure. Le fond de leur âme vit-il d'un bien supérieur à eux-mêmes, vit-il de Dieu ? Il ne le semble pas.

Cela montre que la vie intérieure, ou vie de l'âme avec Dieu, mérite bien d'être appelée l'unique nécessaire, puisque c'est par elle que nous tendons vers notre fin dernière, et qu'est assuré notre salut, qu'il ne faut pas trop séparer de la sanctification progressive, car celle-ci est la voie même du salut.

Plusieurs semblent penser : il suffit après tout que je sois sauvé ; il n'est pas nécessaire d'être un saint. Il n'est pas nécessaire d'être un saint qui fait des miracles et dont la sainteté est officiellement reconnue par l'Église, c'est bien évident ; mais, pour être sauvé, il faut prendre le chemin du salut, et celui-ci est en même temps celui de la sainteté : Il n'y aura au ciel que des saints, soit qu'ils y soient entrés immédiatement après la mort, soit qu'ils aient eu besoin d'être purifiés au purgatoire. Nul n'entre au ciel, s'il n'a cette sainteté qui consiste à être pur de toute faute ; toute faute même vénielle doit être effacée, et la peine due au péché doit être supportée ou remise, pour qu'une âme jouisse à jamais de la vision de Dieu, le voir comme il se voit et l'aimer comme il s'aime. Si, quelque âme entrait au ciel avant la rémission totale de ses fautes, elle ne pourrait pas y rester, et elle-même se précipiterait au purgatoire pour être purifiée.

La vie intérieure du juste qui tend vers Dieu, et qui déjà vit de Lui, est bien l'unique nécessaire ; pour être un saint, il n'est évidemment pas indispensable d'avoir reçu une culture intellectuelle, ou d'avoir une grande activité extérieure ; il suffit de vivre profondément de Dieu. C'est ce que nous voyons chez les saints de l'Église primitive, dont plusieurs étaient de pauvres gens, même des esclaves ; c'est ce que nous voyons chez un saint François, chez un saint Benoît-Joseph Labre, chez un Curé d'Ars et tant d'autres.

Tous ont profondément compris cette parole du Sauveur : « Que sert de gagner l'univers si l'on vient à perdre son âme ? » (Matth., XVI, 26). Si l'on sacrifie tant de choses pour, sauver la vie de son corps ; qui finalement doit mourir, que ne devrait-on pas sacrifier pour sauver la vie de son âme, qui doit durer éternellement ? L'homme ne doit-il pas aimer son âme plus que son corps ? « Que donnera un homme en échange de son âme ? », ajoute le Sauveur (*ibid*). - *Unum est necessarium*, dit encore Jésus (Luc., X, 42) : Une seule chose est nécessaire, écouter la parole de Dieu et en vivre pour sauver son âme. C'est là la meilleure part, qui ne saurait être enlevée à l'âme fidèle, alors même qu'elle perdrait tout le reste.

II. La question de l'unique nécessaire à notre époque

Ce que nous venons de dire est vrai de tous les temps, mais la question de la vie intérieure se pose aujourd'hui d'une façon plus aiguë qu'à plusieurs autres époques moins troublées que la nôtre.

Cela vient de ce que bien des hommes se sont séparés de Dieu et ont essayé d'organiser la vie intellectuelle et la vie sociale sans lui. Alors les grands problèmes, qui ont toujours préoccupé l'humanité, ont pris un aspect nouveau, et parfois tragique. Vouloir se passer de Dieu, cause première et fin dernière, conduit aux abîmes ; non seulement cela conduit au néant, mais à la misère physique et morale pire que le néant. Alors les grands problèmes s'aggravent jusqu'à l'exaspération, et l'on doit finir par s'apercevoir que tous doivent aboutir finalement à reposer le problème religieux, et à le reposer à fond ; il faudra finalement se prononcer tout à fait pour Dieu ou contre lui, et c'est là le problème de la vie intérieure dans ce qu'il a de plus essentiel. « Qui non est mecum, contra me est », dit le Sauveur (Matth., XII, 30).

C'est ainsi que les grandes tendances modernes, scientifiques et sociales, au milieu des conflits qui

s'élèvent entre elles, et malgré l'opposition des desseins de ceux qui les représentent, convergent, qu'on le veuille ou non, vers la question fondamentale des rapports intimes de l'homme avec Dieu.

On arrive à cela, après beaucoup de déviations. Lorsque l'homme ne veut plus accomplir ses grands devoirs religieux envers celui qui l'a créé et qui est sa fin dernière, comme il ne peut absolument se passer de religion, il se fait une religion à lui ; il met par exemple sa religion dans la science, ou dans le culte de la justice sociale, dans quelque idéal humain, qu'il finit par considérer d'une façon religieuse et même mystique, pour remplacer l'idéal supérieur qu'il a abandonné. Il se détourne ainsi de la Réalité suprême, et il se pose une foule de problèmes, qui, bon gré mal gré, ne recevront de solution que si l'on revient au problème fondamental des rapports intimes de l'âme avec Dieu.

On l'a plusieurs fois remarqué, de nos jours la science prétend être une religion; en même temps le socialisme et le communisme veulent être une morale scientifique, et se présentent comme un culte fiévreux de la justice. Par là ils s'efforcent de captiver les esprits et les cœurs.

C'est un fait, à l'heure actuelle, le savant moderne paraît avoir un culte scrupuleux de la méthode scientifique, au point qu'il semble souvent préférer la méthode de recherche à la vérité; et s'il apportait un soin aussi sérieux à sa vie intérieure, il arriverait assez vite à la sainteté. Mais souvent cette religion de la science est ordonnée plutôt à l'apothéose de l'homme qu'à l'amour de Dieu. Il faut en dire autant de l'activité sociale, en particulier sous la forme qu'elle revêt dans le socialisme et le communisme; elle s'inspire d'une mystique qui veut tendre vers une transfiguration de l'homme, en niant parfois de la façon la plus absolue les droits de Dieu.

Cela revient à dire qu'au fond de tout grand problème se retrouve le problème religieux des rapports de l'homme avec Dieu. Il faut se prononcer pour ou contre, il n'est plus possible d'être indifférent. Notre époque le montre d'une façon saisissante. La crise économique mondiale de l'heure actuelle fait voir ce que les hommes peuvent faire par eux-mêmes lorsqu'ils veulent se passer de Dieu.

Lorsqu'ils veulent se passer de Dieu, le sérieux de la vie se déplace. Si la religion n'est plus chose sérieuse et grave, mais chose dont on peut sourire, alors il faut chercher le sérieux ailleurs. On, le met ou on prétend le mettre dans la science, ou dans l'activité sociale; on veut travailler religieusement à la recherche de la vérité scientifique; ou à l'établissement de la justice parmi les classes et les peuples. Et au bout de quelque temps on est obligé de s'apercevoir qu'on aboutit à un immense désarroi, et que les rapports entre les individus et les peuples deviennent de plus en plus difficiles, sinon impossibles. Il est clair, comme l'ont dit saint Augustin et saint Thomas¹, que les mêmes biens matériels, à l'opposé de ceux de l'esprit, ne peuvent en même temps appartenir intégralement à plusieurs. La même maison, la même terre, ne peuvent simultanément appartenir en totalité à plusieurs hommes, ni le même territoire à plusieurs peuples. D'où le conflit terrible des intérêts, lorsqu'on, met fiévreusement sa fin dernière en ces biens inférieurs.

Au contraire, saint Augustin se plaît à y insister, les mêmes biens spirituels peuvent appartenir simultanément et intégralement à tous et à chacun. Sans que celui-ci nuise à l'autre, nous pouvons posséder pleinement la même vérité, la même vertu, le même Dieu. C'est pourquoi Notre-Seigneur nous dit : *Cherchez le royaume de Dieu, et tout le reste vous sera donné par surcroît* (Matth., VI, 33).

Ne pas écouter cette leçon, c'est travailler à la ruine.

Ainsi se vérifie encore une fois la parole du Psaume CXXVI, 1 : « *Nisi Dominus aedificaverit domum, in vanum laboraverunt qui aedificant eam; nisi Dominus custodierit civitatem, frustra vigilat qui custodit eam* - si Dieu ne bâtit pas la maison, en vain travaillent ceux qui la bâtissent; si Dieu ne garde pas la cité, en vain la sentinelle veille à ses portes ».

Si le sérieux de la vie se déplace, s'il ne porte plus sur nos devoirs envers Dieu, mais sur l'activité scientifique ou sociale de l'homme; si l'homme se recherche constamment lui-même, au lieu de chercher Dieu, sa fin dernière, alors les faits ne tardent pas à lui montrer qu'il s'engage dans une voie, impossible

¹ Cf. Saint Thomas, I^a II^{ae}, q. 28, a.4, ad 2; III^a, q. 23, a. 1, ad 3.

qui conduit non pas seulement au néant, mais au désordre insupportable et à la misère. Il faut en revenir à cette parole du Sauveur : *Celui qui n'est pas avec moi est contre moi; et qui n'amasse pas avec moi disperse* (Matth., XII, 20). Les faits le confirment.

Il suit de là que la religion ne peut donner une réponse efficace, vraiment réaliste, aux grands problèmes actuels que si elle est une religion profondément vécue; non pas seulement une religion de surface, et à bon marché, qui consisterait en quelques prières vocales, et en quelques cérémonies où l'art religieux aurait plus de place que la vraie piété. Or il n'y a pas de religion profondément vécue sans vie intérieure, sans cette conversation intime et fréquente de chacun de nous, non seulement avec soi-même, mais avec Dieu.

C'est ce que nous disent les dernières Encycliques de sa S. S. Pie XI. Pour répondre aux aspirations générales des peuples, en ce qu'elles ont de bon, aspirations à la justice et à la charité entre les individus, les classes et les peuples, le Pasteur suprême a écrit les encycliques sur le Christ-Roi, sur son influence sanctificatrice dans tout son corps mystique, sur la famille, sur la sainteté du mariage chrétien, sur les questions sociales, sur la nécessité de la réparation, sur les missions. En toutes ces encycliques il est question du règne du Christ sur toute l'humanité. Il suit clairement de tout cela que pour garder la prééminence qu'elle doit avoir sur l'activité scientifique et sur l'activité sociale, la religion, la vie intérieure, doit être profonde, doit être une vraie vie d'union à Dieu. C'est une nécessité manifeste.

III. But de cet ouvrage

Comment traiterons-nous ici de la vie intérieure ? Nous ne reprendrons pas d'une façon technique bien des questions longuement exposées par les théologiens sur la grâce sanctifiante et les vertus infuses. Nous les supposons ici, et nous n'y reviendrons que dans la mesure où il est nécessaire pour l'intelligence de ce que doit être la vie spirituelle.

Nous avons pour but d'inviter les âmes à devenir plus intérieures et à tendre à l'union à Dieu. Pour cela, deux écueils très différents sont à éviter.

Assez souvent, l'esprit qui anime la recherche scientifique, même en ces matières, s'attarde à des détails au point de détourner la pensée de la contemplation des choses divines. La plupart des âmes intérieures n'ont pas besoin de bien des recherches indispensables au théologien; pour les entendre, il leur faudrait une initiation philosophique qu'elles n'ont pas, et qui, en un sens, les embarrasserait, parce que, d'emblée et d'une autre manière, elle vont plus haut, comme saint François d'Assise, qui s'étonnait de voir que, dans les cours de philosophie faits à ses religieux, on s'occupait encore de démontrer l'existence de Dieu. Aujourd'hui la spécialisation parfois exagérée des études fait que beaucoup d'intelligences manquent des vues générales nécessaires pour juger sagement des choses, même de celles dont elles s'occupent spécialement et dont elles ne voient plus le rapport avec le reste. Le culte du détail ne doit pas faire perdre de vue l'ensemble. Au lieu de se spiritualiser, on se matérialiserait, et, sous prétexte de science exacte et minutieuse, on se détournerait de la vraie vie intérieure et de la haute sagesse chrétienne.

D'autre part, bien des ouvrages de vulgarisation en matière religieuse et bien des livres de piété manquent d'un solide fondement doctrinal. La vulgarisation, à cause du genre de simplification un peu matérielle qui s'impose à elle, fuit souvent l'examen de certains problèmes fondamentaux et difficiles, d'où pourtant jaillirait la lumière, et parfois la lumière de vie.

Pour éviter ces deux écueils opposés, nous suivrons la voie indiquée par saint Thomas, qui ne fut pas un vulgarisateur, mais qui reste le grand classique de la théologie. Il s'éleva de la complexité savante de

ses premiers ouvrages, et des *Questions disputées* à la simplicité supérieure des plus beaux articles de la *Somme Théologique*. Il s'y éleva même si bien qu'au terme de son existence, absorbé dans une contemplation. éminente, il ne put pas dicter la fin de la *Somme*, parce qu'il ne pouvait plus descendre à la complexité des questions et des articles qu'il voulait encore composer.

L'attardement au détail et la simplification superficielle éloignent de façon différente de la contemplation chrétienne, qui s'élève au-dessus de ces déviations opposées, comme un sommet celui vers lequel tendent toutes les âmes de prière.

IV. L'objet de la théologie ascétique et mystique

On voit, par les matières qu'elle doit traiter, que la théologie ascétique et mystique est une branche ou une partie de la Théologie, une application de la théologie à la conduite des âmes. Elle doit donc procéder sous la lumière de la Révélation, qui seule permet de connaître ce qu'est la vie de la grâce et l'union surnaturelle de l'âme avec Dieu.

Cette partie de la théologie est surtout un développement du traité de l'amour de Dieu et de celui des dons du Saint-Esprit, pour en montrer les applications, ou pour conduire les âmes à l'union divine¹. De même la casuistique est, dans un domaine moins élevé, une application de la théologie morale pour discerner pratiquement ce qui est obligatoire sous peine de péché mortel ou véniel. La théologie morale ne doit pas seulement traiter des péchés à éviter, mais des vertus à pratiquer, et de la docilité à suivre les inspirations du Saint-Esprit ; à ce point de vue, ses applications s'appellent l'ascétique et la mystique.

L'ascétique traite surtout de la mortification des vices ou défauts et de la pratique des vertus. *La mystique* traite principalement de la docilité au Saint-Esprit, de la contemplation infuse des mystères de la foi, de l'union à Dieu qui en procède, et aussi des grâces extraordinaires, comme les visions et révélations qui accompagnent parfois la contemplation infuse².

Quant à la question de savoir si l'ascétique est essentiellement ordonnée à la mystique, nous l'examinerons en nous demandant si la contemplation infuse des mystères de la foi et l'union à Dieu qui en résulte est une grâce de soi extraordinaire, comme les visions et révélations, ou si elle n'est pas plutôt chez les parfaits l'exercice éminent, mais normal, des dons du Saint-Esprit qui sont en tous les justes. La réponse à cette question plusieurs fois discutée de nos jours sera la conclusion de cet ouvrage.

V. La méthode de la théologie ascétique et mystique.

Sur la méthode à suivre, nous nous bornerons ici à l'essentiel³. Il importe d'éviter deux déviations contraires, faciles à saisir ; l'une proviendrait de l'usage presque exclusif de la méthode descriptive ou inductive l'autre résulterait d'un excès opposé.

L'usage presque exclusif de la méthode descriptive ou inductive conduirait à oublier que la théologie ascétique et mystique est une branche de la théologie, et finalement on la considérerait comme une partie de la psychologie expérimentale. On ne réunirait ainsi que les matériaux de la théologie mystique. Ce serait tout appauvrir et tout diminuer, en perdant la lumière directrice. C'est par les grands principes de la

¹ C'est ainsi que saint François de Sales a pu exposer sous le titre *Traité de l'Amour de Dieu* tant ce qui concerne l'ascétique et la mystique. ...

² Il s'agit ici de la théologie mystique doctrinale; il faut se rappeler qu'au XVI^e et au XVII^e siècle on a parfois appelé « théologie mystique » la contemplation infuse elle-même.

³ Dans l'ouvrage *Perfection chrétienne et contemplation*, I, p. 1-40, nous avons plus longuement parlé de l'objet et de la méthode de la théologie ascétique et mystique (méthode descriptive, méthode déductive, union des deux) et nous avons examiné d'après divers auteurs anciens et modernes la position du problème relatif à la distinction de l'ascétique et de la mystique.

théologie sur la vie de la grâce, des vertus infuses et des sept dons, qu'il faut traiter la mystique ; alors tout s'illumine et l'on est devant une science, non devant une collection de phénomènes plus ou moins bien décrits..

De plus, si l'on usait presque exclusivement de la méthode descriptive, on serait surtout frappé par les signes plus ou moins sensibles des états mystiques et non par la loi foncière du progrès de la grâce dont la surnaturalité essentielle est d'ordre trop élevé pour tomber sous les prises de l'observation. Dès lors, on pourrait donner plus d'attention à certaines grâces extraordinaires et en quelque sorte extérieures comme les visions, les révélations, les stigmates, etc., qu'au développement normal et élevé de la grâce sanctifiante, des vertus infuses et des dons du Saint-Esprit.

Par là on pourrait être conduit à confondre avec ce qui est extraordinaire de soi ce qui ne l'est que de fait, c'est-à-dire ce qui est éminent, mais normal, à confondre l'union intime avec Dieu en ses formes élevées avec les grâces extraordinaires et relativement inférieures qui parfois l'accompagnent.

Enfin l'usage exclusif de la méthode descriptive pourrait donner trop d'importance à ce fait facilement constatable que l'union intime avec Dieu et la contemplation infuse des mystères de la foi sont relativement rares. Ce qui pourrait conduire, à penser que toutes les âmes intérieures et généreuses n'y sont pas appelées, même d'un appel général et éloigné¹. Ne serait-ce pas oublier la parole de Notre-Seigneur souvent rappelée ici par les mystiques : « Il y a beaucoup d'appelés, peu d'élus. »

D'autre part, il faut se garder d'une autre déviation qui proviendrait de l'usage presque exclusif de la méthode théologique déductive.

Certains esprits un peu simplistes seraient portés à déduire la solution des problèmes les plus difficiles de la spiritualité en partant de la doctrine reçue en théologie sur les vertus infuses et les dons, telle qu'elle est exposée par saint Thomas, sans considérer suffisamment les admirables descriptions données par sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, saint François de Sales et autres grands saints, des divers degrés de la vie spirituelle, notamment de l'union mystique.

Or c'est à ces faits qu'il faut ici appliquer les principes; ou mieux ce sont ces faits d'abord bien connus en eux-mêmes qu'il faut éclairer à lumière des principes, surtout pour discerner ce qui en eux peut être vraiment extraordinaire et ce qui est éminent, mais normal.

L'usage excessif de la méthode déductive pourrait ici conduire à une confusion, radicalement opposée à celle signalée plus haut. Comme, selon la Tradition et selon saint Thomas, les sept dons du Saint-Esprit sont en toute âme en état de grâce, on serait peut-être ainsi incliné à croire que l'état mystique ou la contemplation infuse sont très fréquents, et l'on pourrait confondre avec eux ce qui n'en est que le prélude, comme l'oraison affective simplifiée². On serait ainsi porté à ne pas assez tenir compte des phénomènes concomitants de certains degrés de l'union mystique, comme la ligature et l'extase, et on tomberait dans l'extrême opposé à celui des partisans de la seule méthode descriptive.

Pratiquement, comme suite de ces deux excès il y a aussi deux extrêmes à éviter dans la direction : faire quitter aux âmes la voie ascétique ou trop tôt ou trop tard. Nous en parlerons longuement au cours de cet ouvrage.

On comprend dès lors qu'il faut unir les deux méthodes inductive et déductive, analytique et synthétique.

Il faut bien analyser les notions et les faits de la vie spirituelle ; d'abord analyser les motions de vie intérieure et de perfection chrétienne, de sainteté, que nous donne l'Évangile pour bien voir le but proposé par le Sauveur lui-même à toutes les âmes intérieures, et pour le voir dans toute son élévation, sans rien diminuer.

Il faut ensuite analyser les faits : imperfection des commençants, purification active et passive, les

¹ On pourrait aussi ne pas assez distinguer, cet appel général et éloigné de l'appel individuel et prochain.

² Quelques auteurs, en procédant ainsi trop *a priori*, ont soutenu que l'influence actuelle des dons du Saint-Esprit est nécessaire même pour qu'il y ait un acte faible (*remissus*) des vertus infuses, par exemple pour un acte de foi, où il n'y a encore aucune pénétration, ni aucun goût du mystère auquel on croit.

divers degrés de l'union, etc., pour distinguer ce qui en eux est essentiel et ce qui est accessoire.

Après ce travail d'analyse, il faut faire la synthèse et montrer ce qui est nécessaire ou très utile et désirable pour parvenir à la pleine perfection de la vie chrétienne, et ce qui, par contre, est proprement extraordinaire et nullement requis pour la plus haute sainteté¹.

Parmi ces questions, plusieurs sont très difficiles, soit à cause de l'élévation de l'objet traité, soit à cause des contingences qui se rencontrent dans l'application et qui dépendent ou bien du tempérament des personnes à diriger, ou bien du bon plaisir de Dieu, qui par exemple accorde parfois la grâce de la contemplation à des commençants et la retire momentanément à des âmes avancées. A cause de ces multiples difficultés, l'étude de l'ascétique et de la mystique demande une connaissance approfondie de la théologie, surtout des traités de la grâce, des vertus infuses, des dons du Saint-Esprit dans leurs rapports avec les grands mystères de la Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, de l'Eucharistie. Elle demande aussi la connaissance des grands auteurs spirituels, surtout de ceux qui sont désignés par l'Église comme des guides en ces questions.

VI. - Comment concevoir la distinction et les rapports de l'ascétique et de la mystique ?

Il importe de rappeler ici la division de la théologie ascétique et mystique généralement admise jusqu'au XVIII^e siècle, puis la modification qu'introduisit à cette époque Scaramelli et ceux qui l'ont suivi. On s'expliquera mieux ainsi pourquoi, avec plusieurs théologiens contemporains, nous revenons à la division qui nous paraît vraiment traditionnelle et conforme aux principes des grands maîtres.

Généralement, jusqu'au XVIII^e siècle, sous le titre *Theologia Mystica*, on traitait de toutes les questions qu'on expose aujourd'hui en ascétique et en mystique.

On le voit par le titre des ouvrages écrits le B^x Barthelemy des Martyrs, O.P., Philippe de la Sainte-Trinité, O.C.D., Antoine du Saint-Esprit, O.C.D., Th. Vallgornera, O.P., Schram, O.S.B., etc. Tous ces auteurs, sous le titre *Theologia Mystica*, traitaient de la voie purgative des commençants, de la voie illuminative des progressants et de la voie unitive des parfaits, et dans l'une ou l'autre de ces deux dernières parties, ils parlaient de la contemplation infuse et des grâces extraordinaires qui parfois l'accompagnent, c'est-à-dire des visions, révélations, etc. Même ces auteurs traitaient d'habitude, dans leur introduction, de la théologie mystique expérimentale, c'est-à-dire de la contemplation infuse elle-même, car leur traité était ordonné à elle et à l'union intime avec Dieu qui en résulte.

On a un exemple de cette division généralement admise autrefois dans l'ouvrage de Vallgornera : *Mystica Theologia divi Thomae* (1662). Il suit à peu près le Carme Philippe de la Sainte Trinité, en rapprochant la division donnée par celui-ci de celle des auteurs antérieurs et de certains textes caractéristiques de Saint Jean de la Croix sur l'époque où apparaissent généralement les purifications passives des sens et de l'esprit². Il partage son traité écrit pour les âmes contemplatives en trois parties.

1^o *De la voie purgative, propre aux commençants* où il traite de la purification active des sens externes et internes, des passions, de l'intelligence et de la volonté, par la mortification, la méditation, la

¹ Pour résoudre la question : « Est-il légitime de désirer humblement la contemplation infuse des mystères de la foi et l'union à Dieu qui en résulte ? » il est clair qu'il ne suffit pas de connaître du dehors par des signes cette contemplation et cette union. Il faut connaître leur nature, et savoir si elles sont de soi quelque chose d'extraordinaire, ou quelque chose d'éminent, mais de normal. L'usage presque exclusif de la méthode descriptive conduirait à considérer cette question de nature comme une question presque insoluble, dont on dit quelques mots à la fin d'un traité. C'est, au contraire, une question importante qui doit être traitée *ex professo*.

² Philippe de la Sainte-Trinité expose les mêmes idées dans le prologue de sa *Summa Theologicae mysticae*, édition 1874. p. 17.
Si nous citons ici Vallgornera plutôt que Philippe de la Sainte-Trinité, c'est parce que la division dont nous parlons apparaît plus clairement dans le premier. Quant au mérite de ces deux auteurs, celui de Philippe est notamment supérieur : Vallgornera l'a très souvent copié *ad litteram*, comme il a copié les belles pages de Jean de Saint-Thomas sur les dons du Saint-Esprit. En ce sens l'ouvrage de Vallgornera est supérieur à ce théologien, qui a su copier les bons endroits dans les meilleurs auteurs.

prière, et, à la fin, de la purification passive des sens, qui est comme une seconde conversion où commence la contemplation infuse; c'est la transition à la voie illuminative.

Ce dernier point est capital en cette division, et il est bien conforme à deux textes des plus importants de saint Jean de la Croix (*Nuit obscure*, l. I, ch. VIII) : « La purification passive des sens est commune, elle se produit chez le grand nombre des commençants. » - (*Nuit obscure*, l. I, ch. XIV) : « Les progressants, ou avancés, se trouvent dans la voie illuminative, c'est là que Dieu nourrit et fortifie l'âme par contemplation infuse. » Cette dernière commence, selon saint Jean de la Croix, avec la purification passive des sens, qui marque ainsi la transition de la voie des commençants à celle des progressants.

Vallgornera conserve bien ici cette doctrine, comme dans ce qui suit.

2° *De la voie illuminative, propre aux progressants*, où, après un chapitre préliminaire sur les divisions de la contemplation, il est parlé des *dons du Saint-Esprit, de la contemplation infuse*, qui procède surtout des dons d'intelligence et de sagesse, et qui est déclarée désirable pour toutes les âmes intérieures¹, comme moralement nécessaire à la pleine perfection de la vie chrétienne. Cette deuxième partie de l'ouvrage, après quelques articles relatifs aux grâces extraordinaires (visions, révélations, paroles intérieures), s'achève par un chapitre en neuf articles relatif à la purification passive de l'esprit qui marque le passage à la voie unitive. C'est bien encore ce qu'avait dit saint Jean de la Croix (*Nuit obscure*, l. II, ch. II, XI).

3° *De la vie unitive, propre aux parfaits*, où il est question de l'intime union de l'âme contemplative avec Dieu et de ses degrés jusqu'à l'union transformante.

Vallgornera considère cette division comme traditionnelle, vraiment conforme à la doctrine des Pères, aux principes de saint Thomas et à l'enseignement des plus grands mystiques, qui ont écrit sur les trois âges de la vie spirituelle, en notant comment se fait généralement la transition de l'un à l'autre².

Au XVIII^e siècle, Scaramelli (1687-1752), qui fut suivi par bien des auteurs de cette époque, proposa une division toute différente.

Tout d'abord il traite de l'ascétique et de la mystique, non pas dans le même ouvrage, mais en deux ouvrages séparés. Le *Diretorio ascetico*, notablement plus long que l'autre, comprend quatre traités : 1° La perfection chrétienne et les moyens qui y conduisent; 2° Les obstacles (ou la voie purgative); 3° Les dispositions prochaines à la perfection chrétienne, consistant dans les vertus morales au degré parfait (ou la voie des progressants); 4° La perfection essentielle du chrétien, consistant dans les vertus théologiques, et spécialement dans la charité (l'amour de conformité chez les parfaits).

Ce Directoire ascétique ne parle pour ainsi dire pas des dons du Saint-Esprit. Le haut degré des vertus morales et théologiques, qui y est décrit, ne se réalise pourtant pas sans eux, selon l'enseignement commun des Docteurs.

Le *Direttorio mistico* comprend cinq traités: 1° Introduction, où il est question des dons du Saint-Esprit et des grâces *gratis datae*. - 2° De la contemplation acquise et de l'infuse, à laquelle, Scaramelli le reconnaît (ch. XIV), suffisent les dons. - 3° Des degrés de la contemplation infuse indistincte, du recueillement passif à l'union transformante; au chapitre XXXII, Scaramelli reconnaît que plusieurs auteurs enseignent que, la contemplation infuse peut être désirée humblement, par toutes les âmes

¹ Philippe de la Sainte-Trinité, avant Vallgornera, l'avait affirmé dans les mêmes termes, là où il parle de la contemplation infuse; c'est le même enseignement qui se trouve aussi chez les carmes Antoine du Saint-Esprit, Joseph du Saint-Esprit, et chez bien d'autres que nous citerons plus loin, en traitant ce sujet.

² Un autre dominicain, Giov. MARIA DI LAURO, dans sa *Theologia Mystica*, parue à Naples en 1743, divise de même son ouvrage, en plaçant au même endroit la purification passive des sens comme transition à la voie illuminative (p. 113), et la purification passive de l'esprit comme disposition à la vie unitive parfaite (p. 303), selon la doctrine de saint Jean de la Croix.

intérieures, mais il finit par conclure que pratiquement, avant d'avoir reçu un appel spécial, il est mieux de ne pas la désirer : « Altiora te ne quaesieris. » (Item, tr. I, c. 1, n° 10). - 4° Des degrés de la contemplation infuse distincte (visions et paroles intérieures extraordinaires). - 5° Des purifications passives des sens et de l'esprit.

On est très surpris de trouver seulement à la fin de ce directoire mystique le traité de la purification passive des sens, qui marque pour saint Jean de la Croix et les auteurs cités plus haut l'entrée dans la voie illuminative.

Par une crainte parfois excessive du quiétisme, qui jeta le discrédit sur la mystique, bien des auteurs au XVIII^e siècle et au XIX^e siècle suivirent Scaramelli, qui régna parmi eux; A leur point de vue, l'ascétique traite des exercices qui conduisent à la perfection selon la voie ordinaire, tandis que la mystique traite de la voie extraordinaire, à laquelle appartiendrait la contemplation infuse des mystères de la foi. On retrouve à la fin du XIX^e siècle et au début de celui-ci cette tendance encore assez nettement marquée dans le livre du P. de Maumigny, S. J., sur l'oraison mentale¹, dans ceux de Mgr Farges², dans l'ouvrage de M. Pourrat, sulpicien : *La Spiritualité chrétienne*, cf. Introduction, p. VI sq.

Pour ces auteurs, l'ascétique n'est pas seulement distincte de la mystique, elle en est séparée; elle ne lui est pas ordonnée; car la mystique ne traite que des grâces extraordinaires qui ne sont pas nécessaires à la pleine perfection de la vie chrétienne. Quelques écrivains soutinrent même de ce point de vue que sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, n'ayant pas reçu de grâces extraordinaires, s'est sanctifiée par la voie ascétique et non pas par la voie mystique. Ce qui parut une gageure.

Depuis une trentaine d'années, le P. Arinterio, O. P.³, Mgr Saudreau⁴, le P. Lamballe, eudiste⁵, le P. de la Taille, S. J.⁶, le P. Gardeil, O. P.⁷, le P. Joret, O. P.⁸, le P. Gerest⁹, plusieurs Carmes en France et en Belgique¹⁰, des bénédictins comme Dom Huijben, Dom Louismet et plusieurs autres¹¹, examinèrent attentivement les fondements de la position prise par Scaramelli et ses successeurs.

Comme nous l'avons assez longuement montré ailleurs¹², nous avons été conduit, comme ces auteurs, à poser, au sujet de la division donnée par Scaramelli et ses successeurs, les trois questions suivantes :

1° Cette absolue distinction ou séparation entre l'ascétique et la mystique est-elle bien traditionnelle, n'est-ce pas plutôt une innovation faite au XVIII^e siècle ? Reste-t-elle conforme aux principes de saint Thomas et à la doctrine de saint Jean de la Croix ? Saint Thomas enseigne, I^a II^{ae}, q. 68, que les sept dons du Saint-Esprit, tout en étant spécifiquement distincts des vertus infuses, sont cependant en tous les justes,

¹ *Pratique de l'oraison mentale*, 2^e traité : Oraison extraordinaire, 8^e éd., G. Beauchesne, Paris, 1911.

² *Les Phénomènes mystiques* (Traité de théologie mystique). Paris, 1920.

³ *La Evolucion mistica*, Salamanca, 1908. *Cuestiones misticas*, 2^e éd., Salamanca; 1920.

⁴ *La Vie d'union à Dieu*, 3^e éd., 1921; *Les Degrés de la vie spirituelle*, 2 vol., 5^e éd., 1920; *L'État mystique, sa nature, ses phases*, 2^e éd., 1921.

⁵ *La Contemplation* (principes de théologie mystique). Paris, Téqui, 1912.

⁶ *L'Oraison contemplative*, Paris, Beauchesne, 1921, opuscule, voir aussi Louis PEETERS, S. J., *Vers l'union divine par les exercices de saint Ignace* (Museum Lessianum), 2^e éd., 1931.

⁷ *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vol., Paris, Gabalda, 1927. Voir aussi le livre posthume du même auteur : *La vraie vie chrétienne*. Paris, 1935.

⁸ *La Contemplation mystique d'après S. Thomas d'Aquin*. Paris, 1823.

⁹ *Memento de vie spirituelle*, 1923

¹⁰ P. GABRIEL DE SAINTE-MADELEINE, carme déchaussé, « La contemplation acquise chez les théologiens carmes déchaussés » article paru dans *La Vie Spirituelle* et reproduit dans notre ouvrage : *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, p. 745-769.

¹¹ Cf. *L'Enquête* sur ce point parue dans *La Vie Spirituelle*, supplément de septembre 1929 jusqu'à mai 1931. Y lire en particulier le témoignage des RR. PP. Maréchal, S. J., Alb. Valensin; S. J., de la Taille, S. J., Cayré, assomptioniste, Jérôme de la Mère de Dieu, carme, Schryvers, rédemptoriste.

¹² *Perfection chrétienne et contemplation*, I^{er} éd., 1923, t. 1, introduction, ch. I et III, a. 3 et 4, ch. IV, a. 3, 4, 5; t. II, ch. V, a. 1, 2, 3, 6, 7^e éd., 1920, ibid et appendices. - *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*. 1929, t. II, IV^e et V^e parties. - *Les trois conversions et les trois voies*. 1932, ch. IV et appendice.

car ils sont connexes avec la charité. Il dit même qu'ils sont nécessaires au salut, car il arrive que le juste se trouve dans des circonstances difficiles où les vertus même infuses ne suffiraient pas, et où il faut une inspiration spéciale du Saint-Esprit à laquelle les dons nous rendent dociles. Saint Thomas considère même que les dons interviennent assez souvent dans les circonstances ordinaires pour donner, chez les âmes intérieures et généreuses, aux actes des vertus une perfection, un élan, une promptitude qui n'existeraient pas sans l'intervention supérieure du Saint-Esprit¹,

D'autre part, saint Jean de la Croix, nous l'avons dit, a écrit ces paroles des plus significatives : « La purification passive des sens est commune, elle se produit chez le grand nombre des commençants »²; or, avec elle, commence, selon lui, la contemplation infuse. - « Les progressants ou avancés se trouvent dans la voie illuminative, c'est là que Dieu, nourrit et fortifie l'âme par contemplation infuse »³.

Le saint Docteur n'a pas voulu affirmer ici quelque chose d'accidentel, mais bien, quelque chose de normal. Saint François de Sales parle dans le même sens⁴. On ne saurait concilier avec cette doctrine la division proposée par Scaramelli, qui ne parle des purifications passives des sens et de l'esprit qu'à la fin de la voie unitive, comme de choses, non pas seulement éminentes, mais proprement extraordinaires.

2° On se demande si une telle distinction ou séparation entre l'ascétique et la mystique ne diminue pas l'unité de la vie spirituelle. Une bonne division pour être, non pas superficielle et accidentelle, mais nécessairement fondée, doit reposer sur la définition même du tout à diviser, sur la nature de ce tout, qui est ici la vie de la grâce, appelée par la tradition « grâce des vertus et des dons »⁵; car les sept dons du Saint-Esprit, étant connexes avec la charité, sont partie de l'organisme spirituel et nécessaires à la perfection.

3° La division si marquée de l'ascétique et de la mystique proposée par Scaramelli et plusieurs autres ne diminue-t-elle pas aussi l'élévation de la perfection évangélique, lorsqu'elle en traite en ascétique en faisant abstraction des dons du Saint-Esprit, de la contemplation infuse des mystères de la foi et de l'union qui en résulte ? Cette conception nouvelle n'affaiblit-elle pas les motifs de pratiquer la mortification et d'exercer les vertus en perdant de vue l'intimité divine à laquelle ce travail doit nous disposer ? N'amointrit-elle pas les voies illuminative et unitive, lorsqu'elle en parle du simple point de vue ascétique ? Ces deux voies peuvent-elles normalement exister sans l'exercice des dons du Saint-Esprit proportionné à celui de la charité et des autres vertus infuses ? Enfin cette nouvelle conception ne diminue-t-elle pas aussi l'importance et la gravité, de la mystique, qui, séparée ainsi de l'ascétique, semble devenir un luxe dans la spiritualité de quelques privilégiés et un luxe qui n'est pas sans danger.

Y a-t-il six voies (trois ascétiques et ordinaires, et trois mystiques et extraordinaires, non seulement de fait, mais de droit), et non pas seulement trois voies, trois âges de la vie spirituelle, comme disaient les anciens ?

Dès qu'on les sépare de la mystique, les traités ascétiques des voies illuminative et unitive ne contiennent guère que des considérations abstraites sur les vertus morales puis théologiques, ou, s'ils parlent pratiquement et concrètement du progrès et de la perfection de ces vertus, comme le fait Scaramelli, dans son *Direttorio ascetico*, cette perfection, selon l'enseignement de saint Jean de la Croix, est manifestement inaccessible sans les purifications passives, au moins sans celle des sens, et sans le concours des dons du Saint-Esprit. La question se pose dès lors : la purification passive des sens, où, selon saint Jean de la Croix, commence la contemplation infuse et la vie mystique proprement dite, est-elle de soi quelque chose d'extraordinaire ou, au contraire, une grâce normale, principe d'une seconde

¹ Cf. SAINT THOMAS, I^a II^{ae}, q. 68, a. 1, 2, 5.

² *Nuit obscure*, l. 1, ch. VIII.

³ Ibid, l. 1, ch. XIV.

⁴ *Amour de Dieu*, l. VI, ch. III. « L'oraison s'appelle méditation jusqu'à ce qu'elle ait produit le miel de la dévotion; après cela elle se convertit en contemplation » Voir les chapitres suivants sur la contemplation.

⁵ Cf. SAINT THOMAS, III^a, q. 62, a 2 : « Utrum gratias sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum et donorum », où il est rappelé que la grâce habituelle ou sanctifiante perfectionne l'essence de l'âme, et que d'elle dérivent, dans les facultés, les vertus infuses (théologiques et morales) et les sept dons du Saint-Esprit.

conversion, qui marque l'entrée dans la voie illuminative ? Sans cette purification passive peut-on arriver à la perfection dont parle Scaramelli dans son *Direttorio ascetico*?

N'oublions pas ce que remarque à ce sujet sainte Thérèse : « Il faut, disent certains livres, être indifférent au mal qu'on dit de nous, se réjouir même plus que si l'on en disait du bien, on doit faire, peu de cas de l'honneur, être très détaché de ses proches... et quantité d'autres choses de ce genre. A mon avis, ce sont là de purs dons de Dieu, ces biens sont surnaturels¹ » Or elle entend par là : ils sont dus à une inspiration spéciale du Saint-Esprit, comme les oraisons qu'elle appelle « surnaturelles » ou infuses.

Pour ces différentes raisons, les auteurs contemporains que nous avons cités plus haut rejettent l'absolue distinction et séparation entre l'ascétique et la mystique, introduite au XVIII^e siècle.

Il importe de remarquer ici que la division d'une science ou d'une des branches de la théologie n'est pas chose de peu d'importance. On le voit par la division de la théologie morale, qui est notablement différente suivant qu'elle se fait d'après la distinction des préceptes du décalogue, ou d'après la distinction des vertus théologiques et morales. Si l'on divise la théologie morale d'après les préceptes du décalogue, dont plusieurs sont négatifs, on insiste plus sur les péchés à éviter que sur les vertus à pratiquer toujours plus parfaitement, et souvent n'apparaît plus assez la grandeur du précepte suprême de l'amour de Dieu et du prochain qui domine le décalogue, et qui doit être comme l'âme de toute notre vie. Au contraire si l'on divise la théologie morale selon la distinction des vertus, alors apparaît toute l'élévation des vertus théologiques, surtout de la charité sur toutes les vertus morales qu'elle doit inspirer et animer. Alors on sent le grand souffle des vertus théologiques, surtout lorsqu'elles s'accompagnent des inspirations spéciales du Saint-Esprit, et la théologie morale ainsi conçue s'épanouit normalement en théologie mystique, qui est, comme on le voit chez saint François de Sales, un simple développement du traité de l'Amour de Dieu.

Qu'est alors l'ascétique pour les théologiens contemporains qui reviennent à la division traditionnelle ? Selon les principes de saint Thomas d'Aquin, la doctrine de saint Jean de la Croix et aussi de saint François de Sales, l'ascétique, d'après ces théologiens, traite de la voie purgative des commençants, qui, comprenant qu'ils ne doivent pas rester des âmes attardées et atédies, s'exercent généreusement à la pratique des vertus, mais encore selon le mode humain des vertus, « *ex industria propria* », avec le secours de la grâce actuelle commune. La mystique, au contraire, commence dès qu'il s'agit de la voie illuminative, où les progressants, sous l'illumination du Saint-Esprit, opèrent déjà, d'une façon assez fréquente et manifeste, selon le mode supra-humain des dons du Saint-Esprit². Sous l'inspiration spéciale du Maître intérieur, on n'agit plus seulement alors « *ex industria propria* », mais le mode supra-humain des dons, qui était jusqu'ici latent, ou quelquefois, mais rarement, manifeste, devient à la fois assez manifeste et fréquent.

Dès lors, pour ces auteurs, la vie mystique n'est pas quelque chose de proprement extraordinaire, comme les visions et révélations, mais quelque chose d'éminent dans la voie normale de la sainteté. Ils considèrent qu'il en est ainsi même pour les âmes appelées à se sanctifier dans la vie active, comme un saint Vincent de Paul; ils ne doutent nullement que les saints de la vie active aient eu normalement la contemplation infuse assez fréquente des mystères de l'Incarnation rédemptrice, de la messe, du corps mystique du Christ, du prix de la vie éternelle, bien que ces saints diffèrent des purs contemplatifs en ce sens que chez eux cette contemplation infuse est plus immédiatement ordonnée à l'action, à toutes les œuvres de miséricorde.

¹ Vie, ch. XXXI; Obras, t. 1, p. 257,

² De ce point de vue, qui est le nôtre, la mystique proprement dite commence avec l'âge des progressants lorsque apparaissent les trois signes de la purification passive des sens notés par saint Jean de la Croix (*Nuit obscure*, l 1. ch. IX). C'est alors, en effet, que commence dans l'aridité prolongée, accompagnée d'une générosité vraie, la contemplation infuse des mystères du salut, contemplation qui conduit à l'intimité de l'union à Dieu. Nous verrons que ces trois signes de la purification passive des sens sont : 1° l'aridité sensible prolongée, 2° un vif désir de la perfection et de Dieu, 3° la quasi incapacité de s'appliquer à la méditation discursive, et l'inclination à considérer Dieu d'un simple regard avec attention aimante. Ces trois signes doivent être réunis. Un seul ne suffirait pas.

Il s'ensuit que la théologie mystique n'est pas seulement utile pour la direction de quelques âmes conduites par les voies extraordinaires; elle est utile pour la direction de toutes les âmes intérieures, qui ne veulent pas rester des âmes attardées; et qui tendent généreusement vers la perfection, vers l'union à Dieu à conserver au milieu des travaux et des contrariétés de la vie quotidienne. A ce point de vue l'ignorance de la théologie mystique chez un directeur peut devenir un sérieux obstacle pour les âmes qu'il dirige, comme l'a noté saint Jean de la Croix dans le Prologue de *La Montée du Carmel*. S'il ne faut pas prendre la tristesse du neurasthénique pour la purification passive des sens, il ne faut pas non plus, lorsque celle-ci se produit, n'y voir que de la mélancolie.

D'après ce que nous venons de dire, on voit que l'ascétique est ordonnée à la mystique.

Ajoutons enfin que, pour tous les auteurs catholiques, la mystique qui ne suppose pas une ascèse sérieuse est une fausse mystique; ce fut celle des quiétistes, qui, comme Molinos, supprimèrent l'ascétique en s'ingérant dans la voie mystique avant d'en avoir reçu la grâce, en confondant la passivité acquise, qui s'obtient par la cessation des actes, de l'activité, et qui tourne à la somnolence, avec la passivité infuse, qui vient de l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, à laquelle les dons nous rendent dociles. Par cette confusion radicale, le quiétisme de Molinos supprimait l'ascèse et arrivait à une caricature de la vraie mystique.

Enfin il importe souverainement de remarquer qu'on peut juger de la voie normale de la sainteté de deux points de vue fort différents. On peut en juger en prenant pour point de repère notre nature, et alors la position que nous défendons comme traditionnelle paraîtra exagérée.

Mais on peut en juger aussi en prenant pour point de repère les mystères surnaturels de l'habitation de la Sainte Trinité en nous, de l'Incarnation rédemptrice et de l'Eucharistie. Or ici cette manière de juger est la seule qui représente le jugement de sagesse, *per allissimam causam*; l'autre manière juge par la cause infime; et nous savons en quoi la « *stultitia spiritualis* » dont parle saint Thomas, II^a II^{ae}, q. 46, s'oppose à la sagesse.

Si vraiment la Sainte Trinité habite en nous, si vraiment le Verbe s'est fait chair, est mort pour nous, est réellement présent dans l'Eucharistie, s'offre sacramentellement pour nous chaque jour à la messe, se donne à nous en nourriture, si cela est vrai, seuls les saints qui vivent de cette présence divine par connaissance quasi expérimentale fréquente, et par un amour toujours grandissant, au milieu des obscurités et des difficultés de la vie, seuls les saints sont pleinement dans l'ordre. Et la vie d'intime union avec Dieu, loin d'apparaître, en ce qu'elle a d'essentiel, comme quelque chose d'extraordinaire en soi, apparaît comme seule pleinement normale. Avant d'y être arrivés, nous sommes comme des personnes encore à moitié endormies, et qui ne vivent véritablement pas assez du trésor immense qui nous a été donné et des grâces toujours nouvelles accordées à ceux qui veulent suivre, généreusement Notre-Seigneur.

Par sainteté, nous entendons une union intime avec Dieu, c'est-à-dire une grande perfection de l'amour de Dieu et du prochain, perfection qui reste cependant toujours dans la voie normale, car le précepte de l'amour n'a pas de limites¹.

Pour préciser davantage, nous dirons que la sainteté, dont il est ici question, est le prélude normal immédiat de la vie du ciel, prélude qui est réalisé, soit sur la terre avant la mort, soit au purgatoire, et qui suppose que l'âme est pleinement purifiée, capable de recevoir aussitôt la vision béatifique. Tel est, dans le titre de cet ouvrage, le sens des mots « prélude de la vie du ciel ».

Quand nous disons enfin que la contemplation infuse des mystères de la foi est nécessaire à la sainteté, nous voulons parler d'une nécessité morale; c'est-à-dire que, dans la majorité des cas, on ne

¹ SAINT THOMAS, II^a II^{ae}, q. 184, a. 3.

saurait atteindre sans elle la sainteté. Et même nous ajouterons que, sans elle, on n'aura pas de fait la pleine perfection de la vie chrétienne, qui comporte l'exercice éminent des vertus théologiques et des dons du Saint-Esprit qui les accompagnent. C'est là ce que ce livre entend établir.

VII - Division de cet ouvrage

D'après ce que nous venons de dire, nous diviserons cet ouvrage en cinq parties :

I. Les sources de la vie intérieure et sa fin.

De la vie de la grâce, de l'habitation de la Sainte Trinité en nous, de l'influence sur nous du Christ médiateur et de Marie médiatrice. - De la perfection chrétienne à laquelle la vie intérieure est ordonnée et de l'obligation d'y tendre, chacun selon sa condition.

II. La purification de l'âme des commençants.

L'éloignement des obstacles, la lutte contre le péché et ses suites, contre le défaut dominant; la purification active des sens, de la mémoire, de la volonté, de l'intelligence. - De l'usage des sacrements pour la purification de l'âme. - L'oraison des commençants. - La seconde conversion ou purification passive des sens, pour entrer dans la voie illuminative des progressants.

III. Le progrès de l'âme sous la lumière du Saint-Esprit.

De l'âge spirituel des progressants. - Du progrès des vertus théologiques et morales. - Des dons du Saint-Esprit chez les progressants. - De l'illumination progressive de l'âme par le sacrifice de la messe et la sainte communion. - De l'oraison contemplative des progressants. Questions relatives à la contemplation infuse: sa nature, ses degrés; l'appel à la contemplation; direction des âmes sous ce rapport.

IV. De l'union à Dieu des âmes parfaites.

L'entrée dans cette voie par la purification passive de l'esprit. - L'âge spirituel des parfaits. - L'héroïcité des vertus théologiques et des vertus morales. - La vie apostolique parfaite et la contemplation infuse. - La vie réparatrice. - L'union transformante. - La perfection de l'amour dans ses rapports avec la contemplation infuse, avec les fiançailles spirituelles et le mariage spirituel.

V. Des grâces extraordinaires.

Les grâces *gratis datae*. En quoi elles diffèrent, selon saint Thomas, des sept dons du Saint-Esprit. - Application de cette doctrine aux grâces extraordinaires selon saint Jean de la Croix. Les révélations divines, les visions, les paroles intérieures, la stigmatisation et l'extase.

Conclusion. Réponse au problème : la contemplation infuse des mystères de la foi et l'union à Dieu qui en résulte est-elle une grâce de soi extraordinaire, ou se trouve-t-elle dans la voie normale de la sainteté ? Est-elle le prélude normal de la vie éternelle, de la vision béatifique, à laquelle toutes les âmes sont appelées ?

Nous pourrions traiter ici de la terminologie des mystiques comparée à celle des théologiens. C'est une question fort importante. Mais on en saisira mieux le sens et la portée, plus loin, au début de la partie de cet ouvrage relative à la voie illuminative.

On pourrait aussi, à la fin de cette introduction, exposer au moins dans les lignes générales ce que nous enseignent les Pères et les grands Docteurs de l'Église dans le domaine de la spiritualité. Mais il sera plus profitable de le faire en traitant, à la fin de la I^{re} partie de cet ouvrage, de *la doctrine traditionnelle des trois voies* et de la façon dont il faut l'entendre.

Nous avons, du reste, exposé ailleurs cet enseignement et celui des diverses écoles de spiritualité¹. On consultera aussi avec profit sur ce point Mgr Saudreau : *La vie d'union à Dieu et les moyens d'y arriver d'après les grands maîtres de la spiritualité* (3^e éd. Paris, Amat, 1921. Les Pères grecs, les Pères latins, la doctrine mystique au XII^e, au XIII^e, au XIV^e, au XV^e, au XVI^e, au XVII^e siècle et depuis lors). On peut lire aussi M. P. Pourrat : *La spiritualité chrétienne*, ouvrage conçu d'un point de vue opposé au précédent, en considérant comme extraordinaire toute grâce proprement mystique. Mais nous recommandons particulièrement le livre excellent du P. Cayré, A. A., *Précis de Patrologie* (Histoire et doctrines des Pères et Docteurs, de l'Église. Desclée, Paris, 1930, 2 vol.), où est exposée avec grand soin et d'une façon très objective la doctrine spirituelle des Pères, et celle des grands Docteurs de l'Église, y compris saint Jean de la Croix et saint François de Sales².

¹ Cf. *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, p. 662 - 769.

² Voir la table analytique des t. I et II de cet ouvrage, et t. II, p. 856.

PREMIÈRE PARTIE

Les sources de la vie intérieure et sa fin

PROLOGUE

Comme la vie intérieure est une forme de plus en plus consciente de la vie de la grâce en toute âme généreuse, nous parlerons d'abord de la vie de la grâce pour en bien voir le prix. Nous verrons ensuite ce qu'est l'organisme, spirituel des vertus infuses et des dons du Saint-Esprit, qui dérivent de la grâce sanctifiante en toute âme juste. Nous serons ainsi conduits à parler de *l'Habitation de la Trinité* dans l'âme des justes, et aussi de l'influence constante qu'exerce sur elle Notre-Seigneur Jésus-Christ, médiateur universel, et Marie, médiatrice de toutes les grâces.

Telles sont les sources de la vie intérieure; elles sont fort élevées, comme la source des fleuves se trouve, sur les plus hautes montagnes. Et c'est parce qu'elle descend de très haut que notre vie intérieure peut remonter jusqu'à Dieu et nous conduire à une union très intime avec Lui.

Dans cette première partie, après avoir parlé des sources de la vie intérieure, nous traiterons de sa fin, c'est-à-dire de la perfection chrétienne à laquelle elle est ordonnée, et de l'obligation d'y tendre, chacun selon sa condition. En toutes choses, il faut d'abord considérer la fin, car elle est première dans l'ordre d'intention, bien qu'elle soit dernière dans l'ordre d'exécution. C'est elle qu'on veut d'abord, bien qu'on ne l'obtienne qu'en dernier lieu. C'est pourquoi Notre-Seigneur a commencé sa prédication en parlant des béatitudes, et c'est pourquoi aussi la théologie morale commence par le traité de la fin dernière à laquelle doivent être ordonnés tous nos actes.

CHAPITRE PREMIER

La vie de, la grâce, vie éternelle commencée

La vie intérieure du chrétien suppose l'état de grâce, qui est contraire à l'état de péché mortel. Et dans le plan actuel de la Providence, toute âme est soit en état de grâce soit en état de péché mortel; en d'autres termes, elle est soit tournée vers Dieu, fin dernière surnaturelle, soit détournée de Lui. Nul homme ne se trouve dans un état purement naturel, car tous sont appelés à la fin surnaturelle, qui consiste dans la vision immédiate de Dieu et l'amour qui en résulte. C'est à ce but suprême que fut ordonnée l'humanité dès le jour de la création, et, après la chute, c'est vers cette fin que nous conduit le Sauveur, qui s'est offert en victime pour le salut de tous les hommes.

Il ne suffit pas sans doute, pour avoir une vraie vie intérieure, d'être en état de grâce, comme l'est un enfant après le baptême, ou tout pénitent après l'absolution de ses fautes. La vie intérieure demande, en outre, une lutte contre tout ce qui nous porte à retomber dans le péché, et une sérieuse tendance de l'âme vers Dieu. Mais si nous avons une profonde connaissance de l'état de grâce, nous verrions qu'il n'est pas seulement le principe d'une vraie vie intérieure très sainte, mais qu'il est le germe de la vie éternelle. Il importe d'y insister dès le début, en rappelant la parole de saint Thomas : « *Bonum gratiae unius majus est quam bonum naturae totius universi* : le moindre degré de grâce sanctifiante vaut plus que le bien naturel de tout l'univers (I^a II^{ae}, q. 113, a. 9, ad 2); car la grâce est le germe de l'éternelle vie, incomparablement supérieure à la vie naturelle de notre âme ou à celle des anges.

C'est là ce qui peut nous montrer le plus le prix de la grâce sanctifiante, que nous avons reçue au baptême, et que nous rend l'absolution, si nous avons eu le malheur de la perdre¹.

On ne peut connaître la valeur d'un germe que si l'on connaît d'une certaine manière ce qui doit provenir de lui. Pour savoir, par exemple, dans l'ordre de la nature, le prix du germe contenu dans un gland, il faut avoir vu un chêne pleinement développé. Dans l'ordre humain, pour savoir la valeur de l'âme raisonnable qui sommeille encore en un petit enfant, il faut savoir ce que peut normalement l'âme humaine dans un homme arrivé à son plein développement. De même, nous ne pouvons connaître le prix de la grâce sanctifiante, qui est dans l'âme d'un petit baptisé et en tous les justes, que si nous avons considéré, au moins de façon imparfaite, ce que sera le plein développement de cette grâce dans la vie de l'éternité. Et il convient de le voir à la lumière même des paroles du Sauveur. Elles sont « esprit et vie », et gardent plus de saveur que tout commentaire. Le langage de l'Évangile, le style de Notre-Seigneur nous portent plus immédiatement à la contemplation que le langage technique de la théologie la plus sûre et la plus élevée. Rien d'aussi salubre que de respirer l'air très pur de ces hauteurs, d'où descendent les eaux vives du fleuve de la doctrine chrétienne.

La vie éternelle promise par le Sauveur

¹ Il importe, au début d'un traité de la vie intérieure, de se faire une haute idée de la grâce sanctifiante dont le protestantisme, à la suite de plusieurs nominalistes du XIV^e siècle, a perdu la notion. Pour Luther, l'homme est justifié non pas par une vie nouvelle infuse, mais par l'imputation antérieure des mérites du Christ, de sorte qu'il n'est pas intérieurement changé et qu'il n'est pas nécessaire pour son salut qu'il observe le précepte de l'amour de Dieu par-dessus tout. C'est la méconnaissance radicale de la vie intérieure dont parle l'Évangile. Cette lamentable doctrine fut préparée par celle des nominalistes, qui disaient, que la grâce est un don qui n'est pas essentiellement surnaturel, mais qui donne moralement droit à la vie éternelle, comme un papier-monnaie, tout en n'étant que du papier, donne droit, par suite d'une institution légale, à recevoir de l'argent. C'était la négation de la vie essentiellement surnaturelle; c'était méconnaître l'essence même de la grâce et des vertus théologiques.

L'expression « vie éternelle » est rare dans l'Ancien Testament, où la récompense des justes après la mort est souvent présentée de façon symbolique, sous la figure, par exemple, de la terre promise.

Cela se comprend d'autant mieux que les justes de l'Ancien Testament, après la mort, devaient attendre que la Passion du Sauveur et le sacrifice de la Croix soient accomplis pour voir s'ouvrir les portes du ciel. Tout, dans l'Ancien Testament, était ordonné d'abord à la venue du Sauveur promis.

Dans la prédication de Jésus, tout est ordonné immédiatement à la vie éternelle. Et si nous sommes attentifs à ses paroles, nous verrons combien cette vie de l'éternité diffère de la vie future dont parlaient les meilleurs des philosophes, comme Platon. La vie future, dont ils parlaient, était à leurs yeux d'ordre naturel, et ils l'affirmaient comme « un beau risque à courir »¹, sans en avoir une absolue certitude. Le Sauveur, lui, parle avec l'assurance la plus absolue non pas seulement d'une vie future, mais de la vie éternelle supérieure au passé, au présent et au futur, vie toute surnaturelle, mesurée comme la vie intime de Dieu, dont elle est la participation, par l'unique instant de l'immobile éternité.

Jésus nous dit que la voie est étroite qui conduit à la vie éternelle², que pour l'obtenir il faut se détourner du péché, observer les commandements de Dieu³. Il dit à plusieurs reprises, dans le quatrième Évangile : « Celui qui croit en moi a la vie éternelle »⁴, c'est-à-dire : celui qui croit en moi, Fils de Dieu, d'une foi vive, unie à la charité, à la pratique des préceptes, celui-là a la vie éternelle commencée. C'est ce que Jésus affirme aussi dans les huit béatitudes, dès qu'il commence à prêcher⁵ : « Bienheureux les pauvres en esprit, car le royaume des cieux est à eux;... bienheureux ceux qui ont faim et soif de justice, car ils seront rassasiés; ... bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu. » Qu'est-ce donc que la vie éternelle, sinon ce rassasiement, cette vision de Dieu dans son royaume. En particulier à ceux qui souffrent persécution pour la justice, il est dit : « Réjouissez-vous et soyez dans l'allégresse, car votre récompense est grande dans les cieux⁶. » Plus clairement encore, avant la Passion, Jésus dit, comme il est rapporté en saint Jean, XVII, 3 : « Père, l'heure est venue de glorifier votre Fils, afin que votre Fils vous glorifie, puisque vous lui avez donné autorité sur toute chair, afin qu'à tous ceux que vous lui avez donnés, il donne la vie éternelle. Or, la vie éternelle, c'est qu'ils vous connaissent, vous le seul vrai Dieu, et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ. »

Saint Jean l'évangéliste nous explique, lui-même ces paroles du Sauveur, lorsqu'il écrit : « Mes bien-aimés, nous sommes maintenant enfants de Dieu, et ce que nous serons un jour n'a pas encore été manifesté; mais nous savons qu'au temps de cette manifestation, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est⁷. » Nous le verrons tel qu'il est, et non plus seulement par le reflet de ses perfections dans les créatures, dans la nature sensible ou dans l'âme des saints, qui transparaît dans leurs paroles et dans leurs actes; nous le verrons immédiatement tel qu'il est en lui-même.

Saint Paul ajoute : « Maintenant nous voyons (Dieu) dans un miroir, d'une façon obscure, mais alors nous le verrons face à face; aujourd'hui je connais en partie, mais alors je le connaîtrai comme je suis connu⁸. »

Remarquons-le, saint Paul ne dit pas : je le connaîtrai comme je me connais moi-même, comme je connais l'intérieur de ma conscience. Cet intérieur de mon âme, je le connais certes mieux que les autres hommes; mais il garde pour moi des secrets, je ne puis mesurer toute la gravité de mes fautes, directement ou indirectement volontaires. Dieu seul me connaît à fond; les secrets de mon cœur ne sont parfaitement à

¹ Même dans le *Phédon* la vie future est ainsi représentée.

² Matth., VII, 14.

³ Matth., XIX., 17.

⁴ Joan, V, 24. VI, 40, 47, 55.

⁵ Matth., V, 3-12.

⁶ Ibid., V, 12.

⁷ Joan., III, 2.

⁸ I Cor., XIII, 12.

découvert que sous son regard.

Or, dit saint Paul, alors je le connaîtrai comme je suis connu par lui. De même que Dieu connaît l'essence de mon âme et ma vie intime sans intermédiaire, ainsi je le verrai sans l'intermédiaire d'aucune créature, et même, ajoute la théologie¹, sans l'intermédiaire d'aucune idée créée. Nulle idée créée, en effet, ne peut représenter tel qu'il est en soi le pur éclair intellectuel éternellement subsistant qu'est Dieu et sa vérité infinie. Toute idée créée est finie, elle est un concept de telle ou telle perfection de Dieu, de son être, de sa vérité ou de sa bonté, de sa sagesse ou de son amour, de sa miséricorde ou de sa justice. Mais ces divers concepts des perfections divines sont incapables de nous faire, connaître telle qu'elle est en soi l'essence divine souverainement simple, la Déité ou la vie intime de Dieu. Ces concepts multiples sont à la vie intime de Dieu, à la simplicité divine, un peu ce que sont les sept couleurs de l'arc-en-ciel à la lumière blanche dont elles procèdent. Nous sommes ici-bas comme des hommes qui n'auraient jamais vu que les sept couleurs et qui désireraient voir la pure lumière, qui est leur source éminente. Et tant que nous n'avons pas vu la Déité telle qu'elle est en soi, nous ne parvenons pas à voir l'intime conciliation des perfections divines, en particulier de l'infinie Miséricorde et de l'infinie Justice. Nos idées créées des attributs divins sont comme de petits carrés de mosaïques qui durcissent un peu la physionomie spirituelle de Dieu. Quand nous pensons à sa Justice, elle peut nous paraître trop rigide, et quand nous pensons aux prédilections gratuites de sa miséricorde, elles peuvent nous paraître arbitraires. A la réflexion, nous nous disons : mais en Dieu, justice et miséricorde sont fondues, il n'y a aucune distinction réelle entre elles. C'est vrai, nous l'affirmons avec certitude, mais nous ne voyons pas encore l'intime harmonie de ces divines perfections. Pour la voir, il faudrait voir immédiatement, sans l'intermédiaire d'aucune idée créée, l'essence divine telle qu'elle est en soi.

Cette vision constituera la vie éternelle. Nul ne peut exprimer quelle joie et quel amour en résulteront en nous : amour de Dieu si fort, si absolu, que rien ne pourra désormais, non seulement le détruire, mais l'amoindrir; amour par lequel nous nous réjouirons surtout que Dieu soit Dieu, infiniment saint, juste, miséricordieux; nous adorerons tous les décrets de sa Providence en vue de la manifestation de sa bonté. Nous serons entrés dans sa béatitude à Lui, selon l'expression même du Sauveur : « C'est bien serviteur bon et fidèle, parce que tu as été fidèle en peu de choses, je t'établirai sur beaucoup : entre dans la joie, de ton maître; *intra in gaudium Domini tui*². Nous verrons Dieu comme il se voit immédiatement lui-même, sans pourtant épuiser la profondeur de son être, de son amour et de sa puissance, et nous l'aimerons comme il s'aime.

Nous verrons aussi Notre-Seigneur Jésus-Christ, notre Sauveur.

Telle est essentiellement la béatitude éternelle, sans parler de la joie accidentelle que nous éprouverons à voir et à aimer la Vierge Marie et tous les saints, plus particulièrement les âmes que nous aurons connues pendant notre voyage sur la terre.

Le germe de la vie éternelle en nous

La vision immédiate de Dieu, dont nous venons de parler, dépasse les forces naturelles de toute intelligence créée, angélique ou humaine. Naturellement, une intelligence créée peut bien connaître Dieu par le reflet de ses perfections dans l'ordre créé, angélique ou humain, mais elle ne peut pas le voir immédiatement en Lui-même comme Il se voit³. Si une intelligence créée pouvait voir Dieu immédiatement par ses seules forces naturelles, elle aurait le même objet formel que l'intelligence divine, elle serait dès lors de même nature que Dieu, ce serait la confusion panthéistique d'une nature créée et de

¹ Cf. Saint THOMAS, I^a, q. 22, a. 2.

² Matth., XXV, 21, 23.

³ SAINT THOMAS, I^a, q. 12, a. 4.

la nature divine.

Dès lors une intelligence créée ne peut être élevée à la vision immédiate de l'essence divine que par un secours gratuit, par une grâce de Dieu. Cette grâce est dans l'ange et en nous un peu comme la greffe, qui transforme un arbuste sauvage pour lui permettre de porter de bons fruits.

L'ange et l'âme humaine ne deviennent capables d'une connaissance surnaturelle de Dieu et d'un amour surnaturel que s'ils ont reçu cette greffe divine qu'est la grâce habituelle ou sanctifiante, qui est une participation de la nature divine ou de la vie intime de Dieu. Seule cette grâce, reçue dans l'essence de notre âme comme un don gratuit, peut la rendre radicalement capable d'opérations proprement divines, capable de voir Dieu immédiatement comme il se voit, et de l'aimer comme il s'aime.

En d'autres termes, la déification de l'intelligence, et celle de la volonté, suppose la déification de l'âme même (en son essence), dont dérivent ces facultés.

Cette grâce, lorsqu'elle est consommée et inamissible, s'appelle la gloire, et d'elle procèdent, dans l'intelligence des bienheureux au ciel, la lumière surnaturelle qui leur donne la force de voir Dieu et dans la volonté la charité infuse qui le leur fait aimer sans qu'ils puissent désormais se détourner de lui.

Or, par le baptême, nous avons déjà reçu le germe de la vie éternelle, car, par lui, nous avons reçu la grâce sanctifiante qui est le principe radical de cette vie, et, avec la grâce sanctifiante, nous avons reçu la charité infuse qui doit durer éternellement.

N'est-ce pas là ce que disait le Sauveur à la Samaritaine, comme il est rapporté en saint Jean, IV, 5-26 : « Si tu savais le don de Dieu et qui est celui qui te dit : Donne-moi à boire, toi-même lui en aurais fait la demande et il t'aurait donné de l'eau vive... Quiconque boit de l'eau de ce puits de Jacob aura encore soif mais celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus soif; au contraire, l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source d'eau jaillissant jusqu'à la vie éternelle. » Si quelqu'un demandait : « Ces paroles de Notre-Seigneur sont-elles d'ordre ascétique ou d'ordre mystique ? » cette question paraîtrait inintelligente ; car s'il s'agit de la vie du ciel, à plus forte raison de l'union intime qui y dispose.

« Celui, dit saint Thomas¹, qui boira de l'eau vive de la grâce donnée par le Sauveur n'en désirera plus une autre, mais il désirera la recevoir plus abondamment... De plus, tandis que l'eau matérielle descend, l'eau spirituelle de la grâce s'élève. C'est une eau vive, toujours unie à sa source (éminente) et qui jaillit jusqu'à la vie éternelle qu'elle nous fait mériter. » Cette eau vive vient de Dieu, et c'est pourquoi elle peut remonter jusqu'à Lui.

De même, dans le temple de Jérusalem, le dernier jour de la fête des tabernacles, Jésus debout dit à haute voix : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive; Celui qui croit en moi, des fleuves d'eau vive couleront de sa poitrine.² » Celui qui boit spirituellement en croyant au Sauveur, celui-là puise à la source d'eau vive et il peut y puiser non seulement pour lui-même, mais pour les autres âmes à sauver.

A plusieurs reprises, nous l'avons déjà noté, Jésus répète : « Celui qui croit en moi a la vie éternelle³ ».

Non seulement il l'aura plus tard, mais, en un sens, il l'a déjà, car la vie de la grâce est la vie éternelle commencée.

C'est, en effet, la même vie en son fond, comme le germe qui est dans un gland a la même vie que le chêne développé, comme l'âme spirituelle du petit enfant est la même qui, un jour, s'épanouira dans l'homme fait.

Au fond, c'est la même vie divine, qui est en germe dans le chrétien ici-bas, et qui est pleinement épanouie dans les saints au ciel, qui sont les vrais vivants de la vie de l'éternité. C'est pourquoi Notre-Seigneur dit aussi : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour⁴. » « Le royaume de Dieu ne vient pas de manière à frapper les regards. On ne dira point : Il

¹ Commentum in Joannem, IV, 3 sq.

² Jean, VII, 37.

³ Jean, III, 36; V, 24, 39; VI, 40, 47, 55.

⁴ Joan., VI., 55.

est ici, ou : Il est là; car, voyez, le royaume de Dieu est au milieu de vous », ou « au dedans de vous »¹. Il est là caché, comme le grain de sénévé, comme le ferment qui fera lever toute la pâte, comme le trésor enfoui dans un champ.

Et comment connaissons-nous que nous avons déjà reçu cette vie qui doit durer toujours ? Saint Jean nous l'explique longuement : Nous savons, dit l'Apôtre, que nous avons passé de la mort à la vie, si nous aimons nos frères. Celui qui n'aime pas demeure dans la mort. Quiconque hait son frère est homicide, et vous savez que l'homicide n'a pas la vie éternelle demeurant en lui.² » - « Je vous ai écrit ces choses pour que vous sachiez que vous avez la vie éternelle, vous qui croyez au nom du Fils de Dieu.³ » Jésus avait dit : « En vérité, en vérité, je vous le dis, quiconque gardera ma parole ne verra jamais la mort.⁴ »

Et, de fait, comme le dit la liturgie dans la préface de la messe des défunts : « *Tuis enim fidelibus, Domine, vita mutatur non tollitur*. - Pour vos fidèles, Seigneur, la vie est changée, non pas perdue »; au contraire, elle s'épanouit pleinement au ciel.

En réalité, la vie de la grâce est dès ici-bas le germe de la gloire; *gratia est semen gloriae*, dit toute la tradition. Saint Thomas aime aussi à dire : « *Gratia nihil aliud est quam quaedam inchoatio gloriae in nobis*.⁵ » Bossuet s'exprime souvent dans les mêmes termes⁶.

C'est pourquoi saint Thomas aime à dire : « *Bonum gratiae unius majus est quam bonum naturae totius universi*⁷ » : Le moindre degré de grâce sanctifiante contenu dans l'âme d'un petit enfant après son baptême est quelque chose de plus précieux que le bien naturel de tout l'univers, y compris toutes les natures angéliques prises ensemble; car le moindre degré de grâce sanctifiante est d'un ordre immensément supérieur, de l'ordre de la vie intime de Dieu, supérieure à tous les miracles et à tous les signes extérieurs de la révélation divine⁸.

C'est la même vie surnaturelle, la même grâce sanctifiante, qui est dans le juste ici-bas et dans les saints du ciel, c'est aussi la même charité infuse, avec deux différences. Ici-bas nous connaissons Dieu, non pas dans la clarté de la vision, mais dans l'obscurité de la foi infuse; et, de plus, bien que nous espérions le posséder d'une façon inamissible, ici-bas nous pouvons le perdre par notre faute.

Mais, malgré ces deux différences, relatives à la foi et à l'espérance, c'est la même vie, parce que c'est la même grâce sanctifiante et la même charité; elles doivent durer éternellement. C'est bien ce que Jésus disait à la Samaritaine : « Si tu savais le don de Dieu, c'est toi qui m'aurais demandé à boire... Celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus soif, au contraire, l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source jaillissant en vie éternelle » (Jean, IV, 10-14). C'est à la lumière de ce principe qu'il faut juger de ce que doit être notre vie intérieure, et de ce que doit être ici-bas son plein développement normal pour être le digne prélude de la vie de l'éternité. Si la grâce sanctifiante, les vertus infuses et les dons sont de soi ordonnés à la vie éternelle, ne le sont-ils pas aussi à l'union mystique ? Celle-ci n'est-elle pas, chez les âmes vraiment et pleinement généreuses, le prélude normal de la vie de l'éternité ?

Une conséquence importante

Il suit, dès maintenant, de ce que nous venons de dire au moins une présomption sur le caractère non extraordinaire de la contemplation infuse des mystères de la foi et de l'union à Dieu qui en résulte. Cette

¹ Luc, XVII, 20 s.

² 1 Joan., III, 14 s.

³ I Joan., V, 13.

⁴ Joan., VIII, 51-53.

⁵ II^a II^{ae}, q. 24, a. 3, ad 2^m; I^a II^{ae}, q. 69, a. 2 ; *de Veritate*, q. 14, a. 2.

⁶ *Méditations sur l'Évangile*, 2^o P., 37^o jour, in Joan., XVII, 3.

⁷ I^a II^{ae}, q. 113, a. 9, ad 2.

⁸ I^a II^{ae}, q. 111, a. 5 : « *Gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data* », la grâce sanctifiante, qui nous unit à Dieu même, est très supérieure à la prophétie, aux miracles et à tous les signes de l'intervention divine.

présomption se confirmera de plus en plus dans la suite et deviendra une certitude.

La grâce sanctifiante et la charité, qui nous unissent à Dieu en sa vie intime, sont, en effet, très supérieures aux grâces *gratis datae* et extraordinaires, comme la prophétie et le don des langues, qui sont seulement des signes de l'intervention divine et qui par elles-mêmes ne nous unissent pas intimement à Dieu. Saint Paul l'affirme très nettement¹ et saint Thomas l'explique fort bien².

Or, c'est de la grâce sanctifiante, dite « grâce des vertus et des dons³ », reçue par « tous au baptême, et non point des grâces *gratis datae* et extraordinaires, que procède, nous le verrons, la contemplation infuse, acte de la foi infuse, éclairée par les dons d'intelligence et de sagesse. Ceci, les théologiens l'accordent généralement. Il y a donc dès maintenant une sérieuse présomption que la contemplation infuse et l'union à Dieu qui en résulte ne sont pas de soi extraordinaires; comme la prophétie ou le don des langues, et, si elles ne sont pas de soi extraordinaires, ne se trouvent-elles pas dans la voie normale de la sainteté ?

Une seconde raison est plus frappante encore et dérive immédiatement de ce que nous venons de dire : La grâce sanctifiante, étant par sa nature même ordonnée à la vie éternelle, est aussi ordonnée de soi, d'une façon normale, à la disposition prochaine parfaite à recevoir aussitôt la lumière de gloire.

Or, cette disposition prochaine est la charité parfaite avec le vif désir de la vision béatifique, vif désir qui ne se trouve ordinairement que dans l'union à Dieu qui résulte de la contemplation infuse des mystères du salut.

Cette contemplation n'est donc pas de soi extraordinaire, comme la prophétie, mais quelque chose d'éminent, qui déjà paraît bien être dans la voie normale de la sainteté, bien qu'elle soit relativement rare comme la haute perfection.

Il faut même ajouter que l'ardent désir de la vision béatifique ne se trouve selon sa pleine perfection que dans l'union transformante, ou l'union mystique supérieure, qui dès lors ne paraît pas être en dehors de la voie normale de la sainteté. Pour saisir le sens et la portée de cette raison, remarquons que s'il est un bien que le chrétien doit vivement désirer, c'est Dieu même vu face à face et aimé par-dessus tout, sans plus aucune possibilité de péché. Il est clair qu'il doit y avoir proportion entre l'intensité du désir et le prix du bien désiré, or ici ce prix est infini. Nous devrions être tous des « pèlerins de l'Absolu », *quamdiu in hac vita peregrinamur a Domino* (II Cor., V, 6).

Enfin, comme la grâce sanctifiante est de soi ordonnée à la vie éternelle, elle l'est aussi à une disposition prochaine à recevoir la lumière de gloire sitôt après la mort, sans passer par le purgatoire. Car le purgatoire est une peine qui suppose une faute, qui aurait pu être évitée, et une insuffisante satisfaction, qui aurait pu être complète, si nous avions mieux accepté les peines de la vie présente. Il est certain, en effet, que nul ne sera retenu au purgatoire que pour des fautes qu'il aurait pu éviter ou pour la négligence à les réparer. Normalement, il faudrait faire son purgatoire en cette vie, - en méritant, en grandissant dans l'amour, au lieu de le faire après la mort, sans mériter.

Or, la disposition prochaine à recevoir, la lumière de gloire sitôt après la mort suppose une vraie purification, analogue à celle qui se trouve dans les âmes qui vont sortir du purgatoire, et qui ont un ardent, désir de la vision béatifique⁴. Cet ardent désir n'existe ordinairement en cette vie que dans l'union

¹ Cf. I Cor., XII, 28 ss, XIII, 1 ss.

² I^o II^{ae}, q. 111, a.5 : « Gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data ».

³ Cf. SAINT THOMAS, III^o, q. 62, a. 1.

⁴ Saint. Thomas. explique fait bien ce vif désir de Dieu dans les âmes du purgatoire (nous y reviendrons en parlant plus loin des purifications passives). Cf. IV Sent., d. 21, a. 1, ad tertiam quaestionem : « Quanto aliquid magis desideratur, tanto ejus absentia est molestior. Et quia affectus, quo desideratur summum bonum post banc vitam, in animabus sanctis est intensissimus, quia non retardatur affectus mole corporis, et etiam quia terminus fruendi summo Bono jam advenisset, nisi aliquid impediret, et ideo de tardatione maxime

à Dieu qui résulte de la contemplation infuse des mystères du salut. Celle-ci, dès lors, paraît bien dès maintenant ne pas être une grâce extraordinaire, mais une grâce éminente dans la voie normale de la sainteté.

Le vif désir de Dieu, souverain Bien, qui est la disposition prochaine normale à la vision béatifique a été admirablement exprimé par saint Paul (II Cor., IV, 16 ss., et V, 1 ss.) : « Alors que notre homme extérieur dépérit, notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour... Aussi gémissons-nous dans cette tente, dans l'ardent désir que nous avons d'être revêtus de notre demeure céleste... Et celui qui nous a formés pour cela, c'est Dieu, qui nous a donnés les arrhes de l'Esprit. »

Il est clair que, pour traiter comme il convient les questions de la théologie ascétique et mystique, il ne faut pas perdre de vue ces hauteurs, telles que nous les fait connaître la Sainte Écriture expliquée par la théologie des grands Maîtres. S'il est un domaine où il faut considérer les hommes, non pas seulement tels qu'ils sont, mais tels qu'ils doivent être, c'est évidemment celui de la spiritualité. On doit pouvoir, au-dessus des conventions humaines, y respirer librement l'air des hauteurs. Bienheureuses les âmes éprouvées, qui, comme saint Paul de la Croix, ne trouvent plus l'air respirable que du côté de Dieu et qui aspirent très fortement vers Lui.

dolent. » Ainsi souffrons, nous grandement de la faim, lorsque, privés de nourriture depuis plus d'un jour, il serait dans l'ordre radical de notre organisme de se restaurer. Il est dans l'ordre radical de la vie de l'âme, en l'économie actuelle du salut, de posséder Dieu sitôt après la mort. Cela, loin d'être de soi extraordinaire est la voie normale, comme il arrive dans la vie des saints.

CHAPITRE II

La vie intérieure et la conversation intime avec Dieu

Nostra conversatio in cœlis est,
Notre conversation est dans le ciel.
(Phil. III, 20.)

La vie intérieure, disions-nous, suppose l'état de grâce, qui est le germe de la vie de l'éternité. Cependant l'état de grâce, qui existe chez tout enfant après son baptême et chez tout pénitent qui a reçu l'absolution de ses fautes, ne suffit pas à constituer ce que l'on appelle d'habitude la vie intérieure du chrétien. Il faut, en outre, une lutte contre ce qui ferait retomber dans le péché et une sérieuse tendance de l'âme vers Dieu.

A ce point de vue, pour faire entendre ce que doit être la vie intérieure, il convient de la comparer avec la conversation intime que chacun de nous a avec soi-même. Sous l'influence de la grâce, si l'on est fidèle, cette conversation intime tend à s'élever, à se transformer et à devenir une conversation avec Dieu. C'est là une remarque élémentaire; mais les vérités les plus vitales et les plus profondes sont des vérités élémentaires auxquelles ont longtemps pensé, dont on a vécu, et qui finissent par devenir objet de contemplation presque continuelle.

Considérons successivement ces deux formes de la conversation intime, l'une humaine, l'autre de plus en plus divine ou surnaturelle.

La conversation de chacun avec soi-même

Dès que l'homme cesse de s'occuper extérieurement, de parler avec ses semblables, dès qu'il se trouve seul, même dans le bruit des rues d'une grande ville, il commence à s'entretenir avec lui-même. S'il est jeune, il pense souvent à son avenir; s'il est vieux, il pense au passé, et son expérience heureuse ou malheureuse de la vie le fait d'habitude juger très différemment des personnes et des événements.

Si l'homme reste foncièrement égoïste, sa conversation intime avec lui-même est inspirée par la sensualité ou par l'orgueil; il s'entretient de l'objet de sa cupidité, de son envie, et comme il trouve ainsi en lui-même la tristesse, la mort, il cherche à se fuir lui-même, à s'extérioriser, à se divertir pour oublier le vide et le néant de sa vie.

Il y a dans cette conversation intime de l'égoïste avec lui-même une certaine connaissance très inférieure de soi, et un amour non moins inférieur de soi.

Il connaît surtout la partie sensitive de son âme, celle qui est commune à l'homme et à l'animal; il a ainsi des joies sensibles, des tristesses sensibles, suivant qu'il fait beau temps ou mauvais temps, qu'il gagne de l'argent ou qu'il en perd; il a des désirs et des aversions du même ordre, et, lorsqu'il est contrarié, des impatiences et des colères; inspirées par l'amour désordonné de soi-même.

Mais l'égoïste connaît fort peu la partie spirituelle de son âme, celle qui est commune à l'ange et à l'homme. Même s'il croit à la spiritualité de l'âme et des facultés supérieures, intelligence et volonté, il ne vit pas dans cet ordre spirituel. Il ne connaît pour ainsi dire pas expérimentalement cette partie supérieure de lui-même, et il ne l'aime pas assez. S'il la connaissait, il y trouverait l'image de Dieu et il

commencerait à s'aimer, non pas de façon égoïste, pour soi-même, mais pour Dieu. Presque toujours, ses pensées retombent sur ce qu'il y a d'inférieur en lui; et s'il fait souvent preuve d'intelligence, d'une grande habileté qui va jusqu'à la ruse et à l'astuce, l'intelligence en lui, au lieu de s'élever, s'incline toujours vers ce qui est inférieur à elle. Elle est faite pour contempler Dieu, vérité suprême, et elle s'attarde souvent dans l'erreur, en s'obstinant parfois à la défendre par tous les moyens. Si la vie n'est pas à la hauteur de la pensée, a-t-on dit, la pensée finit par descendre au niveau de la vie. Tout s'abaisse, et les hautes convictions qu'on pouvait avoir s'affaiblissent de plus en plus.

La conversation intime de l'égoïste avec lui-même va ainsi à la mort et n'est donc pas une vie intérieure. Son amour de soi le porte à vouloir se faire centre de tout, à ramener tout à soi, les personnes et les choses; et, comme cela est impossible, il arrive souvent au désenchantement et au dégoût; il devient insupportable à lui-même et aux autres et finit par se haïr lui-même pour avoir voulu trop s'aimer; parfois il finit par haïr la vie pour avoir trop désiré ce qu'il y a d'inférieur en elle¹.

Si, sans être en état de grâce, l'homme commence à chercher le bien, sa conversation intime avec lui-même est déjà toute différente. Il s'entretient, par exemple, de ce qui est nécessaire pour vivre honnêtement et pour faire vivre les siens. Pour cela, il a, parfois de grandes préoccupations, il sent sa faiblesse et le besoin de mettre sa confiance, non pas seulement en lui-même, mais en Dieu.

Cet homme, encore en état de péché mortel, peut avoir la foi chrétienne et l'espérance, qui subsistent en nous, même après la perte de la charité, tant que nous n'avons pas péché mortellement par incrédulité, désespoir ou présomption. Alors, la conversation intime que cet homme a avec lui-même est parfois éclairée par la lumière surnaturelle de la foi; il pense quelquefois à la vie éternelle et la désire, bien que ce désir reste faible. Il est parfois porté par une inspiration spéciale à entrer dans une église pour prier.

Si, enfin, cet homme a au moins l'attrition de ses fautes et en reçoit, l'absolution, il recouvre l'état de grâce et la charité, l'amour de Dieu et du prochain. Dès lors, lorsqu'il se trouve seul, sa conversation intime avec lui-même change; il commence à s'aimer saintement lui-même, non pour soi, mais pour Dieu, et à aimer les siens pour Dieu, à comprendre qu'il doit pardonner à ses ennemis et les aimer, à vouloir pour eux comme pour soi la vie éternelle. Mais souvent pourtant la conversation intime de l'homme en état de grâce reste entachée d'égoïsme, d'amour-propre, de sensualité, d'orgueil. Ces fautes ne sont plus mortelles en lui, elles sont vénielles; mais si elles sont réitérées, elles l'inclinent à retomber dans une faute grave, c'est-à-dire à retomber dans la mort spirituelle. Alors, de nouveau, l'homme tend à se fuir lui-même, parce que ce qu'il trouve, en lui, ce n'est plus la vie, c'est la mort, et, au lieu de faire une salutaire réflexion sur ce sujet, il arrive qu'il se rejette davantage dans la mort en se jetant dans le plaisir, dans les satisfactions de la sensualité ou de l'orgueil.

Malgré tout, aux heures d'isolement, la conversation intime reprend, comme pour prouver à l'homme qu'elle ne peut pas s'arrêter. Il voudrait l'interrompre, il ne le peut pas. C'est le fond de l'âme qui a un besoin incoercible, auquel il faudrait donner satisfaction. Mais, en réalité, Dieu seul peut y répondre, et il faudrait prendre tout à fait la voie qui mène à Lui. L'âme a besoin de s'entretenir avec un autre qu'elle-même. Pourquoi ? Parce qu'elle n'est pas sa propre fin dernière. Parce que sa fin est le Dieu vivant et qu'elle ne peut se reposer tout à fait qu'en Lui. Comme le dit saint Augustin : « Irrequietum est cor nostrum, Domine, donec requiescat in te.² »

¹ Cf. SAINT THOMAS, II^a II^{ae}, q. 25, a. 7 : Utrum peccatores seipsos diligant. « Mali non recte cognoscentes seipsos, non vere diligunt seipsos; sed diligunt id quod seipsos esse reputant. Boni autem vere cognoscentes seipsos, vere seipsos diligunt... quantum ad interiorem hominem... et delectabiliter ad cor proprium redeunt... E contrario mali non volunt conservari in integritate interioris hominis, neque appetunt ei spiritualia bona; neque ad hoc operantur; neque delectabile est eis secum convivere, redeundo ad cor, quia inveniunt ibi mala et praesentia et praeterita et futura, neque etiam sibi ipsis concordant propter conscientiam remordentem. »

² *Confessions*, I, 1. « Notre cœur, Seigneur, reste toujours dans l'inquiétude, l'insatisfaction, tant qu'il ne se repose pas en toi. » C'est la preuve de l'existence de Dieu par le désir naturel du bonheur, bonheur vrai et durable, qui ne peut se trouver que dans le Souverain

La conversation intérieure avec Dieu

La vie intérieure est précisément une élévation et une transformation de la conversation intime de chacun avec soi-même, dès que celle-ci tend à devenir une conversation avec Dieu.

Saint Paul dit (I Cor., II, 11) : « Qui d'entre les hommes connaît ce qui se passe dans l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui ? De même personne ne connaît ce qui est en Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu. »

Mais l'Esprit de Dieu manifeste progressivement aux âmes de bonne volonté ce que Dieu désire d'elles et ce qu'il veut leur donner. Puisseons-nous recevoir docilement tout ce que Dieu veut nous donner. Le Seigneur dit à ceux qui le cherchent : « Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais déjà trouvé. »

Cette manifestation progressive de Dieu à l'âme qui le cherche ne va pas sans lutte; il faut se dégager des liens qui sont les suites du péché, et peu à peu disparaît ce que saint Paul appelle « le vieil homme » et se forme « l'homme intérieur ».

Il écrit aux Romains (VII, 21) : « Je trouve cette loi en moi : quand je veux faire le bien, le mal est près de moi. Je prends plaisir à la loi de Dieu, selon l'homme intérieur ; mais je vois dans mes membres une autre loi qui lutte contre la loi de mon esprit. »

Ce que saint Paul appelle « l'homme intérieur », c'est ce qu'il y a de principal et de plus élevé en nous : la raison éclairée par la foi et la volonté, qui doivent dominer la sensibilité, commune à l'homme et à l'animal.

Le même saint Paul dit encore : « Ne perdons pas courage; au contraire, alors même que l'homme extérieur dépérit en nous, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour. » Sa jeunesse spirituelle est constamment renouvelée, comme celle de l'aigle, par les grâces qu'il reçoit tous les jours; si bien que le prêtre qui monte à l'autel, peut toujours dire, eût-il quatre-vingt-dix ans : « *Introibo ad altare Dei, ad Deum qui laetificat juventutem meam*. J'irai à l'autel de Dieu, du Dieu qui réjouit toujours ma jeunesse » (Ps. XLII, 4).

Saint Paul y insiste aux Colossiens (III, 9) : « N'usez point de mensonge les uns envers les autres, puisque vous avez dépouillé le vieil homme avec ses œuvres et revêtu l'homme nouveau, qui, se renouvelant sans cesse à l'image de celui qui l'a créé, atteint la connaissance parfaite. Dans ce renouvellement il n'y a plus ni Grec, ni Juif... ni barbare, ni esclave ou homme libre; mais le Christ est tout en tous. » L'homme intérieur se renouvelle sans cesse à l'image de Dieu, qui ne vieillit pas. La vie de Dieu est au-dessus du passé, du présent et de l'avenir; elle est mesurée par l'unique instant de l'immobile éternité. De même le Christ ressuscité ne meurt plus et il reste d'une éternelle jeunesse; or, il nous vivifie par des grâces toujours nouvelles, pour nous assimiler à Lui.

Aux Ephésiens (III, 16), saint Paul écrit de même : « Je fléchis le genou devant (Dieu) le Père..., afin qu'il vous donne, selon les trésors de sa gloire, d'être puissamment fortifiés par son Esprit en vue de l'homme intérieur, et que le Christ habite dans vos cœurs par la foi, de sorte que, étant enracinés et fondés dans la charité, vous deveniez capables de comprendre avec tous les saints quelle est la largeur, la longueur, la profondeur et la hauteur, même de connaître l'amour du Christ, qui surpasse toute connaissance, en sorte que vous soyez remplis de toute la plénitude de Dieu. »

Voilà bien la vie intérieure en sa profondeur, celle qui tend constamment vers la contemplation du mystère de Dieu et s'en nourrit dans une union toujours plus intime avec Lui. Or, cela est écrit non pas seulement à des âmes privilégiées, mais à tous les chrétiens d'Ephèse comme à ceux de Corinthe.

Bien, au moins imparfaitement connu et aimé par-dessus tout, plus que nous-mêmes. Nous avons développé ailleurs. cette preuve, cf. *La Providence et la confiance en Dieu*; p. 50-64.

Et saint Paul ajoute : « Renouvelez-vous dans votre esprit et vos pensées, et apprenez à revêtir l'homme nouveau, créé selon Dieu dans une justice et une sainteté véritables... Marchez dans la charité, à l'exemple du Christ, qui nous a aimés et s'est livré lui-même à Dieu pour nous, comme une oblation et un sacrifice d'agréable odeur. » (Ephes., IV, 23, et V, 2.)

A la lumière de ces paroles inspirées, qui rappellent tout ce que Jésus, en prêchant les Béatitudes, nous a promis et tout ce qu'Il nous a donné en mourant pour nous, nous pouvons définir la *vie intérieure* :

C'est une vie surnaturelle qui, par un véritable esprit d'abnégation et de prière, nous fait tendre à l'union à Dieu et nous y conduit.

Elle implique une phase où domine la purification, une autre d'illumination progressive, en vue de l'union à Dieu, comme l'enseigne toute la tradition, qui a distingué ainsi la voie purificative des commençants, la voie illuminative des progressants et la voie unitive des parfaits.

La vie intérieure devient ainsi de plus en plus une conversation avec Dieu, où peu à peu l'homme se dégage de l'égoïsme, de l'amour-propre, de la sensualité, de l'orgueil, et ou, par une prière fréquente, il demande au Seigneur les grâces toujours nouvelles dont il a besoin¹.

De la sorte, l'homme commence à connaître expérimentalement non plus seulement la partie inférieure de lui-même, mais la partie la plus élevée. Surtout il commence à connaître Dieu d'une façon vitale; il commence à avoir l'expérience des choses de Dieu. Peu à peu la pensée de notre propre moi, vers lequel nous faisons tout converger, fait place à la pensée habituelle de Dieu. Et aussi progressivement l'amour égoïste de nous-mêmes et de ce qu'il y a de moins bon en nous fait place à l'amour de Dieu et des âmes en Dieu. La conversation intérieure change, si bien que saint Paul peut dire : « *Nostra autem conversatio in cælis est.* Notre conversation est déjà dans le ciel, qui est notre patrie véritable » (Phipp., III, 20). Saint Thomas a souvent insisté sur ce point².

La vie intérieure est donc surtout, en une âme en état de grâce, une vie d'humilité, d'abnégation, de foi, d'espérance et de charité, avec la paix que donne la subordination progressive de nos sentiments et de tous nos vœux à l'amour de Dieu, qui sera l'objet de notre béatitude.

Pour avoir une vie intérieure, il ne suffit donc pas de se dépenser beaucoup extérieurement dans l'apostolat; il ne suffirait pas non plus d'avoir une grande culture théologique. Cela n'est pas non plus nécessaire. Mais un commençant généreux, qui a déjà un véritable esprit d'abnégation et de prière, a déjà une vraie vie intérieure, qui doit se développer de plus en plus.

Dans cette conversation intérieure avec Dieu, qui tend à devenir continuelle, l'âme parle par la prière, *oratio*, qui est la parole par excellence, celle qui existerait si Dieu n'avait créé qu'une seule âme ou qu'un seul ange; cette créature douée d'intelligence et d'amour parlerait avec son Créateur. La prière est tantôt celle de demande, tantôt celle d'adoration et d'action de grâces; toujours elle est une élévation de l'âme vers Dieu. Et Dieu répond en nous rappelant ce qui nous a été dit dans l'Évangile et qui est utile pour la sanctification du moment présent. Notre-Seigneur n'a-t-il pas dit : « L'Esprit-Saint, que mon Père enverra

¹ L'auteur de *l'Imitation*, dès le chapitre I du livre I^{er} exprime très bien ce qu'est la vie intérieure en disant : « La doctrine de Jésus-Christ surpasse toute doctrine des saints, et qui posséderait son esprit y trouverait la *manne cachée*. Mais il arrive que plusieurs, à force d'entendre l'Évangile, n'en sont que peu touchés, parce qu'ils n'ont point l'esprit de Jésus-Christ. Voulez-vous comprendre parfaitement et goûter les paroles de Jésus-Christ ? *Appliquez-vous à conformer toute votre vie à la sienne.* »

² Il le fait en particulier en deux importants chapitres du *Contra Gentes*, I. IV, c. XXI, XXII, sur les effets et les signes de l'habitation en nous de la Sainte Trinité,

Il dit au début du chapitre XXII : « Hoc videtur esse amicitiae maxime proprium simul conversari ad amicum. Conversatio autem hominis ad Deum est per contemplationem ipsius, sicut et Apostolus dicebat (Philippenses, III, 20): *Nostra conversatio in coelis est. Quia igitur Spiritus Sanctus nos amatores Dei facit, consequens est quod per Spiritum Sanctum Dei contemplatores constituamur; unde Apostolus dicit, II Cor., III, 18, Nos autem ornés revelata facie gloriam Dei speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem tanquam a Domini Spiritu.* »

Ceux qui méditeront ces chapitres XXI et XXII du I. IV du *C. Gentes*, pourront se rendre compte si oui ou non, pour saint Thomas, la contemplation infuse des mystères de la foi est dans la voie normale de la sainteté.

en mon nom, vous enseignera toutes choses, et vous rappellera tout ce que je vous ai dit » ? (Jean, XIV, 26.)

L'homme devient ainsi de plus en plus enfant de Dieu, il reconnaît de plus en plus que Dieu est son Père, et il devient même de plus en plus petit enfant par rapport à Lui. Il comprend ce que voulait dire Jésus à Nicodème, qu'il faut rentrer dans le sein de Dieu pour renaître, spirituellement et chaque jour plus intimement, de cette naissance spirituelle, qui est une similitude éloignée de la naissance éternelle du Verbe¹. Les saints suivent vraiment cette voie, et alors entre leur âme et Dieu s'établit cette conversation qui ne cesse pour ainsi dire pas. On disait ainsi que saint Dominique ne savait que parler de Dieu ou avec Dieu; c'est ce qui lui permettait d'être toujours charitable envers les hommes, et en même temps prudent, juste et fort.

Cette conversation avec Dieu s'établit par l'influence du Christ médiateur, comme il est dit souvent dans la liturgie, en particulier dans l'hymne *Jesu dulcis memoria*, qui est vraiment une expression splendide de la vie intérieure du chrétien :

*Jesu, spes pœnitentibus,
Quam plus es petentibus !
Quam bonus te quærentibus!
Sed quid invenientibus!*

O Jésus, espoir des pénitents,
que vous êtes tendre
pour ceux qui vous implorent.
bon pour ceux qui vous cherchent,
mais que n'êtes vous pas pour
ceux qui vous trouvent !

*Nec lingua valet dicere,
Nec littera exprimere,
Expertus potest credere
Quid sit Jesum diligere.*

Ni la langue ne peut dire,
ni l'écriture exprimer, ce que
c'est qu'aimer le Sauveur ;
celui-là, peut le croire qui l'a éprouvé.

Soyons de ceux qui le cherchent, et auxquels il est dit : « Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais déjà trouvé. »

¹ Saint François de Sales note quelque part que tandis que l'homme en grandissant doit se suffire et dépend de moins en moins de sa mère, qui lui devient moins nécessaire lorsqu'il est arrivé à l'âge adulte, et surtout à la pleine maturité, au contraire l'homme intérieur, en grandissant, prend chaque jour plus conscience de sa filiation divine, qui le fait enfant de Dieu, et il devient de plus en plus enfant vis-à-vis de Lui, jusqu'à rentrer pour ainsi dire dans le sein de Dieu; les bienheureux au ciel restent toujours dans ce sein de Dieu.

CHAPITRE III

De l'organisme, spirituel

Art. I. La vie naturelle et la vie surnaturelle de l'âme. - Art. II. Les vertus théologiques. - Art. III. Les vertus morales. - Art. IV. Les dons du Saint-Esprit. - Art. V. La grâce actuelle, ses diverses formes et la fidélité qu'elle demande.

La vie intérieure, qui suppose l'état de grâce, consiste, nous l'avons vu, dans une généreuse tendance de l'âme vers Dieu, où peu à peu la conversation, intime de chacun avec soi-même s'élève, se transforme, et devient une conversation intime de l'âme avec Dieu. C'est, disions-nous, la vie éternelle commencée dans l'obscurité de la foi, avant de s'épanouir dans la clarté de la vision inamissible.

Pour mieux saisir ce qu'est en nous ce germe de la vie éternelle, *semen gloriae*, il faut considérer que de la grâce sanctifiante dérivent en nos facultés les vertus infuses, théologiques et morales, et aussi les sept dons du Saint-Esprit, vertus et dons qui sont comme les fonctions subordonnées d'un même organisme, d'un organisme spirituel, qui doit se développer jusqu'à notre entrée au ciel.

ARTICLE I^{er}

LA VIE NATURELLE ET LA VIE SURNATURELLE DE L'ÂME

Il importe de bien distinguer en notre âme ce qui est sa nature même et ce qui est un don de Dieu tout gratuit. La même distinction doit se faire pour l'ange, qui a lui aussi sa nature très inférieure, quoique toute spirituelle, au don de la grâce.

Or si nous considérons bien l'âme humaine en sa nature, nous voyons en elle deux régions fort différentes : l'une est d'ordre sensible, l'autre est d'ordre supra-sensible, intellectuel. La partie sensitive de l'âme est celle qui est commune à l'homme et à l'animal; elle comporte les sens externes, les sens internes, y compris l'imagination et la mémoire sensible et aussi la sensibilité, ou appétit sensitif, d'où dérivent les diverses passions ou émotions, que nous appelons l'amour sensible et la haine, le désir et l'aversion, la joie sensible et la tristesse, l'espoir et le désespoir, l'audace et la crainte, la colère. Toute cette vie sensitive existe déjà chez l'animal; que ses passions soient douces comme chez la colombe ou l'agneau, ou qu'elles soient fortes comme chez le loup et le lion.

Au-dessus de cette partie sensitive commune à l'homme et à l'animal, il y a en notre nature même une partie intellectuelle, qui est commune à l'homme et à l'ange, bien que dans l'ange elle soit beaucoup plus vigoureuse et plus belle. Par cette partie intellectuelle notre âme émerge au-dessus du corps; c'est pourquoi nous disons qu'elle est spirituelle, qu'elle ne dépend pas intrinsèquement du corps, aussi pourra-t-elle lui survivre, après la mort.

De l'essence de l'âme en cette région élevée dérivent nos deux facultés supérieures, l'intelligence et la volonté¹. L'intelligence connaît, non pas seulement les qualités sensibles, les couleurs, les sons, mais

¹ Pour connaître et pour vouloir, l'âme humaine et l'ange ont besoin de deux facultés, en cela l'un et l'autre diffèrent de Dieu. Dieu, qui est l'Être même, la Pensée, la Sagesse et l'Amour, n'a pas besoin de facultés pour connaître et aimer. Au contraire, l'ange et l'âme, n'étant pas l'Être même, ont seulement une nature ou essence capable de recevoir l'existence. De plus, en eux, l'existence restreinte, qui leur

l'être, le réel intelligible, des vérités nécessaires et universelles comme celle-ci : « Rien n'arrive sans une cause et, en dernière analyse, sans une cause suprême; - il faut faire le bien et éviter le mal; fais ce que dois, advienne que pourra. » Jamais l'animal ne parviendra à la connaissance de ces principes; même si son imagination se perfectionnait toujours, elle n'atteindra jamais l'ordre intellectuel des vérités nécessaires et universelles; elle ne dépasse pas l'ordre des qualités sensibles, connues dans leur singularité contingente ici ou là.

L'intelligence, connaissant le bien d'une façon universelle, et non pas seulement le bien délectable ou utile, mais le bien honnête et raisonnable, par exemple : « plutôt mourir que trahir, » il s'ensuit que la volonté peut aimer ce bien, et le vouloir et l'accomplir. Par là elle domine immensément la sensibilité ou les émotions communes à l'homme et à l'animal. Par son intelligence et sa volonté, l'homme ressemble à l'ange, bien que notre intelligence, à l'opposé de l'intelligence angélique, dépende, dans la vie présente, des sens qui lui proposent les premiers objets qu'elle connaît.

Les deux facultés supérieures, l'intelligence et la volonté, peuvent se développer beaucoup, comme on le voit chez les hommes de génie et chez les hommes d'action supérieurs, mais elles pourraient se développer toujours sans jamais connaître et aimer LA VIE INTIME DE DIEU, qui est d'un autre ordre, tout surnaturel, et surnaturel aussi bien pour l'ange que pour l'homme. L'homme et l'ange peuvent bien naturellement connaître Dieu du dehors, par le reflet de ses perfections dans les créatures, mais nulle intelligence créée et créable ne peut, par ses forces naturelles, atteindre, même confusément et obscurément, l'objet propre et formel de l'intelligence divine¹. Le prétendre serait soutenir que cette intelligence créée est de même nature que Dieu, puisqu'elle serait spécifiée par le même objet formel². Comme le dit saint Paul (I Cor., II, 11) : « Qui d'entre les hommes connaît ce qui se passe dans l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui ? De, même personne ne connaît ce qui est en Dieu, si ce n'est l'esprit de Dieu. » C'est un ordre essentiellement surnaturel.

Or la grâce sanctifiante, germe de la gloire, *semen gloriae*, nous introduit dans cet ordre supérieur de vérité et de vie. Elle est une vie essentiellement surnaturelle, participation de la vie, intime de Dieu, participation de la nature divine, puisqu'elle nous dispose dès maintenant à voir un jour Dieu comme il se voit et à l'aimer comme il s'aime. Saint Paul nous l'a dit (I Cor., II, 9) : « Ce sont des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a pas entendues; et qui ne sont pas montées au cœur de l'homme, des choses que Dieu a préparées pour ceux qui l'aiment. C'est à nous que Dieu les a révélées par son Esprit, car l'Esprit pénètre tout, même les profondeurs de Dieu. »

La grâce sanctifiante, qui commence à nous faire vivre dans cet ordre supérieur, supra-angélique, de la vie intime de Dieu, est comme une greffe divine reçue en l'essence même de notre âme pour en surélever la vitalité et lui faire porter non plus seulement des fruits naturels, mais des fruits surnaturels, des actes méritoires qui nous méritent la vie éternelle.

Cette greffe divine de la grâce sanctifiante est donc en nous, au-dessus de la vie naturelle de notre âme spirituelle et immortelle, une vie essentiellement surnaturelle, très supérieure au miracle sensible³.

est propre, est distincte des actes de connaissance et de vouloir qui ont un objet non limité; par suite l'essence de l'âme ou de l'ange, qui reçoit l'existence qui leur est propre, est distincte des facultés ou puissances capables de produire, non pas l'acte permanent d'exister, mais les actes successifs de connaissance et de vouloir. Cf. SAINT THOMAS, I^a, q. 54, a. 1, 2, 3.

¹ Ainsi le paysan qui n'atteint que très confusément le réel intelligible, objet de la philosophie a pourtant une intelligence de même nature que celle du philosophe; mais ni l'un ni l'autre ne peuvent par les seules forces naturelles de leur raison connaître la vie intime de Dieu.

² Cf. SAINT THOMAS, I^a, q. 12. a. 4.

³ Le miracle sensible de la résurrection d'un corps rend surnaturellement à ce corps la vie naturelle. Tandis que la grâce sanctifiante, qui ressuscite une âme, est une vie essentiellement surnaturelle. L'effet miraculeux de la résurrection corporelle n'est pas surnaturel en soi, mais seulement par le mode de sa production, « non quoad essentiam, sed quoad modum productionis suae ». C'est pourquoi le miracle, quoique surnaturel par sa cause, est naturellement connaissable, tandis que la vie essentiellement surnaturelle de la grâce ne saurait être connue naturellement. Pour marquer cette différence on dit souvent que le miracle est plutôt préternaturel que

Dès maintenant cette vie de la grâce s'épanouit en nous sous la forme des vertus infuses et des sept dons du Saint-Esprit. Comme dans l'ordre naturel, de l'essence même de notre âme dérivent nos facultés intellectuelles et sensitives, ainsi, dans l'ordre surnaturel, de la grâce sanctifiante, reçue dans l'essence de l'âme, dérivent, en nos facultés supérieures et inférieures, les vertus infuses et les dons, qui constituent, avec la racine dont ils procèdent, notre organisme spirituel ou surnaturel¹. Il nous a été donné au baptême, et il nous est rendu par l'absolution si nous avons eu le malheur de le perdre.

L'organisme spirituel peut s'exprimer en ce tableau des vertus et des dons :

VERTUS	théologiques	charité	don de sagesse	DONS
		foi	don d'intelligence	
		espérance	don de science	
	morales	prudence	don de conseil	
		justice religion, pénitence, obéissance	don de piété	
		force patience	don de force	
		tempérance humilité, douceur, chasteté	don de crainte	

Cf. Saint Thomas, II^a II^{ae}. Traité de chaque vertu, où il est parlé du don correspondant. Le don de crainte correspondant à la fois à la tempérance et à l'espérance², mais cette dernière vertu est aussi aidée par le don de science; qui nous montre le vide des choses créées et par là nous fait désirer Dieu et compter sur Lui³.

ARTICLE II

LES VERTUS THÉOLOGALES

Les vertus théologiques sont des vertus infuses qui ont pour objet Dieu lui-même, notre fin dernière surnaturelle. C'est pourquoi on les appelle théologiques. Par opposition, les vertus morales infuses ont pour objet les moyens surnaturels, proportionnés à notre fin dernière ; ainsi la prudence dirige nos actes dans ce

surnaturel, et l'on réserve ce dernier mot pour désigner la vie surnaturelle.

¹ Cf. SAINT THOMAS, I^a II^{ae}, q. 63, a.3.

² II^a II^{ae}, q. 141, a. 1, 3^m : « Temperantiae etiam respondet aliquod donum, scilicet timoris, quo aliquis refraenatur a delectationibus carnis, sec. illud Ps. CXVIII : Confige timore tuo carnes meas... Correspondet etiam virtuti spei. »

³ II^a II^{ae}, q.9, a. 4.

sens, la religion nous fait rendre à Dieu le culte qui lui est dû, la justice nous fait rendre à chacun ce que nous lui devons, la force et la tempérance règlent notre sensibilité pour l'empêcher de s'égarer et la faire concourir à sa manière à notre marche vers Dieu¹.

Parmi les vertus théologales, la foi infuse, qui nous fait croire tout ce que Dieu a révélé, parce qu'il est la Vérité même, est comme un sens spirituel supérieur qui nous permet d'entendre une harmonie divine, inaccessible à tout autre moyen de connaître. La foi infuse est comme un sens supérieur de l'ouïe, pour l'audition d'une symphonie spirituelle qui a Dieu pour auteur. C'est ainsi qu'il y a une immense différence entre l'étude simplement historique de l'Évangile et des miracles qui le confirment et l'acte surnaturel de foi par lequel nous croyons à l'Évangile comme à la parole de Dieu. Un homme très instruit et qui cherche sincèrement la vérité peut faire une étude historique et critique de l'Évangile et des miracles qui le confirment, sans encore arriver à croire; il ne croira surnaturellement qu'après avoir reçu la grâce de la foi, qui l'introduira dans un monde supérieur, supérieur même, à la vie naturelle de l'ange. « La foi est un don de Dieu », dit saint Paul (Ephes., II, 8); elle est le fondement de la justification, car elle nous fait connaître la fin surnaturelle vers laquelle nous devons tendre². L'Église a défini contre les semipélagiens que même *l'initium fidei*, le commencement de la foi est un don de la grâce³. Et tous les grands théologiens ont montré que la foi infuse est essentiellement surnaturelle, d'une surnaturalité très supérieure à celle du miracle sensible, et aussi à celle de la prophétie qui annonce un futur contingent, d'ordre naturel, comme la fin d'une guerre⁴. La foi nous fait, en effet, adhérer surnaturellement et infailliblement à ce que Dieu nous révèle sur sa vie intime, selon la proposition que nous en fait l'Église, chargée de conserver la révélation.

La foi infuse est ainsi d'un ordre immensément supérieur à l'étude historique et critique de l'Évangile. Comme le dit très justement le P. Lacordaire : « Il est tel savant qui étudie la doctrine catholique, qui ne la repousse pas avec amertume et même qui dit sans cesse : Vous êtes bienheureux d'avoir la foi ; je voudrais l'avoir comme vous, mais je ne le puis pas. Et il dit vrai : il veut et ne, peut pas (encore); car l'étude et la bonne foi ne conquièrent pas toujours la vérité, afin qu'il soit clair que la certitude rationnelle n'est pas la certitude première sur laquelle s'appuie la doctrine catholique. Ce savant donc connaît la doctrine catholique, il en admet les faits; il en sent la force ; il convient qu'il a existé un homme qui s'appelait Jésus-Christ, lequel a vécu et est mort d'une manière prodigieuse; il est touché du sang des martyrs de la constitution de l'Église; il dira volontiers que c'est le plus grand phénomène qui ait traversé le monde; il dira presque c'est vrai ! Et pourtant il ne conclut pas, il se sent oppressé de la vérité, comme on l'est dans un songe où l'on voit sans voir. Mais un jour ce savant se met à genoux : il sent la misère de l'homme, il lève les mains au ciel et dit : *Du fond de ma misère, ô mon Dieu, j'ai crié vers vous !* A ce moment, quelque chose se passe en lui, une écaille tombe de ses yeux, un mystère s'accomplit, le voilà changé ! C'est un homme doux et humble de cœur : il peut mourir, il a conquis la vérité.⁵ »

Si, pour atteindre le motif formel de la foi chrétienne, la foi acquise, née de l'examen historique de l'Évangile et des miracles qui le confirment, suffisait, la foi infuse serait inutile, de même seraient inutiles l'espérance infuse et la charité infuse; il suffirait de la bonne volonté naturelle, dont parlaient les

¹ Cf. SAINT THOMAS, I^a II^{ae}, q. 62, a. 1 et 2.

² *Ad Romanos*, V, 1-25 : Abraham a été justifié par la foi en Dieu, « sa foi lui fut imputée à justice ». Nous ne trouverons nous-mêmes le salut que par la foi, qui est un don de Dieu, par la foi en Jésus-Christ.

³ Cf. DENZINGER, *Enchiridion*, n° 178.

⁴ Cf. SAINT THOMAS, II^a II^{ae}, q. 6, a. 1 et 2. Comme les vertus sont spécifiées par leur objet et leur motif formel, cette surnaturalité essentielle de la foi infuse dépend de son objet premier et de son motif formel qui sont inaccessibles à toute connaissance naturelle. L'objet premier de la foi est, en effet, Dieu même en sa vie intime, et le motif formel de la foi infuse est l'autorité de Dieu révélateur. Or nous pouvons bien connaître par la seule raison l'autorité de Dieu auteur de la nature, et même auteur du miracle sensible; mais nous ne pouvons pas par la seule raison adhérer à l'autorité de Dieu auteur de la grâce. Et c'est à ce titre que Dieu intervient quand il nous révèle les mystères essentiellement surnaturels de la Trinité, de l'incarnation, de la Rédemption, de l'Eucharistie, de la vie éternelle. Nous avons longuement traité ailleurs ce point capital. Cf ; *de Revelatione*, t 1, ch. XIV, p.458-514. et perfection chrétienne et contemplation, t. 1, p. 62-87.

⁵ P. LACORDAIRE. *Conférences à Notre-Dame*, conf. 17^e

pélagiens. Pour eux la grâce et les vertus infuses n'étaient pas absolument nécessaires au salut, mais seulement pour accomplir plus facilement les actes de la vie chrétienne¹.

La foi infuse est comme une faculté d'audition surnaturelle, comme un sens musical supérieur, qui nous permet d'entendre les harmonies spirituelles du royaume des cieux, qui nous permet d'entendre en quelque sorte la voix de Dieu par les prophètes et par son Fils, avant que nous soyons admis à le voir face à face. Entre l'incrédule, qui étudie l'Évangile, et le croyant, il y a une différence semblable à celle qui existe entre deux auditeurs d'une symphonie de Beethoven, lorsque l'un des deux a le sens musical et l'autre ne l'a pas. Tous les deux entendent toutes les notes de la symphonie, mais un seul saisit le sens et l'âme de cette symphonie. De même seul le croyant adhère surnaturellement à l'Évangile comme à la parole surnaturelle de Dieu, et il y adhère, fût-il illettré, tandis que le savant, avec tous les moyens de la critique, ne peut, sans la foi infuse, y adhérer ainsi. « *Qui credit in Filium Dei, habet testimonium Dei in se.* » (I Joan., V, 10.)

C'est pourquoi le P. Lacordaire dit encore² « Ce qui se passe en nous, quand nous croyons, est un fait de lumière intime et surhumaine. Je ne dis pas que les choses extérieures n'agissent pas sur nous comme motifs rationnels de certitude; mais l'acte même de cette certitude suprême dont je parle nous affecte directement, comme un phénomène lumineux; je dis plus, comme un phénomène translumineux... Nous sommes affectés par une lumière... translumineuse... S'il en était autrement, comment voulez-vous qu'il y eût proportion entre notre adhésion, qui serait naturelle, rationnelle, et un objet qui surpasse la nature et la raison ?...³ Ainsi une intuition sympathique met entre deux hommes, dans un seul moment, ce que la logique n'y aurait pas mis en bien des années. Ainsi parfois une illumination soudaine éclaire le génie.

« Un converti vous dira : j'ai lu, j'ai raisonné, j'ai voulu, je ne suis pas arrivé ; et un jour, sans que je puisse dire comment, au coin d'une rue, près de mon feu, je ne sais, mais je n'ai plus été le même, j'ai cru... Ce qui s'est passé en moi, au moment de la conviction finale, est d'une nature totalement différente de ce qui a précédé. Souvenez-vous des deux disciples qui allaient à Emmaüs. »

Il y a cinquante ans, l'homme, qui ne connaissait pas encore la télégraphie sans fil, eût été bien surpris d'entendre dire qu'un jour viendra où l'on pourra entendre à Rome une symphonie exécutée à Vienne. Par la foi, infuse nous entendons une symphonie spirituelle qui a son origine dans les cieux. Les accords parfaits de cette symphonie s'appellent les mystères de la Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, de la messe, de la vie éternelle.

Par cette audition supérieure l'homme est guidé vers l'éternité; il doit se porter de plus en plus vers le sommet d'où provient cette harmonie.

Pour tendre effectivement vers ce but surnaturel et y arriver, l'homme a reçu comme deux ailes, celles de l'espérance et de la charité. Sans elles, il ne pourrait que marcher dans le sens indiqué par la raison; avec elles, il vole dans la direction indiquée par la foi.

De même que notre intelligence, sans la lumière infuse de la foi, ne peut connaître notre fin surnaturelle, ainsi notre volonté ne peut y tendre sans que ses forces soient augmentées, plus que décuplées, élevées à un ordre supérieur. Il lui faut pour cela un amour surnaturel et un nouvel élan.

Par l'espérance nous désirons posséder Dieu, et, pour l'atteindre, nous nous appuyons, non pas sur nos forces naturelles, mais sur le secours qu'il nous a promis. Nous nous appuyons sur Dieu même toujours secourable pour ceux qui l'invoquent.

La charité est un amour de Dieu supérieur, plus désintéressé; elle nous fait aimer Dieu, non seulement

¹ Cf DENZINGER, Enchiridion, n°179, La foi acquise existe dans les démons qui ont perdu la foi infuse, mais qui croient comme à contre-cœur, à cause de l'évidence des miracles et autres signes de la révélation. cf SAINT THOMAS, II^a II^{ae}, q. 5, a. 2 ; de Verit., q. 14, a. 9, ad 4.

² Op. cit. 17^o Conférence.

³ Saint Thomas dit de même de Veritate, q. 14, a. 2 : « Vita aeterna consistit in plena Dei cognitione. Unde oportet huiusmodi cognitionis supernaturalis aliquam inchoationem in nobis fieri ; et haec est per fidem, quae ea tenet ex infuso lumine quae naturaliter cognitionem excedunt » .. Item, II^a II^{ae}, q. 6, a. 1 et 2 : Sans doute la lumière de la foi est encore obscure, mais d'une obscurité translumineuse, c'est-à-dire supérieure et non pas inférieure aux évidences de la raison.

pour le posséder un jour, mais pour lui-même et plus que nous, à cause de son infinie bonté, plus aimable en soi que tous les bienfaits qui nous viennent d'elle¹. Cette vertu nous fait aimer Dieu par-dessus tout comme un ami, qui nous a aimés le premier. Elle ordonne à lui les actes de toutes les autres vertus qu'elle vivifie et rend méritoires. Elle est notre grande force surnaturelle, la force de l'amour qui a surmonté pendant des siècles de persécution tous les obstacles, même en de faibles enfants, comme sainte Agnès et sainte Lucie.

L'homme éclairé par la foi se porte ainsi vers Dieu par les deux ailes de l'espérance et de l'amour. Mais, dès qu'il pèche mortellement, il perd la grâce sanctifiante et la charité, puisqu'il se détourne de Dieu, qu'il cesse d'aimer plus que lui-même. La miséricorde divine lui conserve pourtant la foi infuse et l'espérance infuse tant qu'il n'a pas péché mortellement contre ces vertus. Il conserve encore la lumière qui indique la route à suivre et peut encore se confier à l'infinie miséricorde pour lui demander la grâce de la conversion.

De ces trois vertus théologiques, la charité est la plus haute, et, avec la grâce sanctifiante, elle doit durer éternellement. « La charité; dit saint Paul, ne passera jamais... Maintenant ces trois choses demeurent : la foi, l'espérance, la charité; mais la plus grande des trois est la charité » (I Cor., XIII, 8, 13). Elle durera toujours, éternellement, lorsque la foi aura disparu pour faire place à la vision et lorsque à l'espérance succédera la possession inamissible de Dieu clairement connu.

Telles sont les fonctions supérieures de l'organisme spirituel : les trois vertus théologiques qui grandissent ensemble et avec elles les vertus morales infuses qui les accompagnent.

ARTICLE III

LES VERTUS MORALES

Pour comprendre ce que doit être le fonctionnement de l'organisme spirituel, il importe de bien distinguer, au-dessous des vertus théologiques, les vertus morales *acquises* décrites déjà par les moralistes de l'antiquité païenne et qui peuvent exister sans l'état de grâce, et les vertus morales *infuses* ignorées des moralistes païens et décrites dans l'évangile. Les premières, comme leur nom l'indique, s'acquièrent par la répétition des actes sous la direction de la raison naturelle plus ou moins cultivée. Les secondes sont dites *infuses*, parce que Dieu seul peut les produire en nous; elles ne sont pas le résultat de la répétition de nos actes, nous les avons reçues au baptême, comme parties de l'organisme spirituel, et l'absolution nous les rend si nous avons eu le malheur de les perdre. Les vertus morales acquises, connues des païens, ont un objet accessible à la raison naturelle; les vertus morales infuses ont un objet essentiellement surnaturel, proportionné à notre fin surnaturelle, objet qui serait inaccessible sans la foi infuse à la vie éternelle, à la gravité du péché, à la valeur rédemptrice de la Passion du Sauveur, au prix de la grâce et des sacrements².

Par rapport à la vie intérieure, nous parlerons d'abord des vertus morales acquises, puis des vertus morales infuses, et enfin des rapports des unes avec les autres.

C'est un sujet qui ne manque pas d'importance, d'autant que certaines personnes consacrées à Dieu, lorsqu'elles sont encore jeunes, n'accordent pas assez d'importance aux vertus morales. On dirait qu'elles ont, au-dessus d'une sensibilité assez calme et pure, les trois vertus théologiques, mais que les vertus

¹ SAINT THOMAS, I^a II^{ae}, q. 62, a. 4.

² Cf SAINT THOMAS, I^a II^{ae}, q. 63, a. 4. : « En quoi les vertus morales acquises sont-elles spécifiquement distinctes, en nous, des vertus morales infuses? »

morales de prudence, justice, force, etc., font presque défaut¹. Il y a en leur âme comme un étage intermédiaire qui semble manquer. Elles ont bien pourtant les vertus morales infuses, mais pas assez les vertus morales acquises correspondantes.

D'autres personnes, au contraire, plus âgées, ayant vu l'importance des vertus morales de prudence, justice, force, etc., dans la vie sociale, n'accordent certainement plus toute l'importance qu'il faudrait aux vertus théologiques, qui sont pourtant incomparablement supérieures, puisqu'elles nous unissent à Dieu.

Les vertus morales acquises

Élevons-nous progressivement des degrés inférieurs de la moralité naturelle à ceux de la moralité surnaturelle.

Notons d'abord, avec saint Thomas, que chez l'homme en état de péché mortel il y a souvent de fausses vertus, comme la tempérance de l'avare; il la pratique non par amour du bien honnête et raisonnable, non pour vivre selon la droite raison, mais par amour de ce bien utile qu'est l'argent. De même s'il paie ses dettes, c'est plutôt pour éviter les frais d'un procès que par amour de la justice.

Au-dessus de ces fausses vertus, il peut y avoir, même chez l'homme en état de péché mortel, de vraies vertus morales acquises. Plusieurs pratiquent la sobriété pour vivre raisonnablement, pour le même motif ils paient leurs dettes, et donnent quelques bons principes à leurs enfants.

Mais tant que l'homme reste en état de péché mortel, ces vraies vertus restent à l'état de disposition peu stable (*in statu dispositionis facile mobilis*), elles ne sont pas encore à l'état de vertu solide (*difficile mobilis*). Pourquoi ? Parce que tant que l'homme est en état de péché mortel, sa volonté est habituellement détournée de Dieu ; au lieu de l'aimer par-dessus tout, le pécheur s'aime lui-même plus que Dieu. D'où une grande faiblesse pour accomplir le bien moral, même celui d'ordre naturel.

De plus, les vraies vertus acquises qui sont en l'homme en état de péché mortel manquent de solidité, parce qu'elles ne sont pas connexes, parce qu'elles ne sont pas assez appuyées par les vertus, morales voisines qui souvent font défaut. Par exemple tel soldat, naturellement incliné aux actes de bravoure et qui s'est montré souvent courageux, est porté aussi à s'enivrer. Et alors il arrive que, certains jours, par intempérance, il manque à la vertu acquise de force et néglige ses devoirs essentiels de soldat².

Cet homme, si porté par tempérament à être courageux, n'a pas la vertu de force à l'état de vertu. L'intempérance le fait manquer à la prudence, même dans le domaine de la vertu de force. La prudence, qui doit diriger toutes les vertus morales, suppose en effet que notre volonté et notre sensibilité sont habituellement rectifiées vis-à-vis de la fin de ces vertus. Celui qui conduit plusieurs chevaux attelés à un char a besoin que chacun d'eux soit déjà dressé et docile. Or la prudence est comme le conducteur de toutes les vertus morales, *auriga virtutum*, et elle doit les avoir pour ainsi dire toutes en main. L'une ne va pas sans l'autre : elles sont connexes dans la prudence qui les dirige.

Par suite, pour que les vraies vertus acquises ne soient plus seulement à l'état de disposition peu stable, pour qu'elles soient à l'état de vertu déjà solide (*in statu virtutis*), il faut qu'elles soient connexes, et, pour cela, il faut que l'homme ne soit plus en état de péché mortel, mais que sa volonté soit rectifiée vis-à-vis de la fin dernière. Il faut qu'il aime Dieu plus que soi, au moins d'un amour d'estime, réel et

¹ Cependant ces personnes, étant en état de grâce, ont bien les vertus morales infuses, toujours unies à la charité, mais leur attention ne se porte pas assez sur elles, et elles n'ont qu'à un faible degré les vertus acquises correspondantes.

² Cf SAINT THOMAS, I^a II^{ae}, q. 65, a. 1. Les thomistes admettent généralement cette proposition : « Possunt esse sine caritate verae virtutes morales acquisitiae, sicut fuerunt in multis gentibus, sed imperfectae. » Cf. JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus theol.*, De proprietate virtutum, disp. XVII, a. 2, n^{os} 6, 8, 10, 11, 14. - SALMANTICENSES, *Cursus theol.*, De virtutibus, disp. IV, dub. I, n^o 1; dub. II, n^{os} 26, 27. - BILLUART, *Cursus theol.*, De passionibus et virtutibus, diss. II, a. 4, § III, speciatim in fine.

Nous avons traité ce sujet plus longuement ailleurs, *Revue Thomiste*, juillet 1937 : « L'instabilité dans l'état de péché mortel des vertus morales acquises. » Voir en particulier saint Thomas, I^a II^{ae}, q. 49, a. 2, ad. 3^m ; ce texte est capital.

efficace, sinon d'un amour senti. Et cela est impossible sans l'état de grâce et la charité¹.

Mais après la justification ou conversion, ces vraies vertus acquises peuvent arriver à être des vertus stables (*in statu virtutis*); elles peuvent devenir connexes, s'appuyer les unes sur les autres. Enfin, sous l'influx de la charité infuse, elles deviennent le principe d'actes méritoires de la vie éternelle. Quelques théologiens, comme Duns Scot, ont même pensé à cause de cela qu'il n'est pas nécessaire qu'il y ait en nous des vertus morales infuses.

Les vertus morales infuses

Les vertus morales acquises, dont nous venons de parler, suffisent-elles, sous l'influence de la charité, à constituer l'organisme spirituel des vertus dans le chrétien ? Est-il nécessaire que nous recevions des vertus morales infuses ?

Conformément à la Tradition, et à une décision du Pape Clément V, au Concile de Vienne² (1), le catéchisme du Concile de trente, 2^e P., sur le baptême et ses effets, répond : « La grâce (sanctifiante), que le baptême communique, *est accompagnée du glorieux cortège de toutes les vertus*, qui, par un don spécial de Dieu, pénètrent dans l'âme en même temps qu'elle. » C'est un effet admirable de la Passion du Sauveur qui nous est appliquée par le sacrement de régénération. »

Il y a du reste à cela une très haute convenance, bien mise en relief par saint Thomas³. Il faut, remarque-t-il, que les moyens soient proportionnés à la fin. Or par les vertus théologiques infuses nous sommes élevés et rectifiés vis-à-vis de la fin dernière surnaturelle. Il convient donc hautement que nous soyons élevés et rectifiés par des vertus morales infuses vis-à-vis des moyens surnaturels capables de nous conduire à notre fin surnaturelle.

Dieu ne pourvoit pas moins à nos besoins dans l'ordre de la grâce que dans celui de la nature. Si donc, dans ce dernier, il nous a donné la capacité de parvenir à pratiquer, les vertus morales acquises, il convient grandement que, dans l'ordre de la grâce, il nous donne des vertus morales infuses.

Les vertus morales acquises ne suffisent pas dans le chrétien pour qu'il veuille comme il convient les moyens surnaturels ordonnés à la vie éternelle. Il y a, en effet, dit saint Thomas⁴, une différence essentielle entre la tempérance acquise, déjà décrite par les moralistes païens, et la tempérance chrétienne dont parle l'Évangile. Il y a ici une différence analogue à celle d'une octave, entre deux notes musicales de même nom, séparées par une gamme complète.

On distingue souvent la tempérance philosophique et la tempérance chrétienne, ou encore la pauvreté philosophique de Cratès et la pauvreté évangélique des disciples du Christ.

Comme le remarque saint Thomas⁵, la tempérance acquise a une règle et un objet formel différents de ceux de la tempérance infuse. Elle garde, le juste milieu dans la nourriture pour vivre raisonnablement, pour ne pas nuire à la santé, ni à l'exercice de notre raison. La tempérance infuse, au contraire, garde un juste milieu supérieur dans l'usage des aliments, pour vivre chrétiennement, comme un enfant de Dieu, en marche vers la vie toute surnaturelle de l'éternité. La seconde implique ainsi une mortification plus sévère que la première, elle demande, comme le dit saint Paul, que l'homme châtie son corps et le réduise en

¹ Cf. SAINT THOMAS, I^a II^{ae}, q. 65, a. 2. Dans l'état présent de l'humanité, tout homme est soit en état de péché mortel, soit en état de grâce. Depuis la chute, l'homme ne peut, en effet, aimer efficacement plus que soi Dieu auteur de sa nature, sans la grâce qui guérit, et celle-ci n'est pas réellement distincte de la grâce sanctifiante qui élève. Cf. saint Thomas, I^a II^{ae}, q. 109, a. 3.

² Clément V, au Concile de Vienne (Denzinger, Enchiridion n° 483), résolut ainsi cette question posée sous Innocent III (Denz., n° 410) : *Utrum fides, caritas, aliaeque virtutes infundantur parvulis in baptismo*. Il répond : « *Nos autem attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quae per baptismum applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem secundam, quae dicit, tum parvulis quam, adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes, tanquam probabilior, et dictis Sanctorum et doctorum modernorum theologiae magis consonam et concordem, sacro approbante Concilio duximus eligendam.* » Or, par ces mots *et virtutes*, Clément V entend non seulement les vertus théologiques, mais les vertus morales, car il s'agissait d'elles aussi dans la question posée sous Innocent III.

³ I^a II^{ae}, q. 63, a. 3.

⁴ *Ibid.*, a. 4.

⁵ I^a II^{ae}, q. 63, a. 4.

servitude¹, pour devenir, non pas seulement citoyen vertueux dans la vie sociale d'ici-bas, mais « concitoyen des saints, et membre de la famille de Dieu² »:

Il y a la même différence entre la vertu acquise de religion qui doit rendre à Dieu, auteur de la nature, le culte qui lui est dû, et la vertu infuse de religion, qui offre à Dieu, auteur de la grâce, le sacrifice essentiellement surnaturel de la messe, lequel perpétue en substance celui de la Croix.

Entre l'une et l'autre de ces vertus de même nom, il y a même plus que la différence d'une octave, il y a une différence d'ordres, si bien que la vertu acquise de religion ou celle de tempérance pourrait toujours croître par la répétition des actes, sans jamais atteindre la dignité du moindre degré de la vertu infuse de même nom. C'est une tonalité toute différente; l'esprit, qui anime la lettre, n'est plus le même. D'une part, c'est seulement l'esprit de la droite raison, de l'autre, c'est l'esprit de foi; qui vient de Dieu par la grâce.

Ce sont deux objets formels et deux motifs d'action fort différents. La prudence acquise ignore les motifs surnaturels d'action; la prudence infuse les connaît : procédant, non pas seulement de la raison, mais de la raison éclairée par la foi infuse, elle connaît l'élévation infinie de notre fin dernière surnaturelle, Dieu vu face à face; elle connaît, par suite, la gravité du péché mortel, le prix de la grâce sanctifiante et des grâces actuelles à demander chaque jour pour persévérer, le prix des sacrements à recevoir. Tout cela, la prudence acquise l'ignore, car c'est d'ordre essentiellement surnaturel.

Quelle différence entre la modestie philosophique décrite par Aristote et l'humilité chrétienne qui suppose la connaissance des deux dogmes de la création *ex nihilo* et de la nécessité de la grâce actuelle pour faire le moindre pas en avant dans la voie du salut !

Quelle distance aussi entre la virginité de la vestale chargée d'entretenir le feu sacré, et celle de la vierge chrétienne qui consacre son corps et son cœur à Dieu, pour suivre plus parfaitement Notre-Seigneur Jésus-Christ !

Ces vertus morales infuses sont la prudence chrétienne, la justice, la force, la tempérance, et celles qui les accompagnent, comme la douceur, l'humilité. Elles sont connexes avec la charité, en ce sens que la charité, qui nous rectifie vis-à-vis de la fin dernière surnaturelle, ne peut pas exister sans elles, sans cette multiple rectification vis-à-vis des moyens surnaturels du salut³. De plus, celui qui, par un péché mortel, perd la charité, perd les vertus morales infuses, car du fait qu'il se détourne de la fin surnaturelle, il perd la rectification infuse vis-à-vis des moyens proportionnés à cette fin. Il ne s'ensuit pas cependant qu'il perde la foi et l'espérance, ni qu'il perde les vertus acquises, mais celles-ci cessent d'être en lui stables et connexes. Celui, en effet, qui est en état de péché mortel s'aime plus que Dieu. et tend par égoïsme à manquer à ses devoirs même dans l'ordre naturel.

Rapports des vertus morales infuses et des vertus morales acquises

D'après ce qui précède, on s'explique les rapports de ces vertus et leur subordination⁴.

Tout d'abord la facilité des actes vertueux n'est pas assurée de la même manière par les vertus morales infuses et par les vertus morales acquises. Les infuses donnent une facilité intrinsèque, sans exclure toujours les obstacles extrinsèques, qui sont écartés par la répétition des actes qui engendrent les vertus acquises.

On s'en rend compte aisément lorsque, par l'absolution, les vertus morales infuses, unies à la grâce sanctifiante et à la charité, sont rendues à un pénitent qui, tout en ayant l'attrition de ses fautes, n'a pas les

¹ I Cor., IX, 37.

² Ephes., II, 19.

³ Cf. SAINT THOMAS, I^a II^{ae}, q. 65, a. 3.

⁴ Cf. SAINT THOMAS, *Quaest. disp.; de Virtutibus in communi*, a. 10, in corp., ad 1^{um}, ad 13^{um} ad 16^{um}, Et P. BERNARD, O. P., *La Vie Spirituelle*, janv. 1935; suppl. p.25-54 : La vertu acquise et la vertu infuse.

vertus morales acquises. C'est ce qui arrive par exemple dans le cas de celui qui a l'habitude de s'enivrer et qui vient se confesser avec une attrition suffisante, pour Pâques. Par l'absolution il reçoit, avec la charité, les vertus morales infuses, y compris la tempérance. Mais il n'a point la tempérance acquise. La vertu infuse qu'il reçoit lui donne une certaine facilité intrinsèque à exercer les actes obligatoires de sobriété ; mais cette vertu infuse n'exclut pas les obstacles extrinsèques, qu'écarterait la répétition des actes qui engendrent la tempérance acquise¹. Aussi ce pénitent doit-il sérieusement veiller sur lui pour éviter les occasions qui le feraient retomber dans son péché habituel.

On voit par là que la vertu acquise de tempérance facilite beaucoup l'exercice de la vertu infuse de même nom².

Comment s'exercent-elles ? Elles s'exercent simultanément, de telle sorte que la vertu acquise est subordonnée à la vertu infuse comme une disposition favorable. Ainsi, dans un autre domaine, chez l'artiste qui joue de la harpe ou du piano, l'agilité des doigts, acquise par la répétition des actes, favorise l'exercice de l'art musical qui est, non pas dans les doigts, mais dans l'intelligence de l'artiste. Si, par suite de paralysie, il perd toute agilité des doigts, il ne peut plus exercer son art à cause d'un obstacle extrinsèque. Son art, pourtant, reste en son intelligence pratique, comme on le voit chez un musicien de génie frappé de paralysie. Normalement il doit y avoir deux fonctions subordonnées qui s'exercent ensemble. Il en est de même pour la vertu acquise et la vertu infuse de même nom³.

Ainsi encore l'imagination est au service de l'intelligence, la mémoire au service de la science.

Ces vertus morales consistent dans un juste milieu entre deux extrêmes, l'un par excès, l'autre par défaut. Ainsi la vertu de force nous porte à garder un juste milieu entre la peur, qui fuit le danger sans motif raisonnable, et la témérité, qui porterait à se faire casser la tête sans raison suffisante. Seulement on peut mal entendre ce juste milieu. Les épicuriens et les tièdes entendent garder un juste milieu, non par amour de la vertu, mais par commodité, pour fuir les inconvénients des vices contraires. Ils confondent le juste milieu et la médiocrité, qui se trouve, non, pas précisément entre deux maux contraires, mais à mi-côte, entre le bien et le mal. La médiocrité ou la tiédeur fuit le bien supérieur comme un extrême à éviter; elle cache sa paresse sous ce principe : « le mieux est parfois l'ennemi du bien », et elle finit par dire : « le mieux est souvent, sinon toujours, l'ennemi du bien ». Elle finit ainsi par confondre le bien avec le médiocre.

Le juste milieu véritable de la vraie vertu n'est pas seulement un milieu entre deux vices contraires, c'est aussi un sommet. Il s'élève comme un point culminant entre ces déviations opposées entre elles ; ainsi la force est au-dessus de la peur et de la témérité; la vraie prudence au-dessus de l'imprudence et de l'astuce; la magnanimité au-dessus, de la pusillanimité et de la. présomption vaine et ambitieuse; la libéralité au-dessus de l'avarice ou de la lésinerie et de la prodigalité; la vraie religion au-dessus de l'impiété et de la superstition.

¹ Il suit de là que ce pénitent connaît par expérience beaucoup plus les obstacles à vaincre que la vertu infuse de tempérance, qu'il vient de recevoir, et qui est d'ordre trop élevé pour tomber sous les prises de l'expérience sensible.

² On voit que la tempérance infuse peut exister sans la tempérance acquise, comme dans le cas dont nous venons de parler. Et inversement la tempérance acquise peut exister sans l'infuse, car cette dernière se perd à la suite de tout péché mortel, tandis que la tempérance acquise, si elle existait avant ce péché, reste au moins à l'état imparfait, *in statu dispositionis facile mobilis*. Ainsi la mémoire sensible, qui est au service de la science, peut exister sans elle, et inversement un grand savant, conservant sa science dans l'intelligence, peut, par suite d'une lésion cérébrale, perdre la mémoire qui lui facilitait l'exercice de sa science.

³ Dans le juste, la charité commande ou inspire l'acte de la tempérance acquise par l'intermédiaire de l'acte simultané de la tempérance infuse. Et même en dehors de la production de leurs actes, ces deux vertus s'unissant dans la même faculté, l'infuse confirme l'acquise.

Seulement, chez les chrétiens plus surnaturels, le motif explicite d'agir qui apparaît le plus est le motif surnaturel, chez d'autres c'est un motif rationnel, et le surnaturel reste un peu latent (*remissus*). De même chez tel pianiste on sent davantage la technique, assez peu l'inspiration; chez un autre c'est l'inverse. - Les motifs de raison inférieure, qui touchent à la santé, sont plus ou moins explicites, suivant qu'on est plus ou moins dégagé de ces préoccupations, ou suivant aussi qu'étant bien portant, on n'a pas à penser à sa santé.

Ce juste milieu, qui est en même temps un sommet, tend du reste à s'élever, sans dévier à droite ni à gauche au fur et à mesure que la vertu grandit. En ce sens celui de la vertu infuse est supérieur à celui de la vertu acquise correspondante, car il dépend d'une règle supérieure et vise un objet plus élevé.

Notons enfin que les auteurs spirituels insistent particulièrement, comme l'Évangile, sur certaines vertus morales qui ont un rapport plus spécial avec Dieu et une affinité avec les vertus théologiques. Ce sont la religion ou la solide piété¹, la pénitence², qui rendent à Dieu le culte et la réparation qui lui sont dus, la mansuétude³, unie à la patience, la chasteté parfaite, la virginité⁴, et l'humilité⁵, vertu fondamentale qui exclut l'orgueil, principe de tout péché. L'humilité, en nous abaissant devant Dieu, nous élève au-dessus de la pusillanimité et de l'orgueil, et nous dispose à la contemplation des choses divines, à l'union à Dieu. *Humilibus Deus dat gratiam*⁶. C'est aux humbles que Dieu donne sa grâce, et il les fait humbles pour les combler. Jésus aimait à dire : « Recevez ma doctrine, car je suis doux et humble de cœur.⁷ » Lui seul, si établi dans la vérité, pouvait parler de son humilité sans la perdre.

Telles sont les vertus morales (infuses et acquises) qui, avec les vertus théologiques auxquelles elles sont subordonnées, constituent notre organisme spirituel. C'est un ensemble de fonctions d'une très grande harmonie, bien que le péché véniel vienne y mettre plus ou moins souvent de fausses notes. Toutes les parties de cet organisme spirituel grandissent ensemble, dit saint Thomas, comme les cinq doigts de la main⁸. C'est ce qui montre qu'on ne peut avoir une haute charité sans avoir une profonde humilité, tout comme la plus haute branche d'un arbre s'élève vers le ciel au fur et à mesure que sa racine s'enfonce plus profondément dans le sol. Il faut veiller, dans la vie intérieure, à ce que rien ne vienne troubler l'harmonie de cet organisme spirituel, comme il arrive, hélas ! chez ceux qui, tout en restant peut-être en état de grâce, semblent plus préoccupés de sciences humaines ou de relations extérieures que de grandir dans la foi, la confiance et l'amour de Dieu.

Mais pour se faire une juste idée de l'organisme spirituel, il ne suffit pas de connaître ces vertus, il faut encore parler sept dons du Saint-Esprit et ne pas ignorer les diverses formes sous lesquelles se présente le secours divin.

¹ Cf. SAINT THOMAS, II^a II^{ae}, q. 81.

² III^a, q. 85.

³ II^a II^{ae}, q. 157.

⁴ *Ibid.*, q. 115 et 152.

⁵ *Ibid.*, q. 162.

⁶ Jac., IV, 6.

⁷ Matth., XI, 29.

⁸ I^a II^{ae}, q. 66, a. 2. Ces vertus grandissent ensemble avec la charité à raison de leur connexion avec cette vertu, comme les diverses parties de notre organisme physique. Mais ce sont surtout les vertus morales infuses qui grandissent avec la charité; les vertus acquises peuvent ne pas se développer autant, si on ne les exerce pas assez.

ARTICLE IV

LES SEPT DONS DU SAINT-ESPRIT

Rappelons sur ce point ce que nous disent la Révélation divine, l'enseignement traditionnel de l'Église, et l'explication qu'en donnent les théologiens, surtout saint Thomas.

Le témoignage de l'Écriture

La doctrine révélée sur les dons du Saint-Esprit est principalement contenue dans le texte classique d'Isaïe, XI, 2, que les Pères ont souvent commenté, en disant qu'il s'appliquait d'abord au Messie, et ensuite par participation à tous les justes, à qui Jésus a promis d'envoyer l'Esprit-Saint.

En ce texte, Isaïe annonce au sujet du Messie : « Sur lui reposera l'Esprit de Dieu, esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de science et de crainte de Dieu.¹ »

Dans le livre de la Sagesse VII, 7-30, on lit aussi : « J'ai prié, et l'esprit de sagesse est venu en moi. Je l'ai préférée cette sagesse aux sceptres et aux couronnes... L'argent à côté d'elle ne vaut pas plus que de la boue. Je l'ai aimée plus que la santé et la beauté... Avec elle me sont venus tous les biens... J'ignorais pourtant qu'elle était leur mère. Je l'ai apprise sans arrière-pensée, je la communique sans envie... Elle est pour les hommes un trésor inépuisable ; ceux qui en jouissent ont part à l'amitié de Dieu... A travers les âges, elle se répand dans toutes les âmes saintes ; elle en fait des amis de Dieu et des prophètes. Dieu, en effet, n'aime que Celui qui habite avec la sagesse. » On voit déjà ainsi qu'elle est le plus élevé des dons du Saint-Esprit énumérés par Isaïe.

Cette révélation de l'Ancien Testament prend tout son sens à la lumière de ces paroles du Sauveur (Jean, XIV, 16-26) : « Si vous m'aimez, gardez mes commandements. Et moi je prierai le Père, et il vous donnera un autre Consolateur, pour qu'il demeure toujours avec vous ; c'est l'Esprit de vérité ... Il sera en vous... L'Esprit-Saint, que mon Père enverra, en mon nom, vous enseignera toutes choses et vous rappellera tout ce que je vous ai dit. » Saint Jean ajoute, pour prémunir les fidèles contre les fauteurs d'hérésie, (I Joan., II, 20, 27) : « Pour vous, mes petits enfants, vous avez reçu l'onction du Saint-Esprit... L'onction que vous avez reçue de lui demeure en vous, et vous n'avez pas besoin que personne vous enseigne ; mais comme son onction vous enseigne sur toute chose, cet enseignement est véridique et n'est point un mensonge. » De plus, il y a dans la sainte Écriture des textes communément cités comme, relatifs à chaque don en particulier.²

La Tradition

Dans la suite, les Pères de l'Église ont souvent commenté ces paroles de l'Écriture, et à partir du III^e siècle la Tradition affirme explicitement que les sept dons du Saint-Esprit sont en tous les justes.³

¹ Le texte hébreu ne mentionne pas le don de piété, mais les *Septante* et la *Vulgate* le font, et depuis le III^e siècle la Tradition affirme ce nombre septénaire. De plus, dans le texte hébreu d'Isaïe, au verset 3, la crainte est nommée une seconde fois et dans l'Ancien Testament les termes « crainte de Dieu » et « piété » ont à peu près le même sens.

² On les trouve cités dans saint Thomas là où il traite de chacun des sept dons.

³ Cf. A. GARDEIL, O. P. *Dictionnaire de Théologie catholique*, article Dons du Saint-Esprit, t. IV, col. 1728-1781.

Le Pape saint Damase, en 382, parle de l'Esprit septiforme qui reposa sur le Messie et énumère les dons.¹

Mais c'est surtout saint Augustin qui explique cette doctrine en commentant le Sermon sur la montagne². Il montre la correspondance des béatitudes évangéliques et des sept dons. La crainte représente le premier degré de la vie spirituelle ; la sagesse en est le couronnement. Entre ces deux extrêmes, saint Augustin distingue une double période de préparation purificatrice à la sagesse une préparation lointaine par la pratique active des vertus morales correspondant aux dons de piété, de force, de science, de conseil, puis une préparation immédiate dans laquelle l'âme est purifiée grâce à une foi plus éclairée par le don d'intelligence, à une espérance plus ferme soutenue par le don de force, et à une charité plus ardente. La première préparation est dite vie active ; la seconde est appelée vie contemplative³, parce que l'activité morale est ici toute subordonnée à une foi rendue lumineuse par la contemplation, qui s'achève un jour, chez les âmes pacifiées et dociles, dans la sagesse parfaite⁴.

Pour ce qui est de l'enseignement même de l'Église, rappelons que le Concile de Trente, sess. VI, ch. VII, dit : « La cause efficiente de notre justification est Dieu, qui, en sa miséricorde, nous purifie et nous sanctifie (I Cor., VI, 11) par l'onction et le sceau du Saint-Esprit, qui nous a été promis et qui est un gage de notre héritage. (Ephés., I, 13).⁵ »

Le catéchisme du Concile de Trente⁶ précise ce point en énumérant les sept dons d'après Isaïe, XI, 2, et en ajoutant : « Ces dons du Saint-Esprit sont pour nous comme une source divine où nous puisons la connaissance vivante des préceptes de la vie chrétienne et, par eux encore, nous pouvons connaître si le Saint-Esprit habite en nous. » Saint Paul a dit, en effet (Rom., VIII, 16) : « Le Saint-Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit, que nous sommes enfants de Dieu. » Il nous rend ce témoignage par l'amour filial qu'Il nous inspire, et par lequel il se fait en quelque sorte sentir à nous⁷.

Un des plus beaux témoignages de la Tradition sur les sept dons nous est donné par la liturgie de la Pentecôte. En particulier à la messe de ce jour, on lit la séquence :

*Veni sancte Spiritus,
Et emitte cœlitus
Lucis tue radium...*

« Venez, ô Saint-Esprit, et envoyez du ciel un rayon de votre lumière. Venez, père des pauvres. Venez, distributeur des grâces. Venez, lumière des cœurs. Consolateur excellent, Hôte très doux de notre âme, Douceur rafraîchissante, Repos dans le labeur, Calme dans l'ardeur, Soulagement dans les larmes. »

*O lux beatissima,
Reple cordis intima
Tuorum fidelium*

« O lumière bienheureuse, Inondez jusqu'au plus intime le cœur de vos fidèles... Échauffez ce qui est

¹ Cf. DENINGER, *Enrichidion*, n° 83.

² *De sermone Domini*, l. I; c. 1-4. - *De doctrina christiana*, l. II, c. 7- Sermo 347

³ Cf. *De Trinitate*, l. XII-XIV.

⁴ Cf. FULBERT CAYRÉ, A. A. *La Contemplation augustinienne*, ch. II et III, où il est montré que la contemplation, selon saint Augustin, est une sagesse surnaturelle. Elle a pour principe, avec la foi, une action supérieure de l'Esprit-Saint, qui fait en quelque sorte toucher et goûter Dieu.

⁵ *ibid.*, n° 799

⁶ Catéchisme du Concile de Trente, I^{er} P., ch. IX, § 3 : « Je crois au Saint-Esprit. »

⁷ Cf. SAINT THOMAS, in *Epist. ad Rom.*, VIII, 16.

froid, Redressez ce qui dévie... »

*Da tuis fidelibus,
In te confidentibus,
Sacrum septenarium.*

« Donnez à vos fidèles, qui en vous se confient, les sept dons sacrés. Donnez-leur le mérite de la vertu. Donnez une fin heureuse. Donnez l'éternelle joie. »

De même, dans le *Veni creator Spiritus*, il est dit :

*Tu septiformis munere...
Accende lumen sensibus,
Infunde amorem cordibus...*

« C'est Vous l'Esprit aux sept dons... Éclairez nos esprits de votre lumière, et versez l'amour dans nos cœurs.¹ »

Enfin le témoignage de la Tradition s'exprime admirablement par l'Encyclique de Léon XIII sur le Saint-Esprit², où il est dit que nous avons besoin, pour compléter notre vie surnaturelle, des sept dons du Saint-Esprit :

« Le juste qui vit de la vie de la grâce et qui agit par les vertus comme par des facultés (nouvelles) a absolument besoin des sept dons qu'on appelle plus particulièrement dons du Saint-Esprit. Par ces dons, l'esprit de l'homme est élevé et rendu apte à obéir plus facilement et plus promptement aux inspirations et impulsions du Saint-Esprit. Aussi ces dons sont d'une telle efficacité qu'ils conduisent l'homme au plus haut degré de la sainteté; ils sont si excellents qu'ils demeureront les mêmes au ciel, quoique dans un degré plus parfait. Grâce à eux, l'âme est excitée et amenée à obtenir les béatitudes évangéliques, ces fleurs que le printemps voit éclore, signes précurseurs de la béatitude éternelle...

« Puisque les dons sont si grands, continue Léon XIII, et qu'ils montrent si nettement l'immense bonté de l'Esprit-Saint à notre égard, ils nous obligent à lui témoigner la plus grande piété et soumission. Nous y parviendrons aisément en nous appliquant chaque jour davantage à le connaître, l'aimer, l'invoquer... Il

¹ Ce dut être un grand contemplatif qui composa cette très belle prière qui sera dite jusqu'à la fin du monde. Il n'est pas utile de savoir son nom, il fut une voix de Dieu, comme l'inconnu qui composa *l'Amen de Dresde*, qui se retrouve dans une partition de Wagner et dans une œuvre de Mendelssohn.

² Encyclique *Divinum illud munus*, 9 mai 1897, circa finem : « Hoc amplius, homini justo, vitam scilicet vivendi divinae gratiae et per congruas virtutes tanquam facultates agentis, opus plane est septenis illis quae proprie dicuntur Spiritus Sancti donis. Horum enim beneficio instruitur animus et munitur ut ejus vocibus atque impulsioni facilius promptiusque obsequatur; haec propterea dona tantae sunt efficacitatis ut eum ad fastigium sanctimoniae adducant, tantaeque excellentiae ut in caelesti regno eadem, quanquam perfectius, perseverent. Ipsorumque ope charismatum provocatur animus et effortur ad appetendas adipiscendasque beatitudines evangelicas, quae, perinde ac flores verno tempore erumpentes, indices ac nuntiae sunt beatitudinis perpetuo mansurae.

.. (Ce texte montre : 1° la nécessité des dons : « opus plane est »; 2° leur nature : ils nous rendent dociles au Saint-Esprit; 3° leurs effets, ils peuvent nous conduire au sommet de la sainteté.)

« Haec omnia quum tanta sint, quumque Spiritus Sancti bonitatem in nos immensam luculenter declarent, omnino postulant a nobis, ut obsequii pietatisque studium in eum quam maxime intendamus. Id autem christiani homines recte optimeque efficient, si eundem certaverint majore quotidie cura et noscere et amare et exorare. Illud commemorandum enucleateque explanandum est, quam multa et magna beneficia ab hoc largitore divino et manaverint ad nos et manare non desinant... Spiritui Sancto... debetur amor, quia Deus est... Amandusque idem est, quippe substantialis, aeternus, primus amor; amore autem nihil est amabilius .. Coelestium donorum copiam nobis conciliabit largiorem (hic amor), eo quod donantis manum ut angustus animus contrahit, ita gratus et memor dilatat... Demum hoc est fidenter assidueque supplicandum, ut nos quotidie magis et luce sua illustret et caritatis suae quasi facibus incendat; sic enim fide et amore freti acriter enitatur ad praemia aeterna, quoniam ipso est pignus hereditatis nostrae. »

importe de rappeler clairement les bienfaits sans nombre qui ne cessent de découler pour nous de cette source divine... On doit aimer le Saint-Esprit parce qu'il est Dieu... et aussi parce, qu'il est l'Amour premier, substantiel, éternel, et rien n'est plus aimable que l'amour... Il nous accordera ses dons célestes en abondance, d'autant plus que, si l'ingratitude ferme la main du bienfaiteur, par contre, la reconnaissance la fait rouvrir... Il faut lui demander assidûment et avec confiance de nous éclairer de plus en plus, de nous briller des feux de son amour, afin qu'appuyés sur la foi et la charité, nous marchions avec ardeur vers les récompenses éternelles, car il est le gage de notre héritage..»

Tels sont les principaux témoignages de la Tradition sur les sept dons du Saint-Esprit. Rappelons brièvement les précisions qu'apporte sur ce point la théologie, surtout dans la doctrine de saint Thomas, qui a été en substance approuvée par Léon XIII dans l'Encyclique dont nous venons de rapporter les principales parties et où le Docteur, angélique est souvent cité.

Les dons du Saint-Esprit selon saint Thomas¹

Le saint Docteur nous montre surtout trois choses : 1° que les dons sont des dispositions habituelles permanentes (des *habitus*) spécifiquement distinctes des vertus; 2° qu'ils sont nécessaires au salut; 3° qu'ils sont connexes avec la charité et grandissent avec elle.

« Pour distinguer les dons des vertus, dit saint Thomas², il faut suivre la manière de parler de l'Écriture, qui les appelle non pas précisément des dons, mais des esprits. Ainsi est-il dit dans Isaïe (XI, 2) : « Sur lui reposera l'esprit de sagesse et d'intelligence..., etc. » Ces mots donnent à entendre clairement que les sept esprits énumérés là sont en nous par une inspiration divine ou une motion extérieure (ou supérieure) de l'Esprit-Saint. Il faut considérer, en effet, que l'homme est mû par un double principe moteur (ou directeur) : l'un lui est intérieur, c'est la raison; l'autre lui est extérieur, c'est Dieu, comme il a été dit plus haut (I^a II^{ae}, q. 9, a. 4 et 6), et comme Aristote lui-même l'a dit, dans la *Morale à Eudème* (l. VII, ch. XXV, de la bonne fortune).

« Il est manifeste d'ailleurs que tout ce qui est mû doit être proportionné à son moteur; et la perfection du mobile comme tel est la disposition qui lui permet précisément d'être bien mû par son moteur. Aussi plus le moteur est élevé, plus parfaites doivent être les dispositions qui préparent le mobile à recevoir son influence ! Pour recevoir la haute doctrine d'un grand maître, il, faut avoir une préparation spéciale, une disposition proportionnée.

« Il est clair enfin que les vertus humaines perfectionnent l'homme en tant qu'il se dirige par sa raison³, dans sa vie intérieure et extérieure. Il faut donc qu'il y ait en lui des perfections supérieures qui le

¹ Cf. SAINT THOMAS, In III Sent., dist. 34-35; I^a II^{ae} q. 68; II^a II^{ae} qq. 8, 9, 19, 45, 52, 121, 139; voir ses commentateurs, surtout CAJETAN et JEAN DE SAINT-THOMAS, in I^a II^{ae} q. 68.

On consultera aussi utilement saint Bonaventure, dont la doctrine diffère sur certains points secondaires de celle de saint Thomas; cf. *Breviloquium*, pars V, c. V et VI, et J. Fr. BONNEFOY : *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure*. Paris, Vrin, 1929, et *Dict de Spisriualilé*, art. Bonaventure.

Voir aussi DENYS LE CHARTREUX, *De donis Spiritus Sancti* (excellent traité); J.-B. DE SAINT-JURE, S. J., *L'homme spirituel*, I^{re} Partie, ch. IV Des sept dons; L. LALLEMANT, S. J., *La doctrine spirituelle*, IV^o Principe, La docilité à la conduite du Saint-Esprit. - FROGET, O. P., *De l'habitation du Saint-Esprit*, Paris, 1900, pp. 378-424. GARDEIL, O. P., *Dons du Saint-Esprit* (*Dict. Théol. cath.*, t. IV, col. 1728-1781); *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 1927, t. II, pp. 192-281. Du même auteur : *Les dons du Saint-Esprit dans les saints dominicains* (y voir surtout l'introduction), 1903, - et plusieurs articles du même théologien, sur divers dons en particulier, parus dans *La Vie Spirituelle*, en 1932, 1933.

D. JORET, O. P., *La contemplation mystique d'après saint Thomas d'Aquin*, 1927, pp. 30-62.

Nous avons aussi traité ailleurs plus longuement ce sujet important, cf. *Perfection chrétienne et contemplation*, 1923, t. I. ch. IV, a. 5 et 6, pp. 338-417, et t. II, pp. 769-776; et 7^o édition du même ouvrage, 1929 *ibid.*, et t. II, pp. [52] à [63] et [84] à [120]. Item, *La Vie Spirituelle*, nov. 1932, suppl. : *Les dons ont-ils un mode humain*; et *ibid.*, oct. 1933, supplément : *A propos du mode supra-humain des dons du Saint-Esprit*, reproduit ici plus loin, p. 104-113.

² I^a II^{ae}, q. 68, a. 1.

³ Il s'agit, dans l'ordre surnaturel, de la raison éclairée par la foi; c'est ainsi, en particulier, que la prudence infuse dirige les vertus

disposent à être mû divinement, et ces perfections sont appelées dons, non seulement parce qu'elles sont infuses par Dieu, mais parce que par elles l'homme devient capable de recevoir promptement l'inspiration divine¹, selon le mot d'Isaïe (I, 5) : « Le Seigneur m'a ouvert l'oreille, pour me faire entendre sa voix; quoi qu'il me dise, je ne résiste point, je ne retourne pas en arrière. » Et Aristote lui-même dit, *loc. cit.*, que ceux qui sont mus par un instinct divin n'ont pas besoin de délibérer comme le fait l'humaine raison, mais qu'ils doivent suivre l'inspiration intérieure, qui est un principe supérieur. Et c'est pourquoi certains disent que les dons perfectionnent l'homme en le disposant à des actes supérieurs à ceux des vertus. »

On voit par là que les dons du Saint-Esprit ne sont pas des actes, ni des motions actuelles ou secours passagers de la grâce, mais bien des qualités ou dispositions infuses permanentes (des *habitus*)², qui rendent l'homme promptement docile aux inspirations divines. Et Léon XIII, dans l'Encyclique *Divinum illud munus*, que nous avons longuement citée un peu plus haut a approuvé cette manière de concevoir les dons. Ils disposent l'homme *ad prompte obediendum Spiritui Sancto*, à obéir promptement au Saint-Esprit, comme les voiles disposent la barque à suivre l'impulsion du vent favorable, et, par cette docilité passive, ils nous aident à produire ces œuvres excellentes connues sous le nom de béatitudes³. Les, saints sont, à ce point de vue, comme de grands voiliers, dont toutes les voiles déployées reçoivent comme il faut l'impulsion du vent. L'art de la navigation enseigne à déployer les voiles au moment opportun, et à les tendre comme il convient pour profiter du vent favorable.

Cette image nous est donnée par Notre-Seigneur lui-même lorsqu'il nous dit (Jean, III, 8) : « Le vent souffle où il veut, et tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient, ni où il va ; ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit » et est docile à son inspiration. Nous ne savons pas bien, dit à ce sujet saint Thomas⁴, où s'est formé précisément le vent qui souffle ni jusqu'où il se fera sentir, de même nous ne savons pas où précisément commence une inspiration divine, ni jusqu'à quel degré de perfection elle nous conduirait si nous lui étions pleinement fidèles. Ne soyons pas comme des voiliers, qui, par suite de la négligence à observer le vent favorable, tiendraient leurs voiles pliées quand elles doivent être étendues.

D'après ces principes, la grande majorité des théologiens tient, avec saint Thomas, que les dons sont réellement et spécifiquement distincts des vertus infuses, comme sont distincts les principes qui les dirigent : le Saint-Esprit et la raison éclairée par la foi. Ce sont là deux directions régulatrices, deux règles différentes, qui constituent des motifs formels différents. Or c'est un principe fondamental que les habitudes (*habitus*) sont spécifiées par leur objet et leur motif formel, comme la vue par la couleur et la lumière, l'ouïe par le son. Le mode humain d'agir résulte de la règle humaine, le mode suprahumain résulte de la règle suprahumaine ou divine, de l'inspiration du Saint-Esprit, « *modus a mensura causatur*⁵ ». C'est ainsi que la prudence même infuse, procède par délibération discursive, en quoi elle diffère du don de conseil, qui nous dispose à recevoir une inspiration, spéciale d'ordre supra-discursif⁶. Devant une question indiscrete, par exemple, la prudence même infuse reste hésitante, ne sachant trop,

morales infuses.

¹ « Secundum ea homo disponitur, ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina »

² I^a II^{ae} q. 68, a. 3, et III Sent., d. 34, q. I, a. 1.

³ I^a II^{ae} q. 68, a. 3 : « Dona Spiritus Sancti sunt quidam habitus quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto. »- I^a II^{ae} q. 70, a. 2 : « Beatitudines dicuntur solum perfecta opera, quae etiam ratione suae perfectionis magis attribuuntur donis quam virtutibus. »

⁴ Cf. Saint Thomas in Joannem, III, 8 : « Scitur unde ventus veniat in generali, non vero in speciali, id est in qua plaga determinate incipiat, aut quo vadat, id est ubi determinate cesset... ita Spiritus Sanctus perducit ad occultum finem, scilicet ad beatitudinem aeternam;... et nescimus ad quamnam perfectionem hominem adducat... In viro spirituali sunt proprietates Spiritus Sancti, sicut in carbone succenso sunt proprietates ignis. »

⁵ Ce principe, contenu dans le Commentaire de saint Thomas sur les Sentences et dans sa *Somme Théologique*, marque la continuité de ces deux ouvrages. Cf. III, d. 34, q. 2., a; 1, qc. 3; - q. 3, a. 1, qc. 1, - et I^a II^{ae} q. 68, a. 1, et a. 2, ad 1^{um}. Nous avons étudié ce point particulier dans *Perfection chrétienne et contemplation*, 7^e éd., t. II, pp. [52]-[64].

⁶ Cf. SAINT THOMAS I^a II^{ae} q. 52, a. 1, ad 1^{um}

comment éviter le mensonge et garder un secret, tandis qu'une inspiration spéciale du Saint-Esprit nous tire d'embarras, comme Jésus l'avait annoncé à ses disciples (Matth., X, 19).

De même, tandis que la foi adhère simplement aux vérités révélées, le don d'intelligence nous en fait scruter la profondeur, et celui de sagesse nous les fait goûter. Les dons sont ainsi spécifiquement distincts des vertus¹.

Saint Thomas ajoute, dans sa *Somme théologique*² ce qu'il n'avait pas encore dit dans son *Commentaire sur les Sentences*, que les dons du Saint-Esprit sont nécessaires au salut. Le livre de la Sagesse (VII, 28) nous dit en effet : « Dieu n'aime que celui qui habite avec la sagesse » ; et on lit dans l'Ecclésiastique I, 28 : « Celui qui n'a pas la crainte (de Dieu) ne pourra devenir juste. » Or le plus élevé des dons est celui de sagesse, et le dernier celui de crainte.

De plus, remarque saint Thomas, *ibid.*, même les vertus infuses, théologiques et morales, qui s'adaptent au mode humain de nos facultés, nous laissent dans un état d'infériorité à l'égard de notre fin surnaturelle qu'il faudrait connaître d'une façon plus vive, plus pénétrante, plus savoureuse, et vers laquelle il faudrait se porter avec plus d'élan³.

La foi reste essentiellement imparfaite, même lorsqu'elle est élevée, pour trois raisons : 1° à cause de l'obscurité de son objet, qu'elle n'atteint pas immédiatement, mais comme dans un miroir et de façon énigmatique, *in speculo et in ænigmate* (I Cor., XIII, 12); 2° elle ne l'atteint que par des formules dogmatiques multiples, alors que Dieu est souverainement, simple; 3° elle l'atteint de façon abstraite, par des propositions affirmatives et négatives (*componendo et dividendo*), alors que le Dieu vivant est la lumière de vie, qu'il faudrait pouvoir, connaître d'une façon, non pas abstraite, mais quasi expérimentale⁴.

L'espérance participe à l'imperfection de la foi, et même la charité, tant que c'est la foi qui lui propose son objet.

A plus forte raison, la prudence, même infuse, est-elle imparfaite, du fait qu'elle doit recourir au raisonnement, à la recherche des raisons d'agir, pour diriger les vertus morales. Elle reste hésitante assez souvent, par exemple pour répondre comme il convient à une question indiscreète sans livrer un secret, ni manquer à la vérité. Il faudrait parfois pour cela une bonne inspiration; de même pour résister efficacement à certaines tentations ou subtiles, ou violentes et prolongées.

« La raison humaine, dit saint Thomas⁵, même lorsqu'elle est perfectionnée par les vertus théologiques, ne peut connaître tout ce qu'il importerait de savoir, et se préserver de tout égarement (*stultitia*). Celui-là seul qui est omniscient et tout-puissant peut remédier à notre ignorance; à l'hébétéude ou sottise spirituelle, à la dureté du cœur et autres choses de ce genre. C'est pour nous délivrer de ces défauts que nous sont donnés les dons, qui nous rendent dociles aux inspirations divines. »

En ce sens, ils sont nécessaires au salut, comme les voiles sont nécessaires sur la barque pour qu'elle soit docile au souffle du vent favorable, bien qu'elle puisse avancer aussi à force de rames. Ce sont deux manières très distinctes d'avancer, bien qu'elles puissent être unies ou simultanées.

« Par les vertus théologiques et morales, dit saint Thomas, l'homme n'est pas tellement perfectionné en vue de la fin ultime surnaturelle qu'il n'ait toujours besoin d'être mû par une inspiration supérieure du Saint-Esprit.⁶ » C'est en lui un besoin permanent, et c'est pourquoi les dons sont en nous une disposition

¹ D'autres graves inconvénients suivraient de la négation de la distinction spécifique des vertus et des dons. On n'expliquerait pas pourquoi certains dons, comme la crainte, ne figurent pas au nombre des vertus, ni pourquoi le Christ a possédé les sept dons, comme nous l'apprend Isaïe, XI, 2, sans avoir certaines vertus infuses qui supposent une imperfection, comme la foi, l'espérance et la pénitence.

² I^a II^{ae} q. 68, a. 2

³ Cf. *ibidem*.

⁴ C'est ce que permet le don de sagesse.

⁵ I^a II^{ae}, q. 68, a. 2, ad 3^m.

⁶ *Ibid.*, ad 2^m. Quelques théologiens, comme l'abbé Perriot (*Ami du Clergé*, 1892, p.391), s'appuyant sur le texte de saint Thomas

infuse permanente¹.

Nous faisons usage des dons un peu comme de la vertu d'obéissance pour recevoir docilement une direction supérieure et agir selon cette direction, mais nous n'avons pas cette inspiration supérieure quand nous voulons². En ce sens, par eux nous sommes passifs à l'égard du Saint-Esprit, pour agir sous son influence.

On s'explique mieux ainsi que, comme l'obéissance, les dons soient dans le juste une disposition permanente³.

On voit mieux cette grande convenance, et même cette nécessité des dons, en considérant, comme l'indique saint Thomas (I^a II^{ae}, q. 68, a. 4, et II^a II^{ae}, q. 8, a. 6), la perfection que chacun d'eux donne soit à l'intelligence, soit à la volonté et à la sensibilité.

que nous venons de citer, ont pensé que pour lui les dons interviennent dans toute œuvre méritoire. Le P. B. Froget, O. P., *L'habitation du Saint-Esprit dans les âmes des justes*, IV^e P., ch. VI, pp. 407-424, et le P. Gardeil (*Dict. Théol.*, art. *Dons*, fin, col. 1779), ont montré que ce n'est point la vraie pensée de saint Thomas. Dire que les dons du Saint-Esprit doivent intervenir en tout acte méritoire, même imparfait (*remissus et quantumvis remissus*), ce serait confondre la grâce actuelle commune avec l'inspiration spéciale à laquelle les dons nous rendent dociles. Saint Thomas, dans le texte que nous venons de citer, veut dire : L'homme n'est pas tellement perfectionné par les vertus théologiques qu'il n'ait toujours besoin d'être inspiré par le maître intérieur (*semper*, non *prosemper*), comme nous disons : « J'ai toujours besoin de ce chapeau », non pas pourtant du matin au soir, ni du soir au matin; de même l'étudiant en médecine n'est pas tellement instruit qu'il n'ait toujours besoin de l'assistance de son maître pour certaines opérations. C'est un besoin non pas transitoire, mais permanent; c'est ce qui montre que les dons doivent être non pas des inspirations transitoires, comme la grâce de la prophétie, mais des dispositions infuses permanentes.

De plus, il est sûr qu'on peut faire un acte surnaturel de foi, avec une grâce actuelle, sans aucun concours des dons du Saint-Esprit, sans pénétrer ni goûter les mystères auxquels on adhère. C'est le cas du fidèle qui est en état de péché mortel, et qui, en perdant la charité, a perdu les sept dons.

Mais, par contre, on admet communément que les dons du Saint Esprit influent fréquemment d'une façon latente, sans que nous en ayons conscience, pour donner à nos actes méritoires une perfection qu'ils n'auraient pas sans cela. Ainsi une brise favorable facilite le travail des rameurs.

De la sorte, comme l'enseigne saint Thomas, I^a II^{ae}, q. 68, a. 8, les dons sont supérieurs aux vertus morales infuses. Et bien qu'ils soient moins élevés que les vertus théologiques, ils leur apportent une perfection de plus, celle par exemple de pénétrer et de goûter les mystères de la foi.

¹ I^a II^{ae}, q. 68, a. 3.

² Cf. JEAN DE SAINT THOMAS, *De donis*, disp. 18, a. 2, n° 31.

³ SAINT THOMAS (I^a II^{ae}, q. 68, a. 3) et ses commentateurs, en particulier Jean de Saint-Thomas, montrent bien qu'il convient hautement que les dons soient en nous des dispositions permanentes (des *habitus*), pour nous rendre *habituellement dociles* au Saint-Esprit, qui *reste toujours* dans le juste, comme les vertus morales sont des dispositions permanentes pour rendre la volonté et la sensibilité habituellement dociles à la direction de la droite raison.

S'il en était autrement, l'organisme de la vie de la grâce, qui est le plus grand des dons de Dieu, resterait imparfait. Il ne convient pas que, selon le plan de la Providence, qui dispose tout *suaviter et fortiter*, l'organisme de la vie surnaturelle dans le juste soit à ce point de vue moins parfait que celui des vertus acquises dirigées par la raison. Enfin, selon la tradition, la grâce habituelle est appelée « grâce des vertus et des dons ». Cf. SAINT THOMAS. III^a, q. 62, a. 2.

On peut l'exprimer ainsi :

Les dons perfectionnent	l'intelligence éclairée par la foi	pour la pénétration de la vérité		don d'intelligence	foi	Vertus correspondantes
		pour juger	des choses divines	don de sagesse	charité	
			des choses créées	don de science	espérance	
			de nos actions	don de conseil	prudence	
	la volonté et la sensibilité	relativement au culte dû à Dieu		don de piété	religion	
		contre la crainte du danger		don de force		
		contre les concupiscences déréglées		don de crainte	tempérance	

On voit que les dons qui dirigent les autres sont supérieurs, parmi eux celui de sagesse est le plus élevé, parce qu'il nous donne une connaissance quasi expérimentale de Dieu, et par là un jugement sur les choses divines qui est supérieur encore à la pénétration du don d'intelligence (qui appartient plutôt à la première appréhension qu'au jugement).

Le don de science correspond à l'espérance en ce sens qu'il nous fait voir le vide des choses créées et des secours humains, et par là la nécessité de mettre notre confiance en Dieu pour arriver à le posséder. Le don de crainte perfectionne aussi l'espérance en nous préservant de la présomption, mais il correspond encore à la tempérance pour nous aider contre les tentations¹. Et à ces sept dons correspondent les béatitudes qui sont leurs actes, comme le montre bien saint Thomas².

Enfin il suit de la nécessité des dons pour le salut, qu'ils sont connexes avec la charité, selon la parole de saint Paul aux Romains (V, 5) : « La charité de Dieu est répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint, qui nous a été donné. » L'Esprit-Saint ne vient pas en nous sans ses sept dons, qui accompagnent ainsi la charité et qui, par suite, se perdent comme elle par tout péché mortel.

Ils appartiennent ainsi à l'organisme spirituel de la grâce sanctifiante, qui est appelée pour cette raison « grâce des vertus et des dons³ ». Et comme toutes les vertus infuses grandissent ensemble ainsi que les cinq doigts de la main⁴, il faut en dire autant des sept dons. On ne conçoit donc pas qu'un chrétien ait une haute charité, celle qui convient à la perfection, sans avoir en même temps les dons du Saint-Esprit à un degré proportionné, bien que peut-être, en lui, les dons d'intelligence et de sagesse s'exercent sous une forme moins contemplative que chez d'autres et plus pratique, comme il arrivait chez un saint Vincent de

¹ II^a II^{ae}, q. 141, a. 1, 3^m.

² I^a II^{ae}, q. 69, a. 3, c. et ad 3 ; II^a II^{ae}, q. 8, a. 7 ; q. 9, a. 4 ; q. 45, a. 6 ; q. 19, a. 12 ; q. 121, a. 2 ; q. 139, a. 2.

A la suite de saint Augustin, saint Thomas montre que le *don de sagesse* correspond à la *béatitude des pacifiques*, car il donne la paix et permet de la donner aux autres, même parfois aux plus troublés. Celui *d'intelligence* correspond à la *béatitude des cœurs purs*, car ce sont ceux qui ont le cœur pur qui commencent dès ici-bas, d'une certaine façon, à voir Dieu en tout ce qui nous arrive. Le *don de science*, qui nous montre la gravité du péché, correspond à la *béatitude de ceux qui pleurent* leurs fautes. Le *don de conseil*, qui incline à la miséricorde, à celle des *miséricordieux*. Le *don de piété*, qui nous fait voir dans les hommes, non pas des rivaux, mais des enfants de Dieu et nos frères, correspond à la *béatitude des doux*. Le *don de force* à celle de ceux qui ont *faim et soif de justice* et ne se découragent jamais. Enfin le *don de crainte* à celle des *pauvres en esprit* ; ils ont la sainte crainte du Seigneur, commencement de la sagesse.

³ Cf. Saint THOMAS, III^a, q. 62, a. 2. : « Utrum gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum et donorum. ». Saint Thomas dit ici que la grâce habituelle est ainsi appelée parce que d'elle procèdent les vertus infuses et les dons, comme autant de fonctions d'un même organisme.

⁴ Cf. I^a II^{ae}, q. 66, a. 2.

Paul et chez tant d'autres saints appelés à se dévouer au prochain dans les œuvres de la vie active¹.

Nous traiterons plus loin de la docilité au Saint-Esprit et des conditions qu'elle exige (III^o P., ch. XXI), mais nous voyons dès maintenant la valeur de cet organisme spirituel qui est en nous la *vie éternelle commencée*, plus précieuse que la vue, que la vie physique, que l'usage de la raison, en ce sens que la perte de l'usage de la raison chez le juste ne lui enlève pas ce trésor, que la mort même ne peut nous arracher. Cette grâce des vertus et des dons est plus précieuse aussi que le don des miracles, que le don des langues, ou la prophétie, car ce sont là seulement des signes surnaturels en quelque sorte extérieurs, qui peuvent montrer le chemin qui mène à Dieu, mais qui ne peuvent, comme la grâce sanctifiante et la charité, nous unir à lui².

Pour mieux voir comment doivent s'exercer les diverses fonctions de cet organisme spirituel, il nous reste à parler de la grâce actuelle nécessaire à l'exercice des vertus et des dons³.

¹ De même, pour suivre la comparaison reçue, parmi les voiliers également dociles au souffle du vent, le brick diffère de la goélette; la forme et la disposition des voiles varient; et en tels parages telle voilure convient mieux que telle autre. Il y a quelque chose de semblable dans l'ordre de la navigation spirituelle vers le port du salut.

² Cf. Saint THOMAS, I^a II^{ae}, q. 111, a. 5 : « Utrum gratia gratum faciens sit dignior quam gratia gratis data. » Saint Thomas répond, avec saint Paul (I Cor., XIII, 1), que la grâce sanctifiante inséparable de la charité est beaucoup plus excellente, *multo excellentior*, que les grâces *gratis datae*.

³ Les vertus théologales, qui nous unissent au Saint-Esprit, sont supérieures aux sept dons, bien qu'elles reçoivent d'eux une perfection nouvelle; ainsi l'arbre est plus parfait que ses fruits. Ces vertus sont la règle des dons, en ce sens que les dons nous font mieux pénétrer et savourer les mystères auxquels nous adhérons par la foi; mais la règle immédiate de l'acte des dons est l'inspiration spéciale du Saint-Esprit.

APPENDICE

Le mode suprahumain des dons du Saint-Esprit

Après avoir longuement exposé ailleurs cette question¹, quelques remarques suffiront pour rappeler le sens exact de ce que nous avons dit sur ce point et apporter quelques précisions nouvelles.

En quel sens les dons peuvent-ils avoir deux modes :
celui de la terre et celui du ciel ?

Nous avons plusieurs fois rappelé cette vérité incontestable qu'un même *habitus* ne peut avoir des actes dont l'objet formel soit distinct de celui de *l'habitus*, et nous avons reconnu que sous l'objet spécifique de *l'habitus* peuvent se trouver *deux modes d'agir différents*, comme, pour les vertus infuses et les dons, leur mode d'agir ici-bas, et celui du ciel.

Mais nous avons dit surtout qu'un même *habitus* ne peut être principe d'actes qui ont *des modes distincts*, comme celui de la terre et celui du ciel, QUE SI LE PREMIER MODE EST ORDONNÉ AU SECOND et tombe ainsi sous un même objet formel.

Or, selon un opuscule récent écrit en un sens, tout opposé², les dons du Saint-Esprit auraient, d'après saint Thomas, dès ici-bas; *deux modes spécifiquement distincts*; l'un *ordinaire*, l'autre de soi *extraordinaire*, et ce dernier serait requis à la contemplation infuse des mystères de la foi, laquelle ne serait pas dès lors, dans la voie normale de la sainteté.

Nous avons, répondu³, et c'était l'essentiel de notre réponse, qui ne saurait être passé sous silence : « S'il y- avait ici-bas, pour les sept dons du Saint-Esprit, *deux modes spécifiquement distincts*, dont l'un serait ordinaire, et l'autre, serait non seulement éminent, mais extraordinaire de fait et de droit, l'acte caractérisé par le mode humain NE SERAIT PAS ORDONNÉ à l'acte dont le mode serait surhumain et de soi extraordinaire. (Il n'y serait pas plus ordonné qu'aux actes qui supposent les grâces *gratis datae*, comme la prophétie.) Tout au contraire, l'acte des dons exercé ici-bas est essentiellement ordonné à celui du ciel; ils sont, comme l'a demandé saint Thomas dans les *Questions disputées*, « *in eadem serie motus* », dans la même série d'opérations, et la dernière doit être posée, sans quoi toutes celles qui précèdent manquent leur fin.

« Ce texte des *Questions disputées*⁴ ne s'oppose donc nullement à ce que nous avons dit. Il ne dit point qu'il y a pour les sept dons du Saint-Esprit ici-bas deux actes spécifiquement distincts, dont l'un serait ordinaire et l'autre de soi extraordinaire. Il dit même le contraire, car il demande, pour un même *habitus*, que l'acte moins parfait soit ORDONNÉ au second comme le fondement de l'édifice à la construction de celui-ci, comme la vie chrétienne de la terre à la vie du ciel. »

Nous avons même souligné, *ibidem*, p. [76], dans le texte de saint Thomas invoqué contre nous, le mot ORDINETUR, qu'on avait négligé de considérer.

Les *Études Carmélitaines* d'avril 1933, p. 250 sq., sous la signature de R. Dalbiez, ont fait la même remarque que nous, en mettant sur deux colonnes le texte intégral de saint Thomas et la citation qu'en avait faite le P. Crisógono en omettant de rapporter ces mots significatifs : « *Si autem non accipiatur*

¹ Cf. l'ouvrage *Perfection chrétienne et Contemplation*, voir 7^e édition, corps de l'ouvrage, pp. 339-347, 404 ss., 769-772, et appendices I^{er} et II^e.

² *La perfection et la mystique selon les principes de saint Thomas*, par le P. Crysogone, O. C. D., Bruges, 1932.

³ Cf. *La Vie Spirituelle*, nov. 1932, Supplément, pp. [77] ss.

⁴ *Questio unica de virtutibus cardinalibus*, a. 4 : « *Utrum virtutes cardinales maneant in patria.* »

*unum in ordine ad aliud, tunc non erunt eadem virtutes, nec secundum actum nec secundum habitum.*¹ » M. R. Dalbiez ajoutait, *ibid.* « Le passage que j'ai souligné et que n'a pas cité le P. Crisógono est assez peu favorable à sa thèse... Il faut renoncer à trouver dans ce texte soi-disant définitif le moindre appui pour la thèse des deux modes humain et surhumain de l'acte terrestre des dons du Saint-Esprit. »

La *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, nov. 1932, p. 692 (P. Périnelle), fait la même remarque sur l'argument central de la thèse et ajoute que le P. Crisógono s'est trompé en disant qu'il existe, selon saint Thomas, trois vertus intellectuelles infuses (intelligence, science et sagesse) parallèles aux dons du Saint-Esprit, et que les dons ne sont nécessaires que depuis la chute.

Ce qui nous intéresse le plus ici, c'est que l'on n'est nullement parvenu à prouver le point principal qu'on voulait établir que les dons ont, ici-bas, deux modes d'opérer spécifiquement distincts, l'un ordinaire, l'autre de soi extraordinaire, qui caractériserait la contemplation infuse.

Le mode surhumain des dons peut-il être latent ?

Nous avons souvent affirmé que d'ordinaire le mode surhumain des dons est d'abord assez caché, dans la vie ascétique, et qu'il devient plus manifeste dans la vie mystique, au moins aux yeux d'un directeur expérimenté². Pour parler avec plus de précision : l'influence des dons dans la vie ascétique est soit latente et assez fréquente (elle fait penser à la brise qui facilite seulement le travail des rameurs), soit manifeste mais rare (en certaines circonstances marquantes), tandis que dans la vie mystique elle est à la fois fréquente et manifeste, bien qu'elle ne soit pas toujours éclatante, comme chez les grands contemplatifs, mais parfois diffuse, très réelle pourtant, comme il arrive chez des saints qui ont une vocation active, tel un saint Vincent de Paul³. On nous objecte : « L'opération de mode suprahumain ne saurait rester cachée; elle est nécessairement perçue par l'âme, du seul fait qu'elle s'écarte du mode naturel du sujet. »

Cette assertion dérive de la précédente qui, nous l'avons vu, n'a pas été prouvée. Elle serait vraie si les dons avaient ici-bas deux modes spécifiquement distincts, et si le mode suprahumain, était extraordinaire au point d'exiger des idées infuses ou une ordination manifestement surnaturelle de nos idées acquises.

Or il n'en est rien. Même dans le cas de la prophétie, qui est une grâce extraordinaire, il peut y avoir, dit saint Thomas, un instinct prophétique caché aux yeux même de celui qui le reçoit, et par lequel il peut, comme Caïphe, prophétiser sans le savoir : « Mens prophetae dupliciter a Deo instruitur : uno modo per expressam revelationem, alio modo per quemdam instinctum occultissimum quem nescientes humanae mentes patiuntur, ut Augustinus dicit in II super Genes. ad litt., c. 17⁴. »

Si cela est vrai pour la prophétie, qui est une grâce de soi extraordinaire, à plus forte raison est-ce vrai de l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, à laquelle les dons, présents en tous les justes, doivent les rendre dociles. Tous les auteurs spirituels admettent que cette inspiration spéciale, qui ressemble à la brise qui souffle au bon moment, est d'ordinaire d'abord latente, presque imperceptible et que, si on ne lui résiste pas, elle devient généralement plus forte, plus pressante. On pourrait apporter sur ce point d'innombrables passages de l'Écriture, des Pères, de saint Thomas et de saint Jean de la Croix. Ils le disent en particulier en commentant les paroles de Jésus en saint Jean, III, 8 : « *Le vent souffle où il veut, et tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va ; ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit.* » L'inspiration d'abord latente, obscure, devient ensuite, si l'on est fidèle, plus manifeste, plus lumineuse et plus pressante.

¹ *Quaestio unica de virtutibus cardinalibus*, a. 4, in corp.

² Cf. *Perfection chrétienne et Contemplation*, pp. 353-355, 403 ss., 408, 769 ss., 772.

³ *Ibid.*, pp. 407 ss. et [105].

⁴ II^a II^{ae}, q. 171, a. 5. - Cf. *Ibid.*, q. 173, a. 4, où est donné l'exemple de Caïphe prophétisant à son insu.

Saint Jean de la Croix dit même dans la *Montée du Carmel*, livre II, c. XII : « Il est indispensable de posséder cette connaissance propre à la contemplation avant de quitter la méditation discursive. Observons pourtant qu'il s'agit d'une connaissance générale. Elle se manifeste parfois si délicate, si subtile, surtout quand elle est tout à fait pure, simple, parfaite, quand elle est vraiment spirituelle et intérieure, que l'âme, tout en la possédant, ne la remarque et ne l'expérimente pas. »

Il n'y a pas de doute, l'inspiration spéciale que nous devons recevoir docilement par les dons du Saint-Esprit est souvent assez cachée. Il faut faire le silence en soi-même, disent les auteurs spirituels, pour y être attentif, l'entendre et ensuite la discerner de celle qui pourrait nous égarer. C'est toute la question du discernement des esprits.

L'Imitation de Jésus-Christ le dit souvent : « Animadvertite haec, anima mea, et claude sensualitatis tuae ostia, ut possis audire quid in te loquatur Dominus Deus tuus » (l. III, c. I ; item, c. 2, 3).

Il est du reste certain qu'il y a bien des degrés dans la docilité au Saint-Esprit, depuis le jour où l'on commence à répondre à l'attrait de sa vocation, jusqu'au dernier instant où l'on remet son âme à Dieu.

Nous ne pensions donc pas devoir poser la question suivante.

Y a-t-il des degrés dans le détachement des créatures ?

Ce détachement est-il le même pour les plus grands saints et pour les âmes arrivées à une perfection moindre ? Poser la question, c'est la résoudre; nous n'avons jamais eu le moindre doute sur ce point.

Il faut avoir une certaine intrépidité juvénile pour écrire : « *Le détachement des créatures doit être le même pour toutes les âmes parfaites : total, absolu, universel... Impossible de trouver un milieu entre avoir et ne pas avoir des défauts.* Or la perfection exclut de par sa nature tous les défauts volontaires, le soient-ils directement ou indirectement. La ferveur intérieure que l'on mettra à se détacher de tout variera dans le sujet selon le degré de la grâce reçue, germe de victoires plus ou moins éclatantes, mais, objectivement parlant, le renoncement à tout ce qui est opposé à la divine volonté, si petit soit-il, doit être total et sans aucune exception. »

Le formalisme logique qui s'arrête à la formule : « Impossible de trouver un milieu entre avoir et ne pas avoir de défauts », ne doit pas nous, faire oublier le concret, ni la grande différence qui se trouve entre les âmes parfaites, depuis la moins élevée jusqu'à la sainte âme du Christ. Dans la réalité concrète, le renoncement, même objectivement considéré, progresse avec la ferveur de volonté du sujet où il se trouve,

Il est certain, en effet, qu'une âme déjà parfaite peut progresser encore et, que, en elle, le détachement des créatures augmente avec l'union à Dieu; ce sont les deux aspects du progrès de la vie de la grâce, qui continue dans la voie unitive. Ainsi bien des défauts indirectement volontaires, suite d'une négligence à laquelle on ne prenait presque pas garde, sont progressivement éliminés, au fur à et mesure que le fond de l'âme est purifié et plus uni à Dieu, d'une union plus intime et plus continuelle.

De plus, il est sûr que le juste, fût-il parfait, bien qu'il puisse éviter chaque péché véniel en particulier, ne peut les éviter tous continuellement ; mais en grandissant dans la charité il les évite de plus en plus, de sorte que dans l'union transformante, comme l'explique sainte Thérèse (VII^e Demeure, ch. II), l'âme est presque délivrée du trouble des passions ; tant qu'elle est sous la grâce actuelle de l'union transformante, elle ne pêche pas véniellement de propos délibéré. En dehors de ces moments, il lui arrive de commettre encore quelque faute vénielle, vite réparée.

Toute âme parfaite n'est pas confirmée dans le bien, quelques unes le sont.

Enfin n'oublions pas que le détachement des créatures était beaucoup plus grand en la Vierge Marie que dans les plus grands saints, puisqu'elle n'a jamais commis la moindre faute vénielle. Il était plus grand encore en la sainte âme de Notre-Seigneur, qui non seulement n'a jamais péché de fait, mais qui

était dès ici-bas absolument impeccable.

Il est, donc ici vraiment trop simpliste de dire : « Impossible de trouver un milieu entre avoir et ne pas avoir des défauts. » Ce qui est vrai, c'est qu'il n'y a pas de milieu entre être absolument impeccable ou non, entre éviter continuellement tout péché véniel ou non, entre vouloir ou ne pas vouloir tendre désormais à les éviter de plus en plus. « Homo (poenitens) debet habere propositum se praeparandi ad peccata venialia minuenda » (S. Thomas. III^a, q. 87, art. 1, ad 1). Mais, suivant que ce vouloir sera plus ou moins intense ou fervent, on les évitera plus ou moins de fait. Avec le progrès de la charité ou de l'attachement à Dieu augmentera le détachement des créatures. Le P. Chardon a beaucoup insisté sur ce point en son beau livre *La Croix de Jésus*.

De toute évidence, il y a bien des degrés dans ce que saint Thomas, II^a II^{ae}, q. 184, a. 2, exprime ainsi : « Ab affectu hominis excluditur non solum id quod est caritati contrarium, sed etiam omne illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum. » Il y a en cela beaucoup de degrés même quand à l'exclusion des péchés véniels, cf. *ibid.*, ad 2^m : « illi qui sunt in hac vita perfecti, in multis dicuntur offendere secundum peccata venialia quae consequuntur ex infirmitate praesentis vitae. » Voilà ce qui n'est plus simpliste, mais c'est pourtant l'expression simple du bon sens chrétien¹.

Les purifications passives sont-elles nécessaires pour éliminer les défauts moraux ?

Dans une de ses réponses, notre contradicteur a écrit : « Nous pensons que les défauts signalés par saint Jean de la Croix dans la Nuit obscure sous la dénomination de péchés capitaux sont tous volontaires et que par conséquent l'âme peut, avec l'aide de la grâce ordinaire, s'en délivrer. Le R. Père croit-il que l'âme ne peut pas se purifier de la gourmandise spirituelle, de la paresse spirituelle, de l'orgueil spirituel, etc..., par, l'exercice de l'ascétisme ? Nous répétons ici, ce que nous avons écrit ailleurs : si elle ne pouvait s'en délivrer, ces défauts ne seraient plus volontaires et par conséquent ils n'empêcheraient pas la perfection. »

Nous répondrons que saint Thomas évite cette manière simpliste et superficielle de considérer les choses, lorsqu'il enseigne (I^a II^{ae}, q. 68, a. 2), la nécessité des dons du Saint-Esprit et des inspirations correspondantes pour le salut et la perfection. Et nous avons vu plus haut qu'il n'admet nullement que les dons auraient ici-bas deux modes spécifiquement distincts, l'un ordinaires l'autre de soi extraordinaire, comme celui des grâces *gratis datae*.

L'âme ne peut se délivrer de certains défauts moraux que par la docilité aux inspirations spéciales du Saint-Esprit, et il serait tout à fait faux de dire : si l'âme ne peut s'en délivrer sans ces inspirations spéciales, « ces défauts ne sont plus volontaires et donc n'empêchent pas la perfection ». Les dons du Saint-Esprit sont précisément donnés à tous les justes pour recevoir docilement ces inspirations spéciales, dont le mode surhumain d'abord latent se manifeste de plus en plus, si l'âme est docile.

Saint Thomas dit en propres termes (I^a II^{ae}, q. 68, a. 2, ad 3) : « Rationi humanae non sunt omnia cognita, neque omniaabilia sive accipiatur ut perfecta perfectione naturali, sive accipiatur ut perfecta virtutibus theologicis. Unde non potest quantum ad omnia repellere stultitiam et alia hujusmodi de quibus ibi fit mentio. Sed ille cujus scientiae et potestati omnia subsunt, sua motione ab omni stultitia, ignorantia, hebetudine, duritia et caeteris hujusmodi nos tutos reddit. Et ideo dona Spiritus Sancti, quae faciunt nos

¹ Ces derniers textes de saint Thomas montrent, quoi qu'on en ait dit parfois, qu'il ne réprouverait nullement l'enseignement des auteurs spirituels relatif à la mortification de l'activité dite « naturelle », c'est-à-dire non. Sanctifiée, qui se développe au détriment de la vie de la grâce. Saint Thomas demande ici que pour arriver à la perfection on veuille exclure *omne illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur in Deum*. Si l'on ne s'oblige pas par vœu à pratiquer les trois conseils évangéliques; on doit du moins avoir l'esprit de ces conseils pour être parfait (II^a II^{ae}, q. 184, a.3). Il est ainsi recommandé, pour arriver à ce but, de ne pas trop s'occuper des choses terrestres, *de negotiis saecularibus*, mais d'user des choses de ce monde comme n'en usant pas. Or il est clair qu'en ce renoncement il y a un progrès même chez ceux qui sont déjà parfaits.

bene sequentes instinctum ipsius dicuntur contra hujusmodi defectus dari. »

Nous tenons donc que les inspirations spéciales du Saint-Esprit sont nécessaires pour que l'âme soit purifiée: d'une certaine rudesse ou dureté, de l'hébétéude, de la sottise spirituelle et autres défauts semblables, qui ne sont pas seulement opposés à une certaine pureté psychologique, mais à la pureté morale. Sans la docilité progressive à ces inspirations spéciales du Saint-Esprit, le fond de l'âme ne sera pas purifié de l'égoïsme plus ou moins inconscient qui se trouve en lui et qui se mêle, sous forme de négligence indirectement volontaire, à beaucoup de nos actes, et à bien des omissions plus ou moins coupables.

Dire que les purifications passives ne sont pas nécessaires à la parfaite pureté morale, ce serait nier la nécessité de la purification passive de la volonté, celle qui dégage de tout alliage humain les actes d'espérance et de charité¹.

Rappelons seulement ce qu'a écrit sainte Thérèse dans sa *Vie*, ch. XXXI (*Obras*, t. I, p. 257) : « Il faut, disent certains livres, être indifférent au mal qu'on dit de nous, se réjouir même plus que si l'on en disait du bien, on doit faire peu de cas de l'honneur, être très détaché de ses proches... et quantité d'autres choses de ce genre. A mon avis, ce sont là de purs dons de Dieu, ces biens sont surnaturels. » On sait le sens que la Sainte donne à ce mot. Elle a du reste noté plusieurs fois que le progrès des vertus accompagne normalement celui de l'oraison, et « une profonde humilité est d'ordinaire le fruit de la contemplation infuse de l'infinie grandeur de Dieu et de notre misère. Ce n'est pas là une chose accidentelle, c'est le développement normal de la vie intérieure.

Quant à saint Jean de la Croix, il est clair que pour lui les purifications passives sont nécessaires pour la pureté profonde de la volonté. Il suffit de rappeler ce qu'il dit des défauts qui rendent nécessaire la purification passive des sens et celle de l'esprit. *Nuit obscure*, l. I, ch. II à IX, et l. II, ch. I et II. Dans ces derniers chapitres, il parle des « taches du vieil homme, qui restent encore dans l'esprit comme une rouille qui ne disparaîtra que sous l'action d'un feu intense »; Parmi les défauts des avancés qui nécessitent « la forte lessive de la nuit de l'esprit », il parle de la rudesse, de l'impatience, d'un secret orgueil, d'un égoïsme inconscient qui fait que plusieurs usent de façon peu détachée des biens spirituels, ce qui les engage dans la voie des illusions. C'est là un manque de pureté, non seulement psychologique, mais morale.

Enfin il est bien certain que pour saint Jean de la Croix ces purifications passives (qui sont d'ordre mystique) et la contemplation infuse des mystères de la foi sont dans la voie normale de la sainteté, puisqu'il a écrit ces deux propositions qui dans son œuvre sont capitales (*Nuit obscure*, l. I, c. VIII) : « La purification passive des sens est commune, elle se produit chez le grand sombre des commençants »; or, étant passive, elle est d'ordre, non pas ascétique, mais mystique. - *Ibidem*, l. II, c. XIV : « Les progressants ou avancés se trouvent dans la voie illuminative ; c'est là que Dieu nourrit et fortifie l'âme par la contemplation infuse. »

Très certainement, saint Jean de la Croix a voulu noter ici, non pas une chose accidentelle, mais ce qui se produit normalement, dans la voie de la sainteté, chez une âme vraiment docile au Saint-Esprit, lorsqu'elle ne recule pas devant l'épreuve.

Nous maintenons donc ce que nous avons toujours enseigné sur ce point. C'est ce qu'ont enseigné du reste les théologiens du Carmel. Philippe de la Sainte-trinité² et Antoine du Saint-Esprit³ disent très nettement : « Debent omnes ad supernaturalem contemplationem aspirare. Debent omnes, et maxime Deo specialiter consecratae animae, ad actualement fruitivam unionem cum Deo aspirare et tendere : Tous doivent aspirer à la contemplation surnaturelle ou infuse (ces théologiens donnent le même sens à ces deux derniers mots)... »

¹ Nous avons traité ce sujet assez longuement dans *l'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. II, p. 597-632 : La purification passive de l'espérance et celle de la charité.

² *Summa Theol. myst.*, éd. 1874, t. II, p. 299, et t. III, p. 43.

³ *Directorium mysticum*, éd. 1733, tr. III, disp.III, sect.IV; tr. IV, d. I, sect. VI.

Enfin Joseph du Saint-Esprit¹, nous l'avons plusieurs fois noté, a écrit : « Si l'on prend la contemplation infuse au sens de ravissement, d'extase ou faveurs semblables, nous ne pouvons nous y appliquer, ni la demander à Dieu, ni la désirer; mais quant à la contemplation infuse en elle-même, comme acte de contemplation (abstraction faite de l'extase qui peut l'accompagner accidentellement), bien que nous ne puissions certes pas nous efforcer de l'avoir par notre industrie ou propre activité, nous pouvons aspirer à elle, la désirer ardemment et la demander humblement à Dieu. »

Joseph du Saint-Esprit dit même² : « Dieu élève d'habitude (*solet elevare*) à la contemplation infuse l'âme qui s'exerce avec ferveur à la contemplation acquise; c'est l'enseignement commun, *quod omnes docent*. »

Nous n'avons jamais dit autre chose, et c'est là vraiment l'enseignement de saint Jean de la Croix, pleinement conforme à celui que nous a laissé saint Thomas sur les sept dons du Saint-Esprit connexes avec la charité et qui, à titre d'*habitus* infus, grandissent avec elle; on ne conçoit pas sans eux, et sans les inspirations spéciales auxquelles ils nous rendent dociles, la pleine perfection de la vie chrétienne.

¹ *Cursus theol. scol. myst.*, t. II, II Praed., disp. XI, q. II, n° 18 et 23.

² *Ibid*, disp.VIII.

ARTICLE V

LA GRÂCE ACTUELLE ET SES DIVERSES FORMES

Il convient ici de rappeler : 1° la nécessité de la grâce actuelle; 2° quelles sont ses diverses formes; 3° ce que doit être en général la fidélité à la grâce.

La nécessité de la grâce actuelle

Déjà dans l'ordre naturel, nul agent créé n'agit ou n'opère sans le concours de Dieu, premier moteur des corps et des esprits. En ce sens saint Paul dit dans son discours à l'Aréopage : « Dieu n'est pas loin de chacun de nous, car, c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être » (Act. Apost.; XVII, 28).

A plus forte raison, dans l'ordre surnaturel, pour produire les actes des vertus infuses et des dons, nous avons besoin d'une motion divine, qu'on appelle la *grâce actuelle*.

C'est une vérité de foi contre les pélagiens et semipélagiens¹, que, sans cette grâce, nous nous pouvons ni nous disposer positivement à la conversion, ni persévérer pendant un temps notable dans le bien, ni surtout persévérer jusqu'à la mort. Sans la grâce actuelle nous ne pouvons produire le moindre acte salutaire, ni, à plus forte raison arriver à la perfection. C'est en ce sens que Jésus dit à ses disciples : « Sans moi vous ne pouvez rien faire » (Jean, XV, 5); et saint Paul ajoute que dans l'ordre du salut « nous ne sommes pas même capables par nous-mêmes d'une bonne pensée² » et que « c'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire³ », en actualisant notre liberté, sans la violenter. C'est lui qui nous donne de nous disposer à la grâce habituelle et ensuite de mériter. Lorsqu'il couronne nos mérites, c'est encore ses dons qu'il couronne, dit saint Augustin. L'Église l'a souvent rappelé dans ses Conciles⁴.

C'est pourquoi il faut toujours prier. La nécessité de la prière est fondée sur la nécessité de la grâce actuelle. A part la première grâce qui nous est accordée gratuitement sans que nous priions, puisqu'elle est le principe même de la prière, c'est une vérité certaine que la prière est le moyen normal, efficace et universel par lequel Dieu veut que nous, obtenions toutes les grâces actuelles dont nous avons besoin. Voilà pourquoi Notre-Seigneur nous inculque si souvent la nécessité de la prière pour obtenir la grâce : « Demandez, dit-il, et vous recevrez, cherchez et vous trouverez, frappez et l'on vous ouvrira ; car quiconque demande reçoit ; qui cherche trouve ; et l'on ouvrira à celui qui frappe⁵ ». Cette nécessité de la prière pour obtenir la grâce actuelle, il la rappelle surtout quand il s'agit de résister à la tentation : « Veillez et priez, afin que vous n'entriez pas en tentation; l'esprit est prompt, mais la chair est faible⁶ ». Nous devons, en priant, reconnaître que Dieu est l'auteur de tout bien, et donc toute confiance qui s'est pas fondée sur la prière est présomptueuse⁷.

Aussi le Concile de Trente nous dit-il, en employant les termes mêmes de saint Augustin : « Dieu ne commande jamais l'impossible, mais en commandant il nous dit de faire ce que nous pouvons, de demander ce que nous ne pouvons pas, et il nous aide pour que nous le puissions »⁸ ; il nous aide même

¹ Cf. Concile d'Orange (Denzinger, *Enchiridion*, n° 176-200) et saint Thomas, I^a II^{ae}, q. 109, per totam.

² II Cor., III, 5 : « Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi et nobis. »

³ Phil., II, 13 : « Deus qui operatur in vobis et velle et perficere. »

⁴ Denzinger, n° 182-200 et 141.

⁵ Matth., VII, 7-8.

⁶ Matth., XXVI, 41.

⁷ Cf. Saint THOMAS, II^a II^{ae}, q. 83, a. 2, c. et ad 3^m.

⁸ Session VI, ch. XI (Denzinger, 804).

par sa grâce actuelle à prier. Il y a donc des grâces actuelles que nous ne pouvons obtenir que par la prière¹.

On ne saurait trop insister sur ce point, car beaucoup de commençants, imprégnés à leur insu de naturalisme pratique, comme l'étaient les pélagiens et semipélagiens, s'imaginent qu'avec de la volonté et de l'énergie, même sans la grâce actuelle, on peut arriver à tout. Bientôt l'expérience leur montre la vérité profonde de la parole de Notre-Seigneur : « Sans moi vous ne pouvez rien faire », et de ces mots de saint Paul : « C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire » et donc il faut lui demander la grâce actuelle pour observer, et observer de mieux en mieux les commandements, surtout le précepte suprême de l'amour de Dieu et du prochain.

Les diverses grâces actuelles

La grâce actuelle, dont nous venons de rappeler la nécessité, se présente sous bien des formes qu'il est grandement utile de connaître en spiritualité. Il convient de rappeler ici les principes le plus clairement possible, sans méconnaître le mystère qu'ils expriment; c'est un des clairs-obscurs les plus remarquables de la doctrine chrétienne.

Souvent, c'est une grâce de lumière ou d'illumination intérieure qui nous est donnée. Par exemple en lisant, à la messe, l'épître ou l'évangile du jour, une lumière intérieure nous est donnée pour en mieux saisir le sens; nous sommes frappés par ces mots de Jésus à la Samaritaine : « Si tu savais le don de Dieu² », ou par ceux-ci de saint Paul : « Le Christ m'a aimé et s'est livré pour moi³ », et nous considérons qu'en effet il continue de s'offrir pour nous à la sainte messe, et que, si nous le voulons, il va se donner à nous, en particulier par la sainte communion. C'est là une grâce d'illumination intérieure⁴.

Elle est suivie d'une grâce d'inspiration et d'attrait, car en pensant à l'amour si généreux et désintéressé du Sauveur pour nous, tous nous sentons vivement portés à lui rendre amour pour amour. Il y a là une grâce actuelle qui agit sur la volonté et porte à l'amour et à l'action. Elle porte même parfois à vouloir se donner pleinement à Dieu, à souffrir et, s'il le faut, à mourir pour lui. C'est alors non seulement une grâce d'attrait, mais une grâce de force, qui souvent est reçue sans que nous en ayons nullement conscience, mais qui nous permet dans l'aridité de supporter et d'attendre⁵.

Comment la grâce actuelle, qui meut la volonté, influe-t-elle sur elle ? De deux façons, soit en lui proposant un objet qui l'attire, soit par une motion ou impulsion intérieure que Dieu seul peut donner⁶.

Dieu peut évidemment incliner notre volonté vers le bien, en lui proposant un objet, par exemple par la promesse de l'éternelle béatitude, ou par celle d'un progrès dans l'amour. Ainsi une mère incline au bien la volonté de son enfant, soit en lui proposant un objet sensible qui l'attire, soit en le persuadant de se bien conduire. Cela, l'ange gardien peut le faire aussi, en nous suggérant de bonnes pensées.

¹ Cf. *Catéchisme du Concile de Trente*, IV^o p. c. I, n° 3.

² Jean, IV, 10.

³ Galat, II, 20.

⁴ Quelquefois une grâce lumineuse très élevée donne l'impression de l'obscurité, c'est une obscurité translumineuse, comme la lumière trop forte du soleil éblouit les yeux trop faibles de l'oiseau de nuit.

⁵ Beaucoup de ces grâces ne sont nullement senties quand on les reçoit, elles sont d'ordre tout spirituel et surnaturel et dépassent par suite nos moyens naturels de connaissance.

Quelques-unes sont senties par suite du retentissement qu'elles ont sur notre sensibilité, sous forme par exemple de consolation sensible.

D'autres, qui n'ont pas ce retentissement, peuvent cependant être conscientes, en ce sens que Dieu, surtout par le don de sagesse, se fait sentir spirituellement à nous comme le principe de l'amour filial qu'il nous inspire pour Lui. Cf. SAINT THOMAS *in Epist ad Rom.*, VIII, 16.

⁶ Cf. SAINT THOMAS, I^a, q. 105, a. 4; I^a II^{ae}, q. 9, a. 6; q. 10, a. 4; q. 109, a. 2, 3, 4, 10.

Mais ce que Dieu seul peut faire, c'est de mouvoir notre volonté au bien, par une motion ou impulsion intérieure. Car il est plus intime à nous que nous-mêmes, il conserve dans l'existence notre âme, nos facultés, dont il est l'auteur, et il peut les mouvoir du dedans, *ab intus*, selon leur inclination naturelle, sans les violenter, en nous donnant une énergie nouvelle. Un exemple aide à l'entendre : une mère, pour apprendre à marcher à son enfant, le prend sous les bras et l'aide non seulement de la voix en lui montrant un objet à atteindre, mais du geste, en le soulevant. Ce que la mère fait ainsi dans l'ordre corporel, Dieu peut le faire dans l'ordre spirituel. Il peut soulever, non pas seulement notre corps, mais notre volonté elle-même, pour la porter au bien. Il est l'auteur même de notre volonté, il lui a donné son inclination foncière vers le bien, et lui seul, par suite, peut la mouvoir du dedans selon cette inclination. Il agit ainsi en nous, au plus intime de notre volonté, pour nous faire vouloir et agir. Il le fait même d'autant plus que nous lui demandons plus instamment de le faire, pour augmenter en nous l'amour que nous devons avoir pour lui.

De plus, la grâce actuelle est dite prévenante lorsqu'elle suscite en nous une bonne pensée ou un bon sentiment, sans que nous ayons rien fait pour l'exciter en nous. Si nous n'y résistons pas, Dieu y ajoute une grâce adjuvante ou concomitante, qui aidera notre volonté à produire l'acte salutaire demandé et à réaliser nos bons desseins. Ainsi « Dieu opère en nous le vouloir et le faire », comme dit saint Paul.

Enfin il importe de noter que Dieu nous meut tantôt à agir par délibération selon le mode humain, et tantôt à agir par inspiration spéciale, sans délibération de notre part, mais d'une façon supérieure. On a un exemple du premier cas, lorsque je vois que l'heure habituelle de réciter le rosaire est venue, et que je me porte de moi-même par délibération à le réciter, je le fais sous l'influence d'une grâce actuelle commune, dite coopérante, car elle coopère à mon action, selon le mode humain de la délibération.

Il arrive, au contraire, que d'une façon imprévue, au milieu d'un travail absorbant, je reçois l'inspiration spéciale de faire une courte prière, et je la fais, aussitôt. Cette inspiration spéciale est dite grâce opérante, car elle opère en nous sans délibération de notre part, non toutefois sans consentement vital, libre et méritoire¹.

De la première manière, Dieu nous meut généralement à agir selon le mode humain des vertus. De la seconde manière, il nous meut à agir selon le mode supra-humain des dons du Saint-Esprit ; notre barque avance alors non plus seulement à force de rames, mais par l'impulsion supérieure du vent favorable.

¹ Cf. SAINT THOMAS, I^a II^{ae}, q. 111, a. 2. Sous la grâce coopérante la volonté se meut elle-même délibérément en vertu d'un acte antérieur, c'est ainsi que, voulant déjà la fin, elle se porte au choix des moyens; tandis que sous la grâce opérante elle est mue en vertu, non d'un acte antérieur, mais d'une inspiration spéciale.

On peut résumer ce que nous avons dit sur les différents modes de la motion divine dans le tableau suivant à lire de bas en haut.

Dieu meut notre esprit et notre volonté	dans l'ordre surnaturel	au-dessus de délibération	par inspiration spéciale à laquelle les dons du Saint-Esprit nous rendent dociles.
		après la délibération	à vouloir tel acte de telle vertu infuse, par exemple de la religion dirigée par la prudence.
		avant la délibération	à vouloir efficacement la fin dernière surnaturelle ¹ .
	dans l'ordre naturel	au-dessus de délibération	par inspiration spéciale, par exemple d'ordre poétique.
		après la délibération	à vouloir tel acte de telle vertu acquise.
		avant la délibération	à vouloir le bien en général et le bonheur.

Sous la grâce opérante, nous sommes plus passifs qu'actifs, et notre activité consiste surtout à consentir librement à l'opération de Dieu, à nous laisser conduire par l'Esprit-Saint, à suivre promptement et généreusement ses inspirations². Mais même sous la grâce coopérante toute notre action salutaire est de Dieu comme de la cause première, et elle est toute de nous, comme de la cause seconde.

La fidélité à la grâce

Il importe grandement d'être fidèle à la grâce, et d'être de plus en plus fidèle à la grâce actuelle du moment présent, pour répondre au devoir de cette minute, qui nous manifeste la volonté de Dieu sur nous.

¹ Ici, il y a bien délibération, mais ce n'est pas en vertu de la délibération et d'un acte antérieur que le pécheur, au moment de sa conversion, est mû à vouloir efficacement la fin dernière surnaturelle, car tout acte antérieur est inférieur à ce vouloir efficace, et il ne peut qu'y disposer. Il faut donc ici une grâce opérante spéciale. Celle-ci n'est pas requise lorsque, voulant déjà efficacement la fin, nous nous portons nous-mêmes à vouloir les moyens; alors est requise seulement la grâce coopérante.

² Nous avons traité ailleurs plus longuement de ce sujet, cf. *Perfection chrétienne et contemplation*, I, pp. 355-386 : L'inspiration spéciale du Saint-Esprit et la grâce actuelle commune. D'après de nombreux textes de saint Thomas, à la suite de plusieurs grands thomistes, et en particulier du P. del Prado, nous y avons montré que Dieu meut la volonté, soit avant la délibération (lorsqu'il la porte à vouloir la béatitude en général, ou aussi la fin ultime surnaturelle), soit après la délibération ou avec elle (lorsqu'il la porte à se déterminer par délibération discursive, à vouloir les moyens en vue de la fin préalablement voulue), soit au-dessus de la délibération (par inspiration spéciale, en particulier par celle à laquelle les dons du Saint-Esprit nous rendent dociles).

Saint Thomas a énuméré ces trois modes de motion en divers endroits : I^a II^{ae}, q. 9, a.6, ad 3^m; q. 68, a. 2 et 3; q. 109, a. 1, 2, 6, 9; q. 111, a. 2; *De Veritate*, q. 24, a. 15.

Il suffit ici de citer le texte classique de la I^a II^{ae}, q. 111, a. 2, sur la distinction de la grâce opérante et de la grâce coopérante : « Operatio alicujus effectus non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectui, in quo mens nostra est mota non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur, et secundum hoc dicitur gratia operans. In illo autem effectui, in quo mens nostra et movet (virtute prioris actus) et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae, et secundum hoc dicitur gratia cooperans. »

Mais la grâce opérante peut se présenter sous plusieurs formes; 1° elle peut être seulement excitante, porter à une bonne pensée salutaire, qui de fait reste stérile; 2° elle peut porter jusqu'à un acte salutaire de foi ou d'espérance, sans qu'il y ait l'influence des dons du Saint-Esprit; comme il arrive chez le fidèle en état de péché mortel; 3° elle peut porter jusqu'à un acte salutaire et méritoire des dons du Saint-Esprit. C'est surtout dans ce dernier cas qu'il y a inspiration spéciale, non seulement avant la délibération, mais au-dessus d'elle. Nous pouvons soit être portés, soit nous porter de nous-mêmes à un acte de foi (bien qu'il soit simple et non discursif), tandis que nous ne pouvons de nous-mêmes nous porter à un acte des dons.

Rappelons-nous ce que nous dit saint Augustin : « Dieu, qui t'a créé sans toi, ne te sanctifiera pas sans toi¹ »; il y faut notre consentement et l'obéissance aux préceptes.

Le secours de Dieu nous est donné, dit-il encore, non pas pour que notre volonté ne fasse rien, mais pour qu'elle agisse de façon salutaire et méritoire.

La grâce actuelle nous est constamment offerte pour l'accomplissement du devoir de la minute présente, comme l'air vient constamment à notre poitrine pour nous permettre de respirer. Et comme nous devons aspirer pour attirer dans les poumons l'air qui renouvelle notre sang ainsi nous devons vouloir recevoir docilement la grâce qui renouvelle nos énergies spirituelles pour marcher vers Dieu.

Qui n'aspirerait pas, finirait par mourir asphyxié; qui ne reçoit pas docilement la grâce, finira par mourir d'asphyxie spirituelle.

C'est pourquoi saint Paul nous dit : « Nous vous exhortons à ne pas recevoir la grâce de Dieu en vain » (II Cor., VI, 1). Il faut y répondre et y coopérer généreusement. C'est une vérité élémentaire dont la mise en pratique journalière mènerait à la sainteté.

Sans doute, c'est Dieu qui fait le premier pas vers nous par sa grâce prévenante, puis il nous aide à y consentir ; il nous accompagne en toutes nos voies et nos difficultés, jusqu'au moment de la mort.

Mais n'oublions pas que, de notre côté, au lieu de résister à ses prévenances, nous devons être fidèles. Comment ? D'abord en accueillant avec joie les premières illuminations de la grâce, puis en suivant docilement ses inspirations, malgré les obstacles, et enfin en les mettant en pratique coûte que coûte. Alors nous coopérerons à l'œuvre de Dieu, et notre action sera le fruit de sa grâce et de notre libre arbitre ; elle sera, tout entière de Dieu, comme de la cause première, et tout entière de nous comme de la cause seconde.

La première grâce de lumière, qui produit efficacement en nous une bonne pensée, est suffisante par rapport au bon consentement volontaire, en ce sens qu'elle nous donne, non pas cet acte, mais le pouvoir de le produire. Seulement, si nous résistons à cette bonne pensée, nous nous privons de la grâce actuelle qui nous aurait efficacement portés au bon consentement. La résistance tombe sur la grâce suffisante comme la grêle sur un arbre en fleur qui promettait beaucoup de fruits; les fleurs sont détruites et les fruits ne se formeront pas. La grâce efficace nous est offerte dans la grâce suffisante, comme le fruit dans la fleur; encore faut-il que la fleur ne soit pas détruite pour que le fruit nous soit donné. Si nous ne résistons pas à la grâce suffisante, la grâce actuelle efficace nous est donnée, et par elle nous avançons d'un pas très sûr dans la voie du salut. La grâce suffisante nous laisse ainsi sans excuse devant Dieu, et la grâce efficace ne nous permet pas de nous glorifier en nous-mêmes ; avec elle nous avançons humblement et généreusement².

¹ « Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. » Sermo 15, c. I.

² Ici se trouve le grand mystère de la grâce, dont les deux aspects à concilier se peuvent exprimer ainsi. Il y a là un clair-obscur très saisissant. Le clair s'exprime en deux principes, l'obscur c'est leur intime conciliation.

D'une part Dieu ne commande jamais l'impossible (il ne serait ni juste, ni miséricordieux); mais, par amour; il rend réellement possibles à tous les devoirs qu'ils ont à accomplir. Nul adulte n'est privé de la grâce nécessaire au salut, que s'il la refuse par résistance à l'appel divin, comme il arrive au mauvais larron mourant près du Sauveur.

D'autre part, « comme l'amour de Dieu pour nous est cause de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu », comme le dit saint Thomas, I^a, q. 20, a. 3. En ce sens Jésus nous a dit : « Sans moi vous ne pouvez rien faire » (Jean, XV, 5); et en parlant des élus il a ajouté : « Personne ne pourra les ravir de la main de mon Père ». (Jean, X, 29). Saint Paul a dit aussi : « Qui est-ce qui te distingue ? Qu'as-tu que la ne l'aies reçu ? » (I Cor., IV, 7). Quelle leçon plus profonde d'humilité ?

Comme le dit un Concile du Moyen-Age : « Si certains sont sauvés, c'est par le don du Sauveur; si d'autres se perdent, c'est par leur faute » (Denzinger, *Enchir.*, n° 318). Résister à la grâce est un mal qui ne peut venir que de nous. Ne pas y résister est déjà un bien qui dérive de la source de tout bien. Ces formules réunissent les deux aspects du mystère et les principes que nous venons de rappeler sont incontestables.

Chacun de ces deux principes pris à part est absolument certain, autant celui du salut possible à tous que celui-ci : « Nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu. Qu'avons-nous que nous ne l'ayons reçu ? » - Mais comment ces deux principes si incontestables se concilient-ils intimement ? Nulle intelligence créée ne peut le voir avant d'avoir reçu la vision béatifique. Ce serait voir, en effet, comment se concilient dans l'éminence de la Dété l'infinie Miséricorde, l'infinie Justice et la souveraine Liberté. Nous avons

Ne résistons pas aux divines prévenances de Celui qui nous a donné la grâce sanctifiante, les vertus infuses, les dons et qui chaque jour nous attire à Lui. Ne nous contentons pas d'une vie médiocre, et de ne produire que des fruits imparfaits, alors que notre Sauveur est venu « pour que nous ayons la vie en abondance¹ », pour que « des fleuves d'eau vive coulent de notre poitrine² », pour que nous arrivions à jouir éternellement de sa béatitude à lui. Dieu est magnanime, soyons-le aussi.

Cette fidélité est requise d'abord pour conserver la vie de la grâce, en évitant le péché mortel. Or la vie de la grâce est incomparablement plus précieuse que celle du corps, que le pouvoir de faire des miracles ; la vie de la grâce est d'un tel prix que le Sauveur s'est livré à la mort pour nous la rendre. S'il nous était donné de contempler à découvert l'étonnante splendeur de la grâce sanctifiante, nous serions ravis.

La fidélité est requise, en outre, pour mériter et obtenir l'augmentation en nous de la vie de la grâce, qui doit croître jusqu'à notre entrée au ciel, puisque nous sommes des voyageurs en marche vers l'éternité et que nous nous en rapprochons en grandissant dans l'amour de Dieu.

D'où la nécessité de sanctifier toutes et chacune de nos actions, même les plus ordinaires, en les accomplissant avec pureté d'intention, pour un motif surnaturel et en union avec Notre-Seigneur. Si nous étions ainsi fidèles du matin au soir, chacune de nos journées contiendrait des centaines d'actes méritoires, des centaines d'actes d'amour de Dieu et du prochain, à toute occasion agréable ou pénible, et le soir notre union avec Dieu serait plus intime et plus forte. On l'a souvent dit : il n'est pas de moyen plus pratique, plus efficace, plus à la portée de tous, pour se sanctifier, que de surnaturaliser ainsi chacune de nos actions, en les offrant, avec Notre-Seigneur, à Dieu pour sa gloire et pour le bien des âmes³.

exposé ailleurs ce problème plus longuement dans ses rapports avec la spiritualité, cf. *Perfection chrétienne et contemplation*, I, pp 88-131 : (La mystique et la doctrine le saint Thomas sur l'efficacité de la grâce), et *Providence et confiance en Dieu*. 338-363, *La prédestination des saints et la grâce*, p. 247-256 ; 375-380.

¹ Jean, X, 10.

² Jean, VII, 38.

³ Quelques-uns ont pensé que l'inspiration spéciale du Saint-Esprit diminue la liberté de nos actes et que l'acte immédiatement suscité par elle n'est pas méritoire. Elle ne diminue pas plus notre liberté que l'impeccabilité absolue du Christ ne diminuait sa parfaite liberté d'obéir aux préceptes de son Père. Il ne pouvait désobéir, il obéit infailliblement, mais librement, au précepte de mourir, car il gardait l'indifférence du jugement et du choix devant la mort douloureuse de la Croix, qui n'attirait pas invinciblement sa volonté, comme l'attirait la bonté divine vue immédiatement. Nous l'avons expliqué plus longuement ailleurs : *Le Sauveur*, pp. 204-218.

CHAPITRE IV

La Sainte Trinité présente en nous source créée de notre vie intérieure

Après avoir parlé de la vie de la grâce, et de l'organisme spirituel des vertus infuses et des dons, il convient de considérer la source créée de notre vie intérieure, qui est la Sainte Trinité présente en toutes les âmes justes de la terre, du purgatoire et du ciel.

Voyons d'abord ce que nous dit la Révélation divine; contenue dans l'Écriture, sur ce mystère si consolant; nous considérerons ensuite brièvement le témoignage de la Tradition; nous verrons en dernier lieu les précisions qu'apporte la Théologie, particulièrement saint Thomas d'Aquin¹, et les conséquences spirituelles de cette doctrine.

Le témoignage de l'Écriture

L'Écriture nous enseigne que Dieu est présent en toute créature, d'une présence générale, appelée souvent présence d'immensité. On lit en particulier dans le Psaume 138, 7 : « Où aller, Seigneur, pour me dérober à ton esprit ? Où fuir pour échapper à ton regard ? Si je monte aux cieux, tu y es; si je me couche dans le séjour des morts, tu y es encore. » C'est ce qui fait dire à saint Paul prêchant à l'Aréopage : « Le Dieu qui a fait le monde, étant le Seigneur du ciel et de la terre..., n'est pas loin de chacun de nous, car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être » (*Act. Apost.*, XVII, 28).

Dieu, en effet, voit tout, conserve toutes choses dans l'existence et porte chaque créature à l'action qui lui convient. Il est comme le foyer d'où s'échappe la vie de la création, et la force centrale qui attire tout à elle. « *Rerum Deus tenax vigor immotus in te permanens.* »

Mais la sainte Écriture ne nous parle pas seulement de cette présence générale de Dieu en toutes choses, elle nous parle aussi d'une présence spéciale de Dieu dans les justes. Il est dit, en effet, déjà dans l'Ancien Testament, au livre de la Sagesse, I, 4 : « La Sagesse divine n'entrera pas dans une âme méchante, elle n'habitera pas dans un corps assujéti au péché. » Serait-ce seulement la grâce créée ou le don créé de sagesse qui viendrait habiter dans l'âme juste ?

Les paroles de Notre-Seigneur nous apportent une lumière nouvelle et nous montrent que ce sont les Personnes divines elles-mêmes qui viennent habiter en nous : « Si quelqu'un m'aime, dit-il, il observera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons en lui et nous ferons en lui notre demeure » (Jean, XIV, 23). Toutes ces paroles sont à noter : « Nous viendrons. » - Qui va venir ? Seraient-ce seulement des effets créés : la grâce sanctifiante, les vertus infuses, les dons ? - Non, ceux qui viennent, ce sont ceux qui aiment, les personnes divines, le Père et le Fils, dont n'est jamais séparé l'Esprit-Saint, promis du reste par Notre-Seigneur et visiblement envoyé à la Pentecôte. Nous viendrons en lui, dans le juste qui aime Dieu, et nous viendrons non pas seulement d'une façon transitoire, passagère, mais nous ferons en lui notre demeure, c'est-à-dire nous habiterons en lui; tant qu'il restera juste, ou en état de grâce, tant qu'il conservera la charité. Ainsi parle Notre-Seigneur.

¹ Ce sujet a été bien traité par le P. FROJET, O. P., dans son livre *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*; Lethielleux, Paris, 3^e éd., 1900. Plus récemment par le P. GARDEIL, O.P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, Gabalda, 1927, t. II, pp.6-60. - Nous l'avons exposé aussi assez longuement dans *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. I. pp. 163-206, et t. II, pp. 657-686.

Ces paroles sont confirmées par celles de la promesse du Saint-Esprit : « Je prierai mon Père et il vous donnera, un autre Consolateur, pour qu'il demeure toujours en vous, c'est l'Esprit de vérité, que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit point et ne le connaît point; mais vous, vous le connaissez, parce qu'il demeure au milieu de vous, et il sera en vous... Il vous enseignera toutes choses, et vous rappellera tout ce que je vous ai dit » (Jean, XIV, 16, 26). Ces paroles ne sont pas dites seulement aux Apôtres, elles se vérifièrent en eux le jour de Pentecôte, qui est renouvelé pour nous par la Confirmation.

Ce témoignage du Sauveur est clair, il précise admirablement ce que disait le livre de la Sagesse, I, 4. Ce sont bien les trois Personnes divines qui viennent habiter dans les âmes justes.

Ainsi l'ont compris les Apôtres. Saint Jean écrit (I Joan., IV, 9-16) : « Dieu est charité... et celui qui est dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui. » Il possède Dieu en son cœur, mais plus encore Dieu le possède et le contient en lui conservant non seulement l'existence naturelle, mais la vie de la grâce et la charité.

Saint Paul dit de même : « La charité de Dieu a été répandue en vous par l'Esprit-Saint qui vous a été donné » (Rom., V, 5). Ce n'est pas seulement la charité créée que nous avons reçue, c'est l'Esprit-Saint lui-même qui nous a été donné. Saint Paul parle spécialement de lui, parce que la charité nous assimile plus au Saint-Esprit, qui est l'amour personnel, qu'au Père et au Fils. Ils sont aussi en nous, selon le témoignage de Jésus, mais nous ne leur serons parfaitement assimilés qu'en recevant la lumière de gloire, qui nous marquera à la ressemblance du Verbe, qui est la splendeur du Père.

A plusieurs reprises saint Paul revient sur cette consolante doctrine : « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous » (I Cor., III, 16). « Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit, qui est en vous, que vous avez reçu de Dieu, et que vous n'êtes plus à vous-mêmes ? Car vous avez été rachetés à grand prix. Glorifiez donc Dieu dans votre corps. » (I Cor., VI, 19).

L'Écriture enseigne ainsi très explicitement que les trois personnes divines habitent en toute âme juste, en toute âme en état de grâce.

Le témoignage de la Tradition

La Tradition, par la voix des premiers martyrs, par celle des Pères, par l'enseignement officiel de l'Église, montre en outre que c'est bien ainsi qu'il faut entendre ce que dit l'Écriture¹.

Au début du II^e siècle, saint Ignace d'Antioche dans ses Lettres dit que les vrais chrétiens portent Dieu en eux, il les appelle « theophoroi » ou porte-Dieu. Cette doctrine est répandue dans l'Église primitive, les martyrs la proclament hautement devant leurs juges. Sainte Lucie de Syracuse répond à Paschase : « Les paroles ne peuvent manquer à ceux qui ont en eux le Saint-Esprit. » - « Le Saint-Esprit est donc en toi ? » - « Oui, tous ceux qui mènent une vie chaste et pieuse sont le temple du Saint-Esprit. »

Parmi les Pères grecs : Saint Athanase dit que les trois Personnes divines sont en nous². Saint Basile déclare que le Saint-Esprit, par sa présence, nous rend de plus en plus spirituels et conformes à l'image du Fils unique³, Saint Cyrille d'Alexandrie parle aussi de cette intime union du juste et de l'Esprit-Saint⁴. Parmi les Pères latins, saint Ambroise enseigne que nous l'avons reçu au baptême et plus encore à la confirmation⁵. Saint Augustin montre que, selon le témoignage des Pères antérieurs, ce n'est pas

¹ On voit bien, dans le cas présent, l'importance de la Tradition proprement divine, qui nous transmet par les pasteurs légitimes de l'Eglise, une doctrine révélée oralement, soit qu'elle ait été ensuite fixée ou non dans l'Écriture. Tous les organes de la Tradition divine peuvent être invoqués dans le cas présent : le magistère solennel de l'Eglise, et aussi son magistère ordinaire exprimé par la prédication moralement unanime des évêques, par le consentement des Pères et des théologiens et par le sens chrétien des fidèles.

² *Ep. I ad Serap.*, 31, P. G., t. 26, c. 601.

³ *De Spiritu Sancto*, cap. IX, n. 22, sq; cap. XVIII, n. 47.

⁴ *Dialog.*, VII, P.G., t.75, c. 1085.

⁵ *De Spiritu Sancto*, t, I, c. 5-6.

seulement la grâce, mais Dieu même qui nous a été donné, le Saint-Esprit et ses sept dons¹.

Cette doctrine révélée nous est enfin rappelée par l'enseignement officiel de l'Église. Dans le symbole de saint Épiphane, que devaient réciter les adultes avant de recevoir le baptême, il est dit : « Spiritus Sanctus, qui... in apostolis locutus est et in sanctis habitat² ». n

Le Concile de Trente dit aussi : « La cause efficiente de notre justification est Dieu, qui, en sa miséricorde, nous purifie gratuitement et nous sanctifie, en nous oignant et nous marquant du sceau du Saint-Esprit, qui nous a été promis et qui est le gage de notre héritage » (Ephes., I, 13)³.

Mais l'enseignement officiel de l'Église sur ce point nous est donné aujourd'hui d'une façon plus précise encore dans l'Encyclique de Léon XIII, *Divinum illud munus* (9 mai 1897), sur le Saint-Esprit, où l'habitation de la Sainte Trinité dans l'âme des justes est ainsi décrite.

« Il importe de rappeler les explications données par les Docteurs d'après les enseignements des saintes Lettres : Dieu est présent en toutes choses par sa puissance, en tant que tout lui est soumis ; par sa présence, en tant que tout est à découvert devant ses yeux ; par son essence, en tant qu'il est intimement en tous les êtres comme cause de leur existence (S. Thomas, I^a, q.8, a.3). Mais Dieu n'est pas seulement dans l'homme comme il est dans les choses, il est, de plus, connu et aimé de lui, puisque notre nature nous fait elle-même aimer, désirer, poursuivre le bien. Dieu, par sa grâce, réside dans l'âme juste comme dans un temple, d'une façon très intime et spéciale. De là ce lien d'amour qui unit étroitement l'âme à Dieu, plus qu'un ami ne peut l'être à son meilleur ami, et la fait jouir de lui avec une pleine suavité.

« Cette admirable union, appelée *inhabitation*, dont l'état bienheureux des habitants du ciel ne diffère que par la condition, est produite très réellement par la présence de toute la Trinité : « Nous viendrons en lui et nous ferons en lui notre demeure » (Jean, XIV, 23). Elle est attribuée pourtant d'une façon spéciale au Saint-Esprit. En effet, des traces de la puissance et de la sagesse divines se manifestent même chez un homme pervers ; mais le juste seul participe à l'amour, qui est la caractéristique du Saint-Esprit... C'est pourquoi l'Apôtre, appelant les justes temples de Dieu, ne les appelle pas expressément temples du Père ou du Fils, mais du Saint-Esprit : « Ne savez-vous pas que vos membres sont le temple du Saint-Esprit, qui est en vous, que vous avez reçu de Dieu » (I Cor., VI, 19).

« L'abondance des biens célestes qui résulte de la présence du Saint-Esprit dans les âmes pieuses se manifeste de beaucoup de manières... Parmi ces dons se trouvent ces secrets avertissements, ces mystérieuses invitations, qui, par une impulsion du Saint-Esprit, sont faits aux âmes et sans lesquels on ne peut ni s'engager dans la voie de la vertu, ni progresser, ni parvenir au salut éternel. »

Tel est, en substance, le témoignage de la Tradition exprimé par le magistère de l'Église sous ses différentes formes. Voyons maintenant ce qu'ajoute la théologie pour nous donner davantage une certaine intelligence de ce mystère révélé. Nous suivrons ce que nous en dit saint Thomas.

L'explication théologique de ce mystère

Diverses explications ont été proposées⁴.

¹ De Fide et symbolo, c. IX, et De Trinitate, XV, c. 27.

² DENZINGER, *Enrichidion*, n° 13.

³ *Ibid.*, n° 799.

⁴ Nous les avons exposées ailleurs (*L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. I, pp. 167-205), et nous avons comparé celle du Docteur angélique, telle que l'ont comprise Jean de Saint-Thomas, et plus récemment le P. Gardeil, avec celles de Vasquez et de Suarez. Il suffit ici de rappeler brièvement ces opinions.

Vasquez réduit toute présence RÉELLE de Dieu en nous à la présence générale d'immensité, selon laquelle Dieu est présent en toutes les choses qu'il conserve dans l'existence. A titre d'objet connu et aimé, Dieu n'est pas réellement présent dans le juste, il y est seulement comme représenté à la manière d'une personne absente, mais très aimée.

Parmi ces manières de voir, celle de saint Thomas, conservée par Léon XIII dans son Encyclique sur le Saint-Esprit, paraît la plus vraie ; elle contient, du reste, tout ce qu'il y a de positif dans les autres explications à la manière d'une synthèse supérieure¹. On a beaucoup écrit ces derniers temps sur ce sujet, il importe de revenir à la lettre même de l'article principal de saint Thomas, qu'on a parfois un peu oublié.

Le Docteur commun de l'Église nous dit en effet (I^a, q. 43, a. 3), en supposant la présence générale de Dieu qui conserve toutes choses dans l'existence :

« Une personne divine nous est envoyée en tant qu'elle existe en nous d'une nouvelle manière ; elle est donnée en tant que nous la possédons. Or aucune de ces deux choses n'est possible que par la grâce sanctifiante. Dieu, en effet, est déjà en toutes choses d'une manière générale, par son essence, sa puissance, sa présence, comme la cause dans les effets qui participent à sa bonté. Mais, en plus de cette présence générale, il y a une présence spéciale en nous, en tant que Dieu y est comme un objet connu et aimé en celui qui le connaît et l'aime. Et comme par son opération, c'est-à-dire par la connaissance et l'amour (surnaturels), la créature raisonnable atteint Dieu lui-même, au lieu de dire que, suivant ce mode spécial de présence, Dieu est dans l'âme juste, on dit qu'il habite en elle comme dans son temple. Ainsi nul autre effet que la grâce sanctifiante ne peut rendre raison de ce fait qu'une personne divine soit d'une nouvelle manière présente en nous...

« De même pour avoir une chose il faut pouvoir en jouir ou s'en servir. Et nous ne pouvons jouir d'une personne divine que par la grâce sanctifiante et par la charité. »

Sans la grâce sanctifiante et la charité, en effet, Dieu n'habite pas en nous ; il ne suffit pas de le connaître par connaissance naturelle, philosophique ; ni même par la connaissance surnaturelle de la foi informée unie à l'espérance, comme le connaît le fidèle en l'état de péché mortel. (Dieu est pour ainsi dire distant d'un croyant qui est détourné de Lui.) Il faut pouvoir le connaître par la foi vive et les dons du Saint-Esprit connexes avec la charité. Cette dernière connaissance, étant quasi expérimentale, atteint Dieu, non pas comme une réalité distante et simplement représentée, mais, comme une réalité présente, possédée, et dont nous pouvons jouir dès à présent. C'est manifestement ce que veut dire S. Thomas dans le texte cité, I^a, q. 43, a. 1 c., et ad 1^m, ad 2^m. Il s'agit, dit-il, d'une connaissance qui atteint Dieu lui-même, *attingit ad ipsum Deum*, et permet de le posséder et de jouir de lui, *ut creatura rationalis ipsa divina persona fruatur* (*Ibid.*, ad 1^m).

Pour que les personnes divines habitent en nous, il faut que nous puissions les connaître d'une façon quasi expérimentale et aimante, fondée sur la charité infuse, qui nous donne une connaturalité ou sympathie avec la vie intime de Dieu².

Suarez, au contraire, soutient que, même si Dieu n'était pas déjà présent dans les justes, par la présence générale d'immensité, il deviendrait réellement et substantiellement présent en eux, à raison de la charité qui nous unit à Lui. Cette opinion se heurte à cette très forte objection : bien que, par la charité, nous aimions l'humanité du Sauveur et la Sainte Vierge, il ne s'ensuit pas qu'ils soient réellement présents en nous, qu'ils habitent en notre âme. La charité par elle-même constitue une union affective et fait désirer l'union réelle, mais comment constituerait-elle celle-ci ?

Jean de Saint-Thomas (in I^{am}, q. 43, a. 3. disp. XVII, n° 8-10) et le P. Gardeil (op. cit., t. II, pp. 7-60) ont fait voir que la pensée de saint Thomas domine les deux conceptions opposées de Vasquez et de Suarez.

Selon le Docteur angélique, contrairement à ce qu'a dit Suarez, la présence spéciale de la Sainte Trinité dans les justes suppose la présence générale d'immensité ; mais pourtant (et c'est ce que n'a pas vu Vasquez), par la grâce sanctifiante Dieu est rendu RÉELLEMENT présent d'une nouvelle manière comme objet expérimentalement connaissable dont l'âme juste peut jouir. Il n'y est pas seulement comme une personne absente très aimée, mais il y est réellement, et parfois il se fait sentir à nous. De la sorte, si, par impossible, Dieu n'était déjà dans le juste comme cause conservatrice de son être naturel, il deviendrait spécialement présent en lui comme cause productrice et conservatrice de la grâce et de la charité, et comme objet quasi expérimentalement connaissable, et, de temps en temps, connu et aimé.

¹ Les systèmes, qui ne parviennent pas à une synthèse supérieure, sont généralement vrais en ce qu'ils affirment, et faux en ce qu'ils nient, et ce qu'il y a de vrai en chacun d'eux se retrouve dans la synthèse supérieure lorsque l'esprit a découvert le principe éminent qui permet de concilier les divers aspects du réel. Dans le cas présent, Vasquez paraît bien avoir tort de nier que la présence spéciale soit celle d'un objet réellement présent, expérimentalement connaissable, et Suarez semble bien faire erreur en niant que cette présence spéciale suppose la présence générale d'immensité par laquelle Dieu conserve toutes choses dans l'existence.

² Saint Thomas l'avait déjà dit dans son *Commentaire sur les Sentences*, I dist., 14, q. 2, a. 2, ad 3 : « Non qualiscumque cognitio sufficit ad rationem missionis, sed solum illa quae accipitur ex aliquo dono appropriato personae, per quod efficitur in nobis conjunctio ad

Pour que la Sainte Trinité habite en nous, il n'est pourtant pas nécessaire que cette connaissance quasi expérimentale soit actuelle, il suffit que nous en ayons le pouvoir par la grâce des vertus et des dons. Ainsi l'habitation de la Sainte Trinité dure dans le juste, même pendant son sommeil, et tant qu'il reste en état de grâce¹.

Mais, de temps en temps, il arrive que Dieu se fait sentir à nous comme l'âme de notre âme, la vie de notre vie. C'est ce que dit saint Paul dans l'Épître aux Romains, VIII, 14-16 : « Vous avez reçu un Esprit d'adoption, en qui nous crions Abba ! Père ! Cet Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. » Saint Thomas dit dans son Commentaire sur cette Épître : « Le Saint-Esprit rend ce témoignage à notre esprit par l'effet d'amour filial qu'il produit en nous². » C'est ainsi que les disciples d'Emmaüs dirent, après la disparition de Jésus : « N'est-il pas vrai que notre cœur était tout brûlant au-dedans de nous, lorsqu'il parlait en chemin, et qu'il nous expliquait les Écritures ? »³

En donnant l'explication que nous venons de rapporter, saint Thomas ne fait que nous montrer le sens profond des paroles de Notre-Seigneur que nous avons rapportées plus haut : « Si quelqu'un m'aime, il observera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons en lui, et nous ferons en lui. notre demeure.⁴ » « L'esprit de vérité (que mon Père vous enverra) sera en vous ; il vous enseignera toutes choses et vous rappellera tout ce que je vous ai dit »⁵.

D'après cette doctrine, la Sainte Trinité habite en l'âme juste plus et mieux en un sens que le corps du Sauveur dans une hostie consacrée. Il est bien réellement et substantiellement présent sous les espèces eucharistiques, mais ces espèces du pain ne connaissent pas et n'aiment pas. La Sainte Trinité habite dans l'âme juste comme dans un temple vivant qui connaît et qui aime à des degrés divers. Elle habite dans les âmes bienheureuses qui la contemplent sans voile, surtout en la très sainte âme du Sauveur, à laquelle le Verbe est personnellement uni. Et dès ici-bas, dans la pénombre de la foi, la Sainte Trinité, sans que nous la voyions, habite en nous pour nous vivifier de plus en plus, jusqu'à l'heure de l'entrée dans la gloire, où elle nous apparaîtra.

Cette présence intime de la Sainte Trinité en nous ne nous dispense pas, certes, de nous approcher de l'Eucharistie, d'aller prier près du tabernacle, car la Sainte Trinité habite beaucoup plus intimement qu'en nous en la sainte âme du Sauveur personnellement unie au Verbe. Si nous bénéficions d'approcher d'un saint tout possédé par Dieu, comme d'un saint Curé d'Ars, combien plus d'approcher du Sauveur ! Nous pouvons lui dire : « Viens prendre de plus en plus possession de nous, même avec ta croix ; que de mieux en mieux soit exaucée la prière : Toi en nous et nous en Toi. » Pensons aussi à l'habitation de la Sainte Trinité en l'âme de la Vierge Marie, ici-bas et au ciel.

Conséquences en spiritualité

De là dérive une grande conséquence : si l'habitation de la Sainte Trinité en nous ne se conçoit pas sans que le juste puisse avoir une « connaissance quasi expérimentale » de Dieu présent en lui, que s'ensuit-il ? Il s'ensuit que cette connaissance, loin d'être quelque chose d'extraordinaire en soi, comme

Deum, secundum modum proprium illius personae, scilicet per amorem, quando Spiritus Sanctus datur, unde cognitio ista est quasi experimentalis. » Item, *ibid.*, ad 2^m.

Cette connaissance quasi expérimentale de Dieu, fondée sur la charité, qui nous donne une connaturalité aux choses divines, procède surtout du don de sagesse, comme le dit saint Thomas, II^a II^{ae}, q.45, a. 2..

¹ Ainsi notre âme est toujours présente à elle-même, comme un objet expérimentalement connaissable, sans être toujours actuellement connue, par exemple dans le profond sommeil.

² « Spiritus testimonium reddit spiritui nostro per effectum amoris filialis, quem in nobis facit. » Saint Thomas, *in Ep. ad Rom.*, VIII, 16. - Item, I^a II^{ae}, q. 112, a. 5 : « Ille qui accipit gratiam, per quamdam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille, qui non accipit. » C'est un signe qui permet de conjecturer et d'avoir une certaine certitude morale qu'on est en état de grâce.

³ Luc, XXIV, 32.

⁴ Jean, XIV, 23.

⁵ Jean, XIV, 26.

les visions, révélations, les stigmates, est dans la voie normale de la sainteté¹.

Cette connaissance quasi expérimentale de Dieu présent en nous dérive de la foi éclairée par les dons d'intelligence et de sagesse, qui sont connexes avec la charité. Il suit de là qu'elle doit normalement grandir avec le progrès de la charité, soit sous une forme nettement contemplative, soit sous une forme plus directement orientée vers l'action. Aussi dirons-nous plus loin que la contemplation infuse, où s'épanouit cette quasi expérience, commence, selon saint Jean de la Croix, avec la voie illuminative et se développe dans la voie unitive².

Cette connaissance quasi expérimentale de Dieu, de sa bonté grandira, avec celle de notre néant et de notre misère, selon la parole divine qui fut dite à sainte Catherine de Sienne : « Je suis celui qui est, tu es celle qui n'est pas. »

Il s'ensuit aussi que, lorsqu'il y a en nous une augmentation notable de la charité, les personnes divines sont à nouveau envoyées, dit saint Thomas³, car elles deviennent présentes plus intimement en nous, selon un mode ou un degré nouveau d'intimité. Il en est ainsi, par exemple, au moment de la seconde conversion, qui marque l'entrée dans la voie illuminative.

Enfin elles sont en nous, non pas seulement comme, objet de connaissance et d'amour surnaturels, mais comme principes d'opérations surnaturelles. Jésus a dit : « Mon Père opère toujours, et moi avec lui », surtout dans l'intimité du cœur, au centre de l'âme.

Seulement il importe de se rappeler pratiquement une chose : Dieu ne se communique d'ordinaire à sa créature que dans la mesure de ses dispositions. Quand celles-ci deviennent plus pures, les personnes divines deviennent aussi plus intimement présentes et agissantes. Alors Dieu est à nous et nous sommes à Lui, et nous désirons surtout progresser dans son amour.

« Cette doctrine des Missions invisibles des divines personnes en nous est un des plus puissants motifs d'avancement spirituel, dit le P. Louis Chardon⁴, parce qu'il tient toujours l'âme soigneuse de son progrès, éveillée à produire sans cesse des actes plus forts et plus fervents, de toutes les vertus, afin que, croissant en la grâce, ce nouvel accroissement amène Dieu de nouveau en elle... pour une union... qui a plus d'intimité, plus de pureté et plus de vigueur. »

Nos devoirs envers l'hôte divin ; quels sont-ils ?

Il nous dit : « Mon fils, donne-moi ton cœur.⁵ » « Voici que je me tiens à la porte et frappe ; si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui, je souperai avec lui et lui avec moi.⁶ »

L'âme du juste est comme un ciel encore obscur, puisque la Sainte Trinité est en lui, et qu'un jour il l'y verra à découvert.

Nos devoirs envers l'hôte intérieur se peuvent résumer ainsi : Penser souvent à lui, se dire : « Dieu vit en moi. » - Consacrer aux Personnes divines notre journée, notre heure, en disant : « Au nom du Père, du Fils, du Saint-Esprit. » - Se souvenir que l'Hôte intérieur est pour nous source de lumière, de consolation, de force. - Le prier selon la parole du Seigneur : « Prie ton Père qui est présent dans le secret (de ton âme) ; il te le rendra.⁷ » - Adorer l'hôte intérieur, en disant : « *Magnificat amina mea Dominum.* » - Croire

¹ Le P. Gardeil s'exprime comme nous à ce sujet et dit, *op.cit.*, t. II, p. 89 : « Le meilleur de l'effort de cette quatrième partie sera consacré à montrer que l'expérience mystique est l'épanouissement final de la vie du chrétien en état de grâce... », et (p. 368) : « La connaissance mystique, épanouissement suprême, mais normal, de l'état de grâce. »

² Cf. SAINT JEAN DE LA CROIX, *Nuit obscure*, l. I, ch. XIV : « Les progressants ou avancés se trouvent dans la voie illuminative, c'est là que Dieu nourrit et fortifie l'âme par contemplation infuse. »

³ I^a, q. 43, a. 6, ad 2^m.

⁴ *La Croix de Jésus*, édition originale, p. 457, III^e entretien, c. IV.

⁵ *Proverbes*, XXIII, 26.

⁶ *Apocalypse*, III, 20.

⁷ *Matt.* VI, 6.

en Lui, se fier absolument à Lui, et l'aimer d'un amour chaque jour plus pur, plus généreux et plus fort. L'aimer en l'imitant, surtout par la bonté, selon les paroles du Seigneur « Soyez parfait comme le Père céleste est parfait¹ » ; « Que tous soient un, comme vous, mon Père et moi, nous sommes un.² »

Tout cela porte à penser, et nous le verrons de mieux en mieux dans la suite, que la vie mystique, caractérisée par l'actualité de la connaissance quasi expérimentale de Dieu présent en nous, loin d'être de soi extraordinaire, est seule pleinement normale. Seuls les saints, qui la vivent tous, sont pleinement dans l'ordre. Avant d'avoir trouvé cette union intime avec Dieu présent en nous, nous sommes un peu comme des âmes encore à demi endormies, l'éveil spirituel ne s'est pas encore produit. Nous n'avons encore du mystère si consolant de l'habitation de la Sainte Trinité en nous qu'une connaissance qui reste trop superficielle et livresque, alors que c'est la vie débordante qui s'offre à nous.

Avant d'être entrés dans l'intimité de l'union à Dieu, nous n'avons pas pour Lui toute l'adoration ni tout l'amour qu'il faudrait avoir, et nous considérons trop souvent l'Unique nécessaire comme s'il, n'était pas pour, nous le principal. De même nous n'avons pas encore pris réellement et profondément conscience du don qui nous a été fait dans, l'Eucharistie, et nous ne connaissons que de façon très superficielle ce qu'est le Corps mystique de Jésus-Christ.

Le Saint-Esprit est l'âme du Corps mystique dont le Christ est la tête. Comme en notre corps l'âme est toute dans tout le corps et toute en chaque partie, et exerce ses fonctions supérieures dans la tête, ainsi le Saint-Esprit est tout entier dans tout le Corps mystique, tout entier en chaque juste, et il exerce ses fonctions les plus hautes dans la sainte âme du Sauveur, et par elle sur nous.

Le principe vital qui fait ainsi l'unité du Corps mystique est singulièrement plus unitif que l'âme qui fait l'unité de notre corps, que l'esprit d'une famille ou d'une nation. L'esprit d'une famille est une certaine manière de voir, de juger, de sentir, d'aimer, de vouloir, d'agir. L'esprit du Corps mystique est infiniment plus unitif ; c'est le Saint-Esprit sanctificateur, source de toutes les grâces, source d'eau vive jaillissant en vie éternelle. Le fleuve de grâce, qui vient du Saint-Esprit, remonte incessamment vers Dieu sous forme d'adoration, de prière, de mérite et de sacrifices ; c'est l'élévation vers Dieu, prélude de la vie du ciel. Telles sont les réalités surnaturelles dont nous devons prendre conscience de plus en plus, et ce n'est vraiment que dans la vie mystique que l'âme s'éveille tout à fait, et qu'elle a du don de Dieu la conscience vive, profonde, rayonnante qu'il en faut avoir pour répondre pleinement à l'amour de Dieu pour nous.

¹ Matt., V, 48.

² Jean, XVII, 21.

CHAPITRE V

L'influx du Christ rédempteur sur son corps mystique

La Sainte Trinité qui habite en toute âme juste est, nous l'avons vu, la source créée de notre vie intérieure. Mais notre sanctification dépend aussi de l'influence constante du Christ rédempteur, qui nous communique incessamment, par les sacrements et en dehors d'eux, les grâces qu'il nous a méritées pendant sa vie terrestre, et surtout pendant sa Passion.

Aussi convient-il de parler ici de cette influence sanctificatrice en général, et de considérer comment elle s'exerce en particulier par le plus grand de tous les sacrements, qui est celui de l'Eucharistie¹.

Comment le Sauveur nous communique-t-il les grâces qu'il nous a méritées autrefois ?

Il nous les communique comme l'instrument animé toujours uni à la divinité, source de toute grâce. « De sa plénitude nous avons tous reçu », dit saint Jean, I, 16.²

Notre-Seigneur lui-même nous l'a dit d'une façon symbolique très expressive, comme il est rapporté dans le quatrième Évangile, XV, 1-7 : « Je suis la vigne, vous êtes les sarments. Comme le sarment ne peut lui-même porter du fruit, s'il ne demeure uni à la vigne, ainsi vous ne le pouvez non plus, si vous ne demeurez en moi... Celui qui demeure en moi, et en qui je demeure, porte beaucoup de fruit ; mais séparés de moi vous ne pouvez rien faire... Si vous demeurez en moi et que mes paroles demeurent en vous, vous demanderez ce que vous voudrez et cela vous sera accordé. » Jésus a dit ailleurs de même : « Si vous cherchez avant tout le règne de Dieu, tout le reste vous sera donné par surcroît. » Il veut dire : Si vous demandez surtout de me mieux connaître d'une connaissance vive, intime, profonde (celle que donne l'Esprit Saint) et de m'aimer d'un amour plus pur et plus fort, vous serez exaucé. Qui oserait dire que Jésus ne parle pas ici de la prière par laquelle ses membres demandent la contemplation infuse des mystères du salut ? « C'est, ajoute-t-il, la gloire de mon Père que vous portiez beaucoup de fruit et que vous soyez mes disciples. »

Cette belle image de la vigne et des sarments est des plus expressives. Saint Paul la reprend sous la forme de l'olivier franc sur lequel nous sommes entés (Rom., XI, 16), et il en donne une autre, non moins frappante. *Le Christ*, dit-il est, *comme la tête*, qui communique aux membres l'influx vital, qui a son principe dans l'âme. *L'Église est le corps mystique du Christ*, les chrétiens sont les membres de ce corps. Il le dit et le redit souvent (I Cor., XII, 27) : « Vous êtes le corps du Christ et vous êtes ses membres, chacun pour sa part. » - Eph., IV, 15 : « Continuons à croître à tous égards dans la charité en union avec celui qui est le chef, le Christ. C'est par lui que tout le corps coordonné et uni par les liens des membres... grandit dans la charité. » - Col., III, 15 : « Que la paix du Christ, à laquelle vous êtes appelés de manière à former un seul corps, règne dans vos cœurs. »

D'après cette doctrine, le Sauveur nous communique l'influx vital de la grâce (dont la source est Dieu même considéré en sa nature divine) comme la tête communique aux membres l'influx vital dont le

¹ Cf. EMILE MERSCH, S. J. : *Le Corps mystique du Christ*. Etude de théologie historique, 1936. - *Morale et Corps mystique*, 1937. - ERNEST MURA : *Le Corps mystique du Christ*, sa nature et sa vie divine d'après saint Paul et la théologie, 2^e éd., 1936.

² Cf. SAINT THOMAS, III^e, q. 8 : *De gratia Christi, secundum quod est caput ecclesiae* (huit articles). - *Commentum in Joannem*, XV, 1-7 ; « Ego. sum vitis vera, vos palmites, etc... »

principe est dans l'âme. Pour bien entendre, cet enseignement, il faut distinguer en Notre-Seigneur sa divinité et son humanité.

Jésus, comme Verbe, habite, ainsi que le Père et le Saint-Esprit, au centre, au fond de notre âme. Il est plus intime à elle qu'elle-même, lui conserve sa vie naturelle et sa vie surnaturelle; il la porte, par la grâce opérante, aux actes les plus profonds, les plus secrets, qu'elle ne pourrait produire d'elle-même¹.

Quant à l'humanité du Sauveur, elle est, dit saint Thomas², l'instrument toujours uni à la divinité par lequel toutes les grâces nous sont communiquées. De même que les sacrements, l'eau du baptême, par exemple, et la formule sacramentelle, sont cause physique instrumentale de la grâce sacramentelle, en ce sens que Dieu se sert de cette eau et de cette formule, leur communique une vertu divine transitoire pour produire cette grâce³; ainsi l'humanité du Sauveur et surtout les actes de sa sainte âme sont cause physique instrumentale de toutes les grâces que nous recevons, soit par les sacrements, soit en dehors d'eux⁴.

La sainte humanité du Sauveur n'habite pas en notre âme; son corps ne saurait se trouver en notre âme, il n'est qu'au ciel (comme dans son lieu naturel) et sacramentellement dans l'Eucharistie. Mais, si l'humanité de Jésus n'habite pas en nous, l'âme juste est constamment sous son influence, puisque c'est par son intermédiaire que toute grâce nous est communiquée, comme en notre corps la tête communique aux membres l'influx vital. Et comme à chaque instant de l'état de veille nous avons quelque devoir à accomplir, l'humanité du Sauveur nous communique de minute en minute la grâce actuelle du moment présent, comme l'air vient incessamment à notre poitrine.

Dieu, auteur de la grâce, se sert de l'humanité du Sauveur pour nous la communiquer comme un grand artiste se sert d'un instrument pour nous transmettre sa pensée musicale, ou comme un grand penseur se sert de son style à lui, de sa langue plus ou moins riche, pour s'exprimer. Les sept sacrements sont ainsi comme les cordes d'une lyre que Dieu seul sait manier, surélever par sa touche divine. L'humanité du Sauveur est un instrument supérieur, conscient et libre, toujours uni à la divinité pour nous communiquer toutes les grâces que nous recevons, et que Jésus nous a méritées sur la Croix.

Ainsi nous viennent actuellement du Sauveur toute illumination de l'intelligence, toute grâce d'attrait, de consolation ou de force, sentie ou non sentie. C'est, pour chacun de nos actes salutaires, une influence constante, beaucoup plus profonde que celle qu'exerce la meilleure des mères sur son enfant lorsqu'elle lui apprend à prier.

Cette activité du Sauveur transmet, en dehors des sacrements, aux infidèles qui n'y résistent pas, les lumières de la foi, aux pécheurs la grâce de l'attrition, qui les invite à s'approcher du sacrement de pénitence. Mais c'est surtout par l'Eucharistie que s'exerce son influence, car l'Eucharistie est le plus parfait des sacrements, qui contient non seulement la grâce, mais l'auteur de la grâce, et elle est de plus un sacrifice d'une valeur infinie. C'est le point sur lequel il convient ici d'insister en parlant des fondements ou des sources de la vie intérieure.

L'influence sanctificatrice du Sauveur par l'Eucharistie

Il convient d'en parler dans les termes mêmes dont Jésus s'est servi dans l'Évangile.

Pour mieux profiter spirituellement de cette influence, et pour en remercier le Seigneur, rappelons-nous comment, par amour pour nos âmes, il nous a d'abord promis l'Eucharistie, comment il nous l'a donnée à la Cène, en instituant le sacerdoce, comment il la renouvelle tous les jours au sacrifice de la messe, comment il veut rester parmi nous en assurant la continuité de sa présence réelle, et comment il se

¹ Cf. SAINT THOMAS, I^a II^{ae}, q. 111, a. 2.

² III^a, q. 43, a. 2 ; q. 48, a. 6.

³ III^a, q. 62, a. 4.

⁴ L'acte de charité toujours vivant au Cœur du Christ peut toujours être cause physique instrumentale des grâces que nous recevons; il suffit du reste que l'instrument transmette l'influx de la cause principale, comme le porte-voix transmet la parole humaine.

donne enfin à nous par la communion quotidienne, jusqu'à la dernière que nous espérons faire avant de mourir. Tous ces actes de générosité divine dérivent d'un même amour et sont tous ordonnés à notre sanctification progressive. Ils méritent, certes, une action de grâce spéciale ; c'est le sens vrai de la dévotion au Cœur eucharistique de Jésus, appelé eucharistique parce qu'il nous a donné l'Eucharistie et nous la redonne incessamment. Comme on dit que l'air est sain, lorsqu'il rend ou entretient la santé, le Cœur du Sauveur est appelé eucharistique, parce qu'il nous a donné le plus grand des sacrements, ou il est lui-même réellement et substantiellement comme foyer de grâces toujours nouvelles.

Les paroles de la promesse de l'Eucharistie en saint Jean (VI, 26-59) nous montrent mieux que toute autre ce que doit être cette influence vivifiante du Sauveur sur nous et comment nous devons la recevoir.

Jésus promet d'abord un pain céleste. Après le miracle de la multiplication des pains, il dit : « Travaillez, non pour la nourriture qui périt, mais pour celle qui demeure pour la vie éternelle et que le Fils de l'homme vous donnera... C'est mon Père qui donne le vrai pain du ciel. Car le pain de Dieu, c'est le pain qui descend du ciel et qui donne la vie au monde.¹ »

Alors plusieurs de ceux qui s'étaient rassasiés après le miracle de la multiplication des pains dirent : « Seigneur, donnez-nous toujours de ce pain ». Jésus leur répondit : « Je suis le pain de vie... Mais vous m'avez vu et vous ne croyez point...² » Les Juifs murmuraient, dit saint Jean³ parce qu'il avait dit : « Je suis le pain vivant, qui est descendu du ciel. » Jésus leur répondit : « Ne murmurez point entre vous... En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui croit, en moi a la vie éternelle. Je suis le pain de vie. Vos pères ont mangé la manne dans le désert et ils sont morts. Voici le pain descendu du ciel, afin qu'on en mange et qu'on ne meure point. Je suis le pain vivant qui est descendu du ciel. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement, et le pain que je donnerai, c'est ma chair, pour le salut du monde... Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et moi je le ressusciterai au dernier jour. Car ma chair est vraiment une nourriture et mon sang est vraiment un breuvage... Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie.⁴ »

Beaucoup ne crurent pas et se retirèrent. Jésus alors dit aux Douze : « Et vous, ne voulez-vous pas aussi vous en aller ? » Simon-Pierre lui répondit : « Seigneur, à qui irions-nous ? Vous avez les paroles de la vie éternelle.⁵ »

Cette promesse de l'Eucharistie nous fait entrevoir tout ce que ce sacrement doit produire en nous, chez les commençants, chez les progressants ou avancés et chez les parfaits.

L'institution de l'Eucharistie nous montre la portée de cette promesse. Elle est ainsi rapportée en saint Matthieu⁶, et presque dans les mêmes termes en saint Marc, en saint Luc, et dans la I^{re} Épître aux Corinthiens :

« Pendant la Cène, Jésus prit le pain ; et, ayant prononcé une bénédiction, il le rompit et le donna en disant : Prenez et mangez, ceci est mon corps. Il prit ensuite la coupe, et, ayant rendu grâces, il la donna en disant : Buvez-en tous, car ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance, répandu pour un grand nombre en rémission des péchés. »

Les paroles de la promesse s'éclairaient. Pierre était récompensé d'avoir dit avec foi : « Seigneur, à qui irions-nous ? Vous avez les paroles de la vie éternelle. » Jésus, à la Cène, eut de fait une parole plus efficace que jamais, une parole transsubstantiatrice, par laquelle il convertit la substance du pain en celle de son propre corps pour rester sacramentellement parmi nous.

¹ Jean, VI, 27-33.

² Jean, VI, 45, 36.

³ Jean, VI, 41.

⁴ Jean, VI, 43, 65.

⁵ Jean, VI, 66, 68

⁶ Matth., XXVI, 26, 29 ; Marc, XIV, 22, 25 ; Luc., XXII, 15, 20 ; I Cor., XI, 23, 25.

Au même instant, il instituait le sacerdoce pour perpétuer de façon sacramentelle, par l'Eucharistie, le sacrifice de la Croix, jusqu'à la fin des temps. Il dit, en effet, comme il est rapporté en saint Luc (XXII, 19) et en saint Paul (I Cor., XI, 24-25) : « Faites, ceci en mémoire de moi. » Les Apôtres reçurent alors le pouvoir de consacrer, d'offrir le sacrifice eucharistique, qui perpétue en substance le sacrifice de la Croix pour nous en appliquer les fruits, les mérites et la satisfaction jusqu'à la fin du monde.

A la messe, le prêtre principal est Notre-Seigneur, qui continue de s'offrir lui-même sacramentellement. « Le Christ toujours vivant ne cesse d'intercéder pour nous », dit saint Paul (Hébr., VII, 25). Il le fait surtout au saint sacrifice, qui a ainsi une valeur infinie, à raison du prêtre principal et de la victime offerte, du précieux sang sacramentellement répandu.

Le Christ Jésus offre en même temps à son Père nos adorations, nos supplications, nos réparations, nos actions de grâces, tous les actes salutaires de son Corps mystique.

L'amour du Christ ne nous a pas donné une seule fois l'Eucharistie, il nous la redonne tous les jours. Il aurait pu vouloir que la messe fût célébrée seulement une ou deux fois par an, en quelque grand sanctuaire, où l'on serait venu de très loin. C'est, au contraire, incessamment, à chaque minute du jour, que la messe et de nombreuses messes sont célébrées à la surface de la terre, à l'heure où le soleil se lève. Ainsi il vient accorder à son Église les grâces dont elle a besoin aux divers moments de son histoire. La messe fut un foyer de grâces toujours nouvelles dans les catacombes, plus tard pendant les grandes invasions des barbares, aux siècles de fer du moyen âge ; elle l'est toujours aujourd'hui pour nous donner la force de résister aux grands périls qui nous menacent.

De plus, quotidiennement, le Christ revient réellement et substantiellement parmi nous, non seulement pour une heure, pendant la célébration du sacrifice eucharistique, mais pour rester constamment avec nous au Tabernacle, pour y être « le compagnon de notre exil, patient à nous attendre, pressé de nous exaucer », et pour y offrir incessamment à son Père une adoration d'une valeur infinie.

Enfin la communion est la consommation du don de soi. La bonté est essentiellement communicative, elle attire, elle se donne pour nous vivifier et nous enrichir spirituellement. Cela est vrai surtout de la bonté rayonnante de Dieu et de son Christ. Dans la communion, le Sauveur nous attire et se donne, non pas seulement à l'humanité en général, mais à chacun de nous, si nous le voulons, et d'une façon toujours plus intime, si nous sommes fidèles. Il se donne, non pas pour que nous nous l'assimilions, ce serait l'appauvrir ; mais pour que nous soyons rendus de plus en plus semblables à lui. « Le pain que nous rompons, dit saint Paul, n'est-il pas une communion au corps du Christ.¹ » C'est la Vie même que nous recevons.

Cette communion doit nous incorporer au Christ de plus en plus, en augmentant notre humilité, notre foi, notre confiance, surtout notre charité, pour rendre notre cœur semblable à celui du Sauveur qui est mort pour nous par amour. En ce sens chacune de nos communions devrait être substantiellement plus fervente que la précédente, d'une ferveur de volonté ; car chacune doit, non pas seulement conserver, mais augmenter en nous l'amour de Dieu et nous disposer ainsi à recevoir Notre-Seigneur le lendemain avec une ferveur de volonté, non seulement égale, mais supérieure, quoi qu'il en soit d'ailleurs de la ferveur sensible, qui est accidentelle². Il devrait y avoir là comme une marche accélérée vers Dieu, qui rappelle l'accélération de la gravitation des corps vers le centre qui les attire. Comme la pierre tombe d'autant plus vile qu'elle se rapproche de la terre qui l'attire, les âmes devraient marcher d'autant plus vite vers Dieu qu'elles se rapprochent de Lui et qu'elles sont plus attirées par Lui.

C'est ce que nous dit sous bien des formes la liturgie, en particulier dans *l'Adoro Te* de saint Thomas d'Aquin :

¹ I Cor., X, 16.

² On peut faire une excellente communion dans une grande aridité sensible, comme fut excellente la prière de Jésus à Gethsémani.

Adora Te, devote, latens Deitas...

Je vous adore, ô Divinité cachée, qui êtes réellement sous ces figures. Mon cœur se soumet entièrement à vous, et se sent défaillir en vous contemplant...

*Fac me tibi semper magis credere,
In te spem habere, te diligere.*

Augmentez sans cesse ma foi, mon espérance en vous et mon amour pour vous.

*O memoriale mortis Domini !
Panis vivus, vitam praestans homini,
Praesta meae menti de te vivere
Et te illi semper dulce sapere.*

O mémorial de la mort du Seigneur ! Pain vivant donnant la vie à l'homme, accordez à mon âme de vivre de vous et de toujours vous goûter avec délices.

*Pie pellicane, Jesu Domine,
Me immundum munda tuo sanguine...*

Miséricordieux pélican, Seigneur Jésus, purifiez mes souillures par votre sang, dont une seule goutte suffit, pour effacer tous les péchés du monde entier,

*Jesu, quem velatum nunc aspicio,
Oro fiat illud quod tam silio
Ut te revelata cernens facie
Visu sim beatus tuae gloriae. Amen.*

O Jésus, que je regarde maintenant sous ces voiles, réalisez, je vous en prie, mon ardent désir. Que, vous contemplant face à face, la vision de gloire me rende bienheureux. Ainsi soit-il. »

L'âme qui vivrait ainsi chaque jour du Sauveur à la sainte messe et à la communion arriverait certainement à une grande intimité avec Lui, à cette intimité qui est celle de la vie mystique. Les dons du Saint-Esprit grandiraient en elle proportionnellement, et elle parviendrait à une contemplation toujours plus pénétrante et savoureuse du grand mystère de nos autels, de la valeur infinie de la messe, qui est comme une source éminente de grâces toujours nouvelles, à laquelle doivent venir boire toutes les générations qui se succèdent dans le temps, pour avoir la force d'arriver au terme de leur voyage vers l'éternité. Ainsi le prophète Élie, accablé de fatigue, renouvela ses forces en mangeant d'un pain descendu du ciel, et put marcher jusqu'à l'Horeb, figure du sommet de la perfection.

Le Christ nous dit à la communion, comme il le disait à saint Augustin : « *Cibus sum grandium, ... cresce et manducabis me ; nec tu me mutabis in te sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me.* », « Je suis le pain des forts..., mais tu ne me changeras pas en toi, comme la nourriture de ta chair ; c'est toi qui seras changé en moi¹ ». Celui qui communie vraiment au Christ lui est de plus en plus incorporé, en vivant de sa pensée, de son amour ; il peut dire avec saint Paul : « *Mihi vivere Christus est, et mori lucrum* », « le Christ est ma vie, et la mort m'est un gain. », car elle est l'entrée dans la vie qui ne finit pas.

¹ Confessions, l. VII, c. X.

La doctrine de l'incorporation progressive au Christ apparaîtra d'une merveilleuse fécondité à qui voudra en vivre¹.

D'abord, pour mourir au péché et à ses suites, rappelons-nous ce que dit saint Paul : « Nous avons été ensevelis avec le Christ par le baptême pour mourir au péché.² » « Ceux qui sont à Jésus-Christ ont crucifié leur chair avec ses passions et ses convoitises³ » ; c'est la mort au péché par le baptême et la pénitence.

Puis, à la lumière de la foi et sous l'inspiration du Saint-Esprit, le chrétien « doit se revêtir de l'homme nouveau, qui s'éclaire et se renouvelle selon l'image de son Créateur... Revêtez-vous donc, comme élus de Dieu ajoute saint Paul, de tendresse et d'entrailles de miséricorde, de bonté, d'humilité, de modestie, de patience... Mais surtout revêtez-vous de la charité, qui est le lien de la perfection⁴ ». C'est la voie illuminative de ceux qui imitent Jésus-Christ, qui prennent ses sentiments, l'esprit de ses mystères, de sa passion⁵, de son crucifiement⁶, de sa résurrection⁷. C'est la voie de la contemplation des mystères du Sauveur, qu'ont vécue tous les saints, même ceux de la vie active, en se rappelant ces paroles de l'Apôtre : « Tout me semble une perte, au prix de cette haute connaissance de Jésus-Christ mon Seigneur, pour l'amour de qui je me suis privé de toutes choses ; je les regarde comme des ordures, afin de gagner Jésus-Christ.⁸ »

Ce chemin conduit à l'union pour ainsi dire continuelle avec le Sauveur, selon ces paroles sublimes de l'Épître aux Colossiens, III, 1-4 : « Si vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'en haut, où le Christ est assis à la droite de Dieu. N'ayez de goût que pour les choses du ciel, et non pour celles de la terre. Car vous êtes morts (au monde), et votre vie est cachée en Dieu avec le Christ. » Alors la paix du Sauveur règne dans l'âme qui aime à lui dire : « Seigneur, donne-toi à moi, et donne-moi à toi. » C'est, chez les saints, comme une communion spirituelle presque ininterrompue. Un regard, un mouvement de l'âme vers le Sauveur lui disent nos désirs, lui présentent notre faiblesse, notre bonne volonté, notre disposition à lui être fidèle et la soif que nous avons de Lui. Telle est la voie de contemplation aimante des grands mystères du Christ, elle a ses aridités et ses joies ; ceux qui la connaissent voient en elle le prélude normal de la vision du ciel.

Plusieurs se font illusion qui prétendent parvenir à l'union à Dieu, sans recourir constamment à Notre-Seigneur ; ils ne parviendront guère qu'à une connaissance abstraite de Dieu, et non pas cette science savoureuse, appelée sagesse, vivante, quasi expérimentale, à la fois élevée et pratique, qui fait voir Dieu et sa Providence dans les moindres choses. Les quiétistes sont tombés dans cette erreur en prétendant que l'Humanité sainte du Sauveur était un moyen seulement utile au début de la vie spirituelle⁹. Sainte Thérèse a particulièrement réagi sur ce point, nous rappelant que nous ne devons pas de notre propre mouvement laisser, dans l'oraison, la considération de l'humanité du Sauveur ; elle est le chemin qui conduit doucement nos âmes à sa divinité¹⁰. Pensons souvent aux richesses spirituelles immenses de la sainte âme de Jésus, de son intelligence, de sa volonté, de sa sensibilité, et nous entendrons ainsi de mieux en mieux le sens de sa parole : « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie. » Il est la voie selon son humanité, et, comme

¹ Voir sur ce point les ouvrages de Dom Marmion ; Abbé de Maredsous : *Le Christ vie de l'âme, Le Christ et ses mystères, Le Christ idéal du moine*.

² Rom., VI, 4, 6.

³ Galat., V, 24.

⁴ Coloss., III, 10, 12.

⁵ Rom., VIII, 7.

⁶ Rom., VI, 5.

⁷ Col., III, 1.

⁸ Phil., III, 8.

⁹ Cf. DENZINGER, *Enchiridion*, 1255.

¹⁰ Cf. SAINTÉ THÉRÈSE, *Le Château intérieur*, II^o Demeures, ch. I, - VI^o Demeures, ch. VII. - *Autobiographie*, ch. XXII.

Dieu, il est la Vérité même et la Vie par essence.

CHAPITRE VI

L'influence de Marie médiatrice

A propos des fondements de la vie intérieure, on ne peut traiter de l'action du Christ, médiateur universel, sur son Corps mystique, sans parler aussi de l'influence de Marie médiatrice.

Plusieurs, disions-nous, se font illusion, qui prétendent parvenir à l'union à Dieu sans recourir constamment à Notre-Seigneur, qui est la voie, la vérité et la vie. Il y aurait aussi une erreur à vouloir aller à Notre-Seigneur sans passer par Marie, que l'Église appelle, dans une fête spéciale, Médiatrice de toutes les grâces. Les protestants sont tombés dans cette erreur. Sans aller jusqu'à cette déviation, il est des catholiques qui ne voient certainement pas assez la nécessité de recourir à Marie pour arriver à l'intimité du Sauveur. Le B^x Grignon de Montfort parle même de « Docteurs qui ne connaissent la Mère de Dieu que d'une manière spéculative, sèche, stérile et indifférente; qui craignent qu'on abuse de la dévotion à la Sainte Vierge, qu'on fasse injure à Notre-Seigneur en honorant trop sa sainte Mère. S'ils parlent de la dévotion à Marie, c'est moins pour la recommander que pour détruire les abus qu'on en fait¹ »; ils semblent croire que Marie soit un empêchement pour arriver à l'union divine.

Il y a, dit le Bienheureux, un manque d'humilité à négliger les médiateurs que Dieu nous a donnés à cause de notre faiblesse. L'intimité avec Notre-Seigneur dans l'oraison nous sera beaucoup facilitée par une vraie et profonde dévotion à Marie.

Pour nous en faire une juste idée, nous nous demanderons ce qu'il faut entendre par médiation universelle, et comment Marie est médiatrice de toutes les grâces, ainsi que l'affirment, avec la Tradition, l'Office et la Messe de Marie médiatrice qui se célèbrent le 31 mai. On a beaucoup écrit sur ce sujet ces derniers temps ; nous considérons ici cette doctrine par rapport à la vie intérieure.²

Que faut-il entendre par médiation universelle ?

« A l'office de médiateur, dit saint Thomas³, il appartient proprement de rapprocher et d'unir ceux entre qui il est médiateur; car les extrêmes sont unis par un intermédiaire. Or unir les hommes à Dieu convient parfaitement au Christ qui les a réconciliés avec Dieu, selon ces paroles de saint Paul (II Cor., V, 19) ; Dieu réconciliait le monde avec lui-même dans le Christ. Et donc seul, le Christ est parfait médiateur de Dieu et des hommes, en tant que, par sa mort il a réconcilié le genre humain avec Dieu. Aussi lorsque saint Paul dit (I ad Tim., II, 5) : Il y a un seul médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus fait-homme, il ajoute : qui s'est donné lui-même en rançon pour tous. Rien pourtant n'empêche que d'autres soient dits d'une certaine manière médiateurs entre Dieu et les hommes, en tant qu'ils coopèrent à l'union des hommes avec Dieu, de façon diapositive et comme des ministres. »

¹ B^x GRIGNION DE MONTFORT, *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, ch. II, a. 1, § 1. Voir aussi *Le Secret de Marie*, du même auteur, c'est le résumé du précédent traité.

² Cf. S. BERNARD, *Serm. in Dominic. infr. Oct. Assumpt. n.1* (P.L. t.183, 429). *Serm. in Nativ. B. V. Mariae De aquaeductu*, n.6-7 (P. L. , t. 183, 440). *Epist. ad Canonicos Lugdunenses de Conceptione S. Mariae* n. 2 (P.L., t.,182, 333)

S. ALBERT LE GRAND, *Mariale sive Quaestiones super Evangelium : Missus est* (édit. A. Borgnet, Paris, 1890-1899. t. XXXVII, q. 29 - S. BONAVENTURA, *Sermones de B. V. Maria, De Annuntiatione*, serm. V (Quarachi 1901, t.IX, p. 679). - S. THOMAS, *In Salut. Angel. expositio*. - BOSSUET, *Sermon sur la Sainte Vierge*. - TERRIEN, S. J., *La Mère de Dieu et la Mère des hommes*, t. III. - HUGON, O. P., *Marie pleine de grâce*. - J. BITTREMIEUX, *De Mediatione universali B. Mariae V. quoad gratias*, 1926, Beyaert, Bruges. - LEON LELOIR, *La Médiation mariale dans la Théologie contemporaine*, 1833, ibid. - P. R. BERNARD, O. P., *Le Mystère de Marie*, Desclée de Brouwer, Paris, 1933. Cet excellent livre est à méditer. Voir aussi P. G. FRIETOFF, O. P., *De alma Socia Christi mediatoris*, Rome 1936. - *Le saint Cœur de Marie*, par J.-V. BAINVEL, S. J., 1919. - *Le Rosaire de Marie*, trad. annotée des Encycl. de Léon XIII sur le Rosaire, par le P. JORET, O. P., 1933.

³ III^a, q. 26, a. 1.

En ce sens, ajoute saint Thomas¹, les prophètes et les prêtres de l'Ancien Testament peuvent être dits médiateurs ; et aussi les prêtres du Nouveau Testament, comme ministre du vrai médiateur.

« C'est comme homme, ajoute le saint Docteur², que le Christ est médiateur ; car c'est comme homme qu'il est entre les deux extrêmes, au-dessous de Dieu par nature, au-dessus des hommes par la dignité et de la grâce et de la gloire. Et, de plus, comme homme, il réunit les hommes à Dieu en leur présentant les préceptes et les dons de Dieu et en satisfaisant et priant pour eux. » Jésus a satisfait et mérité comme homme, par une satisfaction et un mérite qui puisaient une valeur infinie dans sa personnalité divine. Il y a là une double médiation descendante et ascendante qui consiste à donner aux hommes la lumière et la grâce de Dieu et à offrir à Dieu pour les hommes le culte et la réparation qui lui sont dus.

Rien n'empêche donc, comme il vient d'être dit, qu'au dessous du Christ, il y ait des médiateurs subordonnés à lui, des médiateurs secondaires, comme le furent les prophètes et les prêtres de l'ancienne Loi pour le peuple élu.

C'est ainsi qu'on se demande si Marie est médiatrice universelle pour tous les hommes et pour la distribution de toutes les grâces en général et en particulier. Saint Albert le Grand parle de la médiation de Marie comme supérieure à celle des prophètes lorsqu'il dit : « *Non est assumpta in ministerium a Domino, sed in consortium et adjutorium, juxta illud : Faciamus ei adjutorium simile sibi* ³ » ; Marie a été choisie par le Seigneur, non pas comme ministre, mais pour être associée d'une façon très spéciale et tout intime à l'œuvre de la rédemption du genre humain.

Marie, en sa qualité de Mère de Dieu, n'est-elle pas toute désignée pour être médiatrice universelle ? N'est-elle pas vraiment intermédiaire entre Dieu et les hommes ? Elle est, certes, très au-dessous de Dieu et du Christ, parce que créature ; mais très élevée au-dessus de tous les hommes par la grâce de sa maternité divine, « qui lui fait atteindre les frontières mêmes de la divinité ⁴ », et par la plénitude de grâce, reçue à l'instant de sa conception immaculée, plénitude qui ne cessa de grandir jusqu'à sa mort.

Et non seulement Marie était ainsi désignée, par la maternité divine, à cette fonction de médiatrice, mais elle l'a reçue de fait et exercée.

C'est ce que nous montre la Tradition ⁵, qui lui a donné le titre de médiatrice universelle au sens propre du mot⁶, quoique de façon subordonnée au Christ, titre consacré désormais par la fête spéciale qui se célèbre dans l'Église universelle.

Pour bien entendre le sens et la portée de ce titre, considérons qu'il convient à Marie pour deux raisons principales : 1° parce qu'elle a coopéré par la satisfaction et le mérite au sacrifice de la Croix ; 2° parce qu'elle ne cesse d'intercéder pour nous, de nous obtenir et de nous distribuer toutes les grâces que nous recevons.

Telle est la double médiation, ascendante et descendante, que nous devons considérer pour en bénéficier de mieux en mieux chaque jour.

Marie médiatrice par sa coopération au sacrifice de la Croix

Dans tout le cours de sa vie terrestre, jusqu'au *Consummatum est*, la Vierge a coopéré au Sacrifice de son Fils.

Tout d'abord le consentement libre qu'elle a donné le jour de l'Annonciation était nécessaire pour que

¹ *Ibid.*, a. 1, ad 1^m.

² *Ibid.*, a. 2.

³ *Mariale*, 42.

⁴ CAJÉTAN.

⁵ Cf. J. BITTREMIEUX, *op. cit.*

⁶ Cf. G. FRIETHOFF, O. P., *Angelicum*, oct. 1933, pp. 469-477.

le mystère de l'Incarnation s'accomplisse, comme si, dit saint Thomas (III^a, q. 30, a. 1), Dieu avait attendu le consentement de l'humanité par la voix de Marie. Par ce *fiat* libre, elle a coopéré au sacrifice de la Croix, puisqu'elle nous en a donné le prêtre et la victime.

Elle y a coopéré aussi en offrant son Fils au temple, comme une hostie très pure, à l'instant où le vieillard Siméon, sous la lumière prophétique, voyait en cet enfant « le salut préparé par Dieu pour tous les peuples, la lumière de la révélation pour les gentils et la gloire d'Israël » (Luc., II,31). Marie, plus éclairée que Siméon lui-même, offrit son Fils et commença à souffrir bien profondément avec lui, en entendant le saint vieillard lui dire qu'il serait « un signe en butte à la contradiction » et que, pour elle, « un glaive transpercerait son âme » (*ibid.*)

Mais c'est surtout au pied de la Croix que Marie a coopéré au sacrifice du Christ ; s'unissant à lui par la satisfaction ou réparation et par le mérite plus intimement qu'on ne saurait le dire. Des saints, en particulier les stigmatisés, ont été exceptionnellement unis aux souffrances et aux mérites du Sauveur, un saint François d'Assise par exemple, une sainte Catherine de Sienne ; et ce fut pourtant peu de chose en comparaison de l'union de Marie.

Comment offrit-elle son Fils ? Comme lui-même s'est offert. Jésus aurait pu facilement, par miracle, empêcher les coups de ses bourreaux de lui donner la mort ; ils s'offrit volontairement. « Personne, a-t-il dit, ne m'arrache la vie, mais je la donne de moi-même ; j'ai le pouvoir de la donner et celui de la reprendre » (Jean, X, 17). Jésus renonça à son droit à la vie, s'offrit pleinement pour notre salut.

Et de Marie, il est dit en saint Jean, XIX, 25 : « Stabat juxta crucem Jesu mater ejus », au pied de la croix de Jésus, sa mère se tenait debout, et bien sûr très intimement unie à lui dans la douleur et dans l'oblation. Comme le dit le Pape Benoît XV : « Elle renonça à ses droits de mère sur son Fils pour le salut de tous les hommes ¹ »

Elle accepta le martyre du Christ et l'offrit pour nous ; tous les tourments qu'il souffrit dans son corps et dans son âme, elle les ressentit dans la mesure de son amour. Plus que personne, Marie a souffert de la souffrance même du Sauveur ; elle a souffert du péché dans la mesure de son amour pour Dieu, que le péché offense, pour son Fils, que le péché crucifiait, pour les âmes, que le péché ravage et fait mourir. Or la charité de la Vierge dépassait incomparablement celle des plus grands saints.

Elle a ainsi coopéré au sacrifice de la Croix par manière de satisfaction ou de réparation, en offrant pour nous à Dieu, avec une grande douleur et un très ardent amour, la vie de son Fils très cher, et légitimement adoré, plus cher que sa propre vie.

En cet instant, le Sauveur a satisfait pour nous en stricte justice, par ses actes humains qui puisaient dans sa personnalité divine une valeur infinie, capable de réparer l'offense de tous les péchés mortels réunis et au-delà. Son amour plaisait plus à Dieu que tous les péchés ne lui déplaisent ². C'est l'essence du mystère de la Rédemption. Sur le Calvaire, en union avec son Fils, Marie a satisfait pour nous, par une satisfaction fondée, non pas sur la stricte justice, mais sur les droits de l'intime amitié ou charité qui l'unissait à Dieu ³.

Au moment où son Fils allait mourir crucifié, apparemment vaincu et abandonné, elle ne cessa pas un instant de croire qu'il était le Verbe fait chair, le Sauveur du monde, que dans trois jours il ressusciterait comme il l'avait prédit. Ce fut le plus grand acte de foi et d'espérance ; ce fut aussi, après l'acte d'amour du Christ, le plus grand acte d'amour. Il fit de Marie la reine des martyrs, martyre elle-même non seulement pour le Christ, mais avec le Christ, si bien qu'une seule croix suffit pour son Fils et pour elle, car elle y était en quelque sorte clouée par l'amour qu'elle avait pour lui. Elle a été ainsi corédemptrice,

¹ Litt. Apost. « Inter sodalicia », 22 mars 1918 (*Act. Ap. Sed.* 1918, 182, cité dans Denzinger, ed. 16, n° 3034, nota 4.

² Cf. S. Thomas, III^a, q. 48, a. 2 : « Ille proprie satisfacit pro offensa, qui exhibet offenso id quod aequè vel magis diligit, quam oderit offensam. Christus autem et caritate et obedientia patiendo majus aliquid Deo exhibuit, quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis... propter magnitudinem caritatis..., dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis,... et propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti. »

³ « Satisfactio B. M. Virginis fundatur, non in stricta justitia, sed in jure amicabili. » C'est l'enseignement commun des théologiens.

comme le dit le Pape Benoît XV, en ce sens qu'avec le Christ, par lui et en lui, elle a racheté le genre humain¹.

Pour la même raison, tout ce que le Christ en croix nous a mérité en stricte justice, Marie nous l'a mérité d'un mérite de convenance fondé sur la charité qui l'unissait à Dieu. Seul le Christ, comme tête de l'humanité, a pu mériter strictement de nous transmettre la vie divine, mais S. S. Pie X a sanctionné l'enseignement des théologiens lorsqu'il écrivit : « Marie, unie au Christ dans l'œuvre du salut, nous a mérité de congruo (c'est-à-dire d'un mérite de convenance) ce que le Christ nous méritait de condigno.² »

Le principal fondement traditionnel de cet enseignement commun des théologiens, ainsi sanctionné par les Souverains Pontifes, est que Marie est appelée dans toute la Tradition grecque et latine la nouvelle Ève, Mère de tous les hommes pour la vie de l'âme, comme Ève le fut pour la vie du corps. Or la Mère spirituelle de tous les hommes doit leur donner la vie spirituelle, non pas comme cause physique principale (car Dieu seul peut être cause physique principale de la grâce divine), mais moralement, par le mérite de convenance, l'autre étant réservé au Christ.

L'office et la messe propres de Marie médiatrice réunissent les principaux témoignages de la Tradition sur ce point et leur fondement scripturaire, en particulier les déclarations très nettes de saint Ephrem, la gloire de l'église syriaque, de saint Germain de Constantinople, de saint Bernard et de saint Bernardin de Sienne. Même dès le second et troisième siècle, saint Justin, saint Irénée, Tertullien insistaient sur le parallèle entre Ève et Marie, et montraient que si la première a concouru à notre chute, la seconde a collaboré à notre rédemption³.

Cet enseignement de la Tradition repose lui-même en partie sur les paroles de Jésus, rapportées dans l'Évangile de la messe de Marie médiatrice : Le Sauveur allait mourir, et, « ayant vu sa Mère et auprès d'elle le disciple qu'il aimait, il dit à sa Mère : Femme, voilà votre fils. Ensuite il dit au disciple : Voilà votre mère. Et, depuis cette heure-là, le disciple la prit chez lui » (Jean, XIX, 27).

Le sens littéral de ces mots : « voilà votre fils » désigne saint Jean, mais pour Dieu les événements et les personnes en signifient d'autres⁴; et ici saint Jean désigne spirituellement tous les hommes rachetés par

¹ BENEDICTUM XV, *Litt. Apost.* citat. : « Ita cum Filio patiente et moriente passa est et paene commortua, sic materna in Filium jura pro hominum salute abdicavit placandaeque Dei justitiae. quantum ad se pertinebat, Fillum immolavit, ut dici merito queat, ipsam cum Christo humanum genus redemisse ». DENZINGER, *Enchiridion*, n° 3034, nota 4.

² Cf. PIUM X, Encyclique « *Ad diem illum* », 2 Febr. 1904 (Denzinger, *Enchiridion*, 3034) : « Quoniam universis sanctitate praestat conjunctioneque cum Christo atque a Christo ascita in humanae salutis opus, de congruo, ut aiunt, promeruit nobis, quae Christus de condigno promeruit, estque princeps largiendarum gratiarum ministra. » Il faut remarquer que le mérite *de congruo*, qui est fondé *in jure amicali seu in caritate*, est encore un mérite proprement dit, quoique inférieur au mérite *de condigno* ; le mot mérite se dit des deux selon une analogie de proportionnalité propre et non pas seulement métaphorique.

³ Saint Irénée, qui représente les églises d'Asie, où il avait été formé, l'Église de Rome, où il avait vécu, les églises des Gaules, où il enseigna, écrivait (*Adv. Haeres.*, V, XIX, 1) : « Comme Eve, séduite par le discours de l'ange (rebelle), se détourna de Dieu et trahit sa parole, ainsi Marie entendit de l'ange la bonne nouvelle de la vérité; elle porta Dieu dans son sein pour avoir obéi à sa parole... Le genre humain enchaîné par une vierge est délivré par une vierge,... la prudence du serpent cède à la simplicité de la colombe ; les liens qui nous enchaînaient dans la mort sont déliés. »

Saint Ephrem, dans une prière citée au 2^o nocturne de l'Office de Marie médiatrice, conclut de ce parallèle entre Ève et la Mère de Dieu, que « Marie est, après Jésus, le médiateur par excellence, la médiatrice du monde entier, *mediatrix totius mundi*, et que c'est par elle que nous obtenons tous les biens spirituels (tu creaturam replesti omni genere beneficii, caelestibus laetitiam attulisti, terrestria salvasti).

Saint Germain de Constantinople (*Ora io* 9, P G., t. 98, 377 sq., citée dans le même nocturne de l'Office) dit même : « Nullus, nisi per te, o sanctissima, salutem consequitur. Nullus, nisi per te, o immaculatissima, qui a malis liberetur. Nullus, nisi per te, o castissima, cui donum indulgentur. » « Nul n'est sauvé que par vous, o très sainte; nul n'est délivré du mal que par vous, o immaculée ; nul ne reçoit les dons de Dieu que par vous, o très pure. »

Saint Bernard dit : « O notre médiatrice, ô notre avocate, réconciliez-nous avec votre Fils ; recommandez-nous à votre Fils, présentez-nous à votre Fils. » (Second sermon *In adventu*, 5). « C'est la volonté de Dieu que nous ayons tout par Marie, sic est voluntas ejus qui totum nos habere voluit per Mariam (sur la Nativité de la B. V. Marie, n.7). Elle est pleine de grâce, le trop-plein se déverse sur nous, *plena sibi, superplena nobis* (Sermon II sur l'Assomption, n° 2).

⁴ Cf. S. Thomas, I^o, q. 1, a. 10 : « Auctor sacrae Scripturae est Deus, in cujus potestate est, ut non solum voces ad significandum

le sacrifice de la croix. Dieu et son Christ parlent non seulement par les mots dont ils se servent, mais par les événements et les personnes dont ils sont maîtres et par lesquels ils signifient ce qu'ils veulent selon le plan de la Providence. Au moment où il mourait, Jésus, s'adressant à Marie et à Jean, voyait en Jean la personnification de tous les hommes, pour lesquels il versait son sang. Et comme cette parole créa pour ainsi dire en Marie une affection maternelle des plus profondes, qui ne cessa d'envelopper l'âme du disciple bien-aimé, cette affection surnaturelle s'étendit à nous tous et fit vraiment de Marie la Mère spirituelle de tous les hommes. Ainsi s'exprime, au VIII^e siècle l'abbé Rupert, après lui saint Bernardin de Sienne, Bossuet, le B^x Grignon de Montfort et beaucoup d'autres. C'est la conséquence de ce que la Tradition nous dit de la nouvelle Ève, mère spirituelle de tous les hommes.

Enfin si l'on étudie théologiquement tout ce qui est requis au mérite de convenance, fondé, non pas sur la justice, mais sur la charité ou amitié surnaturelle qui nous unit à Dieu, on ne saurait le trouver mieux réalisé qu'en Marie. Si, en effet, une bonne mère chrétienne, par sa vertu, mérite ainsi des grâces à ses enfants¹, à combien plus forte raison Marie, incomparablement plus unie à Dieu par la plénitude de sa charité, peut-elle mériter, de ce mérite de convenance, pour tous les hommes.

Telle est la médiation ascendante de Marie, en tant qu'elle a offert pour nous avec Notre-Seigneur le sacrifice de la Croix, en réparant et en méritant pour nous.

Considérons maintenant la médiation descendante, par laquelle elle nous distribue les dons de Dieu.

Marie nous obtient et nous distribue toutes les grâces

C'est là une doctrine certaine, d'après ce que nous venons de dire de la Mère de tous les hommes ; comme Mère, elle s'intéresse à leur salut, prie pour eux, et leur obtient les grâces qu'ils reçoivent.

Dans *l'Ave maris Stella* il est dit :

<i>Solve vincla reis,</i>	Rompez les liens des pécheurs,
<i>Profer lumen cæcis.</i>	Rendez la lumière aux aveugles.
<i>Mala nostra pelle,</i>	Eloignez de nous les maux,
<i>Bona cuncta posce</i> ² .	Obtenez-nous tous les biens.

Léon XIII, dans une Encyclique sur le Rosaire ³, dit « Selon la volonté de Dieu, rien ne nous est accordé que par Marie, et comme nul ne peut arriver au Père que par le Fils, ainsi généralement nul ne peut approcher du Christ que par Marie. »

L'Église, de fait, s'adresse à Marie pour obtenir les grâces de toutes sortes, temporelles et spirituelles, et, parmi ces dernières, depuis la grâce de la conversion jusqu'à celle de la persévérance finale, sans oublier celles nécessaires aux vierges pour garder la virginité, aux apôtres pour exercer leur apostolat, aux martyrs pour rester fermes dans la foi. C'est ainsi que Marie, dans les Litanies de Lorette, universellement récitées depuis longtemps dans l'Église, est appelée : « salut des infirmes, refuge des pécheurs, consolatrice des affligés, secours des chrétiens, reine des apôtres, des martyrs, des confesseurs, des vierges ». Ainsi par elle sont distribuées les grâces de toutes sortes, même, en un sens, celles des sacrements ;

accommodet sed etiam res ipsas. »

¹ Cf. S. Thomas, I^a II^{ae}, q. 114, a. 6 : « Merito condigni nullus potest mereri alteri primam gratiam nisi solus Christus.... in quantum est caput Ecclesiae et auctor salutis humanae... Sed merito congrui potest aliquis alteri mereri primam gratiam. Quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiae proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius ; licet quandoque possit habere impedimentum ex parte illius, cujus aliquis sanctus justificationem desiderat. »

² Les Jansénistes avaient modifié ce vers pour ne pas affirmer cette médiation universelle de Marie.

³ Encycl. *Octobri mense*, de Rosario, 22 sept. 1891 (Denzinger,,3033) : « Nihil nobis, nisi per Mariam, Deo sic volante, impertiri, ut; quo modo ad summum Patrem nisi per Filium nemo potest accedere, ita fere nisi per Mariam accedere nemo possit ad Christum. »

car elle nous les a méritées en union avec Notre-Seigneur au Calvaire, et de plus elle nous dispose par sa prière à nous approcher des sacrements, à les bien recevoir ; parfois même elle nous envoie le prêtre, sans lequel ce secours sacramentel ne nous serait pas donné.

Enfin ce n'est pas seulement chaque espèce de grâce qui nous est distribuée par Marie, mais chaque grâce en particulier. N'est-ce pas ce que dit la foi de l'Église en ces paroles de l'Ave Maria : « Sainte Marie, Mère de Dieu, priez pour nous pauvres pécheurs maintenant et à l'heure de notre mort ; ainsi soit-il. » Ce « maintenant » est dit à chaque minute, dans l'Église, par des milliers de chrétiens qui demandent ainsi la grâce du moment présent ; or celle-ci est la plus particulière des grâces, elle varie avec chacun de nous, et pour chacun à chaque minute. Si nous sommes distraits en prononçant cette parole, Marie, qui n'est pas distraite, connaît nos besoins spirituels de chaque instant, elle prie pour nous et nous obtient toutes les grâces que nous recevons.

Cet enseignement, contenu dans la foi de l'Église, exprimée par les prières communes (*lex orandi, lex credendi*), est fondé sur l'Écriture et la Tradition. Dès sa vie terrestre, en effet, Marie apparaît dans l'Écriture comme la distributrice des grâces. Par elle, Jésus sanctifie le Précurseur, lorsqu'elle vient voir sa cousine Élisabeth et chante le Magnificat. Par elle, Jésus confirme la foi des disciples à Cana, en accordant le miracle qu'elle demandait. Par elle il affermit la foi de Jean au Calvaire, en lui disant : « Mon fils, voilà votre mère. » Par elle enfin le Saint-Esprit se répandit sur les Apôtres, car elle pria avec eux au Cénacle le jour de la Pentecôte, quand l'Esprit-Saint descendit sous la forme de langues de feu (Act., I, 14).

A plus forte raison après l'Assomption, depuis qu'elle est entrée dans la gloire, Marie est-elle distributrice de toutes les grâces. Comme une mère béatifiée connaît au ciel les besoins spirituels des enfants qu'elle a laissés sur la terre, Marie connaît tous les besoins spirituels de tous les hommes. Comme elle est une mère très bonne, elle prie pour eux et, comme elle est toute-puissante sur le Cœur de son Fils, elle nous obtient toutes les grâces que nous recevons, toutes celles que reçoivent ceux qui ne s'obstinent pas dans le mal. Elle est, dit-on, comme l'aqueduc des grâces et, dans le Corps mystique, comme le cou virginal qui réunit la tête aux membres.

A propos de ce que doit être l'oraison des progressants, nous parlerons de la vraie dévotion à Marie telle que l'a conçue le B^x Grignon de Montfort. Dès maintenant on voit combien il convient de faire souvent *l'oraison des médiateurs*, c'est-à-dire de commencer cet entretien spirituel par une conversation filiale très confiante avec Marie, pour qu'elle nous conduise à l'intimité de son Fils, et pour nous élever, ensuite, par la sainte âme du Sauveur, à l'union à Dieu, puisque Jésus est la voie, la vérité et la vie ¹.

¹ Plusieurs théologiens thomistes admettent que, comme l'humanité de Jésus est cause instrumentale physique de toutes les grâces que nous recevons (cf. S. Thomas, III^a, q. 43, a. 7; q. 48, a. 6; q. 6, a. 5), tout porte à penser que Marie, d'une façon subordonnée à Notre-Seigneur, est aussi cause instrumentale physique, et non pas seulement morale, de la transmission de ces grâces. Nous ne croyons pas que la chose puisse s'établir avec une vraie certitude, mais les principes formulés par saint Thomas à ce sujet à propos de l'humanité du Christ inclinent à le penser.

CHAPITRE VII

De l'accroissement de la vie de la grâce par le mérite, la prière et les sacrements

Nous ne pouvons traiter des fondements de la vie intérieure, de sa source, sans parler de l'accroissement de la grâce sanctifiante et de la charité. Nul ne peut être sauvé sans cette vertu surnaturelle, la plus haute de toutes, qui doit inspirer et animer les autres ; et elle ne doit pas rester stationnaire, elle doit grandir en nous jusqu'à la mort. C'est un point de doctrine qui peut et doit donner une grande lumière en spiritualité et qui est le fondement de toute exhortation à avancer d'une façon à la fois très humble et très généreuse, en désirant ardemment la pleine perfection de la charité, l'union intime avec Dieu, en travaillant à l'obtenir et en la demandant humblement. Les vertus d'humilité et de magnanimité doivent être toujours unies.

Voyons donc d'abord pourquoi la charité doit toujours augmenter en nous jusqu'à la mort¹, puis comment elle augmente de trois manières : par le mérite, par la prière, par les sacrements.

Pourquoi la vie de la grâce et la charité doivent-elles augmenter en nous jusqu'à la mort?

Il faut noter d'abord que la vraie charité, reçue au baptême ou rendue par l'absolution, si infime soit-elle, aime déjà Dieu, auteur du salut, plus que nous-mêmes, par-dessus tout, et le prochain comme nous-mêmes pour l'amour de Dieu. Le moindre degré de charité infuse dépasse immensément déjà l'amour naturel que nous pouvons avoir pour Dieu, auteur de la nature, et pour les hommes, et la charité, si infime soit-elle, n'exclut personne, car cette exclusion serait déjà un péché grave qui la détruirait.

Cependant, cette charité des commençants n'est pas victorieuse de tout égoïsme, loin de là. Il y a en nous, pour ainsi dire à côté d'elle, un amour désordonné de nous-même, qui, sans être gravement coupable, est un obstacle qui enlève à la charité la liberté de son action ou son rayonnement. Entre le noir et le blanc, il y a le gris. Entre l'état de péché mortel et la charité parfaite et rayonnante, il y a la charité infime dont l'exercice est fort gêné par une foule de péchés véniels habituels, d'amour-propre déréglé, de vanité, de paresse, d'injustice, etc.

Or, il n'y a pas doute, cette charité infime doit grandir. Saint Paul dit aux Ephésiens, IV, 15 : « Croissez dans la charité » ; aux Philippiens, I, 9 : « Je prie pour que votre charité augmente de plus en plus », et dans la I^{re} Épître aux Thessaloniciens, III, 12 : « Que le Seigneur augmente toujours, parmi vous et à l'égard de tous, cette charité que nous avons nous-mêmes pour vous, afin d'affermir vos cœurs pour qu'ils soient d'une sainteté irréprochable devant Dieu. » L'Apocalypse, XXII, 11, ajoute : « Que le juste pratique encore la justice et que celui qui est saint se sanctifie encore. » Dans l'Ancien Testament, le livre des Proverbes, IV, 18, disait déjà : « Le sentier des justes est comme la lumière resplendissante, dont l'éclat va croissant jusqu'au milieu du jour. »

Pourquoi la charité doit-elle ainsi grandir en nous ? - Parce que le chrétien ici-bas est un voyageur, *viator*, qui marche spirituellement vers Dieu ; et il marche spirituellement vers lui par des actes d'amour

¹ Cf. S. Thomas, II^a II^{ae}, q. 24, a. 4 à 10, « de augmento caritatis ».

toujours plus parfaits « gressibus amoris », à pas d'amour, dit saint Grégoire. Il faut même conclure de là que la charité ici-bas peut et doit toujours augmenter, sans quoi le chrétien cesserait en un sens d'être *viator*, il s'arrêterait avant d'être au terme de son voyage¹. La voie est faite pour marcher, non pour s'y installer, non pour s'y arrêter et y dormir. Aussi est-il dit en saint Luc, VI, 25 : « *Vae vobis qui saturati estis, quia esurietis : Malheur à vous qui êtes rassasiés, car vous aurez faim* », et, par opposition, en saint Matthieu, V, 6 : « Heureux ceux qui ont faim et soif de justice, car ils seront rassasiés. » Jésus disait encore : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive..., et des fleuves d'eau vive couleront de sa poitrine. » (Jean, VII, 38.)

Si tout voyageur vers l'éternité doit ici-bas grandir dans la charité, non seulement les commençants et les progressants, mais les parfaits doivent toujours se rapprocher de Dieu. Bien plus, ces derniers doivent marcher d'autant plus vite vers lui qu'il sont plus près de lui et qu'il les attire davantage : Saint Thomas l'affirme en commentant ces paroles de saint Paul aux Hébreux, X, 25 : « Exhortons-nous les uns les autres, et cela d'autant plus que vous voyez approcher le jour. » Saint Thomas écrit dans son *Commentaire* sur cette Épître en cet endroit : « Quelqu'un pourrait demander : Pourquoi devons-nous ainsi progresser dans la foi et l'amour ? C'est que le mouvement naturel (ou connaturel) devient d'autant plus rapide qu'il se rapproche de son terme. Tandis que c'est l'inverse pour le mouvement violent. (De fait nous disons aujourd'hui : la chute des corps est uniformément accélérée, tandis que le mouvement inverse d'une pierre lancée en l'air, est uniformément retardé.) Or, continue saint Thomas, la grâce perfectionne et incline au bien à la manière de la nature; il s'ensuit que ceux qui sont en état de grâce doivent d'autant plus grandir dans la charité qu'ils se rapprochent de leur fin dernière (et qu'ils sont plus attirés par elle). C'est pourquoi saint Paul dit ici : *Ne désertons pas nos assemblées..., mais exhortons-nous les uns les autres, et cela d'autant plus que vous voyez approcher, le jour*, c'est-à-dire le terme du voyage. *La nuit est avancée, le jour approche* (Rom., XIII, 12). *Le chemin des justes est comme la brillante lumière du matin dont l'éclat va croissant jusqu'au milieu du jour* (Prov., IV, 18).² »

Cette remarque ainsi brièvement indiquée par saint Thomas, comme en passant, n'a pas été soulignée par les théologiens autant qu'elle le mérite. Il est pourtant frappant que saint Thomas l'ait ainsi notée d'une façon si simple, si rapide et si belle, avant la découverte de la loi de la gravitation universelle, lorsqu'on ne connaissait encore que de façon très imparfaite, sans l'avoir mesurée, l'accélération de la chute des corps.

Saint Thomas veut dire que, pour les saints, l'intensité de leur vie spirituelle s'accroît de plus en plus, la trajectoire du mouvement de leur âme s'élève jusqu'au zénith et ne descend plus; il n'y a pas pour eux de crépuscule; c'est seulement le corps, qui, avec la vieillesse, s'affaiblit.

Telle est, dans l'ordre spirituel, la loi de l'attraction universelle. Comme les corps s'attirent, en raison directe de leur masse, et en raison inverse du carré de leur distance, c'est-à-dire s'attirent d'autant plus qu'ils se rapprochent ; ainsi les âmes sont attirées par Dieu d'autant plus qu'elles se rapprochent de lui : Notre-Seigneur, faisant allusion au terme de sa course, a dit en ce sens : « Lorsque je serai élevé de terre (sur la croix), j'attirerai tout à moi.³ » « Nul ne vient à moi, si mon Père ne l'attire.⁴ » Plus on s'élève, plus la cause efficiente, qui porte à l'action, et la cause finale, qui attire vers elle, tendent à s'identifier. C'est

¹ Cf. S. Thomas, II^a II^{ae}, q. 24, a. 4.

² Cf. S. THOMAS, in *Ep. ad Hæbr.*, X, 25 : « *Motus naturalis quanto plus accedit ad terminum magis intenditur. Contrarium est de (motu) violento. Gratia autem inclinat in modum naturae. Ergo qui sunt in gratia, quanto plus accedunt ad finem, plus crescere debent.* »

Voir aussi S. Thomas, in l. 1, *De Cælo*, ch. VIII, lect. 17 fin : « *Terra (vel corpus grave) velocius movetur quanto magis descendit.* » - I^a II^{ae}, q. 35, a. 6 : « *Omnis motus naturalis intensior est in fine, cura appropinquat ad terminum suae naturae convenientem, quam in principio... quasi natura magis tendat in id quod est sibi conveniens, quam fugiat id quod est sibi repugnans.* » - Cette vitesse croissante du mouvement naturel des corps a été mesurée par la physique moderne et s'exprime dans la loi d'accélération de la chute des corps, cas particulier de la gravitation universelle des corps, symbole de ce que doit être la gravitation des âmes vers Dieu. Nous avons étudié ailleurs assez longuement cette analogie, cf. *l'Amour de Dieu et la Croix de Jésus* (L'attraction universelle), I, pp. 150-162

³ Jean, XII, 3.

⁴ Jean, VI, 44.

Dieu qui nous, meut ; et c'est vers lui-même qu'il nous attire ; il est principe et fin de tout, souverain Bien, qui attire l'amour d'autant plus fortement qu'on se rapproche davantage de lui. C'est ainsi que, dans la vie des saints, le progrès de l'amour pendant les dernières années est beaucoup plus rapide que pendant les premières ; Ils marchent, non pas d'un pas égal, mais d'un pas plus pressé ; malgré l'appesantissement de la vieillesse et un certain affaiblissement des facultés sensibles, comme la mémoire sensitive. Malgré cela, ils entendent et vivent la parole du psaume : « Ta jeunesse sera renouvelée, comme celle de l'aigle : *Renovabitur, ut aquilae juvenus tua* » ; (Ps. CII, 5).

La grâce grandit toujours davantage en eux, en particulier la charité.

Ce progrès toujours plus rapide exista surtout dans la vie de la Vierge, car, en elle, il ne rencontrait aucun obstacle ; et il était d'autant plus intense que la vitesse initiale ou la grâce première avait été plus grande. Il y eut en elle une accélération merveilleuse de l'amour de Dieu, accélération dont celle de la chute des corps est une image fort lointaine.

Nous voyons ainsi pourquoi la charité doit non seulement augmenter en nous jusqu'à la mort, mais augmenter de plus en plus, comme le mouvement naturel dont la vitesse s'accroît jusqu'à son but dernier.

S'il en est ainsi, comment la charité augmente-t-elle en nous ?

Sans doute, à son degré infime, la charité aime déjà Dieu par-dessus tout d'un amour d'estime et le prochain en général, sans exclure personne ; en ce sens, elle ne peut avoir une plus grande extension ; mais elle peut croître en intensité, s'enraciner de mieux en mieux dans notre volonté, déterminer davantage l'inclination de celle-ci à se porter vers Dieu et à fuir le péché par des actes plus généreux.

La charité n'augmente pas, en effet, par addition, comme une pile de blé¹. Cette addition multiplierait la charité sans la rendre plus intense. Ce serait un accroissement de l'ordre de la quantité, non de la qualité ; ce qui est tout différent². En réalité, la charité augmente en nous en tant qu'elle devient plus forte, s'enracine davantage dans notre volonté, ou, pour parler sans métaphore, en tant qu'elle inhère mieux dans notre volonté et la détermine plus profondément vers le bien surnaturel en l'éloignant du mal. De même que chez le savant la science, sans toujours s'étendre à des conclusions nouvelles, devient plus profonde, plus pénétrante, plus certaine, ainsi la charité grandit en nous faisant aimer plus parfaitement, plus purement Dieu pour lui-même et le prochain pour Dieu. Si l'on comprenait bien cette doctrine telle que l'expose saint Thomas, on verrait de mieux en mieux la nécessité des purifications passives de l'esprit dont parle saint Jean de la Croix, purifications qui ont pour but de débarrasser de tout alliage les plus hautes vertus et de mettre en un puissant relief leur objet formel : vérité divine et bonté divine.

La charité augmente donc, comme une qualité, comme la chaleur, en devenant plus intense, et cela de plusieurs manières : par le mérite, par la prière, par les sacrements.

L'accroissement de la charité par nos mérites

L'acte méritoire est un acte qui procède de la charité ou d'une vertu inspirée, vivifiée par la charité, et qui donne un droit à une récompense surnaturelle, tout d'abord à une augmentation de la grâce et de la charité elle-même.

Les actes méritoires ne produisent pas eux-mêmes directement l'augmentation de la charité ; car elle n'est pas une *vertu acquise* produite et augmentée par la répétition des actes, mais une vertu infuse. Elle

¹ Cf. SAINT THOMAS, II^a II^{ae}, q. 24, a. 5.

² Si, en effet, le deuxième degré de charité s'ajoutait ainsi au premier, il lui serait égal ou supérieur. S'il était égal, la charité serait seulement multipliée, comme les grains de blé d'une pile, elle ne serait pas rendue plus intense. Si, au contraire, le second degré de charité était supérieur au premier, celui-ci deviendrait inutile.

nous a été donnée par le baptême, et comme Dieu seul peut la produire en nous, puisqu'elle est une participation de sa vie intime, lui seul aussi peut l'augmenter. L'augmentation de la charité et des vertus infuses qui lui sont unies est comme une production continuée. Ainsi, saint Paul dit : « Moi, j'ai planté (par la prédication et le baptême), Apollos a arrosé, mais Dieu a, fait croître. Celui qui plante n'est rien, ni celui qui arrose; Dieu qui fait croître (est tout)... Nous sommes ouvriers avec Dieu. Vous êtes le champ de Dieu, l'édifice de Dieu » (I Cor., III, 6-9). « Il fera croître de plus en plus les fruits de votre justice » (II Cor., IX, 10).

Bien que nos actes de charité ne puissent produire l'augmentation de cette vertu, ils concourent à celle augmentation de deux manières : moralement, en la méritant, et physiquement, en nous disposant à la recevoir.

Le mérite est un droit à une récompense, il ne la produit pas, il l'obtient. Le juste, par ses bonnes œuvres surnaturelles, mérite l'augmentation de la charité¹, comme l'a défini le Concile de Trente, sess. 6, can. 24 et 32. Le Seigneur lui donne dès ici-bas comme récompense, en attendant celle du ciel, de grandir dans l'amour divin, c'est-à-dire d'avoir un amour plus pur et plus fort. Le quiétisme, qui mésestimait la récompense divine sous prétexte de désintéressement absolu, oubliait que plus l'âme est désintéressée plus elle désire cette récompense : aimer plus purement et plus fortement son Dieu, ce qui ne va pas sans un accroissement de l'espérance, des autres vertus infuses et des dons du Saint-Esprit.

Les actes de charité et des vertus inspirées par elle ne méritent pas seulement, au point de vue moral, l'augmentation de la charité, mais ils disposent physiquement à la recevoir, en ce sens qu'ils ouvrent pour ainsi dire nos facultés pour qu'elles puissent recevoir davantage, ils les creusent, en quelque sorte, pour que la vie divine puisse les mieux pénétrer et les élever en les purifiant.²

Cela est vrai surtout des actes intenses ou très fervents de charité ; un acte très généreux d'amour de Dieu décide parfois de toute la vie et mérite une grande augmentation de charité en nous disposant à la recevoir aussitôt. C'est comme si l'on était élevé à un palier supérieur, et dans cette ascension on a comme un nouveau regard sur les choses de Dieu et un nouvel élan. Celui qui avait deux talents en obtient ainsi aussitôt un ou deux de plus, peut-être davantage, et, comme le dit saint Thomas, le Saint-Esprit nous est alors envoyé à nouveau, car il devient présent en nous d'une façon nouvelle, plus intime et plus rayonnante.³

Mais cela pose un problème difficile qu'ont souvent discuté les théologiens et qui est de grande importance pratique. S'il est clair qu'un acte de charité intense ou fervent nous dispose à recevoir aussitôt une augmentation de cette vertu infuse et de toutes les autres qui lui sont connexes, il n'est pas du tout certain qu'un acte faible de charité, un acte sans intensité, peu généreux (*remissus*) obtienne aussitôt un accroissement de la vie de la grâce.

Celui qui a cinq talents et qui agit mollement, comme s'il n'en avait que deux, obtient-il aussitôt, par cet acte méritoire faible et imparfait, une augmentation de charité ?

Plusieurs théologiens modernes, à la suite de Suarez, le pensent⁴. Telle n'est pas la pensée de saint Thomas, et généralement des anciens théologiens. Le saint Docteur nous dit : « Chaque acte de charité (même imparfait) mérite une augmentation de charité, cependant il ne l'obtient pas toujours aussitôt, mais seulement lorsqu'on se dispose par un effort généreux à cette augmentation⁵. »

La raison en est que l'augmentation de la grâce sanctifiante et de la charité n'est conférée par Dieu que selon la disposition du sujet qui doit la recevoir, tout comme, à l'instant de la conversion ou justification, la grâce sanctifiante est donnée à un degré plus ou moins élevé selon la ferveur de la

¹ Cf. SAINT THOMAS, I^a II^{ae}, q. 114, a. 8.

² *Ibid.*, II^a II^{ae}, q. 24, a. 7, corp. et ad 2^m.

³ I^a, q. 43, a. 6, ad 2^m.

⁴ SUAREZ, *De Gratia*, l. VIII, ch. III.

⁵ II^a II^{ae}, q. 24, a. 6, ad 1. - Item, I^a II^{ae}, q. 114, a. 8, ad 3.

contrition de celui qui se convertit¹.

Il est assez manifeste, en effet, que celui qui, ayant cinq talents, agit comme s'il n'en avait que deux ne se dispose pas encore à en recevoir un sixième, car l'acte posé est notablement inférieur, quoique bon, au degré de la vertu dont il procède. Il y a en cela une analogie assez visible entre les actes surnaturels et les actes naturels : l'homme très intelligent, mais peu appliqué à l'étude, fait peu de progrès dans les sciences, tandis qu'un autre moins doué, mais très travailleur, arrive à un sérieux résultat.

De même encore, dans l'ordre naturel, une amitié ne s'affermir que par des actes plus généreux; des actes très imparfaits l'entretiennent seulement sans l'accroître. Il paraît donc nécessaire de conclure avec saint Thomas que les actes de charité imparfaits (*remissi*), quoique méritoires, n'obtiennent pas aussitôt l'augmentation de grâce qu'ils méritent².

Cette doctrine doit nous porter à faire souvent des actes généreux de charité ; à ce sujet il convient, en particulier un jour de retraite mensuelle ou le premier vendredi du mois de multiplier les actes généreux d'amour de Dieu, non pas de façon mécanique, comme celui qui les compterait, mais dès que l'occasion s'en présente, pour conserver en soi l'esprit de ferveur et ne pas s'attédir.

Rappelons-nous que l'Esprit-Saint meut généralement les âmes selon le degré de leurs vertus infuses et des sept dons ou de leur docilité habituelle. On ne comprendrait pas qu'il meuve sans raison à des actes imparfaits, car c'est en vain que les âmes, auraient alors reçu un haut degré des vertus infuses et des dons. Si donc le juste ne pose pas d'obstacle à l'action divine, il recevra normalement des grâces toujours plus élevées de lumière et d'amour pour monter généreusement vers Dieu.

Comme l'enseignent de bons théologiens³, Dieu est plus glorifié par un seul acte de charité de dix talents que par dix actes de charité d'un talent chacun. De même un seul juste très parfait plaît plus à Dieu que beaucoup d'autres qui restent dans la médiocrité ou la tiédeur. La qualité l'emporte sur la quantité. C'est pourquoi la plénitude de grâce en Marie dépassait dès le premier jour celle de tous les saints, comme

¹ I^a II^{ae}, q. 112, a. 2 ; II^a II^{ae}, q. 24, a. 3.

² Quand l'obtiennent-ils ? Il est fort difficile de répondre à cette question, sur laquelle les thomistes eux-mêmes sont divisés.

Quelques thomistes, Banez, Contenson, etc., ont pensé que les actes méritoires imparfaits obtiennent l'augmentation de charité dès que le juste fait un acte fervent qui dispose à cette augmentation ; mais ils ajoutent que cette augmentation, qui correspond à cette disposition dernière, serait aussi grande si les actes méritoires imparfaits n'avaient pas précédé l'acte fervent.

Assez communément les autres thomistes (Jean de Saint-Thomas, les Carmes de Salamanque, Gonet, Billuart, etc.) répondent à cela : Mais alors les actes méritoires imparfaits déjà accomplis se trouveraient frustrés de l'augmentation de grâce qu'ils ont méritée; ce ne serait donc plus un vrai mérite *de condigno* en justice. Par ces actes bons imparfaits le juste ne grandirait pas dans la charité, contrairement à cette déclaration du Concile de Trente, sess. 6, c. X : « Le juste, par ses bonnes œuvres, croit dans la grâce et la charité. » Si quelqu'un, ayant dix talents, agit pendant de longues années comme s'il n'en avait que huit, et, en mourant, fait un acte de charité de dix, il doit avoir, semble-t-il une plus grande récompense essentielle (*praemium essentielle*) que celui qui fait en mourant un acte identique, après avoir passé toute sa vie dans le péché mortel. Les actes bons imparfaits paraissent donc bien mériter une augmentation spéciale de grâce distincte de celle due à l'acte fervent qui les suit.

Mais alors, quand le juste reçoit-il cette augmentation spéciale de charité due à ses actes méritoires imparfaits, qui sont très fréquents dans nos vies ?

Il est difficile d'admettre que ce soit ici-bas, quand on fait un acte plus fervent, car alors l'augmentation reçue paraît correspondre seulement à la disposition réalisée par ce dernier acte (cf. Salmanticenses, *de Caritate*, disp. V, dub. III, § 2).

On attribue parfois à Cajétan cette opinion que l'augmentation due aux actes faibles de charité peut être accordée au moment d'une fervente communion; car la grâce y est accordée selon les dispositions du sujet, dispositions dans lesquelles entrent les mérites des actes *remissi*. Cela peut se soutenir.

De bons thomistes, comme Jean de Saint-Thomas, les Carmes de Salamanque, Gonet, Billuart, estiment que le juste, s'il passe par le purgatoire, y reçoit cet accroissement de grâce lorsqu'il fait des actes intenses de charité qui ne sont plus méritoires, puisque l'heure du mérite est passée, mais qui disposent l'âme à recevoir l'augmentation déjà méritée et non encore obtenue faute de dispositions suffisantes. Il y a en cela une sérieuse probabilité.

Selon ces mêmes théologiens, si le juste dont il est question n'a pas à passer par le purgatoire, l'augmentation de charité due à ses actes méritoires, imparfaits lui est accordée à l'instant de son entrée dans la gloire, car en cet instant l'âme séparée, qui ne peut plus mériter, fait un acte d'amour de Dieu aussi intense que possible, qui correspond à tous les mérites de sa vie passée. Cette manière de voir est conforme au principe général : la disposition ultime à une forme ou perfection est réalisée au même instant indivisible que cette perfection même, comme il arrive dans la justification de l'adulte.

La théologie, sur ces choses si élevées et si mystérieuses, ne peut guère dépasser ces solutions, qui sont sérieusement probables.

³ Cf. Salmanticenses, *de Caritate*, disp. V, dub. III, § 7, n° 76, 80, 85, 93, 117.

le diamant vaut plus à lui seul que quantité d'autres pierres précieuses.

La charité doit donc par nos mérites grandir jusqu'à notre mort ; avec cette vertu infuse s'accroît notre aptitude à recevoir une augmentation nouvelle¹. Le cœur spirituel se dilate pour ainsi dire de plus en plus et notre capacité divine s'agrandit, selon la parole du Psaume CXVIII, 32 : « *Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatastu cor meum*. J'ai couru dans la voie de tes commandements, car tu as élargi mon cœur. » Mon cœur s'élargit par l'affection que je vous porte, dit aussi saint Paul,..., étendez aussi pour moi votre cœur, dilatamini et vos » (II Cor., VI, 11).

Nous oublions trop souvent que nous sommes en voyage vers l'éternité, et nous cherchons à nous installer dans la vie présente comme si elle devait durer toujours. Nous ressemblons à ces voyageurs qui s'installent dans les grands trains internationaux où l'on dort, où l'on prend ses repas, comme dans un hôtel ; ils oublient parfois qu'ils sont en voyage ; puis ils regardent par la fenêtre du wagon, voient le paysage qui s'enfuit, s'aperçoivent que quelques personnes descendent, et se disent qu'ils vont aussi bientôt arriver au terme. La vie présente est comme un de ces grands trains, où l'on oublie qu'on est en voyage puis quelques personnes descendent, c'est-à-dire meurent, et cela nous rappelle, que nous devons descendre aussi ; mais bien que nous voyions beaucoup de personnes mourir, nous ne parvenons pas à « réaliser », comme disent les Anglais, que ce sera un jour notre tour. Vivons, au contraire, les yeux fixés sur le terme du voyage, alors nous ne perdrons pas le temps qui nous est donné, et il deviendra pour nous de plus en plus rempli de mérites pour l'éternité.

L'accroissement de la vie de la grâce par la prière

L'augmentation de la charité, des vertus, infuses et des dons qui l'accompagnent s'obtient non seulement par le mérite, mais par la prière. Nous demandons tous les jours, en effet, de grandir dans l'amour de Dieu en disant : « Notre Père qui êtes aux cieux, que votre nom soit sanctifié, glorifié par nous, que votre règne arrive (de plus en plus en nous), que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel (que vos préceptes soient observés par nous de mieux en mieux). » - Le Concile de Trente, sess. 6, cap. X, rappelle que cet accroissement des vertus est demandé par l'Église lorsqu'elle prie ainsi : « Da nobis, Domine, fidei, spei, et caritatis augmentum (Dom. 13 post Pentecost). Donnez-nous, Seigneur, une augmentation de foi, d'espérance et de charité. »

Il importe ici de rappeler la différence qui existe entre la prière de demande et le mérite. Le pécheur qui a perdu la grâce sanctifiante, ne peut pas, en cet état, mériter, car la grâce sanctifiante est le principe radical de tout mérite surnaturel ; mais pourtant le pécheur, par une grâce actuelle, transitoire, peut prier ; il peut demander la grâce de la conversion, et s'il la demande humblement, avec confiance et persévérance, il l'obtient. Tandis que le mérite, qui est un droit à une récompense, a rapport à la justice divine, la prière, elle, s'adresse à la miséricorde de Dieu, qui souvent relève et exauce, sans aucun mérite de leur part, les âmes déchues². Le plus misérable, du fond de l'abîme où il est tombé, et où il ne peut plus mériter, peut pousser ce cri vers la Miséricorde, qu'est la prière. L'abîme de la misère appelle celui de la Miséricorde, *abyssus abyssum invocat*, et si le pécheur met tout son cœur dans cet appel il est exaucé : son âme est relevée et Dieu glorifié, comme il arriva pour Madeleine. La force impétratoire de la prière ne suppose pas l'état de grâce, tandis que le mérite le suppose.

Après la conversion ou justification, nous pouvons obtenir, l'accroissement de la vie de la grâce et par le mérite et par la prière. Celle-ci, lorsqu'elle est humble, confiante, persévérante, nous obtient une foi

¹ Cf. Saint Thomas, II^a II^{ae}, q. 24, a. 7 : « Semper, caritate excrescente, super excrescit habilitas ad ulterius augmentum. » - *Ibid.*, ad 2^m « Capacitas creaturae rationalis per caritatem augetur ; quia per ipsam cor dilatatur, secundum illud II ad Cor., VI, II : *Cor nostrum dilatatum est*. Et ideo adhuc ulterius manet habilitas ad majus augmentum. »

² Cf. Saint THOMAS, II^a II^{ae}, q. 83, a. 16, c. et ad 2^m.

plus vive, une espérance plus ferme, une charité plus ardente, c'est ce que nous implorons dans les trois premières demandes du Pater¹. L'oraison mentale du juste, qui aime à méditer lentement le Pater, à se nourrir profondément de chacune de ses demandes, à rester parfois une demi-heure, dans la contemplation aimante de l'une d'entre elles, cette oraison est à la fois méritoire et impétratoire². Elle donne un droit à une augmentation de la charité, dont elle procède, et, par la force impétratoire de la prière, elle obtient souvent plus qu'elle ne mérite.

En outre, lorsqu'elle est vraiment fervente, elle l'obtient aussitôt. On voit par là combien l'oraison peut être fructueuse, comment elle attire fortement Dieu vers nous, pour qu'Il se donne intimement à nous et pour que nous nous donnions à Lui. Disons souvent la belle prière du Bienheureux Nicolas de Flüe : « Herr Jesu, nimm mich mir, und gib mich Dir ». « Seigneur Jésus, prends-moi à moi et donne-moi à Toi. » Il y a là un acte méritoire fervent qui obtient aussitôt l'augmentation de charité qu'il mérite et une supplication qui obtient plus encore qu'on ne mérite. Alors le cœur se dilate de plus en plus pour recevoir plus abondamment la grâce divine, l'âme se vide de tout le créé et devient plus avide de Dieu, où elle retrouve éminemment tout ce qui est digne d'être aimé. On ne saurait trop vivre de ces choses dans le recueillement ; il est parfois donné d'en vivre profondément dans le silence absolu de la nuit, lorsque tout se tait et que l'âme se trouve complètement seule avec son Dieu, avec son Sauveur Jésus-Christ. Elle expérimente alors qu'il est immensément bon, et, par son oraison, qui est à la fois un mérite et une supplication, elle s'offre pleinement à Lui et le reçoit en une communion spirituelle prolongée qui a une saveur de vie éternelle. C'est la vie éternelle commencée « *quaedam inchoatio vitae aeternae* », comme le dit saint Thomas³.

Souvent donc la force impétratoire de la prière s'unit au mérite pour obtenir une augmentation de charité, un amour de Dieu plus, pur et plus fort.

De plus, le juste peut obtenir par la prière certaines grâces qu'il ne saurait mériter, en particulier le don de la persévérance finale. Ce don ne peut être mérité, car, il n'est pas autre chose que la continuation jusqu'à la mort de l'état de grâce, qui est le principe du mérite. Il est clair que le principe même du mérite ne saurait être mérité⁴. Cependant, la persévérance finale ou la grâce de la bonne mort peut être obtenue par une prière humble, confiante, quotidienne. C'est pourquoi l'Église nous invite à dire tous les jours avec ferveur, dans la seconde partie de l'Ave Maria : « Sainte Marie, Mère de Dieu, priez pour nous, pauvres pécheurs, maintenant et à l'heure de notre mort. Ainsi soit-il. »

La prière va ici plus loin que le mérite en s'adressant non pas à la Justice divine, mais à l'infinie Miséricorde.

De même nous pouvons demander à Dieu la grâce de le connaître d'une façon toujours plus vive et plus intime, de cette connaissance qui s'appelle la contemplation infuse, et d'où résulte une union à Dieu plus étroite et plus féconde. En ce sens, il est dit dans le livre de la Sagesse, VII, 7 : « J'ai invoqué le Seigneur, et l'esprit de sagesse est venu en moi. Je l'ai préféré aux sceptres et aux couronnes, et j'ai estimé de nul prix les richesses auprès d'elle. Tout l'or du monde n'est auprès d'elle qu'un peu de sable, et l'argent, à côté d'elle, ne vaut pas plus que de la boue. »

Il est dit aussi dans le Psaume LIV, 23 : « *Jacta super Dominum curam tuam, et ipse te enutriet*. Remets ton sort aux mains du Seigneur et lui-même viendra te nourrir; il ne laissera pas à jamais chanceler le juste. » Non seulement il viendra nous soutenir, mais il viendra nous nourrir de lui-même et se donnera chaque jour plus profondément à nous.

Et encore le Psaume XXVI, a. 4 : « *Unam petii a Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini...* Je demande au Seigneur une chose et je la désire ardemment : c'est d'habiter dans sa maison tous les jours de ma vie et de jouir de sa bonté », de voir chaque jour un peu mieux qu'il est infiniment

¹ *Ibidem*, a. 2, 9, 15.

² *Ibid.*, a. 16.

³ II^a II^{ae}, q. 24, a. 3, ad 2^m ; I^a II^{ae}, q. 69, a. 2 ; *De Veritate*, q. 14, a. 2.

⁴ Cf. Saint THOMAS, I^a II^{ae}, q. 114, a. 9.

bon pour ceux qui le cherchent, et pour ceux qui le trouvent.

La prière, on le voit, en s'adressant à l'infinie Miséricorde, dépasse le mérite ; elle peut obtenir, chez le pécheur encore incapable de mériter, la grâce de la conversion, et chez le juste elle obtient souvent des grâces qui ne sauraient être méritées, comme la persévérance finale et les grâces efficaces qui y conduisent.

L'accroissement de la vie de la grâce par les sacrements

Il faut enfin rappeler ici que la charité et les autres vertus infuses, ainsi que les sept dons, augmentent en nous par les sacrements ; le juste grandit ainsi dans l'amour de Dieu par l'absolution et surtout par la communion.

Tandis que le mérite et la prière du juste obtiennent les dons de Dieu *ex opere operantis*, à raison de la foi, de la piété et de la charité de celui qui mérite, les sacrements produisent la grâce *ex opere operato* en ceux qui n'y posent pas d'obstacle ; c'est-à-dire qu'ils la produisent par eux-mêmes, du fait qu'ils sont institués par Dieu pour nous appliquer les mérites du Sauveur ; ils produisent la grâce indépendamment des prières et des mérites, soit du ministre qui les confère, soit de celui qui les reçoit. C'est ainsi qu'un mauvais prêtre, et même un infidèle, peut donner valablement le baptême, à condition d'avoir l'intention de faire ce que fait l'Église en le donnant.

Mais si les sacrements produisent par eux-mêmes la grâce en ceux qui n'y posent pas d'obstacle, ils la produisent plus ou moins abondamment selon la ferveur de celui qui les reçoit.

Le Concile de Trente, sess. 6, c. VII, dit : « Chacun reçoit la justice selon la mesure voulue pour chacun par le Saint-Esprit et selon sa propre disposition. » Comme le remarque saint Thomas, dans l'ordre naturel, bien qu'un foyer de chaleur réchauffe par lui-même ; on bénéficie d'autant plus de son influence qu'on s'approche de lui davantage ; de même, dans l'ordre surnaturel, on bénéficie d'autant plus des sacrements qu'on s'en approche avec une foi plus vive et une plus grande ferveur de volonté.

A ce point de vue, selon saint Thomas et beaucoup d'anciens théologiens, suivant que le pécheur reçoit l'absolution avec plus ou moins de repentir, il recouvre ou ne recouvre pas le degré de grâce qu'il avait perdu. « Il arrive, dit saint Thomas¹, que l'intensité du repentir chez le pénitent est supérieure ou égale ou inférieure au degré de grâce qu'il avait perdu ; et alors il recouvre la grâce soit à un degré supérieur, soit à un degré égal, soit à un degré inférieur. »

Il se peut qu'un chrétien qui avait cinq talents et qui les perd par un péché mortel n'ait ensuite qu'une contrition égale à deux talents, alors il recouvre la grâce à un degré notablement inférieur à celui qu'il avait eu autrefois. Il se peut, au contraire, que, par suite d'un repentir profond, il la recouvre à un degré plus élevé, comme il arriva sans doute pour Pierre quand il pleura amèrement sitôt après avoir renié Notre-Seigneur². Ceci est d'une très grande importance en spiritualité pour ceux qui viennent à tomber au milieu de leur ascension ; ils peuvent se relever aussitôt et avec ferveur et continuer alors l'ascension où ils en étaient arrivés. Mais ils peuvent aussi ne se relever que tardivement et sans énergie ; il arrive alors qu'ils restent à mi-côte, au lieu de continuer l'ascension.

¹ III^a, q. 89, a. 2.

² Les mérites mortifiés par le péché mortel revivent ainsi selon la mesure de la ferveur du pénitent, et ils revivent véritablement avec leur droit à une récompense essentielle spéciale.

Si, par exemple, un chrétien, qui a servi généreusement le Seigneur soixante-dix ans vient à pécher mortellement, et se convertit ayant de mourir avec une contrition égale à cinq talents, il aura au ciel un plus haut degré de gloire que celui qui aurait mal vécu toute son existence, et qui avant la mort aurait eu une contrition égale aussi à cinq talents. Les longs mérites de la vie du premier revivent, et comme ils sont surtout un droit à la vie éternelle, à la béatitude essentielle, ce droit revit avec eux. On voit aussi en cela l'intervention de l'infinie miséricorde. Cf. BILLUART, *Cursus theol., de poenitentia*, diss. III, c. V. de reviviscentia meritorum per poenitentiam.

Il suit aussi de ces principes, qu'une communion fervente vaut plus que beaucoup de communions tièdes prises ensembles. Plus on s'approche avec foi vive, espérance ferme, amour ardent, ferveur de volonté, du foyer de grâces qu'est Notre-Seigneur présent dans l'Eucharistie, plus on bénéficie de son influence par des grâces de lumière, d'amour et de force.

La communion d'un saint François, d'un saint Dominique, d'une sainte Catherine de Sienne fut certains jours extrêmement fervente et fructueuse à proportion ; l'âme arrivait au Sauveur toute dilatée pour recevoir de Lui abondamment, et même surabondamment, pour donner ensuite dans l'apostolat à d'autres âmes.

Il se peut, au contraire, que le fruit de la communion soit minime, lorsqu'on s'approche de la sainte Table avec les dispositions juste suffisantes pour ne pas empêcher l'effet du sacrement. Cela doit nous faire sérieusement réfléchir, s'il n'y a pas en nous de véritable avancement spirituel après des années de communion fréquente ou quotidienne¹.

Il se pourrait que, par suite d'une attache croissante à tel péché véniel, l'effet de notre communion quotidienne soit toujours plus faible, comme le mouvement d'une pierre lancée en l'air verticalement est uniformément retardé, jusqu'à ce que la pierre retombe. Plaise à Dieu qu'il n'en soit pas ainsi pour nous !

Il faudrait, au contraire, qu'il y ait en nous une générosité suffisante pour que se réalise cette loi supérieure qui se constate dans la vie des saints : chacune de nos communions, du fait qu'elle doit non seulement conserver, mais augmenter en nous la charité, devrait être substantiellement plus fervente et plus fructueuse que la précédente; car chacune, en augmentant en nous l'amour de Dieu, doit nous disposer à recevoir Notre-Seigneur le lendemain avec une ferveur de volonté non seulement égale, mais supérieure. Mais souvent la négligence, la tiédeur empêchent l'application en nous de cette loi, dont celle de l'attraction progressive des corps n'est qu'un symbole. Les corps s'attirent d'autant plus qu'ils se rapprochent. Les âmes doivent marcher d'autant plus vite vers Dieu qu'elles se rapprochent de lui et sont plus attirées par lui.

On voit par là tout le sens de la parole du Sauveur: « *Si quis sitit veniat ad me et bibat, et flumina de ventre ejus fluent aquae vivae*. Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive, et des fleuves d'eau vive couleront de sa poitrine »², les fleuves d'eau vive qui vont se jeter dans l'océan infini qu'est Dieu, connu comme il se connaît et aimé comme il s'aime, pour l'éternité.

¹ Il faut, il est vrai, tenir compte de ce fait que l'âme qui avance connaît d'autant mieux sa misère qu'elle voit plus la grandeur de Dieu.

² Joan, VII, 37.

CHAPITRE VIII

La perfection chrétienne Sa vraie nature

I. Conceptions erronées ou incomplètes. - II. La perfection selon l'Évangile expliqué par saint Paul. - III. Précisions théologiques sur la nature de la perfection: l'amour de Dieu est, ici-bas plus partait que la connaissance de Dieu; pourquoi ne peut-il pas avoir la continuité qu'il aura au ciel ?

Nous avons parlé jusqu'ici des sources de la vie intérieure, c'est-à-dire de la grâce sanctifiante, des vertus infuses, des sept dons, de la Sainte Trinité qui habite en nous, de l'influence du Christ rédempteur et de Marie médiatrice sur nos âmes pour nous faire grandir dans l'amour de Dieu. Il faut maintenant considérer quelle est la fin de la vie intérieure, non pas la fin ultime, dont nous avons parlé en disant que la vie intérieure est en un sens la vie éternelle commencée¹, mais le but, qui se peut atteindre sur la terre, en d'autres termes la perfection chrétienne réalisable ici-bas.

Nous verrons d'abord les conceptions erronées ou incomplètes de la perfection qui ont été proposées, puis la vraie nature de la perfection chrétienne. Nous la considérerons aussi telle qu'elle est accessible ici-bas en la comparant avec celle du ciel, et nous verrons si c'est pour tous un devoir ou seulement un conseil de tendre à la perfection. Enfin, nous parlerons des divers âges de la vie spirituelle, dont il faudra traiter ensuite séparément, et nous nous demanderons si la pleine perfection de la vie chrétienne ici-bas est seulement d'ordre ascétique ou bien d'ordre mystique.

LES CONCEPTIONS ERRONÉES OU INCOMPLÈTES DE LA PERFECTION

Pour se faire pue juste idée de la perfection chrétienne que nous fait connaître l'Évangile et pour voir son élévation, il n'est pas inutile de rappeler d'abord deux autres conceptions que les hommes se sont faites de la perfection humaine, suivant qu'ils ont donné plus ou moins d'importance à telle ou telle forme de leur activité.

On peut distinguer trois conceptions principales de la perfection humaine qui tendent toujours à reparaître. Dans l'antiquité, les barbares la faisaient surtout consister dans la force. La plupart des philosophes grecs la voyaient principalement dans la sagesse. L'Évangile nous dit qu'elle est spécialement dans la charité ou dans l'amour de Dieu et du prochain en Dieu.

Ces trois mots : force, sagesse et charité, expriment ce qui domine en ces trois conceptions différentes de la vie. Rappelons brièvement les deux premières en notant les formes qu'elles prennent parfois parmi nous; nous verrons mieux ainsi l'élévation de la troisième, d'autant que les deux premières contiennent quelque chose de vrai qui, sous l'influence de la charité, peut prendre une grande valeur.

¹ Cf. *supra*, ch. I.

C'est dans la force, le courage, la bravoure, que les héros des peuples barbares faisaient surtout consister la perfection de l'homme comme nous le rappellent leurs légendes, particulièrement celles des Niebelungen. L'orgueil national des peuples tendrait parfois à les ramener à cet idéal. On y exalte la vertu de force qui a pour objet les choses difficiles (*ardua*), qui demandent une grande énergie et dans lesquelles la vie de l'homme est exposée, comme dans les combats. Il y a en cela une part de vérité, d'autant que, dans les circonstances, moins tragiques, mais pénibles, et assez fréquentes, il faut la patience, la constance, la longanimité, et, comme le note saint Thomas après Aristote¹, il est plus difficile encore de tenir ainsi, de supporter longtemps, de rester ferme au milieu des difficultés et des coups, que d'attaquer dans un moment d'enthousiasme.

Faire consister surtout la perfection humaine dans la force, c'est une conception de guerrier, de soldat, d'explorateur ou d'aviateur, et il s'y mêle souvent pas mal d'orgueil et quelquefois d'injustice, et cette idée ne suffit certes pas à mettre l'homme à sa vraie place à l'égard de Dieu et du prochain.

Cette conception, certaines âmes ardentes la transposent, en la purifiant, dans l'ordre surnaturel et conçoivent surtout le chrétien comme *le soldat du Christ*, qui doit, dit saint Paul (Ephés., VI, 10), « prendre l'armure de Dieu pour pouvoir résister aux mauvais jours et demeurer ferme, persévérer, rester debout..., revêtu de la cuirasse de la justice..., en tenant en main le bouclier de la foi, contre les traits enflammés du malin ». De ce point de vue, on conçoit aisément toute la grandeur du martyr. Mais sa vraie grandeur vient-elle surtout de ce qu'il est un acte de force? Ne vient-elle pas plutôt, comme le dit saint Thomas², de ce que le martyr est le signe incontestable et éclatant d'une grande charité? Les trois siècles de persécution de l'Église naissante ont été certes des siècles de courage, de force héroïque, mais plus encore des siècles d'amour de Dieu. N'est-ce, pas ce qui distingue les martyrs chrétiens des héros du paganisme ?

D'un point de vue un peu semblable à celui dont nous venons de parler, quelques personnes paraissent mettre la perfection surtout dans l'austérité, les jeûnes, les veilles, les choses difficiles. Cela peut s'entendre en un bon sens dans un ordre religieux particulièrement voué à la prière et à l'immolation, ou à la réparation, qui est un signe manifeste d'un ardent amour de Dieu, d'un véritable zèle. Mais il faut faire attention à ne pas donner à l'austérité une valeur en soi; comme si elle était, non pas un moyen d'avancement et de réparation, mais une fin. Alors, la vie religieuse la plus parfaite serait la plus austère, la plus difficile, et non pas celle qui aurait la fin la meilleure et les moyens les mieux adaptés à cette fin³. L'objet propre de la vertu est-ce surtout le difficile (*arduum*)? N'est-ce pas plutôt le bien (*bonum honestum*)?

Tout acte difficile n'est pas moralement bon; c'est parfois un tour de force téméraire. Et si le bien est souvent difficile, il ne l'est pas toujours. Il y a des actes d'amour de Dieu et du prochain accomplis sans difficulté, avec un grand élan surnaturel, et qui sont manifestement très méritoires, puisqu'ils procèdent d'une grande charité.

La force serait-elle la plus haute vertu? On peut dire qu'elle est la vertu la plus nécessaire au soldat comme tel, que la bravoure est la perfection du soldat, mais est-elle la perfection de l'homme comme homme, et du chrétien comme chrétien?

La théologie répond: La force et la patience sont des vertus nécessaires à la perfection, indispensables; mais, au-dessus d'elles, il y a la justice à l'égard d'autrui; il y a la prudence, qui dirige toutes les vertus morales; il y a surtout les vertus théologales, qui ont Dieu pour objet immédiat, la foi, l'espérance, la charité. C'est pourquoi le martyr, qui est un acte de la vertu de force, tire surtout sa grandeur de ce fait qu'il est le signe d'un grand amour de Dieu.

¹ II^a II^{ae}, q. 123, a. 6 : « Principalior actus fortitudinis est sustinere, id est immobiliter sistere in periculis, quam aggredi. ».

² II^a II^{ae}, q. 124, a. 1, 2, 3.

³ Cf. S. THOMAS, II^a II^{ae}, q. 188, a. 7, ad 1^m ; a. 8.

On ne saurait donc admettre que la perfection de l'homme et du chrétien consiste principalement dans la force, ou dans la patience, si nécessaires que soient ces vertus. La force n'est évidemment pas la perfection de notre intelligence à l'égard de la vérité suprême, ni celle de notre volonté à l'égard du souverain Bien: c'est seulement une vertu qui réprime la peur au milieu des difficultés et des dangers pour rester dans la ligne de la droite raison.

Si la perfection n'est pas spécialement dans la force, serait-elle surtout dans la sagesse? La plupart des philosophes grecs l'ont pensé. Ils ont dit: L'homme se distingue des êtres inférieurs par son intelligence, et donc la perfection de l'homme comme tel est surtout celle de son intelligence, c'est-à-dire la sagesse ou connaissance éminente de toutes choses par leur cause suprême et leur fin dernière. La perfection se trouverait ainsi dans la connaissance ou contemplation du Souverain Bien, et dans l'amour qui dérive de cette connaissance.

Plusieurs, comme Platon, ont même pensé qu'il suffit de connaître le Souverain Bien pour aimer efficacement par-dessus tout, et que la vertu est une science.

C'était ne pas assez tenir compte, comme le remarque Aristote¹, du libre arbitre, qui peut dévier malgré la connaissance du devoir à accomplir. Aristote mettait encore pourtant lui-même la perfection de l'homme dans la sagesse accompagnée des vertus qui lui sont subordonnées, prudence, justice, force et tempérance.

Certes, la sagesse est indispensable à la perfection et à la conduite de la vie, comme la prudence qu'elle domine. Mais il n'est pas vrai que la connaissance spéculative de Dieu, Souverain Bien, soit nécessairement suivie de l'amour de Dieu. Un philosophe d'une puissante intelligence, tout en ayant une assez juste idée de Dieu, Cause première de l'univers et fin dernière, peut ne pas être un homme de bien, un homme de bonne volonté. Il peut être même parfois un fort méchant homme. Le vrai est le bien de l'intelligence, mais il n'est pas le bien de tout l'homme, ni tout le bien de l'homme².

La science peut exister sans l'amour de Dieu et du prochain, et alors, comme le dit saint Paul, elle produit l'enflure de l'orgueil en nous faisant vivre pour nous-mêmes et non pas pour Dieu. La perfection du professeur ou du docteur, comme tel, n'est pas la perfection de l'homme comme homme, ni du chrétien comme chrétien; un bon professeur qui, enseigne convenablement les humanités ou les éléments de la philosophie n'est pas toujours, un homme de bien.

Ne confondons pas la perfection de l'intelligence spéculative avec celle de l'homme tout entier. Celle-ci requiert la RECTIFICATION PROFONDE DE LA VOLONTÉ A L'ÉGARD DE NOTRE FIN DERNIÈRE. La volonté est la faculté qui doit se porter vers le bien, de tout le sujet, de l'homme tout entier, et non pas seulement vers le bien de l'intelligence³. Aristote l'avait noté⁴, mais il était plus facile de le penser que de le vivre.

Enfin, ici-bas, l'amour de Dieu n'est-il pas supérieur à la connaissance de Dieu ? Celle-ci attire en quelque sorte Dieu vers nous, en lui imposant d'une certaine manière les limites de nos idées bornées, tandis que l'amour de Dieu nous attire vers Lui et nous fait aimer en Lui-même ce que nous ne pouvons connaître de façon précise, car nous sommes sûrs que sa vie intime, qui nous est cachée, est infiniment aimable⁵.

La conception des philosophes grecs, qui fait consister la perfection dans la sagesse, se retrouve aujourd'hui mêlée de beaucoup d'erreurs chez ceux qui mettent la culture intellectuelle au-dessus de tout,

¹ Cf. *Ethique à Nicomaque*, I, III, ch. VII et I, VII, ch. II, et *commentaire de saint Thomas*. Item, S. Thomas, I^a II^{ae}, q. 58, a. 2.

² Cf. S. THOMAS, I^a II^{ae}, q. 57, a. 1 : « Utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes. »

³ Cf. S. Thomas, I^a II^{ae}, q. 57, a. 4, où il est montré que la prudence, qui est une vraie vertu, suppose la rectification de la volonté vis-à-vis du bien de tout l'homme, tandis que l'art et les sciences ne le supposent pas. Le prudent est un homme de bien dont on dit purement et simplement qu'il est bon, et non pas seulement bon peintre, bon architecte, bon physicien, bon mathématicien.

⁴ Cf. *Ethique*, I, VI, ch. V; en quoi la prudence, qui est vraiment une vertu, est distincte de l'art.

⁵ Cf. S. Thomas, I^a, q. 82, a. 3 : « Melior est amor Dei quam cognitio. »

et aussi chez les théosophes, pour lesquels la perfection se trouve dans « une prise de conscience de notre identité avec Dieu » dans l'intuition de ce qu'il y a de divin en nous¹.

Loin de mettre la créature à son humble place, au-dessous du Créateur, la théosophie suppose le panthéisme; elle est la négation de l'ordre de la grâce et de tous les dogmes chrétiens, bien que souvent elle conserve les termes du christianisme en leur donnant un tout autre sens. Si l'on met le doigt dans cet engrenage, le bras et le corps, entier peuvent y être pris. C'est une très perfide imitation et corruption de notre ascèse et de notre mystique. C'est une œuvre d'imagination où Dieu et le monde sont confondus, et où l'on trouve, comme dans un magasin de bric-à-brac, toutes sortes de vieux objets qui attirent la curiosité et qui détournent l'âme de la vérité divine et de la vie éternelle. Cela fait penser à l'ensorcellement de la niaiserie qui obscurcit l'intelligence, comme il est dit au livre de la Sagesse, IV, 12 : « fascinatio enim nugacitatis obscurcit bona ».

Tout en se préservant de pareilles aberrations, quelques chrétiens, de tendance quiétiste, seraient portés à penser qu'on peut arriver rapidement à la perfection par la lecture assidue des grands mystiques, sans assez se soucier de pratiquer les vertus qu'ils recommandent et sans se souvenir assez que la vraie contemplation doit être toute pénétrée de charité surnaturelle et d'oubli de soi.

Nous verrons plus loin que la contemplation, qui est un acte de l'intelligence, n'est pas ce en quoi consiste spécialement la perfection. Celle-ci, nous allons le voir, est dans l'union à Dieu par la charité ; mais la contemplation aimante de Dieu est pour ainsi dire un moyen conjoint à cette fin ; elle nous dispose immédiatement à l'union à Dieu. Le but vers lequel il faut tendre, ce n'est pas la contemplation, mais Dieu même à aimer par-dessus tout.

De tout ce que nous venons de dire, il résulte que, pour la perfection, il faut, certes, de la force, de la patience, de l'abnégation et aussi de la sagesse ; il y faut même toutes les vertus théologiques et morales, accompagnées des sept dons du Saint-Esprit. S'ensuit-il que la perfection consiste dans l'ensemble des vertus ? Oui, en un sens, mais à condition que cet ensemble soit ordonné comme un organisme et que, parmi les vertus, il y en ait une qui domine toutes les autres, les inspire, les commande, les anime, les vivifie et fasse converger tous leurs efforts vers la fin suprême.

N'est-ce pas alors en cette vertu suprême que consiste spécialement la perfection, à laquelle toutes les autres vertus doivent concourir? Quelle est cette vertu suprême?

EN QUOI CONSISTE SPÉCIALEMENT LA PERFECTION SELON L'ÉVANGILE EXPLIQUÉ PAR SAINT PAUL ?

A la question que nous venons de poser, voyons ce que répond la révélation chrétienne.

Notre-Seigneur, dans l'Évangile, à plusieurs reprises et sous les formes les plus variées, nous rappelle incessamment que le précepte suprême qui dominé tous les autres et tous les conseils est le précepte de l'amour déjà formulé dans l'Ancien Testament : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de tout ton esprit, et ton prochain comme toi-même² ». Voilà qui est supérieur à l'idéal de force dominatrice des héros et aussi à l'idéal de sagesse spéculative des philosophes grecs. Il y a là une force d'un autre ordre et une sagesse à la fois beaucoup plus réaliste et beaucoup plus haute.

Saint Paul nous explique cette doctrine du Sauveur en écrivant aux Colossiens, III, 14 : « Comme des élus de Dieu, saints et bien-aimés, revêtez-vous d'entrailles de miséricorde, de bonté, d'humilité, de douceur, de patience. Supportez-vous les uns les autres, vous pardonnant... comme le Seigneur vous a

¹ Voir l'ouvrage du P. MAINAGE, O. P., *Les principes de la théosophie*, 1922 (édition de la Revue des Jeunes).

² Luc, X, 27 ; et Deutéronome, VI, 5.

pardonné. Mais surtout revêtez-vous de la charité, qui est le lien de la perfection. Et que la paix du Christ, à laquelle vous avez été appelés de manière à former un seul corps, règne en vos cœurs; soyez reconnaissants. »

La charité est le *lien de la perfection* parce qu'elle est la plus haute des vertus qui unit notre âme à Dieu; elle doit durer éternellement et elle vivifie toutes les autres vertus en rendant méritoires leurs actes, qu'elle ordonne à la fin dernière, c'est-à-dire à son objet : Dieu aimé pardessus tout.

Aussi saint Paul est tellement convaincu de cette supériorité de la charité sur toutes les autres vertus, sur les sept dons du Saint-Esprit et sur les grâces gratuitement données, comme la prophétie, qu'il écrit (I Cor., XIII, 1) : « Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité je suis un airain qui résonne et une cymbale qui retentit. Quand j'aurais le don de prophétie, que je connaîtrais tous les mystères et que je posséderais toute science, quand j'aurais même la foi jusqu'à transporter des montagnes, si je n'ai pas la charité je ne suis rien. Quand je distribuerais tous mes biens pour la nourriture des pauvres, quand je livrerais mon corps aux flammes, si je n'ai pas la charité tout cela ne me sert à rien. »

Les dons extraordinaires (charismes) les plus excellents ne sont d'aucune utilité pour la vie éternelle sans la charité.

Pourquoi ? - Parce que si je n'ai pas la charité je n'accomplis pas le premier commandement de Dieu, je ne conforme pas ma volonté à la sienne, je suis détourné de Lui, mon cœur est tourné en sens inverse du cœur de Dieu. Et donc, « si je n'ai pas la charité, je ne suis rien » personnellement dans l'ordre du salut, je ne mérite rien, alors même que je porterais les autres à se sauver par la prédication et par des miracles.

En ce sens, saint Augustin a dit : « *Ama et fac quod vis* : Aime et fais ce que tu voudras », et ce que tu feras te méritera la vie éternelle, pourvu que tu aimes en vérité ton Dieu plus que toi-même. Encore faut-il que nous ayons la vraie charité, car il n'y a rien de pire que la fausse, qui n'a de la véritable que le nom¹.

La vraie charité, à l'opposé de la fausse, implique toutes les vertus, qui lui sont subordonnées et qui, de ce point de vue, apparaissent comme autant de modalités où d'aspects de l'amour de Dieu et du prochain. C'est pourquoi saint Paul dit au même endroit. (I Cor., XIII, 4) : « La charité est patiente, elle est bonne, la charité n'est pas envieuse, la charité ne se vante point, elle ne s'enfle point d'orgueil, elle n'est point avide d'honneur, elle ne cherche point son propre intérêt, elle ne s'irrite point, elle ne soupçonne pas le mal, elle ne se réjouit pas de l'injustice, elle se réjouit de la vérité, elle excuse tout, elle croit tout, elle espère tout, elle supporte tout. »

De fait, si, après avoir perdu la charité, nous la recouvrons par l'absolution, avec elle nous recevons toutes les vertus morales infuses qui lui sont subordonnées : la prudence chrétienne, la justice, la force, la tempérance et les sept dons du Saint-Esprit.

A cela il faut ajouter, avec saint Paul (I Cor., XIII, 8) : « la charité ne périra jamais. Les prophéties prendront fin, les langues cesseront, la science aura son terme... Maintenant nous voyons dans un miroir, d'une manière obscure, mais alors nous verrons face à face.... Maintenant ces trois choses demeurent : la foi, l'espérance, la charité ; mais la plus grande des trois, c'est la charité. » La foi disparaîtra pour faire place à la vision, l'espérance pour faire place à la possession, mais la charité durera éternellement.

¹ Il existe, en effet, une fausse charité, faite d'indulgence coupable, de faiblesse, comme la douceur de ceux qui ne heurtent personne, parce qu'ils ont peur de tout le monde. Il y a aussi une prétendue charité, faite de sentimentalisme humanitaire, qui cherche à se faire approuver par la vraie et qui souvent, par son contact, entache celle-ci.

Un des principaux conflits de l'heure actuelle est celui qui s'élève entre la vraie et la fausse charité. Celle-ci fait penser aux faux christs dont parle l'Évangile : ils sont plus dangereux avant d'être dévoilés que lorsqu'ils se font connaître pour les vrais ennemis de l'Eglise. *Optimi corruptio pessima*, la pire des corruptions est celle qui s'attaque en nous à ce qu'il y a de meilleur, à la plus haute des vertus théologiques. Le bien apparent qui attire le pécheur est, en effet, d'autant plus dangereux qu'il est le simulacre d'un bien plus élevé ; tel l'idéal des panchrétiens, qui cherchent l'union des Églises au détriment de la foi que cette union suppose.

Si donc, par sottise ou par lâcheté plus ou moins consciente, ceux qui devraient représenter la vraie charité approuvent ici et là ce que dit la fausse, il en peut résulter un mal incalculable, plus grand parfois que celui que feraient des persécuteurs déclarés, avec lesquels il est manifeste qu'on ne peut plus avoir rien de commun.

Par cette charité, enfin, nous devenons le temple du Saint-Esprit : « L'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs par l'Esprit-Saint, qui nous a été donné ». (Rom., V, 5). Enfin, plus nous aimons Dieu, plus nous le connaissons de cette connaissance quasi expérimentale, toute surnaturelle, qu'est la divine Sagesse. C'est ce qui fait dire à saint Paul aux Ephésiens, III, 17 : « Soyez enracinés et fondés dans la charité, afin que vous puissiez comprendre avec tous les saints quelle est la largeur, la longueur, la profondeur, et la hauteur et connaître l'amour du Christ, qui surpasse toute connaissance, en sorte que vous soyez remplis de toute la plénitude de Dieu. »

Saint Paul parle ici, non pas seulement, à des âmes privilégiées, mais à tous les fidèles. Après avoir longuement médité ces paroles devant Dieu, peut-on dire que la contemplation infuse des mystères de la foi n'est pas dans la voie normale de la sainteté. Il faut bien faire attention avant de formuler une proposition négative de ce genre, car il faut se rappeler que la réalité, surtout la réalité de la vie intérieure telle qu'elle est voulue par Dieu, est plus riche que toutes nos théories, même les meilleures. Les systèmes philosophiques et théologiques sont souvent vrais en ce qu'ils affirment et faux en ce qu'ils nient. Pourquoi? Parce que la réalité, telle qu'elle est faite par Dieu, est beaucoup plus riche que toutes nos conceptions étroites et courtes par quelque endroit. « Il y a plus de choses sur la terre et dans le ciel que dans toute notre philosophie. » Le nier ce serait perdre le sens du mystère, qui s'identifie avec la contemplation. Le nier ce serait singulièrement appauvrir les paroles de saint Paul que nous venons de citer : « *Soyez enracinés dans la charité, afin que vous puissiez comprendre avec tous les saints, c'est-à-dire avec tous les chrétiens qui arrivent à la perfection, quelle est la largeur, la longueur, la profondeur et la hauteur du mystère du Christ..., surtout de son amour, et que vous soyez remplis de toute la plénitude de Dieu.* » (Voir le Commentaire de saint Thomas; in *Epist. ad Ephes.*, III, 17.)

C'est la même doctrine que nous donne saint Jean, en particulier dans sa I^{re} Épître, IV, 16-21 : « Dieu est amour, et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu, et Dieu en lui. Que celui qui aime Dieu aime aussi son frère. » De même saint Pierre écrit dans sa I^{re} Épître, IV, 8 : « Surtout, ayez un ardent amour les uns pour les autres; car l'amour couvre une multitude de péchés. » Le Seigneur avait dit de Madeleine : « Beaucoup de péchés lui ont été remis parce qu'elle a beaucoup aimé. »

D'après cette doctrine, la perfection, n'est pas spécialement dans l'humilité, ni spécialement dans la pauvreté, ni dans les actes du culte ou de la vertu de religion, mais elle est spécialement dans l'amour de Dieu et du prochain, qui rend méritoires les actes de toutes les autres vertus. « La pauvreté, dit saint Thomas, n'est pas la perfection, mais un moyen, un instrument de perfection... Or le moyen ou l'instrument n'est pas recherché pour lui-même, mais pour la fin, et ce moyen est d'autant meilleur qu'il est, non pas plus grand, mais plus proportionné à la fin, comme le bon médecin est celui qui donne, non pas beaucoup, de remèdes, mais de bons remèdes.¹ »

Il faut en dire autant de l'humilité, qui nous incline devant Dieu pour que nous recevions docilement son influence, qui doit nous élever à Lui².

La vertu de religion, qui rend à Dieu le culte qui lui est dû, est inférieure elle aussi aux vertus théologiques ; elle n'est méritoire que par la charité qui l'anime³. Et si on l'oubliait, on arriverait peut-être à être plus attentif au culte, à la liturgie qu'à Dieu lui-même, aux figures qu'à la réalité, à la manière dont on doit dire un *Pater* ou un *Credo* qu'au sens sublime de ces prières : le service de Dieu passerait avant l'amour de Dieu.

Il reste que, selon la révélation chrétienne, la charité est « le lien de la perfection ».

¹ II^a II^{ae}, q. 188, a. 7, ad 1.

² Cf. S. THOMAS, II^a II^{ae}, q. 161, a. 5, ad 2 : « L'humilité est une vertu fondamentale en tant qu'elle écarte le principal obstacle, l'orgueil (source de tout péché), mais elle est inférieure aux vertus théologiques qui nous unissent à Dieu. »

³ La vertu de religion a pour objet immédiat, non pas Dieu lui-même, mais le culte qui est dû à Dieu. C'est pourquoi elle n'est pas une vertu théologique, mais elle est inférieure aux vertus théologiques, cf. S. Thomas, II^a II^{ae}, q. 81, a. 5.

QUELQUES PRÉCISIONS THÉOLOGIQUES SUR LA NATURE DE LA PERFECTION

L'enseignement scripturaire que nous venons de rapporter prend une forme plus précise dans le corps doctrinal de la théologie. En s'appuyant sur l'Évangile, saint Thomas établit aisément que la perfection chrétienne consiste spécialement dans la charité.

« Tout être est parfait, dit-il¹, en tant qu'il atteint sa fin, qui est sa perfection dernière. Or, la fin dernière de la vie humaine est Dieu, et c'est la charité qui nous unit à lui, selon le mot de saint Jean : *Celui qui reste dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui*. C'est donc spécialement dans la charité que consiste la perfection de la vie chrétienne. »

La foi infuse et l'espérance infuse ne sauraient être manifestement ce en quoi consiste spécialement la perfection, car elles peuvent exister dans l'état de péché mortel, chez celui dont la volonté est détournée de Dieu, fin dernière : Elles restent en lui comme la racine de l'arbre qui a été coupé et qui peut revivre. Ce n'est pas, en effet, tout péché mortel qui fait perdre la foi et l'espérance, mais seulement un péché mortel directement contraire à ces vertus. Lorsque le pécheur qui est resté croyant et qui espère encore, recouvre la charité, celle-ci vient de nouveau vivifier la foi et l'espérance, et rendre leurs actes, non-seulement salutaires, mais méritoires, en les ordonnant à Dieu efficacement aimé par-dessus tout.

Saint Thomas ajoute plus loin : « La perfection se trouve principalement dans l'amour de Dieu, et secondairement dans l'amour du prochain, qui sont l'objet des préceptes principaux de la loi divine; elle n'est qu'accidentellement dans les moyens ou instruments de perfection qui nous sont indiqués par les conseils évangéliques² ». Le grand signe de l'amour de Dieu, c'est précisément l'amour du prochain. Notre-Seigneur lui-même l'a dit, et l'on ne saurait trop insister sur ce point : « *Je vous donne un commandement nouveau : que vous vous aimiez les uns les autres; que, comme je vous ai aimés, vous vous aimiez aussi les uns les autres. C'est à cela que tous connaîtront que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres* » (Jean, XIII, 34).

C'est le grand signe du progrès de l'amour de Dieu en nos cœurs, si bien que saint Jean ajoute : « Celui qui dit être dans la lumière et qui hait son frère est encore dans les ténèbres » (I Joan., II, 9). Nous savons que nous sommes passés de la mort à la vie, parce que nous aimons nos frères... Quiconque hait son frère est un meurtrier » (I Joan., III, 14).

Nous parlerons plus loin des conseils de pauvreté, chasteté, obéissance; mais il est clair; dès maintenant, qu'ils sont subordonnés à la charité, à l'amour de Dieu et du prochain en Dieu.

Nous voudrions insister ici sur deux points qui font voir la différence qui existe entre la perfection chrétienne de la terre et celle du ciel.

Pourquoi la charité est-elle supérieure à la connaissance que nous avons ici-bas de Dieu ?

A la doctrine traditionnelle, fondée sur l'Écriture, d'après laquelle la perfection consiste spécialement dans la charité, certains intellectuels font une objection. L'intelligence, disent-ils, n'est-elle pas la première faculté de l'homme, celle qui dirige les autres et qui premièrement nous distingue de la bête ? Ne faut-il pas, dès lors, conclure que la perfection de l'homme se trouve spécialement dans la connaissance intellectuelle qu'il peut avoir de toutes choses, considérées dans leur principe et dans leur fin, et donc dans la connaissance de Dieu, règle suprême de la vie humaine ? De ce point de vue, un Bos-

¹ II^a II^{ae}, q. 184, a. 1.

² II^a II^{ae}, q. 184, a. 3.

suet peut sembler l'emporter sur plusieurs serviteurs de Dieu canonisés, qui n'ont pas particulièrement excellé par l'intelligence, comme un saint frère convers ou un saint Benoît-Joseph Labre.

Nous avons déjà virtuellement écarté cette objection en remarquant plus haut que la connaissance spéculative et abstraite de Dieu peut exister sans être accompagnée de la rectification profonde de la volonté, elle peut exister chez un homme fort intelligent, mais sans cœur, qui ne saurait être appelé « un homme de bonne volonté » au sens de l'Évangile. Pour la même raison, la foi infuse peut rester dans une âme qui a perdu la charité et qui est détournée de Dieu. De plus, nous avons dit, avec saint Thomas, qu'ici-bas *l'amour de Dieu est chose meilleure que la connaissance de Dieu*¹. Pourquoi ?

Il importe d'insister sur ce point. Saint Thomas reconnaît bien que l'intelligence est supérieure à la volonté qu'elle dirige; l'intelligence a, en effet, un objet plus simple, plus absolu, plus universel, l'être dans toute son universalité, et, par suite, tous les êtres; la volonté a un objet plus restreint, le bien, qui est une modalité de l'être, et, en chaque chose, la perfection qui la rend désirable. Il importe, de plus, de ne pas confondre le bien apparent avec le bien véritable, qui est reconnu et jugé par l'intelligence, proposé par elle à la volonté. Comme le bien suppose le vrai et l'être, la volonté suppose l'intelligence et est dirigée par elle. C'est donc bien par l'intelligence que l'homme diffère premièrement de la bête, c'est la première de ses facultés.

Saint Thomas admet aussi qu'au ciel notre béatitude sera essentiellement dans la vision béatifique, dans la vision intellectuelle et immédiate de l'essence divine, car c'est avant tout par cette vision immédiate, face à face, que nous prendrons possession de Dieu pour l'éternité; nous plongerons le regard de notre intelligence dans les profondeurs de sa vie intime vue à découvert. Dieu se donnera ainsi immédiatement à nous, et nous nous donnerons à Lui; nous le posséderons et il nous possédera, parce que nous le connaissons comme il se connaît et comme il nous connaît. L'amour béatifique sera en nous une conséquence de cette vision immédiate de l'essence divine ; il en sera même une conséquence nécessaire, car l'amour béatifique de Dieu ne sera plus libre, mais supralibre, au-dessus de la liberté : notre volonté sera invinciblement ravie par l'attrait de Dieu vu face à face, nous verrons si clairement sa bonté et sa beauté infinies que nous ne pourrons pas ne pas l'aimer, nous ne pourrons même trouver aucun prétexte d'interrompre une minute cet acte d'amour supralibre, qui sera mesuré non plus par le temps, mais par l'éternité participée, par l'unique instant de l'immobile durée de Dieu, l'instant qui ne passe pas. Au ciel, l'amour de Dieu et la joie de le posséder suivront nécessairement la vision béatifique, qui sera ainsi l'essence de notre béatitude². Tout cela est vrai.

Il est difficile d'affirmer plus que saint Thomas la supériorité de l'intelligence sur la volonté, en principe et dans la vie parfaite du ciel.

S'il en est ainsi, comment le saint Docteur peut-il maintenir que la perfection chrétienne ici-bas consiste spécialement dans la charité, qui est une vertu de la volonté, et non pas dans la sagesse ou la contemplation, qui appartiennent à l'intelligence ?

A cette question, il nous donne une réponse très profonde qu'il importe de méditer pour la vie spirituelle.

Il nous dit en substance³ : Bien qu'une faculté soit, par sa nature même, supérieure à une autre, il se peut qu'un acte de la seconde soit supérieur à un acte de la première. Par exemple, la vue est supérieure à l'ouïe, il est moins pénible d'être sourd qu'aveugle; cependant, bien que la vue soit supérieure à l'ouïe, l'audition d'une symphonie de Beethoven est plus recherchée que la vue d'un objet, ordinaire. De même, bien que l'intelligence soit par sa nature même (*simpliciter*) supérieure à la volonté qu'elle dirige, ici-bas, l'amour de Dieu est plus parfait que la connaissance de Dieu (*melior est amor Dei quam Dei cognitio*)⁴.

¹ Cf. S. THOMAS, I^a, q. 82, a. 3 : « Melior est amor Dei quam Dei cognitio; e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium, quam amor (earum). Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas. »

² Cf. SAINT Thomas, I^a II^{ae}, q. 3, a. 4, et q. 5. a. 4.

³ I^a, q. 82, a. 3.

⁴ Et, au contraire, il vaut mieux connaître les choses inférieures que de les aimer.

Et, donc, c'est surtout dans l'amour de Dieu que se trouve la perfection. Et un saint, peu instruit des choses théologiques, mais qui a un très grand amour de Dieu, est certainement plus parfait qu'un grand théologien qui a une moindre charité.

Cette remarque, qui est élémentaire pour tout chrétien, apparaît lorsqu'on y réfléchit sérieusement, comme une très haute et très précieuse vérité. On pourrait l'illustrer par quantité de paroles de l'Écriture et des grands auteurs spirituels, notamment de *l'Imitation de Jésus-Christ*.

Et d'où vient cette supériorité de l'amour de Dieu sur la connaissance que nous avons de Lui ici-bas ? : « Elle vient, dit saint Thomas¹, de ce que l'action de notre intelligence se fait par la représentation en nous de la réalité connue, tandis que par l'amour notre volonté se porte vers l'objet aimé tel qu'il est en soi. Le bien, objet de la volonté, comme le dit le philosophe, est dans les choses, tandis que le vrai est formellement dans notre esprit ».

Il s'ensuit qu'ici-bas notre connaissance de Dieu est inférieure à l'amour de Dieu, puisque, comme le dit encore saint Thomas, lorsque nous connaissons Dieu, nous l'attirons en quelque sorte vers nous, et, pour nous le représenter, nous lui imposons la limite de nos idées bornées; tandis que lorsque nous l'aimons, c'est nous qui sommes attirés vers Lui, élevés vers Lui, tel qu'il est en lui-même. Un acte d'amour de Dieu du Curé d'Ars faisant le catéchisme valait plus qu'une savante méditation théologique inspirée par un moindre amour.

Notre connaissance de Dieu l'attire vers nous, tandis que notre amour de Dieu nous attire vers Lui. Et donc, tant que nous n'avons pas la vision béatifique, c'est-à-dire sur terre et au purgatoire, l'amour de Dieu est plus parfait que la connaissance que nous avons de Lui; il suppose cette connaissance, mais il la dépasse.

Bien plus, dès ici-bas, dit saint Thomas, notre amour de charité atteint Dieu immédiatement², il adhère immédiatement. à Lui; et de Lui il descend aux créatures. « Notre connaissance s'élève des créatures à Dieu, tandis que notre amour de charité descend de Dieu aux créatures³. » Enfin, nous aimons en Dieu même ce qui en lui nous est caché, parce que, sans le voir, nous sommes sûrs que c'est le Bien même. En ce sens, nous pouvons aimer Dieu plus que nous ne le connaissons; nous aimons même davantage ce qui est plus caché en lui, car nous croyons que c'est là précisément sa vie intime, ce qui dépasse tous nos moyens de connaître, par exemple, ce qu'il y a de plus caché dans le mystère de la Trinité et dans celui de la Prédestination.

L'amour de Dieu l'emporte donc ici-bas sur la connaissance.

De là vient l'admiration des théologiens pour des saints peu doués du côté de l'intelligence, mais dévorés du zèle de l'amour de Dieu et des âmes, comme un saint Benoît Joseph Labre.

Ceci est extrêmement beau, et nous montre la supériorité de la charité sur la foi et l'espérance, sur toute connaissance ici-bas, même sur l'acte de contemplation qui procède la foi éclairée par les dons d'intelligence et de sagesse. Cette connaissance quasi expérimentale de Dieu reste, en effet, encore essentiellement obscure ; elle ne le saisit pas tel qu'il est en soi, et elle tire sa saveur de l'amour même qui l'inspire⁴.

On voit de mieux en mieux pourquoi saint Paul a dit la charité est le lien de la perfection, aucune autre vertu ne nous unit aussi intimement à Dieu, et toutes les autres vertus, inspirées, vivifiées par elle, sont ordonnées par elle à Dieu aimé par-dessus tout.

Il faut donc redire avec toute la Tradition : la perfection de la vie chrétienne consiste spécialement dans la charité, et dans la charité agissante, qui nous unit actuellement à Dieu, dans l'aridité comme dans la consolation, et qui fructifie en toute espèce de bonnes œuvres⁵ (Cf. *Ep. ad Coloss.*, I, 9). La charité doit

¹ I^a, q. 82, a. 3.

² II^a II^{ae}, q. 27, a. 4.

³ Ibid., ad. 2.

⁴ Cf. SAINT THOMAS, II^a II^{ae}, q. 45, a. 2 et 4.

⁵ Les thomistes tiennent généralement (cf. PASSERINI, *De Statibus hominum*, in II^a II^{ae}, q. 184, a. 1), que la perfection consiste

donc incontestablement avoir la première place en notre âme, au-dessus de l'amour de la science et du progrès humain quel qu'il soit; elle décuplera du reste toutes nos forces intellectuelles et morales en les mettant au service de Dieu et du prochain. L'amour d'estime (*appretiative summus*) que nous devons avoir pour Dieu deviendra ainsi plus intense et doit tendre à le devenir.

L'amour de charité ne saurait pourtant
être absolument continué ici-bas,
comme il le sera au ciel.

En comparant la perfection chrétienne de la terre à celle de la vie bienheureuse, saint Thomas remarque¹ que Dieu seul peut s'aimer infiniment autant qu'il est aimable, comme lui seul peut avoir une vision compréhensive de son essence, mais que les saints au ciel, sans aimer Dieu autant qu'il est aimable, l'aiment de tout leur pouvoir, d'un amour toujours actuel, sans aucune interruption. Cette continuité absolue dans l'amour n'est pas possible sur la terre ; le sommeil, en particulier, ne le permet pas.

Mais la perfection possible sur la terre est celle qui *exclut tout ce qui est contraire à l'amour de Dieu*, c'est-à-dire le péché mortel, et qui exclut aussi tout ce qui empêche notre amour de se porter totalement vers Dieu. Ainsi ceux des justes qui sont appelés commençants et progressants tendent vers cette union à Dieu, qui est le propre des parfaits².

D'après ces principes formulés par saint Thomas, la perfection de la charité, chez les parfaits, exclut non seulement le péché mortel et les péchés véniels pleinement délibérés, mais aussi les imperfections volontaires, comme le serait une moindre générosité au service de Dieu et l'habitude d'agir de façon imparfaite (*remissa*) et de recevoir les sacrements avec peu de ferveur de volonté.

Celui qui, ayant une charité de cinq talents, agit comme s'il n'en avait que deux, fait encore des agents méritoires, mais faibles, et ces actes de charité, dits *remissi*, n'obtiennent pas aussitôt l'augmentation de charité qu'ils méritent (II^a II^{ae}, q. 24, a. 6) et ne conviennent pas au parfait, qui doit même marcher toujours d'un pas plus rapide vers Dieu, car plus les âmes s'approchent de lui, plus elles sont attirées par lui³.

Saint Thomas⁴ a noté aussi que, chez les parfaits, la charité à l'égard du prochain, qui est le grand signe de la sincérité de notre amour de Dieu, s'étend non seulement à tous en général, mais, dès que l'occasion se présente, à chacun de ceux avec qui les parfaits ont quelque rapport, non seulement aux amis, mais aux étrangers et même aux adversaires. De plus, cette charité fraternelle chez eux est intense,

formellement, non pas dans l'*habitus* ou vertu de charité, mais dans l'activité de cette vertu, qui est moralement continuelle chez les parfaits. Il est clair, en effet, que la vertu est ordonnée à son opération et que la perfection est dans l'union actuelle avec Dieu : « mihi adhaerere Deo bonum est » (Ps. LXXII, 28). Saint Thomas dit : « Perfectionis studium est, ut homo ad hoc principaliter intendat, ut Deo inhaereat et eo fruatur », II^a II^{ae}, q. 24, a. 9.

Les quiétistes, au contraire, portés à l'inaction, inclinaient à dire que la perfection est non pas dans les actes de charité, mais dans l'*habitus* de charité, car, pour eux, « velle operari active est Deum offendere, qui vult esse ipse solus agens » (cf. Denzinger, n° 1222). Ils arrivaient ainsi à un état pseudo-passif, non pas infus, mais acquis, et, qui plus est, acquis, non par des actes, mais par la cessation de tout acte, par une sorte de pieuse somnolence. Il y avait là deux erreurs très graves, qui d'un trait de plume supprimaient l'ascèse et dénaturaient la mystique.

Un excès opposé au quiétisme ferait surtout consister la perfection dans l'activité extérieure de la charité au service du prochain, et de ce point de vue on pourrait finir par oublier pratiquement que l'amour de Dieu est supérieur à celui du prochain, qui en est seulement l'effet et le signe. On intervertirait ainsi inconsciemment l'ordre de la charité.

D'autres, plus attentifs à la vie intérieure et à son activité, visent trop à en multiplier les actes, au lieu de tendre à l'oraison affective simplifiée, qui est pour ainsi dire la continuation d'un seul et même acte, comme une communion spirituelle prolongée.

¹ II^a II^{ae}, q. 184, a. 2.

² Nous avons traité cette question avec plus de détails dans *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 201 ss.

³ Cf S. THOMAS, in *Ep. ad Haebr.*, X, 25.

⁴ II^a II^{ae}, q. 184, a. 2, ad 3^m.

jusqu'au sacrifice des biens extérieurs et de la vie même pour le salut des âmes, puisque Notre-Seigneur nous a dit : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (Jean, XV, 12). C'est ce qu'on vit dans les apôtres après la Pentecôte, lorsqu'ils étaient « joyeux d'avoir été jugés dignes de souffrir des opprobres pour le nom de Jésus » (Act., V, 41). C'est ce qui faisait dire aussi à saint Paul : « Pour moi, bien volontiers je dépenserai et je me dépenserai moi-même tout entier pour vos âmes » (II Cor., XII, 15)¹.

Il faut pour cela un travail sérieux sur soi-même, une véritable lutte, un esprit d'abnégation ou de renoncement, pour que, notre affection, cessant de descendre vers les choses de la terre ou de retomber sur nous-même de façon égoïste, s'élève toujours plus purement et plus fortement vers Dieu. Il y faut de la prière, du recueillement habituel, une grande docilité au Saint-Esprit et l'acceptation généreuse de la croix qui purifie. Alors, dès que la vie de l'âme cesse de descendre, elle monte vers Dieu. Elle ne peut ici-bas rester stationnaire; et sa loi, comme celle de la flamme qui la symbolise, est, non pas de descendre, mais de monter.

Aussi, sans avoir la continuité absolue de l'amour du ciel, la charité des parfaits sur la terre est d'une admirable et presque incessante activité.

L'auteur de *l'Imitation*, l. III, ch. V, l'a admirablement exprimé en disant : « Parce que mon amour est encore faible et ma vertu chancelante, j'ai besoin d'être fortifié et consolé par vous : visitez-moi donc souvent et dirigez-moi par vos divines instructions... C'est quelque chose de grand que l'amour, et un bien au-dessus de tous les biens. Seul il rend léger ce qui est pesant et fait qu'on supporte avec une âme égale toutes les vicissitudes de la vie. Il porte son fardeau sans en sentir le poids et rend doux ce qu'il y a de plus amer. L'amour de Jésus est généreux; il fait entreprendre de grandes choses et il excite toujours à ce qu'il y a de plus parfait. L'amour aspire à s'élever et ne se laisse arrêter par aucun bien terrestre ni abattre par l'adversité...

« Rien n'est plus doux que l'amour, rien n'est plus fort, plus élevé, plus étendu, plus délicieux,... parce que l'amour est né de Dieu et qu'il ne peut se reposer qu'en Dieu, au-dessus de toute créature.

« Celui qui aime, court, vole; il est dans la joie, il est libre, et rien ne l'arrête. Il donne tout pour posséder tout en Celui qui est la source de tout bien. L'amour, souvent, ne connaît point de mesure; mais, comme l'eau qui bouillonne, il déborde de toutes parts... Il veille sans cesse, et même dans le sommeil il ne dort point. Aucune fatigue ne le lasse... mais, comme une flamme vive et pénétrante, il s'élance vers le ciel et s'ouvre un sûr passage à travers tous les obstacles.² »

C'est là vraiment la vie des saints. Nous y sommes appelés, car tous nous sommes appelés à la vie du ciel, où il n'y aura que des saints. Pour y parvenir, il importe de sanctifier tous les actes de notre journée en nous rappelant qu'au-dessus de la suite des faits quotidiens, agréables ou pénibles, prévus ou imprévus, il y a *la série parallèle des grâces actuelles* qui nous sont accordées de minute en minute pour tirer de ces faits quotidiens le meilleur profit spirituel. Si nous y pensons, nous verrons ces faits non plus seulement du seul point de vue des sens, ou de celui de notre raison plus ou moins égarée par notre amour-propre, mais du point de vue surnaturel de la foi. Alors ces faits quotidiens, agréables ou pénibles, deviendront comme les leçons de choses du Seigneur, l'application pratique de la doctrine de l'Évangile, et peu à peu une conversation presque continuelle s'établira entre Lui et nous, ce sera la vraie vie intérieure, et comme la vie éternelle commencée.

¹ Cf. Sainte Catherine de Sienne, *Dialogue*, ch. LXXIII-LXXIV : l'amour parfait et ses signes.

² Saint Thomas enseigne que nous ne pouvons pas aimer Dieu autant qu'il doit être aimé, ni croire en lui, espérer en lui autant qu'il le mérite. Cf. I^a II^{ae}, q. 64, a. 4 : « Virtutes theologicae non consistunt per se in medio, earum enim regula est ipse Deus infinitus... Unde nunquam potest homo tantum diligere Deum, quantum diligi debet. » Item, II^a II^{ae}, q. 27, a. 5.

Voir aussi chez Tauler, *Sermons*, la distinction de l'homme honnête et de l'homme intérieur ou spirituel et la description de l'état des parfaits. Cf. *Sermons de Tauler*, trad. Hugueny, Théry, 1927, t. I, pp. 200-204, 218-224, 265-269, 284, 296 sq., 357.

CHAPITRE IX

La grandeur de la perfection chrétienne et les béatitudes

I. Les béatitudes de la délivrance du péché. - II. Celles de la vie active. - III. Celles de la vie contemplative.

La perfection chrétienne, selon le témoignage de l'Évangile et des Épîtres, consiste spécialement dans la charité qui nous unit à Dieu¹. Cette vertu correspond au précepte suprême, celui de l'amour de Dieu; il est dit aussi : « Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui.² » « Surtout revêtez-vous de la charité, qui est le lien de la perfection.³ »

Des théologiens se sont demandé si pour la perfection proprement dite, non pas celle des commençants ou des progressants, mais celle qui caractérise la voie unitive, il faut une grande charité, ou si elle peut être obtenue sans un degré élevé de cette vertu.

Quelques auteurs en doutent⁴. Ils disent même qu'un haut degré de charité n'est pas nécessaire à la perfection proprement dite, parce que, selon le témoignage de saint Thomas, « la charité même à un degré inférieur, peut vaincre toutes les tentations⁵ ».

La majorité des théologiens répond au contraire que la perfection proprement dite ne s'obtient qu'après un long exercice des vertus acquises et infuses, exercice par lequel leur intensité s'accroît⁶. Le parfait, avant d'arriver à l'état où il se trouve, a dû être un commençant, puis un progressant. Et, chez lui, non seulement la charité peut vaincre bien des tentations, mais elle a triomphé de fait de beaucoup, et par là elle a notablement augmenté. On ne conçoit, donc, pas la perfection chrétienne proprement dite, celle de la voie unitive, sans une haute charité⁷.

Si on lisait le contraire dans les œuvres d'un saint Jean de la Croix, par exemple, on croirait rêver, et l'on penserait qu'il y a eu là une erreur d'impression. Il paraît tout à fait certain que de même que pour l'âge adulte il faut une force physique supérieure à celle de l'enfance (bien que, accidentellement, certains adolescents particulièrement vigoureux soient plus forts que certains adultes), il faut aussi pour l'état des parfaits une charité plus haute que pour celui des commençants (bien que, accidentellement, certains saints à leurs débuts aient une charité plus grande que certains parfaits déjà avancés en âge).

L'enseignement commun des théologiens sur ce point paraît nettement fondé sur la prédication même du Sauveur, là surtout où il a parlé des béatitudes, en saint Matthieu (ch. V). Cette page de l'Évangile, exprime admirablement toute l'élévation de la perfection chrétienne, à laquelle Jésus nous appelle tous. Le Sermon sur la Montagne est l'abrégé de la doctrine chrétienne, la promulgation solennelle de la Loi

¹ Cf. S. Thomas, II^a II^{ae}, q. 184, a. 1.

² I Joan, IV, 16.

³ Col., III, 14.

⁴ Parmi eux il faut citer Suarez, *de Statu perfectionis*, l. I. ch. 4, n° 11, 12, 20. On comprend que plusieurs de ceux qui ne veulent point admettre que la perfection chrétienne requiert une grande charité et les dons du Saint-Esprit à un degré proportionné, refusent aussi d'accorder que la contemplation infuse, qui procède de la foi vive éclairée par les dons, est dans la voie normale de la sainteté et comme le prélude normal de la vision béatifique.

⁵ Cf. III Sent., d. 31, q. 1, a. 3. et III^{ae}, q. 62, a. 6, ad 3.

⁶ Cf. S. Thomas. II^a II^{ae}, q. 24, a. 9.

⁷ II^a II^{ae}, q. 184, a. 2.

nouvelle, donnée pour parfaire la loi mosaïque et en corriger les interprétations abusives; et les huit béatitudes énoncées au début sont l'abrégé de ce sermon. Elles condensent ainsi d'une façon admirable tout ce qui constitue l'idéal de la vie chrétienne et en montrent toute l'élévation.

La première parole de Jésus dans sa prédication, est pour promettre le bonheur et nous indiquer les moyens pour y parvenir. Pourquoi parler tout d'abord du bonheur ? Parce que tous les hommes désirent naturellement être heureux; c'est le but qu'ils poursuivent sans cesse, quoi qu'ils veuillent; mais bien souvent ils cherchent le bonheur où il n'est pas, là où ils ne trouveront que misère. Écoutons le Seigneur, qui nous dit où est le bonheur véritable et durable, où est la *fin* de notre vie, et qui nous donne les *moyens* pour y parvenir.

La fin est indiquée en chacune des huit béatitudes; c'est, sous divers noms, la béatitude éternelle, dont les justes dès ici-bas peuvent goûter le prélude; c'est le royaume des cieux, la terre promise, la parfaite consolation, le rassasiement de tous nos désirs légitimes et saints, la suprême miséricorde, la vue de Dieu, notre Père.

Les moyens sont à l'encontre de ce que nous disent les maximes de la sagesse du monde, qui propose un tout autre but.

L'ordre de ces huit béatitudes est admirablement expliqué par saint Augustin et saint Thomas, c'est un ordre ascendant, inverse de celui du Pater, qui descend de la considération de la gloire de Dieu à celle de nos besoins personnels et de notre pain quotidien. - Les trois premières béatitudes disent le bonheur qui se trouve dans la fuite et la délivrance du péché, dans la pauvreté acceptée par amour de Dieu, dans la douceur et dans les larmes de la contrition. - Les deux béatitudes suivantes sont celles de la vie active du chrétien : elles répondent à la soif de la justice et à la miséricorde exercée à l'égard du prochain. - Viennent ensuite celles de la contemplation des mystères de Dieu : la pureté du cœur qui dispose à voir Dieu, et la paix qui dérive de la vraie sagesse. - Enfin la dernière et la plus parfaite des béatitudes est celle qui réunit les précédentes au milieu même de la persécution subie pour la justice, ce sont les dernières épreuves, condition de la sainteté¹.

Suivons cet ordre ascendant, pour nous faire une juste idée de la perfection chrétienne, en évitant de l'amoindrir. Nous allons voir qu'elle dépasse les limites de l'ascèse, ou de l'exercice des vertus selon notre propre activité ou industrie, et qu'elle comporte l'exercice éminent des dons du Saint-Esprit, dont le mode supra humain, lorsqu'il devient fréquent et manifeste, caractérise la vie mystique, ou de docilité à l'Esprit-Saint.

Saint Thomas, après saint Augustin, enseigne que les béatitudes sont des actes qui procèdent des dons du Saint-Esprit ou des vertus perfectionnées par les dons².

Les béatitudes de la délivrance du péché

Elles correspondent à la voie purgative, qui est propre aux commençants, et qui se prolonge en celle que doivent suivre les progressants et les parfaits.

Tandis que le monde dit : le bonheur est dans l'abondance des biens extérieurs, de la richesse, dans les honneurs, Notre-Seigneur dit, sans autre précaution, avec l'assurance calme de la vérité absolue : *bienheureux les pauvres en esprit, car le royaume des cieux est à eux.*

¹ En saint Luc, V, 20-22, sont mentionnées seulement quatre béatitudes; mais parmi elles se trouve la plus élevée, celle de ceux qui souffrent la persécution pour la justice; elle vient après celle des pauvres, celle de ceux qui ont faim de justice et celle de ceux qui pleurent.

² I^o II^{ae}, q. 69. a. 1. Item *Commentarium in Mattheum*, ch. V, 3 : « *Ista mmerita (beatitudinum) vel sunt actus donorum, vel actus virtutum secundum quod perficiuntur a donis.* » A la suite de saint Augustin, saint Thomas indique dans ce *Commentaire* sur saint Matthieu (ch. V) quel don correspond à chaque béatitude. Il le fait aussi dans la *Somme Théologique*, là où il parle de chacun des sept dons en particulier. Nous résumerons ici cet enseignement.

Chaque béatitude a bien des *degrés*: heureux ceux qui sont dans la pauvreté sans murmure, sans impatience, sans jalousie, même si le pain vient à manquer, et qui travaillent en mettant leur confiance en Dieu. Bienheureux ceux qui, plus fortunés, n'ont pourtant pas l'esprit des richesses, le faste, l'orgueil; mais sont détachés des biens de la terre. Plus heureux encore ceux qui quitteront tout pour suivre Jésus, se feront pauvres volontaires, et vivront vraiment selon l'esprit de cette vocation; ils recevront le centuple sur la terre et la vie éternelle.

Ces pauvres sont ceux qui, sous l'inspiration du don de crainte, suivent la voie d'abord étroite, qui devient la voie royale du ciel, où l'âme se dilate de plus en plus, tandis que la voie large du monde conduit à la géhenne et à la perdition. Notre-Seigneur dit ailleurs : « Malheur à vous qui êtes rassasiés des biens de la terre, car vous aurez faim !¹ » Par contre, bienheureuse pauvreté, qui, comme le montre la vie de saint François d'Assise, ouvre le royaume de Dieu, infiniment supérieur à toutes les richesses, aux misérables richesses où le monde cherche le bonheur.

Bienheureux les pauvres, ou humbles de cœur, qui ne retiennent à eux ni les biens du corps, ni ceux de l'esprit, ni réputation, ni honneur, et qui ne cherchent que le royaume de Dieu.

Tandis que le désir des richesses divise les hommes, engendre querelles, procès, violences, guerre même entre les nations, Jésus dit : *Bienheureux les doux, car ils posséderont la terre*. Bienheureux ceux qui ne s'irritent pas contre leurs frères, qui ne cherchent pas à se venger de leurs ennemis, à dominer les autres. « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente-lui encore l'autre » (Matth, V, 38).

Bienheureux les doux, qui ne jugent pas témérairement, qui ne voient pas dans le prochain un rival à supplanter, mais un frère à aider, un enfant du même Père céleste. C'est le don de piété qui nous inspire cette douceur avec l'affection toute filiale à l'égard de Dieu, notre Père commun.

Les doux ne s'attachent pas avec opiniâtreté à leur propre jugement; ils disent simplement : « Cela est, cela n'est-pas », sans éprouver le besoin de jurer par le ciel pour la moindre chose (Matth., V, 27).

Pour être ainsi surnaturellement doux, même avec ceux qui sont aigres, il faut avoir une grande union avec Celui qui a dit : « Recevez ma doctrine, car je suis doux et humble de cœur », avec Celui qui n'a pas brisé le roseau à demi rompu, et qui n'a pas éteint la mèche qui fume encore. Le roseau à demi rompu, c'est parfois, dit Bossuet, le prochain en colère, brisé par sa propre colère; il ne faut pas achever de le rompre en se vengeant. Jésus a été comparé à l'agneau qui se laisse mener à la boucherie sans se plaindre.

La mansuétude dont il est ici question n'est pas la douceur qui ne heurte personne parce qu'elle a peur de tout, c'est une vertu qui suppose un grand amour de Dieu et du prochain, c'est, comme le dit saint François de Sales, la fleur de la charité. Elle double le prix du service rendu, et parvient à tout dire, à faire passer les conseils, même les reproches, car celui qui les reçoit sent qu'ils sont inspirés par un grand amour; Bienheureux les doux; car ils posséderont la terre, la vraie terre promise, et déjà ils possèdent saintement les cœurs qui se confient à eux.

Tandis que le monde dit : le bonheur est dans les plaisirs, Jésus dit encore : « *Bienheureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés.* » Il est dit de même au mauvais riche : « Tu as reçu tes biens en ce monde, et Lazare le mendiant a reçu ses maux; c'est pourquoi il est consolé, et tu es dans les tourments » (Luc, XVI, 25).

Bienheureux ceux qui, comme le mendiant Lazare, souffrent avec patience, sans consolation du côté des hommes; leurs larmes sont vues de Dieu. Plus heureux encore ceux qui pleurent leurs péchés, qui, par une inspiration du don de science, connaissent expérimentalement que le péché est le plus grand des

¹ Luc, VI, 25.

maux, et qui, par leurs larmes, en obtiennent le pardon. Plus heureux enfin, dit sainte Catherine de Sienne¹ ceux qui pleurent d'amour à la vue de l'infinie miséricorde, de la bonté du Sauveur, de la tendresse du bon Pasteur, qui se sacrifie pour ses brebis. Ceux-là reçoivent dès ici-bas une consolation infiniment supérieure à celle que le monde peut donner.

Telles sont les béatitudes qui se trouvent dans la fuite et la délivrance du péché.

Les béatitudes de la vie active du chrétien

Il est d'autres saintes joies que trouve le juste, lorsque, dégagé du mal, il se porte au bien de tout l'élan de son cœur.

L'homme d'action, qui se laisse emporter par l'orgueil, dit : bienheureux, celui qui vit et agit comme il veut, n'est soumis à personne et s'impose aux autres.

Jésus dit : *Bienheureux ceux qui ont faim et soif de justice, car ils seront rassasiés*. La justice, au grand sens du mot, consiste à rendre à Dieu ce qui lui est dû, et alors pour l'amour de Dieu on rend aussi à la créature ce qu'on lui doit, et le Seigneur, en récompense, se donne lui-même à nous. C'est l'ordre parfait, dans la parfaite obéissance, inspirée par l'amour qui dilate le cœur.

Bienheureux ceux qui désirent cette justice, jusqu'à en avoir faim et soif. Ils seront rassasiés en un sens, dès cette vie, en devenant plus justes et plus saints.

Bienheureuse soif que celle-là : « Que celui qui a soif vienne à moi et qu'il boive, et des fleuves d'eau vive couleront de sa poitrine.² » Mais pour garder cette soif, lorsque l'enthousiasme sensible est tombé, pour garder cette faim et cette soif de la justice, au milieu des contradictions, des entraves, des désillusions, il faut recevoir docilement les inspirations du don de force qui empêche de faiblir, de se laisser abattre, et qui relève notre courage au milieu des difficultés.

« Le Seigneur, dit saint Thomas³, veut nous voir affamés de cette justice à n'en pouvoir être jamais rassasiés dans cette vie, comme l'avare n'est jamais rassasié d'or... » Ces âmes affamées « ne seront rassasiées que dans l'éternelle vision, dit-il encore, et sur cette terre dans les biens spirituels », Il ajoute : « Quand les hommes sont en état de péché, ils n'éprouvent point cette faim spirituelle, quand ils sont purs de tout péché, alors ils la sentent. »

Cette faim et cette soif de la justice ne doivent pas s'accompagner, dans l'action du chrétien, d'un zèle amer à l'égard des coupables. Aussi Jésus ajoute : *Bienheureux les miséricordieux, car ils obtiendront miséricorde*. En notre vie, comme en celle de Dieu, doivent s'unir la justice et la miséricorde. On ne saurait être parfait sans aller, comme le bon Samaritain, au secours de l'affligé, du malade. Le Seigneur rendra le centuple à ceux qui donnent un verre d'eau par amour pour lui, à ceux qui appellent à leur table les pauvres, les estropiés, les aveugles dont il est parlé dans la parabole des invités. Le chrétien doit être heureux de donner, plus que de recevoir. Il doit pardonner, c'est-à-dire donner au-delà à ceux qui l'ont offensé; il doit oublier les injures, et avant d'offrir son présent sur l'autel, il doit aller se réconcilier avec son frère. Le don de conseil nous incline à la miséricorde, nous rend attentif aux souffrances d'autrui, nous fait trouver le vrai remède, le mot qui console et qui relève.

Si notre activité s'inspirait souvent de ces deux vertus de justice et miséricorde et des dons qui leur

¹ Dialogue, Ch. LXXXIX.

² Jean, VII, 38.

³ S. Thomas, in *Matth.*, V, 6, dit : « Vult Dominus quod ita, anhelemus ad istam justitiam, quod numquam quasi satiemur in vita ista, sicut avarus numquam satiatur... *Saturabantur* in aeterna visione... et in prassenti in bonis spiritualibus... - Quando homines sunt in peccato, non sentiunt famem spiritualement, sed quando dimittunt peccata tunc sentiunt. »

correspondent, notre âme trouverait dès ici-bas une sainte joie et se disposerait vraiment à entrer dans l'intimité de Dieu.

Les béatitudes de la contemplation et de l'union à Dieu

Des philosophes ont pensé que le bonheur est dans la connaissance de la vérité, surtout de la vérité suprême. C'est ce qu'enseignèrent Platon et Aristote. Mais ils se préoccupaient assez peu de la pureté du cœur, et leur vie était sur plus d'un point en contradiction avec leur doctrine. Jésus nous dit : *Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu*. Il ne dit pas bienheureux ceux qui ont reçu une puissante intelligence, qui ont le loisir et les moyens de la cultiver, non, mais bienheureux ceux qui ont le cœur pur, fussent-ils naturellement moins doués que beaucoup d'autres. S'ils ont le cœur pur, ils verront Dieu. Un cœur vraiment pur est comme l'eau limpide d'un lac ou l'azur du ciel se reflète, ou comme un miroir spirituel où se reproduit l'image de Dieu.

Mais pour que le cœur soit vraiment pur, une généreuse mortification s'impose : « Si ton œil te scandalise, arrache-le ; si ta main droite est pour toi une occasion de chute, coupe-la » (Matth., V, 29). Il faut particulièrement veiller à la pureté d'intention, ne pas faire l'aumône par ostentation ; ne pas prier pour s'attirer l'estime des hommes, mais ne chercher que l'approbation du « Père qui est dans le secret ». Alors se réalise la parole du Maître : « Si ton œil est pur, tout ton corps sera dans la lumière » Matth., VI, 22).

Dès ici-bas le chrétien en quelque sorte verra Dieu dans le prochain, même en des âmes, qui d'abord semblent lui être opposées; il le verra en un sens dans la sainte écriture, dans la vie de l'Église, dans les circonstances de sa propre vie, et jusque dans les épreuves, où il trouvera les leçons de choses de la Providence comme une application pratique de l'Évangile. Or c'est là, sous l'inspiration du don d'intelligence, la véritable contemplation qui nous dispose à celle par laquelle, à proprement parler, nous verrons Dieu face à face, sa bonté et sa beauté infinie; alors tous nos désirs seront assouvis et nous serons comme éivrés d'un torrent de délices spirituelles.

Dès ici-bas, cette contemplation de Dieu doit être féconde; elle donne la paix, et une paix rayonnante, comme le dit la septième béatitude : *Bienheureux les pacifiques, car ils seront appelés les enfants de Dieu*. Cette béatitude, disent saint Augustin et saint Thomas, correspond au don de sagesse qui nous fait goûter les mystères du salut, et voir en quelque sorte toutes les choses en Dieu. Les inspirations du Saint-Esprit, auxquelles ce don nous rend dociles, nous manifestent peu à peu l'ordre admirable du plan providentiel, la même et parfois là surtout où nous avons été d'abord déconcertés, dans les choses pénibles et imprévues permises par Dieu pour un bien supérieur. Or on ne saurait entrevoir ainsi les desseins de la Providence, qui dirige notre vie, sans éprouver la paix, qui est la tranquillité de l'ordre.

Pour ne pas se laisser troubler par les événements pénibles et inattendus, pour tout recevoir de la main de Dieu, comme un moyen ou une occasion d'aller à lui, il faut une grande docilité au Saint-Esprit, qui veut nous donner progressivement la contemplation des choses divines, condition de l'union à Dieu. C'est pour cela que nous avons reçu au baptême le don de sagesse, qui a grandi en nous par la confirmation et par la fréquente communion. Les inspirations du don de sagesse nous donnent une paix rayonnante, non seulement pour nous, mais pour le prochain; elles font de nous des pacifiques; elles nous aident à pacifier les âmes troublées, à aimer nos ennemis, à trouver les paroles de réconciliation qui font cesser les

querelles. Cette paix, que le monde ne peut donner, est la marque des vrais enfants de Dieu, qui ne perdent pour ainsi dire jamais la pensée de leur Père du ciel. Saint Thomas dit même de ces béatitudes « *sunt quaedam inchoatio imperfecta futurae beatudinis*, elles sont comme le prélude de la béatitude future¹ ».

Enfin, dans la huitième béatitude, la plus parfaite de toutes, Notre-Seigneur montre que tout ce qu'il vient de dire est grandement confirmé par l'épreuve supportée avec amour : *Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, car le royaume des cieux est à eux*. Il s'agit surtout des dernières épreuves, conditions de la sainteté.

Cette parole surprenante n'avait jamais été entendue. Non seulement elle promet le bonheur futur, mais elle dit qu'on doit s'estimer heureux, au milieu même des afflictions et persécutions souffertes pour la justice. Béatitude toute surnaturelle qui n'est pratiquement comprise que par les âmes éclairées de Dieu. Il y a du reste en cela bien des degrés spirituels, depuis le bon chrétien qui commence à souffrir pour avoir bien fait, obéi, donné le bon exemple, jusqu'au martyr qui meurt pour la foi. Cette béatitude s'applique à ceux qui, convertis à une vie meilleure, ne trouvent qu'opposition dans leur milieu; elle s'applique aussi à l'apôtre dont l'action est entravée par ceux-là mêmes qu'il veut sauver, lorsqu'on ne lui pardonne pas d'avoir dit trop nettement la vérité évangélique. Des pays entiers endurent parfois cette persécution, telle la Vendée sous la Révolution française, l'Arménie, la Pologne, le Mexique, l'Espagne.

Cette béatitude est la plus parfaite parce qu'elle est celle de ceux qui sont le plus marqués à l'effigie de Jésus crucifié pour nous. Rester humble, doux, miséricordieux au milieu de la persécution, à l'égard même des persécuteurs, et, dans cette tourmente, non seulement conserver la paix, mais la donner aux autres, c'est vraiment la pleine perfection de la vie chrétienne. Elle se réalise surtout dans les dernières épreuves que subissent les âmes parfaites que Dieu purifie en les faisant travailler au salut du prochain. Tous les saints n'ont pas été des martyrs, mais ils ont, à des degrés divers, souffert persécution pour la justice, et ils ont connu quelque chose de ce martyre du cœur qui a fait de Marie la Mère des douleurs.

Jésus insiste sur la récompense promise à ceux qui souffrent ainsi pour la justice : « Heureux serez-vous, lorsqu'on vous insultera, qu'on vous persécutera, et qu'on dira faussement toute sorte de mal contre vous à cause de moi. Réjouissez-vous et soyez dans l'allégresse, car votre récompense est grande dans les cieux. »

De cette parole est née dans l'âme des apôtres le désir du martyre, qui inspirait les sublimes paroles d'un saint André, d'un saint Ignace d'Antioche. C'est elle qui revit en un saint François d'Assise, en un saint Dominique, en un saint Benoît-Joseph Labre. C'est pourquoi ils ont été « le sel de la terre », « la lumière du monde », et leur maison bâtie, non pas sur le sable, mais sur le roc, a pu supporter toutes les tourmentes et n'a pas été renversée.

Or ces béatitudes, qui sont, comme le dit saint Thomas², les actes supérieurs des dons ou des vertus perfectionnées par les dons, dépassent la simple ascèse et sont d'ordre mystique. En d'autres termes, la pleine perfection de la vie chrétienne est normalement d'ordre mystique, c'est le prélude de la vie du ciel, où le chrétien sera « parfait comme le Père céleste est parfait », en le voyant comme il se voit et en l'aimant comme Il s'aime.

Sainte Thérèse écrit : « Il faut, disent certains livres, être indifférent au mal qu'on dit de nous, se réjouir même plus que si l'on en disait du bien, on doit faire peu de cas de l'honneur, être très détaché de ses proches... et quantité d'autres choses du même genre. A mon avis ce sont là de purs dons de Dieu, ces biens sont surnaturels³ », c'est-à-dire ils dépassent la simple ascèse ou l'exercice des vertus selon notre propre activité ou industrie, ce sont des fruits d'une grande docilité aux inspirations du Saint-Esprit. Elle dit encore : « Si l'on a l'amour des honneurs et des biens temporels, on aura beau avoir pratiqué pendant

¹ Cf. I^a II^{ae}, q. 69, a. 2.

² Cf. I^a II^{ae}, q. 69, a. 2, et in *Matth.*, V, 1 sqq.

³ Vie, ch. XXXI; *Obras*, t. I, p. 257.

bien des années l'oraison, ou, pour mieux dire, la méditation, on n'avancera jamais beaucoup; la parfaite oraison, au contraire, délivre de ces défauts.¹ »

C'est dire que sans la parfaite oraison on n'arrivera pas à la pleine perfection de la vie chrétienne.

C'est ce que dit aussi l'auteur de *l'Imitation*, l. III, ch. XXV, sur la véritable paix : « Si vous parvenez à un parfait mépris de vous-même, vous jouirez d'une paix aussi profonde qu'il est possible en cette vie d'exil. » Et c'est pourquoi, dans le même livre de *l'Imitation*, l. III, ch. XXXI, le disciple demande la grâce supérieure de la contemplation : « J'ai besoin, Seigneur, d'une grâce plus grande, s'il me faut parvenir à cet état où nulle créature ne sera un lien pour moi... Il aspirait à cette liberté, celui qui disait : Qui me donnera des ailes comme à la colombe ? et je volerai et me reposerai (Ps. LIV, 7)... Si l'on n'est entièrement dégagé de toute créature, on ne pourra librement appliquer son esprit aux choses divines. Et c'est pourquoi l'on trouve peu de contemplatifs, parce que peu savent se séparer entièrement des créatures périssables. Pour cela il faut une grâce puissante, qui soulève l'âme et la ravisse au-dessus d'elle-même. Tant que l'homme n'est pas ainsi élevé en esprit, dégagé des créatures et tout uni à Dieu, tout ce qu'il sait et tout ce qu'il a n'est pas d'un grand prix. » Ce chapitre de *l'Imitation* est à proprement parler d'ordre mystique, et il montre que c'est là seulement que se trouve la vraie perfection de l'amour de Dieu.

Sainte Catherine de Sienne parle de même dans son *Dialogue* (ch. 44 à 49). Et c'est, nous l'avons vu, l'enseignement même de Notre-Seigneur lorsqu'il nous prêche les béatitudes, telles surtout que les ont comprises saint Augustin² et saint Thomas, comme les actes élevés des dons du Saint-Esprit ou des vertus perfectionnés par les dons. C'est là vraiment le plein développement normal de l'organisme spirituel ou de « la grâce des vertus et des dons », et il nous est montré dans les béatitudes, non pas sous une forme abstraite et théorique, mais d'une façon concrète, pratique et vécue.

¹ Chemin de la perfection, ch. XII; Obras, t. III, p. 61.

² Cf. S. Augustin : *In Sermonem Domini in monte* (Matth.; V). - Item *De quantitate animae*, l. I, ch. XXXIII; *Confessiones*. IX, ch. X; *Soliloquia*, I, ch. I, 12, 13.

CHAPITRE X

Perfection et héroïcité

Pour compléter ce que venons, de dire sur la grandeur ou l'élévation de la perfection chrétienne, il faut voir si, de soi elle demande une grande charité et même l'héroïcité des vertus.

La perfection requiert-elle nécessairement une grande charité ?

Certains théologiens, comme Suarez¹, ont soutenu qu'on peut être parfait sans une grande charité². Cette proposition étonnerait beaucoup si on la rencontrait dans les œuvres de saint Thomas ou de saint Jean de la Croix, car elle semble fort peu conforme à leurs principes. Elle a été pourtant défendue, parce que, a-t-on dit, la charité la plus faible peut déjà vaincre, selon saint Thomas, toutes les tentations, et parce que ce qui manque du côté de l'intensité de la charité peut être facilement suppléé par les vertus acquises. De la sorte, selon cette opinion, quelqu'un peut être parfait sans avoir une grande charité, et inversement celui qui a une grande charité peut n'être pas parfait parce qu'il ne règle pas assez ses passions.

On enseigne, au contraire, communément que la perfection chrétienne requiert une grande charité.

Pourquoi ? Parce qu'elle ne s'obtient qu'après un long exercice des vertus infuses et des vertus acquises, exercice par lequel ces vertus augmentent de plus en plus. Et si, au début, « la charité la plus faible pouvait vaincre toutes les tentations » dans la suite elle en triomphe effectivement et elle devient de plus en plus intense. On ne conçoit donc pas qu'un chrétien soit parfait, c'est-à-dire au-dessus des commençants et des progressants, sans avoir une grande charité³.

Cependant la perfection ne requiert pas tel degré intense de charité pour ainsi dire mathématiquement déterminé et connu de Dieu seul. Il n'y a pas ici la précision mathématique qui s'observe pour le point de fusion de tel ou tel corps.

Il faut juger de la perfection spirituelle par analogie avec l'âge adulte, qui requiert normalement plus de force physique que l'adolescence, sans exiger cependant un degré de force mathématiquement déterminé.

Cette doctrine se fonde, en outre, sur ceci que la charité augmente à proprement parler de façon

¹ *De statu perfectionis*. l. I. ch. IV, n° 11 et 12.

² Suarez dit, *loc. cit.*: « Perfectio in quadam convenienti dispositione seu habilitate proxima ad perfecte operandum juxta Christi praecepta et concilia posita est; haec autem bona dispositio cum majori et minori caritatis intensione obtineri et subsistere potest; quia nec ex sola intensione provenit, et, licet intensio (caritatis) multum juvet, quod ex ea parte defuerit facile poterit aliunde suppleri. ». Ces derniers mots, qui étonneraient beaucoup si on les trouvait dans un article de saint Thomas, signifient, semble-t-il, que les vertus acquises peuvent facilement suppléer au manque d'intensité de la charité. N'est-ce pas diminuer notablement le caractère surnaturel de la perfection chrétienne ?

Suarez ajoute, *ibid.*, n° 12 : « Potest aliquis apud Deum esse sanctior et nihilominus imperfectior... Nec hoc est inconveniens, quia vera sanctitas apud Deum et jus ad aeternam beatitudinem attenditur secundum gradum caritatis et gratiae; perfectio autem hujus vitae attenditur secundum affectum et dispositionem hominis ad operandum in hac vita, cum promptitudine, facilitate et puritate actionis. »

Un thomiste dira : à égal degré de charité habituelle, celui-ci est actuellement plus généreux que tel autre qui se contente d'actes imparfaits (*remissi*), ou qui ayant cinq talents vit comme s'il n'en avait que trois. De plus, à égal degré de charité habituelle et de générosité actuelle, celui-ci a moins de difficultés intérieures et extérieures que tel autre qui évite aisément tout faux pas parce qu'il marche sur une route plus facile. Mais ce sont des choses accidentelles relatives à tel ou tel individu, tandis que nous traitons ici de la perfection en soi et en général et nous nous demandons si elle exige de soi une grande charité, notablement supérieure à celle des commençants et à celle des progressants.

³ S. Thomas, III^a, d.31, q. 1, a. 3; et III^a Pars, q. 62, a. 6, ad 3^m.

intensive plutôt qu'extensivement⁴. Déjà, en effet, la moindre charité doit s'étendre à Dieu et à tous les hommes, au moins confusément, sans exclure personne.

Enfin, selon saint Thomas, nous l'avons vu, les trois degrés de la charité qui conviennent aux commençants, aux progressants et aux parfaits, sont des degrés de l'intensité de cette vertu infuse, qui exclut de plus en plus les péchés véniels délibérés et nous détache des choses terrestres pour nous attacher plus fortement à Dieu. Il suit de là que la perfection chrétienne requiert de soi (*per se loquendo et non solum per accidens*) une grande charité.

Cependant, accidentellement, il arrive que tel chrétien parfait a une moindre charité qu'un grand saint à ses débuts. Sainte Madeleine, sitôt après sa conversion, pouvait avoir déjà une plus haute charité que bien des parfaits appelés à une moins haute sainteté.

De même, dans l'ordre corporel, il arrive accidentellement que tel adolescent particulièrement vigoureux est plus fort que bien des hommes faits.

Mais s'il s'agit de l'âge adulte en général et de la perfection comme telle, abstraction faite de tel ou tel individu, il faut dire que normalement ils requièrent des forces supérieures à l'âge précédent.

Il faut noter aussi que, avec le même degré de charité habituelle, tel évite plus le péché véniel que tel autre, soit qu'il ait plus de générosité actuelle, soit parce qu'il a moins de difficultés dans son tempérament, moins de travail, moins de contradictions de la part des hommes. Sainte Thérèse a noté quelque part que, lorsqu'elle sortait de son monastère pour faire une fondation, il lui arrivait, au milieu de circonstances imprévues, de commettre plus de fautes vénielles, mais aussi d'acquérir plus de mérites, à cause des difficultés à vaincre.

De même, lorsqu'on fait l'ascension d'une montagne, on trébuche de temps en temps, ce qui n'arrive guère sur une route en plaine, mais on a le mérite d'une montée difficile.

Toutes ces raisons montrent que, bien qu'accidentellement, tel parfait ait une charité moindre que tel commençant appelé une très haute sainteté, la perfection requiert de soi une grande charité. Elle ne s'obtient qu'après avoir vaincu de fait bien des tentations et acquis bien des mérites. Comme il est dit dans le livre de Tobie, XII, 13 : « Parce que tu étais agréable à Dieu, il fallait que la tentation l'éprouvât. » Il est dit aussi : « La tentation éprouve les justes, comme la fournaise les vases du potier » (Eccli., XXVII, 6). Et Notre-Seigneur dit, à la fin du Sermon sur la montagne, en saint Matthieu, VII, 24 : « Tout homme qui entend ces paroles et les met en pratique est semblable au sage qui a bâti sa maison sur le roc. La pluie est tombée, les torrents sont venus, les vents ont soufflé et se sont déchaînés contre cette maison, et elle n'a pas été renversée, car elle était fondée sur le roc. » Cela montre que bien qu'une faible charité puisse résister aux tentations, elle n'en est victorieuse, de fait, qu'en augmentant et en devenant de plus en plus forte. La vraie perfection chrétienne requiert donc par elle-même une grande charité.

C'est manifeste d'après les principes communément reçus.

L'enseignement de saint Jean de Croix confirme nettement cette doctrine. Décrit dans la *Montée du Carmel*, l. II, c. VI : « Il en est qui se contentent de n'importe quelle forme de recueillement et de conversion; d'autres se bornent à la pratique plus ou moins parfaite des vertus, et sont même fidèles à l'oraison et à la mortification; ce qu'ils négligent, c'est le dépouillement, la pauvreté ou l'abnégation et la pureté spirituelle... Au contraire, ils fuient la croix, qui les rendrait semblables à Notre-Seigneur Jésus-Christ. Ils se cherchent eux-mêmes en Dieu, et c'est là le contraire de l'amour... Je voudrais convaincre de ceci toute personne spirituelle : le chemin de Dieu ne consiste pas dans la multitude des considérations, modes, manières ou goûts, bien que, de certaine façon, les commençants ne puissent s'en passer; il n'y a

⁴ Cf. S. Thomas, II^a II^{ae}, q. 24, a. 4, ad 1^m, 2^m; a. 4, ad 2^m

qu'un seul point de nécessité absolue, c'est de savoir se renoncer franchement, à l'intérieur comme à l'extérieur, de se sacrifier pour le Christ dans un complet anéantissement. Dans ce seul exercice, on trouvera tous les autres, et bien plus encore. D'autre part, si on néglige cette pratique qui est la somme et la racine des vertus, on ne trouvera que des dérivés secondaires, et le progrès sera enrayé, eût-on des pensées et des faveurs angéliques... Si le spirituel arrive à se réduire à rien, ce qui veut dire à pratiquer la plus parfaite humilité, l'union entre l'âme et Dieu sera un fait accompli, et c'est là l'état le plus grand et le plus éminent qu'on puisse atteindre en cette vie. »

Or cet état, qui est la perfection, requiert manifestement une grande charité connexe avec la parfaite humilité dont il est ici parlé.

Saint Jean de la Croix dit aussi (*Nuit obscure*, l. II, c. XVIII) : « La perfection consiste dans le parfait amour de Dieu et le mépris de soi. »

Cette doctrine, qui requiert pour la perfection une grande charité, est bien conforme à ce que dit saint Thomas des sept degrés de l'humilité; il les énumère ainsi, selon saint Anselme : « 1° croire qu'on est méprisable; 2° souffrir de l'être; 3° avouer qu'on l'est; 4° vouloir que le prochain le croie; 5° supporter patiemment qu'on le dise; 6° accepter d'être traité comme une personne digne de mépris; 7° aimer d'être traité ainsi.¹ » Alors, vraiment, c'est la perfection, ou, comme le dit saint Thomas, « l'état de ceux qui tendent surtout à adhérer à Dieu, à jouir de lui, qui désirent mourir pour être avec le Christ² », et qui ne reculent pas devant les choses difficiles à accomplir pour la gloire de Dieu et le salut des âmes³.

La perfection ainsi conçue requiert manifestement un grand amour de Dieu.

Peut-on arriver à une haute charité habituelle sans grand effort et générosité, par de longues années de communion quotidienne et d'actes méritoires assez faibles, de telle sorte que, avec cette haute charité, on resterait notablement imparfait par le manque de générosité à combattre les passions désordonnées ?

Quelques théologiens paraissent inclinés à le penser, notamment Suarez dans les passages que nous avons cités au début de ce chapitre.

Cela provient de ce que, pour Suarez, dans la question *de augmento caritatis*, les actes imparfaits (*remissi*) de charité obtiennent aussitôt l'accroissement de charité qu'ils méritent. Il est porté par là même à admettre que la communion, même lorsqu'elle est faite avec peu de dévotion, obtient encore une augmentation notable de charité, et que par l'absolution les mérites perdus revivent au même degré, même si l'attrition du pénitent est juste suffisante.

Sur tous ces points, saint Thomas et les anciens théologiens considèrent beaucoup plus la disposition de ferveur de volonté requise dans le sujet pour qu'il y ait une augmentation notable de grâce. Selon eux, les actes imparfaits de charité n'obtiennent pas aussitôt l'accroissement de charité qu'ils méritent, mais seulement lorsqu'il y aura un sérieux effort vers le bien⁴. De même, la communion faite avec très peu de dévotion n'obtient qu'une faible augmentation de charité; on bénéficie d'autant plus d'un foyer de chaleur qu'on s'en approche davantage au lieu de rester à distance⁵. Enfin, selon saint Thomas, par l'absolution, les mérites perdus ne revivent au même degré que si le pénitent a une contrition proportionnée à sa faute et aux grâces perdues⁶.

Il suit de là qu'on ne saurait arriver à une haute charité sans grand effort, par des années de communion quotidienne et d'actes faiblement méritoires. On peut arriver ainsi à se conserver en état de grâce ou à se relever rapidement après avoir péché mortellement, mais on n'arrive certainement pas ainsi à

¹ II^a II^{ae}, q. 161, a. 6.

² II^a II^{ae}, q. 24, a. 9.

³ III Sent., d 29, a. 8, q 1.

⁴ II^a II^{ae}, q. 4, a. 6, ad 1 ; q. 114, a. 8, ad. 3.

⁵ III^a q. 79, a. 8.

⁶ III^a q. 89, a. 2.

une haute charité.

La perfection requiert-elle l'héroïcité des vertus ?

Si déjà le patriotisme demande l'héroïsme lorsque la patrie est en danger, il est certain que la perfection chrétienne requiert l'héroïcité des vertus, au moins *in praeparatione animi*; en ce sens que le chrétien doit être prêt, avec le secours de Dieu, même à subir le martyre s'il se trouve dans l'occasion de choisir entre le reniement de sa foi et le supplice. Cela est même de nécessité de salut¹, et, à plus forte raison, c'est requis pour la perfection. En d'autres termes, le chrétien, s'il est fidèle à ses obligations quotidiennes, doit compter que le Seigneur lui donnera, dans les circonstances les plus difficiles, un secours proportionné à la grandeur du devoir. Il est dit dans l'Évangile : « Celui qui est fidèle dans les petites choses l'est aussi dans les grandes » (Luc, XVI, 10). « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps et ne peuvent tuer l'âme » (Matth., X, 28). « Ne vous mettez point en peine de la manière dont vous vous défendrez ni de ce que vous direz, car le Saint-Esprit vous enseignera à l'heure même ce qu'il faudra dire » (Luc, XII, 12). Tous ceux qui veulent vivre avec piété dans le Christ auront à subir persécution (II Tim., III, 12). Nous devons aussi aimer nos ennemis et venir à leur secours s'ils se trouvent dans une grave nécessité.

Aussi saint Thomas² enseigne-t-il que les dons du Saint-Esprit sont nécessaires au salut pour nous disposer à recevoir promptement et docilement l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, alors surtout que les vertus acquises et même les vertus infuses ne suffisent pas, c'est-à-dire dans les circonstances les plus difficiles.

Si, d'après ces principes, tout chrétien doit subir le martyre plutôt que de renier sa foi ou de la révoquer en doute, que faut-il dire du prêtre qui a charge d'âmes ? Il doit, même au péril de sa vie, porter les sacrements à ceux des fidèles qui lui sont confiés qui seraient dans une grave nécessité; il doit, par exemple, aller recevoir la confession des pestiférés. A plus forte raison l'évêque est-il tenu, dans certaines circonstances, de donner sa vie pour son troupeau.

Cependant, avoir l'héroïcité des vertus *in praeparatione animi*, au sens où nous venons de le dire, ne signifie pas avoir les vertus au degré héroïque.

Pour que l'héroïcité des vertus soit prouvée, comme l'explique Benoît XIV³, il faut quatre conditions : 1° la matière, objet de la vertu, doit être ardue ou difficile, au-dessus des forces communes des hommes; 2° les actes doivent être accomplis promptement, facilement; 3° avec une certaine joie, celle d'offrir un sacrifice au Seigneur; 4° assez fréquemment, lorsque l'occasion s'en présente.

La perfection chrétienne requiert-elle cette héroïcité des vertus ?

D'après la doctrine de saint Jean de la Croix, nous allons le voir au chapitre suivant, elle requiert les purifications passives des sens et de l'esprit, qui font disparaître les défauts des commençants et ceux des progressants⁴. Or, dans ces purifications ou épreuves intérieures, il n'est pas rare que l'âme ait à résister héroïquement aux tentations contre la chasteté, la patience, puis à celles contre la foi, l'espérance et la charité. Il paraît donc certain, de ce point de vue, que la perfection chrétienne requiert une certaine héroïcité des vertus qui ensuite peut et doit encore grandir.

Et ce paraît être le sentiment de saint Thomas⁵ lorsqu'il décrit les *virtutes purgatoriae* et les *virtutes purgati animi*; les unes et les autres sont fort élevées et ne sont pas inférieures à ce que Benoît XIV

¹ II^a II^{ae}, q. 124, a. 1, ad 3; q. 152, a. 3, ad 2.

² I^a II^{ae}, q. 68, a. 2.

³ *De Servorum Dei beatificatione*, l. III, ch. XXI et sq.

⁴ *Nuit obscure*, l. I, ch. II-X; l. II, ch. I à V. Saint Jean de la Croix y décrit cette purification telle qu'elle arrive chez les contemplatifs appelés à la plus haute perfection par le chemin le plus direct; mais il y a quelque chose de semblable chez d'autres, où ces purifications intérieures s'accompagnent des peines et difficultés de l'apostolat.

⁵ I^a II^{ae}, q. 61, a. 5 ; III^a, q. 7, a. 2, ad 2.

appelle vertus héroïques¹.

Enfin il est certain que la charité chrétienne, qui est ordonnée à notre configuration au Sauveur crucifié pour nous, doit tendre, par là même, à l'héroïcité des vertus.

Cela se déduit de ce qui précède : si, en effet, tout chrétien doit avoir l'héroïcité des vertus *in praeparatione animi*, et être prêt, avec le secours de Dieu, à subir même le martyre plutôt que de renier sa foi, cet acte héroïque n'est pas au-dessus de ce à quoi est ordonnée la charité, ou l'amour de Dieu par-dessus tout. Cet amour, par sa nature même, préfère Dieu à la vie corporelle et doit donc être disposé au sacrifice de la vie qui, en certaines circonstances, est demandé.

Cela apparaît aussi dans l'énumération des degrés de la charité donnée par saint Bernard et qu'explique saint Jean de la Croix (*Nuit obscure*, l. II, c. XIX et XX) : « *Amor Dei facit operari indesinenter et sustinere infatigabiliter.* » C'est ce qui apparaît surtout dans les peines intérieures et extérieures que les serviteurs de Dieu supportent et pour leur purification personnelle et pour travailler, à l'exemple du Sauveur, au salut des âmes.

On peut objecter à cette doctrine que si elle était vraie beaucoup plus de chrétiens parviendraient à l'héroïcité, car ce à quoi la charité est de soi ordonnée devrait être le plus souvent obtenu. Or l'héroïcité est rare².

A cela il faut répondre qu'il est rare aussi de se conserver toute la vie en état de grâce depuis le baptême sans jamais pécher mortellement, et pourtant la grâce sanctifiante est par sa nature même ordonnée à la vie éternelle et donc à durer toujours, sans jamais être détruite par le péché mortel. Mais nous avons reçu ce trésor très précieux dans un vase fragile, et la sensualité ou l'orgueil peuvent nous le faire perdre. Bien des âmes ne vivent guère que de la sensibilité, assez peu de la droite raison, et pourtant l'âme humaine de soi est raisonnable et immortelle, et la grâce doit la faire vivre d'une vie proprement divine ; c'est ce qu'exige normalement l'état de grâce.

De même la charité, qui est en tout chrétien, comme elle est le germe de la vie éternelle, *semen gloriae*, tend par sa nature même à l'héroïcité et, si les circonstances l'exigent, au sacrifice de la vie présente pour rester fidèle à Dieu. Ce que l'amour de la patrie exige en certaines circonstances, l'amour de Dieu et des âmes l'exige plus encore.

Quant à la grande sainteté, elle se manifeste surtout par la connexion ou l'harmonie des vertus même les plus différentes. Tel homme peut bien être incliné par nature à la force, mais il ne l'est pas à la douceur; pour tel autre, c'est l'inverse. La nature est en quelque sorte déterminée *ad unum*, elle a besoin d'être complétée par les différentes vertus sous la direction de la sagesse et de la prudence. La grande sainteté est ainsi l'union éminente de toutes les vertus acquises et infuses, même des plus différentes, que

¹ Saint Thomas décrit ainsi (I^a II^{ae}, q. 61, a. 5) *les virtutes purgatoriae* : « Ita quod prudentia omnia mundana divinorum contemplatione despiciat, omnemque animae cogitationem in divina sola dirigat; temperantia vero relinquat in quantum natura patitur, quae corporis usus requirit; fortitudinis autem est, ut anima non terreatur propter recessum a corpore, et accessum ad superna; justitiae vero est, ut tota anima consentiat ad hujus modi propositi viam. »

Les *virtutes purgati animi* (ibidem) sont encore plus élevées, et sont le propre de quelques serviteurs de Dieu très parfaits : « aliquorum in hac vita perfectissimorum. »

Sainte Catherine de Sienne parle de même dans son *Dialogue*, ch LXXIV, en mentionnant les signes de la charité des parfaits.

² Saint Thomas répond à une objection semblable au sujet du nombre des élus (I^a, q. 23, a. 7, ad 3^m). « Le bien proportionné à l'état commun de la nature humaine est le plus souvent obtenu, mais il n'en est pas de même du bien qui dépasse cet état commun. C'est ainsi que, dans l'ordre naturel, les hommes ont assez souvent la prudence indispensable à la conduite de leur vie individuelle, mais il y en a peu qui arrivent à une profonde connaissance des choses qui restent pourtant accessibles à la raison. » L'intelligence humaine n'est pas incapable de les connaître, mais peu d'hommes arrivent de fait à cette connaissance.

Dieu seul peut si intimement unir. C'est l'union d'une grande force et d'une parfaite douceur, d'un ardent amour de la vérité et de la justice et d'une grande miséricorde à l'égard des égarés; cela dénote une très intime union avec Dieu, car ce qui est divisé dans le règne de la nature s'unit dans le règne de Dieu, surtout en Dieu lui-même. C'est ainsi que la sainteté est une image très belle de l'union des perfections divines les plus diverses, de l'infinie Justice et de l'infinie Miséricorde, dans l'éminence de la Déité ou de la vie intime de Dieu. Ainsi les martyrs chrétiens manifestent en même temps la plus grande force dans leurs tourments et la plus grande douceur en priant pour leurs bourreaux¹; ils sont vraiment marqués à l'image de Jésus crucifié.

¹ Les faux martyrs, au contraire, ne prient pas pour leurs bourreaux, on ne voit pas chez eux la connexion des vertus les plus diverses, mais leur volonté se raidit par orgueil contre la souffrance, au lieu de s'abandonner à Dieu en cherchant à sauver des âmes.

CHAPITRE XI

La pleine perfection chrétienne et les purifications passives

Nous avons vu que la perfection chrétienne consiste spécialement dans la charité, qui, plus que toute autre vertu, nous unit à Dieu et au prochain en Dieu. Il nous reste à dire comment elle demande aussi les actes des autres vertus et des sept dons du Saint-Esprit¹.

Quels actes des autres vertus la perfection requiert-elle ?

Elle requiert nécessairement aussi les actes des autres vertus qui sont de précepte et qui doivent être inspirés, vivifiés, rendus méritoires par la charité². C'est ainsi que les actes de foi, d'espérance, de religion, la prière, l'assistance à la sainte messe, la sainte communion, sont de l'essence de la perfection. Il est certain que la perfection chrétienne requiert aussi essentiellement les actes de la prudence, de la justice, de la force, de la patience, de la tempérance, de la douceur, de l'humilité, du moins les actes de ces vertus qui sont de précepte; et nous verrons que le précepte suprême de l'amour nous demande de grandir toujours dans ces vertus comme dans la charité.

Ce qui n'appartient qu'accidentellement à la perfection, à titre d'instrument précieux, mais non indispensable, c'est la pratique effective des trois conseils évangéliques de pauvreté, de chasteté et d'obéissance³. Ce sont des moyens très utiles pour arriver plus sûrement et plus vite à la perfection; mais ce ne sont pas des moyens indispensables; on peut parvenir à la sainteté dans le mariage comme la Bienheureuse Anna-Maria Taïdji, et en gardant la propriété et le libre usage des biens de ce monde. Encore faut-il avoir l'esprit des conseils et ne pas attacher son cœur à ces biens terrestres, mais, selon l'expression de saint Paul, « en user comme n'en usant pas⁴ ». Les trois conseils évangéliques nous invitent à

¹ On trouve ici, comme à propos de la question précédente, deux déviations. - Les quiétistes ont gravement diminué l'importance des vertus qui sont distinctes de la charité. Le quiétisme proprement dit supprimait la mortification (qui est l'exercice des vertus de pénitence, de tempérance, de patience) et l'exercice des vertus relatives au prochain, et il tombait dans un faux mysticisme, disant qu'il faut rester dans la foi obscure et le pur amour, sans rendre grâce à Dieu, sans lui adresser des prières de demande, ni gagner des indulgences, sans résister positivement aux tentations. Cf. Denzinger, n° 1232-1238, 1241, 1255 ss., 1257-1275, 1327.

Par contre, il est des auteurs qui ont insisté sur l'exercice de la vertu de pénitence, sur les actes intérieurs et extérieurs du culte et ceux de la charité fraternelle au point de ne pas assez reconnaître pratiquement la supériorité de l'amour de Dieu. On arriverait ainsi soit à un ascétisme presque antimystique, soit à une vie d'apostolat trop extérieure; il ne faut pas oublier que la vie intérieure est l'âme de l'apostolat.

² Cf. PASSERINI, O. P., *De statibus hominum*, in II^a II^{ae}, q. 184, a. 1, n° 8 : « Perfectio actualis consistit essentialiter non in solo actu caritatis, sed etiam in actibus aliarum virtutum, a caritate imperatis, prout sunt de praecepto. »

Ibidem, n° 10 : « Perfectio actualis consistit specialiter et principaliter in sola caritate, prout caritas perficit simpliciter, aliae virtutes secundum quid... Imo perfectio actualis *formaliter* in sola caritate est quae est vinulum perfectionis... Aliae tamen virtutes ad essentiam perfectionis pertinent, sicut materia ad essentiam compositi naturalis. » *Ibidem*, p. 23, n° 20 ss. : « Actus aliarum virtutum, ut sunt de consilio, sunt accidentia perfectionis. »

Par cette distinction entre ce qui est de précepte et ce qui est de conseil dans les vertus inférieures à la charité. Passerini apporte une précision qu'avait oubliée Cajetan (in II^a II^{ae}, q. 184, a. 1), et donne bien la pennée de saint Thomas. Cajetan disait : « Corrígendi videntur codices. »

³ Cf. S. THOMAS, II^a II^{ae}, q. 184, a.3 : « Perfectio essentialiter consistit in praeceptis...; secundario autem et instrumentaliter (au début de l'article : accidentaliter) perfectio consistit in consiliis. »

⁴ Cf. I Cor., VI, 31 : « Qui utuntur hoc mundo, tanquam non utantur. » Cf. le Comm. de S. Thomas sur cette Epître.

renoncer à certaines choses licites, qui, sans être contraires à la charité, gênent plus ou moins son activité et son plein développement¹. Si donc la pratique effective de ces conseils n'est pas nécessaire à la perfection, il faut du moins avoir leur esprit de détachement pour s'attacher à Dieu de plus en plus.

Il est clair, par ce que nous avons dit plus haut de l'organisme spirituel des vertus et des dons, que la pleine perfection de la vie chrétienne requiert toutes les vertus infuses connexes avec la charité, et aussi les vertus morales acquises qui donnent la facilité extrinsèque de produire les actes surnaturels en éloignant les obstacles. Elle requiert aussi les sept dons, qui sont, nous l'avons vu, connexes avec la charité² et qui grandissent par suite avec elle; ils sont donc normalement à un degré proportionné à celui de cette vertu.

Rappelons, par ailleurs, que normalement la charité des parfaits doit être plus grande, plus intense que celle des commençants et des progressants, bien qu'il puisse accidentellement arriver qu'un commençant très généreux, appelé à devenir un grand saint, ait une plus haute charité que tel ou tel parfait. Il y a de même, au point de vue naturel, de petits prodiges. Et il faut juger des divers âges de la vie spirituelle par ce qui les constitue ordinairement, et non par tel ou tel cas exceptionnel. Or, normalement, il faut une plus grande vigueur pour l'âge adulte que pour l'enfance, de même dans l'ordre spirituel³.

On voit ainsi que la perfection est une plénitude qui comporte l'exercice de toutes les vertus et aussi des sept dons du Saint-Esprit, qui se trouvent chez tous les justes. Nul ne peut être parfait sans avoir, par le don d'intelligence, une certaine pénétration des mystères de la foi, et sans avoir le don de sagesse à un degré proportionné à la charité, bien que ce don se trouve chez certains saints sous une forme plus nettement contemplative et chez d'autres sous une forme plus ordonnée à l'action, à l'apostolat et aux œuvres de miséricorde, comme chez un saint Vincent de Paul, qui voit constamment dans les pauvres des membres souffrants de Notre-Seigneur.

De cette plénitude des vertus et des dons, la charité est le lien, selon l'expression de saint Paul, « *vinculum perfectionis* ». Cet ensemble est comme une gerbe bien liée qui est offerte à Dieu. Aussi reste-t-il vrai de dire avec saint Thomas que la perfection consiste spécialement dans la charité, et principalement dans l'amour de Dieu, bien qu'elle demande nécessairement aussi les autres vertus et les sept dons. Ainsi, bien que le corps humain soit de l'essence de l'homme, celle-ci est constituée spécialement par l'âme raisonnable, qui distingue l'homme de la bête.

Il est clair que l'état de grâce et la charité des commençants ne suffisent pas à constituer la perfection proprement dite, mais seulement la perfection au sens large, qui exclut le péché mortel. Il faut ensuite grandir dans la charité pour parvenir à l'âge spirituel des parfaits. Pour y arriver, il faut de l'abnégation, une grande docilité au Saint-Esprit par l'exercice des sept dons, et l'acceptation généreuse des croix ou purifications qui doivent faire mourir en nous l'égoïsme et l'amour-propre et assurer définitivement la première place incontestée à l'amour de Dieu, à une charité de plus en plus rayonnante.

Quelles purifications sont requises pour la pleine perfection de la vie chrétienne ?

Il importe, dès maintenant, d'insister sur ce point et d'en parler d'une façon générale en s'inspirant de ce que nous en dit saint Paul et après lui un Docteur de l'Église qui a le plus approfondi cette question des

¹ S. Thomas, II^a II^{ae}, q. 184, a. 3 : « Concilia ordinantur ad removende impedimenta actus caritatis, quae tamen caritati non contrariantur sicut est matrimonium, occupatio negotiorum saecularium et alia hujus modi. »

² Cf. Saint Thomas, I^a II^{ae}, q. 68, a. 5.

³ On s'étonne, dès lors, que Suarez, *De statu perfectionis*, l. I, ch. IV, n° 11, 12, 20, ait soutenu que c'est accidentellement qu'un haut degré de charité convient aux parfaits et qu'il peut arriver qu'un homme plus saint qu'un autre, par l'intensité de sa charité, soit moins parfait que cet autre. Normalement, il n'en est pas ainsi, mais celui qui est plus saint peut avoir accidentellement des difficultés de tempérament ou extérieures que l'autre n'a pas. Et puis il s'agit ici de la perfection selon le jugement de Dieu, non selon le jugement des hommes qui parfois appellent humble celui qui est pusillanime et orgueilleux celui qui est magnanime ou inversement.

purifications de l'âme : saint Jean de la Croix. Si l'Église nous propose son enseignement comme celui d'un maître, c'est surtout pour que nous recueillions de cet enseignement ce qu'il y a en lui de principal. Nous y trouverons du reste une grande lumière pour distinguer les trois âges de la vie spirituelle, celui des commençants, celui des progressants et celui des parfaits.

N'oublions pas la hauteur de la perfection chrétienne, considérée dans sa plénitude normale ou son intégrité. Saint Paul la contemplait lorsqu'il écrivait aux Philippiens, III, 8 : « Pour l'amour du Christ, j'ai voulu tout perdre, regardant toutes choses comme de la balayure, afin de gagner le Christ..., afin de le connaître lui et la vertu de sa résurrection, d'être admis à la communion de ses souffrances, en lui devenant conforme dans sa mort pour parvenir, si je le puis, à la résurrection des morts.

« Ce n'est pas que j'aie déjà saisi le prix, ou que j'aie déjà atteint la perfection; mais je poursuis ma course pour tâcher de le saisir, puisque j'ai été saisi moi-même par le Christ. Pour moi, frères, je ne pense pas l'avoir saisi, mais je ne fais qu'une chose : oubliant ce qui est derrière moi, et me portant de tout moi-même vers ce qui est en avant, je cours droit au but pour remporter le prix auquel Dieu m'a appelé d'en-haut en Jésus-Christ. Que ce soient là nos sentiments...; marchons comme nous l'avons fait jusqu'ici... Mais il y en a qui marchent en ennemis de la croix du Christ... n'ayant de goût que pour les choses de la terre. Pour nous, notre cité est dans les cieux... C'est pourquoi tenez ferme dans le Seigneur, mes bien-aimés. »

Voilà une perfection, non pas seulement platonicienne ou aristotélicienne, mais chrétienne dans toute la force du mot, et c'est celle que saint Paul propose, non pas seulement à lui-même, apôtre du Christ, mais aux Philippiens auxquels il écrit, et à nous tous, à tous ceux qui se nourriront de ses épîtres jusqu'à la fin du monde. Or il est clair qu'une telle perfection demande une grande purification de l'âme et une docilité peu commune au Saint-Esprit.

On a dit que saint Thomas d'Aquin a peu parlé des purifications de l'âme; c'est oublier ce qu'il a écrit dans ses Commentaires des Épîtres de saint Paul et de l'Évangile de saint Jean; lorsque, porté par la parole de Dieu, il s'élève vers les sommets de la vie spirituelle qu'aiment à décrire les grands mystiques. Qu'on lise en particulier ce qu'il a écrit sur le chapitre III de l'Épître aux Philippiens que nous venons de citer, sur le désir de connaître intimement le Christ et d'être admis à la communion de ses souffrances, « *ad societatem passionum illius* », au moins pour ne pas perdre nos croix, pour lui devenir conforme et sauver des âmes avec lui¹. Qu'on relise aussi ce qu'il a écrit sur ces paroles de Jésus dans l'Évangile de saint Jean, XV, 1 : « Je suis la vraie vigne, et mon père est le vigneron... Tout sarment qui porte du fruit, il l'émonde, afin qu'il en porte davantage. » Saint Thomas écrit à ce sujet : « Pour que les justes, qui portent des fruits en portent plus encore, Dieu fréquemment taille en eux ce qui est superflu; il les purifie en leur envoyant des tribulations et permettant des tentations au milieu desquelles ils se montrent plus généreux et plus forts; et nul n'est si pur en cette vie qu'il n'ait encore besoin d'être purifié de plus en plus.² »

Voilà les purifications passives dont a parlé plus longuement saint Jean de la Croix.

Il s'agit ici de voir ce qui est requis pour atteindre le sommet du développement normal de la charité. Lorsque nous disons sommet n'oublions pas le mot normal; et inversement, lorsque nous disons normal, n'oublions pas le mot sommet; assez souvent on appelle normal ce à quoi les chrétiens arrivent

¹ Le monde est plein de croix perdues ou stériles, comme le fut celle du mauvais larron. Or le moyen de rendre ces croix fécondes eût été de les porter avec patience et avec amour en union avec Notre-Seigneur, selon la parole de saint Paul, que nous citons ici : *ad societatem passionum illius*.

² Cf. SAINT THOMAS, in *Joannem*, XV, 1 : « Et omnem qui fert fructum, purgabit eum, ut fructum plus afferat. Ad litteram enim in vite naturali contingit quod palmas multos surculos habens, minus fructificat propter humoris diffusionem ad omnes; et ideo cultores, ut magis fructificet, purgant eum a superfluis surculis. Ita est in homine. Nam homo bene dispositus et Deo conjunctus, si suum affectum ad diversa inclinet, virtus ejus minoratur, et magis inefficax fit ad bene operandum. Et inde est quod Deus, ut bene fructificet, frequenter praescindit hujusmodi impedimenta et purgat, immittens tribulationes et tentationes, quibus fortior fiat ad operandum; et ideo dicit : Purgabit eum, etiamsi purus existat, quia nullus est adeo purus in hac vita, ut non sit magis magisque purificandus. »

généralement de fait, sans se demander assez ce à quoi ils devraient arriver de droit s'ils étaient pleinement fidèles et généreux. De ce que la généralité des âmes chrétiennes n'arrivent pas de fait ici-bas à vivre dans une union presque continuelle avec Dieu, il ne faudrait pas déclarer que cette union est au-dessus du sommet du développement normal de la charité.

Ne confondons pas ce qui doit être ou devrait être avec ce qui est de fait; autrement on arriverait à dire la véritable honnêteté n'est pas possible ici-bas, car, de fait, la généralité ou la majorité des hommes poursuit un bien utile ou délectable, comme l'argent et les satisfactions terrestres, plutôt que le bien honnête, objet de la vertu.

Dans une société qui décline et revient au paganisme, plusieurs prennent pour règle de conduite, non pas le devoir, le bien obligatoire, qui demanderait trop d'efforts dans un pareil milieu où tout porte à descendre, mais le moindre mal; ils suivent le courant selon la loi du moindre effort. Non seulement ils tolèrent ce moindre mal, mais ils le font, et fréquemment, ils l'appuient de leurs recommandations pour garder leur situation. Ils ajoutent c'est pour éviter un mal plus grand que d'autres feraient à ma place si, cessant de plaire, je perdais ma situation ou mon mandat. Et ce disant, au lieu d'aider les autres à remonter ils les aident à descendre, en tâchant seulement de ralentir la chute. Que d'hommes politiques en sont là ! Or il y a quelque chose de semblable au point de vue spirituel.

Nous cherchons ici ce que doit être on devrait être le plein développement normal de la charité, et non pas le niveau auquel cette vertu arrive généralement de fait chez les bons chrétiens.

Pour cela il faut se rappeler que la loi foncière du développement normal de la charité est toute différente de celle de notre nature déchue. Tandis que notre nature, en tant qu'elle reste blessée, même après le baptême, nous incline à faiblir et à descendre, la grâce, qui nous régénère progressivement, nous porte toujours à monter et doit finalement « jaillir en vie éternelle », selon la parole de Jésus.

En attendant, il y a dans notre vie un clair-obscur parfois très frappant, celui dont parle souvent saint Paul lorsqu'il oppose la chair à l'esprit, la lumière de Dieu aux ombres de la mort qui voudraient nous reprendre : « Marchez selon l'esprit, et vous n'accomplirez pas les convoitises de la chair... Car la chair (qui désigne ici la nature blessée) a des désirs contraires à ceux de l'esprit, et l'esprit en a de contraires à ceux de la chair, ils sont opposés l'un à l'autre » (Galat., V, 16). L'esprit désigne ici l'esprit de l'homme nouveau éclairé et fortifié par l'Esprit-Saint (Rom., VIII, 4) ; or, même dans les baptisés, la convoitise demeure et bien des tendances à la sensualité, à la vanité et à l'orgueil. L'amour de Dieu, qui est en nous, n'est pas encore victorieux de tout égoïsme, de tout amour propre; bien loin de là.

Et alors une purification profonde est nécessaire; non seulement celle que nous devons nous imposer à nous-même et qui s'appelle mortification, mais celle que Dieu nous impose, lorsque, selon l'expression de Notre-Seigneur, il vient émonder, tailler les rameaux de la vigne, pour qu'ils portent beaucoup plus de fruits.

C'est ce qu'a admirablement montré saint Jean de la Croix. Il a écrit dès le début de ses œuvres, au commencement du Prologue de *La Montée du Carmel* : « Pour atteindre la lumière divine et l'union parfaite de l'Amour de Dieu, - je parle de ce qui peut se réaliser ici-bas, - l'âme doit traverser la *Nuit obscure*... Pour l'ordinaire, quand les âmes élues s'efforcent d'atteindre cet état de perfection, elles rencontrent des ténèbres telles, endurent des souffrances physiques et morales si dures que la science humaine ne peut rien pour les pénétrer... Les impressions n'en sont connues que de ceux qui les ont éprouvées. » Le sarment que Dieu taille ou émonde est un sarment non seulement vivant, mais conscient, et pour savoir ce qu'est cette taille, semblable à celle des arbres, il faut l'avoir éprouvée. Chacun doit porter sa croix et ne sait bien ce qu'est la croix qu'après l'avoir portée avec amour.

Ce n'est certes pas sans peine qu'on arrive à vaincre complètement l'égoïsme, la sensualité, la paresse, l'impatience, la jalousie, l'envie, l'injustice dans le jugement, l'amour-propre, les sottes prétentions, et aussi la recherche de soi dans la piété, le désir immodéré des consolations, l'orgueil intellectuel et spirituel, tout ce qui s'oppose à l'esprit de foi et à la confiance en Dieu, pour parvenir à

aimer le Seigneur parfaitement, « de tout son coeur, de toute son âme, de toutes ses forces, de tout son esprit¹ », et son prochain, y compris ses ennemis, « comme soi-même² ». Il faut aussi beaucoup de fermeté, de patience, de longanimité, pour persévérer dans la charité, quoiqu'il arrive, lorsque se vérifie la parole de l'Apôtre : « Tous ceux qui veulent vivre pieusement dans le Christ Jésus auront à souffrir la persécution.³ »

Il ne faut donc pas s'étonner que saint Jean de la Croix, décrivant le chemin qui conduit plus sûrement et plus rapidement à la pleine perfection de la vie chrétienne, dise qu'on ne saurait y parvenir sans passer par la purification passive des sens, qui marque, selon lui, l'entrée dans la voie illuminative, et par la purification passive de l'esprit, qui est au seuil de la voie unitive, à condition d'entendre celle-ci non pas d'une façon amoindrie, mais selon son plein développement normal, dans les serviteurs de Dieu que l'Eglise propose comme des modèles.

Saint Jean de la Croix, pour montrer que la purification active que nous nous imposons à nous-mêmes ne suffit pas, écrit en effet : « Malgré toute sa générosité, l'âme ne peut arriver à se purifier complètement; elle ne peut se rendre apte le moins du monde à l'union-divine dans la perfection de l'amour. Il faut que Dieu y mette la main Lui-même et purifie l'âme dans ce feu obscur pour elle, selon le mode et la manière que nous expliquerons ci-après.⁴ » C'est là ce qui montre bien la nécessité de la croix, affirmée par l'Evangile et par toute la spiritualité chrétienne. Nous employons ici, et dans tout cet ouvrage, des termes volontairement sobres, mais très traditionnels, pour éviter toute exagération.

« Les âmes, dit le même maître, commencent à entrer dans cette nuit obscure (passive) quand Dieu même les dégage peu à peu de l'état des commençants, celui où l'on médite dans la voie spirituelle, et les introduit dans l'état des progressants, qui est celui des contemplatifs. Il faut qu'ils passent par cette voie pour devenir parfaits, ce qui veut dire pour atteindre la divine union de l'âme avec Dieu.⁵ »

Et tout d'abord on est sevré des consolations sensibles, utiles un moment, mais qui deviennent un obstacle lorsqu'on les recherche pour elles-mêmes. D'où la nécessité de la purification passive des sens, qui met l'âme dans l'aridité sensible et la porte à une vie spirituelle beaucoup plus dégagée des sens, de l'imagination et du raisonnement. Par les dons du Saint-Esprit, on reçoit ici une connaissance intuitive qui, malgré une obscurité très pénible, nous initie profondément aux choses de Dieu. Elle nous les fait pénétrer parfois en un instant plus que ne ferait la méditation pendant des mois et des années. Pour résister aux tentations contre la chasteté ou la patience, qui se présentent assez souvent dans cette nuit des sens, il faut parfois des actes héroïques de chasteté et de patience, mais qui sont extrêmement fructueux.

Il y a dans cette nuit des sens un clair-obscur très saisissant. La sensibilité est jetée dans l'obscurité et la sécheresse, par la disparition des grâces sensibles, auxquelles on s'arrêtait avec une complaisance égoïste. Mais les facultés supérieures commencent, au milieu de cette obscurité, à être éclairées par la lumière de vie, qui dépasse la méditation raisonnée et qui porte à un regard aimant et prolongé vers Dieu pendant l'oraison.

Après avoir traité de cette purification, saint Jean de la Croix remarque : « L'âme est donc sortie, elle a commencé à pénétrer dans la voie de l'esprit que suivent les progressants et les avancés, et qu'on nomme voie illuminative ou voie de contemplation infuse.⁶ » Ce texte est des plus importants dans toute l'œuvre de saint Jean de la Croix. Nous aurons l'occasion de le retrouver et d'en voir de mieux en mieux

¹ Luc, X, 27

² Notre-Seigneur nous dit même : « Aimez-vous les uns les autres (même vos ennemis) comme je vous ai aimés » (Jean XV, 12). Lorsque quelqu'un le fait véritablement, alors qu'il aurait l'occasion de se venger de son ennemi, si l'on venait demander : « Est-ce là de l'ascétique ou de la mystique ? », la question paraîtrait ridicule et d'un insupportable pédantisme qui veut à tout prix classer sous telle ou telle catégorie ce qui est l'élan même de la vie vers Dieu.

³ II Tim., III, 12.

⁴ *Nuit obscure*, l. I, ch. III

⁵ *Ibid.*, l. I, ch. I.

⁶ *Nuit obscure*, l. 1, ch. XIV : « Via iluminativa o de contemplacion infusa. » En certaines éditions ce chapitre est numéroté ch. XIII.

le sens et la portée.

Mais, même après cela, pour délivrer l'âme des défauts des progressants de l'orgueil subtil qui subsiste en eux, il faudra une autre purification passive, celle de l'esprit¹.

Celle-ci, se trouve chez des âmes beaucoup plus avancées qui veulent ardemment le bien, mais qui veulent trop que le bien soit fait par elles ou à leur manière. Elles doivent être purifiées de toute attache humaine à leur jugement, à leur manière trop personnelle de voir, de vouloir, d'agir, de toute attache humaine aux œuvres auxquelles elles se dévouent. Cette purification, si elle est bien supportée, au milieu de tentations contre les trois vertus théologales, décuple leur foi, leur confiance en Dieu et leur amour de Dieu et du prochain..

Cette épreuve purificatrice se présente sous des formes assez variées dans la vie purement contemplative et dans celle vouée à l'apostolat. Elle diffère aussi suivant qu'elle a pour but de conduire dès ici-bas à une haute perfection ou qu'elle arrive seulement à la fin de la vie pour aider les âmes à faire, en partie du moins, leur purgatoire avant la mort, en méritant, en grandissant dans l'amour, au lieu de le faire après la mort, sans mériter.

Le dogme du purgatoire confirme ainsi la nécessité de ces purifications passives des sens et de l'esprit².

Il y a là un clair-obscur supérieur à celui de la nuit des sens. L'âme semble dépouillée des lumières et de la facilité à prier et à agir où elle se complaisait trop par un reste d'amour-propre et d'orgueil. Mais une clarté supérieure apparaît dans cette nuit de l'esprit; au milieu de tentations contre la foi et l'espérance, apparaissent peu à peu dans tout leur relief les motifs formels des trois vertus théologales. Ce, sont comme trois étoiles de première grandeur : la vérité première révélatrice, la miséricorde auxiliatrice et la souveraine bonté de Dieu. L'âme parvient à aimer Dieu très purement de tout son esprit; elle devient une adoratrice en esprit et en vérité.

Nous y reviendrons longuement plus loin³. Mais ce que nous venons de dire était nécessaire pour ne pas diminuer l'élévation du plein développement normal de la vie chrétienne. Ce sommet, accessible ici-bas, est, nous l'avons vu, celui que décrivait Notre-Seigneur lui-même, au début de son ministère, dans les huit béatitudes évangéliques rapportées dans le Sermon sur la montagne. Or ces béatitudes, surtout les dernières, dépassent l'ordre de la simple ascèse, elles sont vraiment d'ordre mystique, comme les purifications passives dont nous venons de parler⁴.

Pleine perfection chrétienne et contemplation

¹ Cf. *Nuit obscure*, l. II, ch. I et II : Dans ce chapitre II, il est dit, à propos des imperfections des avancés, qu'elles sont « d'autant plus incurables que ces avancés les prennent pour des perfections spirituelles... Donc celui qui veut faire des progrès doit nécessairement passer par la purification de la Nuit spirituelle. Là seulement l'âme peut trouver le moyen propre par lequel elle s'unit à Dieu ». - Item, *Nuit obscure*, l. II, ch. XVIII : sur les fluctuations, les hauts et les bas, avant que l'âme arrive « à l'état de paix définitif, à l'état de perfection, qui consiste dans le parfait amour de Dieu et le mépris de soi ».

² Cf. *Nuit obscure*, l. II, ch. XX : où il est parlé des « âmes qui doivent à leur purification parfaite par l'amour de ne point passer par le purgatoire ».

Pour saint Jean de la Croix, la pleine perfection accessible ici-bas ne se trouve que dans l'union transformante. Cf. *Cantique Spirituel*, III^e partie, str. 22 fin : « Alors, en effet, l'âme n'est plus inquiétée par le démon, ni par le monde, ni par la chair, ni par les appétits, elle peut dire les paroles du *Cantique*, II, 11 : Voici que l'hiver est fini, la pluie a cessé, les fleurs apparaissent sur notre terre. » L'âme trouve alors une sainte joie dans la souffrance en union avec Notre-Seigneur (cf. *ibid.*, str. 24), toutes les vertus sont arrivées à leur parfait développement (*ibid.*, str. 24), et aussi les dons du Saint-Esprit (cf. *Ibid.*, str. 26 et *Montée du Carmel*, l. III, ch. 1).

³ Au début de la III^e et de la IV^e partie de cet ouvrage.

⁴ Le caractère passif de ces purifications, nous le verrons de mieux en mieux dans la suite, est d'un ordre supérieur à la simple ascèse ou exercice des vertus selon notre propre activité. Nous avons traité plus longuement ailleurs cette question. Cf. *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 176-214, et *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. II, pp. 458-657.

Cette affirmation de saint Jean de la Croix que la pleine perfection de la vie chrétienne requiert les purifications passives des sens et de l'esprit est pleine de conséquences.

Il suit de là que la contemplation infuse des mystères de la foi est dans la voie normale de la sainteté, car, comme le montre saint Jean de la Croix¹, elle commence avec la purification passive des sens, dans l'aridité de la sensibilité. On dit communément que les racines de la science sont amères et que les fruits en sont doux. Il faut en dire autant des racines et des fruits de la contemplation infuse, et ce serait une grosse erreur de confondre celle-ci avec les consolations, qui ne l'accompagnent point toujours.

Personne ne soutient plus aujourd'hui que la contemplation infuse des mystères de la foi est une grâce *gratis data*, comme la prophétie et le don des langues. Au jugement de tous, elle se rattache à l'ordre de la grâce sanctifiante ou « grâce des vertus et des dons » et procède de la foi éclairée par les dons d'intelligence et de sagesse, de la foi pénétrante et savoureuse.

Enfin si l'on ne peut mériter *de condigno* la grâce actuelle efficace de la contemplation infuse, il ne suit pas de là qu'elle ne soit pas dans la voie normale de la sainteté. Le juste ne peut pas mériter non plus la grâce de la persévérance finale (ou l'état de grâce au moment de la mort, car cet état est le principe même du mérite), et pourtant la grâce de la persévérance finale est nécessaire à l'obtention de la vie éternelle. De même nous ne pouvons mériter la grâce efficace qui préserve du péché mortel et nous conserve en état de grâce². Mais ces dons, que le juste ne peut pas mériter, il peut les obtenir par la prière humble, confiante et persévérante. Et il est dit : « *Optavi et datus est mihi sensus et venit in me spiritus sapientiae* : j'ai prié, et l'esprit de sagesse est venu en moi » (Sag., VII, 7).

On voit déjà par là que la contemplation infuse des mystères de la foi est moralement nécessaire à la pleine perfection chrétienne. Comme, selon le Concile du Vatican (Denzinger, 1786), la révélation de l'ensemble des vérités naturelles de la religion est moralement nécessaire pour que toutes ces vérités « puissent être connues par tous facilement, avec une ferme certitude et sans mélange d'erreur », de même sans la contemplation infuse, qui procède de la foi éclairée par les dons, bien peu de chrétiens arriveraient à la perfection, et encore celle à laquelle ils arriveraient serait une perfection amoindrie, et non pas la pleine perfection chrétienne dont Jésus a parlé dans le Sermon sur la montagne en prêchant les béatitudes. Celles-ci, en effet, comme le disent saint Augustin et saint Thomas, sont les actes les plus élevés des vertus chrétiennes perfectionnées par les dons³. L'enseignement de saint Jean de la Croix rapporté plus haut est ainsi pleinement conforme à ce qui est dit des béatitudes dans l'Évangile, et à la façon dont l'ont entendu saint Augustin et saint Thomas.

L'auteur de *l'Imitation* dit aussi, l. III, ch. XXXI : « Pourquoi trouve-t-on peu de contemplatifs ? Parce que peu savent se séparer entièrement des créatures périssables. » Il y a ici aussi, comme le dit sainte Thérèse, « beaucoup d'appelés, peu d'élus » (cf. V^{es} Demeures, ch. I).

Ne confondons pas du reste la question : « La contemplation est-elle dans la voie normale de la sainteté ? » avec cette autre : « Toutes les âmes justes, dans n'importe quel milieu, avec n'importe quelle formation et direction, peuvent-elles y parvenir de fait ? »

De même, il ne faut pas confondre la question : « la grâce habituelle est-elle de soi le germe de la vie éternelle ? » avec cette autre : « Tous les baptisés, au moins la plupart d'entre eux, sont-ils sauvés ? », ou encore avec celle-ci : « La majorité de ceux qui ont persévéré quelques années est-elle sauvée ? »

Même si les âmes intérieures ont la bonne volonté, elles peuvent ne pas avoir toute la générosité voulue pour arriver à la pleine perfection. Ces derniers mots désignent non seulement l'essence, mais l'intégrité de la perfection. Pour y arriver, une bonne formation et une bonne direction sont très utiles, quoique Dieu y supplée pour des âmes très généreuses.

N'oublions pas non plus que l'appel à l'intimité avec Dieu, comme l'appel à la vie chrétienne, peut

¹ *Nuit obscure*, l. I, ch. IX : Les trois signes de la purification passive des sens.

² Nous avons traité ce point plus longuement dans *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, p. 512, sqq.

³ Il n'y a guère de thomistes qui voudraient nier cette proposition : « *Plana actuatio normalis doni sapientiae haberi nequit sine contemplatione infusa, quae proprie dicitur infusa prout non potest esse sine speciali inspiratione Spiritus Sancti.* »

être, soit général et éloigné, soit individuel et prochain. Ce dernier, à son tour, peut être soit suffisant, soit efficace, et efficace soit par rapport aux degrés inférieurs ou aux degrés plus élevés de l'union à Dieu.

Enfin, dans les ouvrages d'auteurs comme sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, il faut bien distinguer, comme d'habitude, ce qui est principe général ou au moins conclusion principale de ce qui est seulement réponse à une difficulté accidentelle. Autrement on confondrait ce qui doit être avec ce qui est de fait la perfection idéale et ce qui en est encore loin.

Il ne faut pas diminuer l'élévation du but à atteindre, il faut le considérer tel qu'il est exposé par Notre-Seigneur lorsqu'il prêchait les béatitudes. Quant aux moyens, la prudence doit les proposer avec la modération qui considère les diverses conditions où se trouvent les âmes, et suivant qu'elles sont parmi les commençants ou les avancés.

Ainsi est sauvegardée l'élévation du but à atteindre non moins que le réalisme d'une direction véritablement pratique. Il importe de ne jamais perdre de vue la grandeur de la fin à poursuivre.

CHAPITRE XII

La perfection et le précepte de l'amour de Dieu

I. Le premier précepte est-il sans limites ? - II. L'amour de Dieu ne consiste pas dans un juste milieu. - III. Le devoir d'avancer sur la voie de l'éternité. - IV. Les conséquences qui en dérivent.

Nous avons vu que la perfection chrétienne consiste spécialement dans la charité, et qu'elle nous a été décrite en toute son élévation par Notre-Seigneur dans les huit béatitudes. Il convient maintenant de se demander si la perfection chrétienne ainsi conçue est seulement conseillée à tous les chrétiens ou si le précepte suprême leur fait un devoir d'y tendre. Cela revient à se demander quel est le sens exact et la portée du double précepte de l'amour de Dieu et du prochain.

Le premier précepte est-il sans limites ?

Quelques-uns ont pensé que pour observer même parfaitement le précepte suprême de l'amour de Dieu et du prochain, il n'est pas nécessaire d'avoir une haute charité. De ce point de vue, la perfection ne serait pas visée par ce précepte, elle le dépasserait, et elle consisterait dans l'accomplissement de certains conseils de charité, qui seraient supérieurs au premier précepte lui-même¹.

De ce point de vue, le précepte suprême aurait une limite.

Cela peut paraître vrai si l'on regarde superficiellement les choses. Saint Thomas, en posant ce problème, a bien noté cette apparence en remarquant, par manière de difficulté ou d'objection : « Si la perfection était de précepte, tous y seraient tenus; or il est faux que tous soient tenus d'être parfaits.² »

Saint Thomas va répondre d'une façon aussi simple que profonde : Tous sont tenus d'une façon générale de tendre à la perfection, chacun selon sa condition, sans être tenus d'être déjà parfaits.

On est surpris de voir que des théologiens modernes et non des moindres, méconnaissant sur ce point

¹ Tel est l'avis de Suarez, *de Statu perfectionis*, ch. XI, n° 15-16. Il reconnaît bien que saint Augustin et saint Thomas paraissent bien dire que la perfection est non seulement conseillée, mais commandée par le précepte suprême comme la fin vers laquelle tous doivent tendre. Mais lui-même répond négativement : « Respondeo nihilominus, si proprie et in rigore loquamur, perfectionem supererogationis non salum non praecipitur, ut materiam in quam obligatio praecepti cadat, verum etiam neque per modum finis in praecepta contineri. »

Suarez, par suite, admet au-dessus du précepte de l'amour de Dieu, qui pour lui a une limite, des conseils de charité supérieurs à ceux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, vertus qui manifestement sont inférieures à la charité.

Selon lui, la perfection consiste donc essentiellement dans ces conseils de charité, et instrumentalement dans les trois autres qui sont subordonnés comme des moyens (cf. *Ibidem*, n° 16).

Cette doctrine de Suarez est longuement critiquée par le grand canoniste PASSERINI, O. P., qui était aussi un profond théologien très fidèle à saint Thomas. Voir dans son ouvrage de *Hominum statibus et officiis*, in II^a II^{ae}, q. 184, a.3, n° 70 et 106, où il montre que cette opinion de Suarez est contraire à la doctrine de saint Augustin, de saint Thomas, conservée par saint Antonin, Cajétan et Valentia. Si saint Thomas parle quelquefois de *perfectio supererogationis*, c'est dans un autre sens que Suarez, pour dire que les trois conseils évangéliques de pauvreté, chasteté absolue et obéissance, ne sont pas obligatoires. On peut se rendre compte du bien-fondé de la conclusion de Passerini par l'examen de l'article de saint Thomas, II^a II^{ae}, q. 184, a.3, que nous allons traduire.

² II^a II^{ae}, q. 184, a. 3, 2^o objectio : *La perfection est-elle dans l'accomplissement des préceptes ou dans celui des conseils ?*

fondamental de la spiritualité la doctrine des plus grands maîtres, aient fait de cette objection leur propre thèse.

Saint Thomas montre fort clairement que le précepte suprême nous oblige tous d'une façon générale à tendre vers la perfection de la charité, au moins selon la voie commune, bien que les vœux de religion n'obligent que ceux qui les ont faits à y tendre selon la voie spéciale de leur vocation.

Voici comment s'exprime le saint Docteur¹ : « Il est dit dans le Deutéronome, VI, 5 : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur*, et dans le Lévitique, XIX, 18 : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même*. Notre-Seigneur ajoute (Matth., XXII, 40) : *A ces deux commandements se rattachent toute la Loi et les prophètes*. Or la perfection de la charité, selon laquelle la vie chrétienne est parfaite, consiste précisément en ce que nous aimons Dieu de tout notre cœur et le prochain comme nous-mêmes.

D'où il suit que la perfection consiste d'abord dans l'accomplissement des préceptes (et non pas précisément dans l'accomplissement des conseils de pauvreté, chasteté et obéissance).

« Pour le bien entendre, il faut remarquer que la perfection consiste premièrement et essentiellement en une chose, secondairement et accidentellement en une autre.

« Essentiellement (ou spécialement) la perfection de la vie chrétienne consiste dans la charité; principalement dans l'amour de Dieu et ensuite dans l'amour du prochain; c'est l'objet des deux principaux préceptes de la loi divine. Or, on se tromperait si l'on se figurait que l'amour de Dieu et du prochain ne fait l'objet d'une loi que dans une certaine mesure, c'est-à-dire jusqu'à un certain degré, passé lequel cet amour deviendrait l'objet d'un simple conseil. Non. L'énoncé du commandement est clair et montre ce qu'est la perfection : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de tout ton esprit* (où est la limite?). Les deux expressions tout et entier ou parfait sont synonymes. De même, il est dit : *Tu aimeras ton prochain, comme toi-même*, et chacun s'aime pour ainsi dire sans limite (maxime)².

« Il en est ainsi, parce que, selon l'enseignement de l'Apôtre (I ad Tim., I, 5), la charité est la fin du commandement et de tous les commandements. Or la fin ne se présente pas à la volonté selon tel ou tel degré ou limite, mais dans sa totalité, en quoi elle diffère des moyens. On veut la fin, ou on ne la veut pas, on ne la veut pas à demi, comme l'a remarqué Aristote (I Polit., c. III). Le médecin veut-il à moitié la guérison du malade ? Evidemment non; ce qui se mesure, c'est le médicament, mais, non pas la santé, qu'on veut sans mesure. Manifestement donc, la perfection consiste essentiellement dans les préceptes. Aussi saint Augustin nous dit-il dans son livre *De perfectione justitiae*, c. VIII : Pourquoi donc ne serait-elle pas commandée à l'homme cette perfection, bien qu'on ne puisse l'avoir (pleinement) en cette vie ?³

Secondairement la perfection consiste dans la pratique des conseils, en tant qu'ils sont des instruments précieux (mais non indispensables) pour y parvenir. En effet, tous les conseils, comme les préceptes, sont ordonnés à la charité, avec une différence pourtant. Les préceptes inférieurs au grand commandement de l'amour ont pour but d'écarter ce qui est contraire à la charité, ce qui la détruirait; tandis que les conseils évangéliques ont pour but d'écarter ce qui gêne le parfait exercice de la charité, sans lui être pourtant contraire, comme le mariage, la nécessité de s'occuper des affaires séculières et choses de ce genre. C'est ce qu'enseigne saint Augustin (Enchiridion, c. XXI) : « préceptes... et conseils... sont bien observés lorsqu'on les accomplit en vue d'aimer Dieu et le prochain pour Dieu en ce monde et dans l'autre ! » - Ainsi parle saint Thomas, et il ajoute :

C'est pourquoi dans les *Conférences des Pères*, I, c. VII, l'abbé Moyse dit : « Les jeûnes, les veilles, la méditation des Écritures, la nudité et la privation des biens extérieurs ne sont pas la perfection, mais des

¹ *Ibid.*, Sed contra et corp. art.

² Chacun, en effet, doit, par charité, vouloir pour soi le salut, la vie éternelle, et non pas seulement tel degré inférieur de gloire, mais la vie éternelle sans fixer aucune limite, car nous ne savons pas à quel degré Dieu veut nous conduire.

³ « Cur ergo non praecipitur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat ? » Saint Augustin veut dire que même la perfection du ciel tombe sous le précepte de l'amour de Dieu non pas comme une chose à réaliser immédiatement, mais comme la *fin* à laquelle tous doivent tendre, ainsi que l'explique Cajétan, in II^a II^{ae}, q. 184, a. 3.

instruments ou moyens de perfection; ce n'est pas en eux qu'elle consiste mais par eux on arrive à elle » plus rapidement et plus sûrement¹. On peut être volontairement pauvre pour un motif non religieux, par mépris philosophique des richesses, et aussi on peut l'être par amour de Dieu, comme saint François, mais ce n'est pas indispensable à la perfection.

C'est ainsi qu'on peut arriver à la sainteté dans le mariage sans la pratique effective des conseils, mais à condition d'avoir l'esprit des conseils, qui est l'esprit de détachement des biens terrestres par amour de Dieu.

Tout cela montre que la perfection est surtout dans l'accomplissement toujours plus généreux du précepte suprême, qui n'a pas de limites. Où trouver la limite dans son énoncé qui se trouve déjà dans le Deutéronome : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de tout ton esprit² », et non pas à moitié. C'est dire que tous les chrétiens à qui s'adresse ce précepte doivent, sinon avoir déjà la perfection de la charité, du moins tendre vers elle, chacun selon sa condition, celui-ci dans l'état de mariage, tel autre dans la vie sacerdotale ou l'état religieux. Pour tous, ce n'est pas seulement mieux de tendre à cette perfection de la charité, c'est un devoir, qui s'identifie avec celui de marcher toujours vers le ciel, où régnera pleinement l'amour de Dieu, amour que rien ne saura plus détruire ou atténuer.

L'amour de Dieu ne consiste pas dans un juste milieu

La doctrine, selon laquelle le précepte suprême, comme le montre son énoncé, n'a pas de limite, est grandement confirmée si l'on considère que la fin, dont il est ici question, n'est pas une fin intermédiaire comme la santé, mais la fin dernière, Dieu même, qui est le bien infini. Si le malade désire la santé sans mesure, à combien plus forte raison devons-nous désirer l'amour de Dieu sans limiter notre désir à tel ou tel degré; nous ne savons pas quel est celui auquel Dieu veut nous conduire et nous conduira si nous sommes fidèles et généreux.

« *L'homme, dit saint Thomas, ne peut jamais aimer Dieu autant qu'il doit être aimé; nous ne pouvons non plus croire et espérer en Lui autant que nous le devons.*³ » A l'opposé, en effet, des vertus morales, les vertus théologales ne consistent pas essentiellement dans un juste milieu : leur objet, leur motif formel, leur mesure essentielle est Dieu même, sa vérité et sa bonté infinies.

Nous sommes loin de *l'aurea mediocritas* dont parlait Horace. En sa qualité d'épicurien, il diminuait déjà gravement le juste milieu des vertus morales. Le juste milieu véritable de ces vertus n'est pas seulement celui du calcul intéressé, qui, sans amour de la vertu, fuit les inconvénients des vices opposés entre eux; le juste milieu véritable est déjà un sommet, celui de la droite raison, et du bien honnête aimé pour lui-même, au-dessus de l'utile et du délectable. Mais ce sommet n'est pas d'une élévation infinie, c'est la règle raisonnable qui détermine la mesure de nos actes dans l'usage des biens extérieurs et dans nos rapports avec nos semblables. Par exemple, en présence de certains dangers, il faut être courageux; et même ne pas craindre la mort, si la patrie est en danger. Mais aller s'exposer à la mort sans juste motif ne serait plus du courage, mais de la témérité. Et, de plus, il est des sacrifices que la patrie ne peut pas demander.

La patrie n'est pas Dieu, elle ne peut nous demander de l'aimer par-dessus tout, en lui sacrifiant notre foi chrétienne, la pratique de la vraie religion et notre salut éternel. Ce serait trop aimer sa patrie.

Mais, au-dessus des vertus morales, les vertus théologales, qui ont immédiatement Dieu pour objet et

¹ En ce sens Notre-Seigneur a dit au jeune homme riche : « Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu as, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel, puis viens et suis-moi » (Matth., XIX, 21). comme le note saint Thomas (loc. cit. ad I^m), c'est le chemin qui conduit à la perfection, puis elle consiste à suivre Jésus par amour.

² Deutéronome, VI, 5; Luc, X, 27.

³ I^a II^{ae}, q. 64, a. 4 : Est-ce que les vertus théologales consistent dans un juste milieu ?

pour motif, ne peuvent essentiellement consister dans un juste milieu. Nous ne pouvons trop aimer Dieu, trop croire en Lui, trop espérer en Lui; nous ne pouvons jamais, l'aimer autant qu'il doit l'être. Nous voyons mieux ainsi que le précepte suprême n'a pas de limite : il nous demande à tous de tendre toujours ici-bas vers un amour de Dieu plus pur et plus fort.

Si l'espérance se trouve entre le désespoir, et la présomption, ce n'est pas que le présomptueux espère trop en Dieu, mais qu'il déplace le motif de l'espérance en espérant ce que Dieu ne saurait promettre, comme le pardon sans vrai repentir. De même la crédulité ne consiste pas à trop croire en Dieu, mais à croire comme révélé par Lui ce qui n'est qu'invention ou imagination humaine¹.

On ne saurait trop croire en Dieu, trop espérer en Lui, trop L'aimer. Oublier, avec les épicuriens, que le juste milieu rationnel est déjà un sommet, et vouloir faire consister les vertus théologiques essentiellement dans un juste milieu comme les vertus morales, c'est le propre de la médiocrité ou de la tiédeur, érigée en système, sous prétexte de modération. Le médiocre est un intermédiaire entre le bien et le mal, et plus près même du mal que du bien; le juste milieu raisonnable est déjà un sommet : le bien moral; l'objet des vertus théologiques, lui, est le Vrai et le Bien infinis.

Cette vérité a été parfois très bien mise en relief par la comparaison de l'homme médiocre et du vrai chrétien².

Le devoir d'avancer sur la voie de l'éternité

Enfin un autre motif pour lequel le précepte de l'amour n'a pas de limites, c'est que nous sommes en voyage vers l'éternité et que nous avançons en grandissant dans l'amour de Dieu et du prochain; dès lors, notre charité doit toujours grandir jusqu'au terme de notre voyage; cela n'est pas seulement un conseil, une chose meilleure, c'est une chose qui doit être, et celui qui, ici-bas, ne voudrait plus grandir dans la charité offenserait Dieu. La voie ou la route de l'éternité n'est pas faite pour qu'on s'y installe et qu'on s'y endorme; elle est faite pour marcher. Pour le voyageur qui n'est pas encore arrivé au terme obligé de sa pérégrination, c'est un commandement et non pas seulement un conseil d'avancer, tout comme l'enfant doit grandir, selon une loi de nature, sous peine de devenir un nain, un être difforme³.

Or, quand il s'agit de marcher vers Dieu, ce n'est pas corporellement qu'on avance, c'est spirituellement, *gressibus amoris*, à pas d'amour, dit saint Grégoire le Grand, en grandissant dans la charité, qui doit devenir un amour plus pur et plus fort. Et voilà surtout ce que nous devons demander dans la prière; ce sont les premières demandes du Pater.

S'ensuit-il que celui qui n'accomplit pas encore le précepte de la manière la plus parfaite le transgresse ?

¹ Cf. SAINT THOMAS, I^a II^{ae}, q. 64, a. 4 : « *Per accidens (non perse) potest in virtute theologica considerari medium, et extrema ex parte nostra* » (vg. fides est per accidens inter incredulitatem et credulitatem, spes inter desperationem et praesumptionem).

² Cf. ERNEST HELLO, *L'Homme*, l. I, ch. VIII : L'homme médiocre. « L'homme vraiment médiocre admire un peu toutes choses, il n'admire rien avec chaleur... Il trouve insolente toute affirmation, parce que toute affirmation exclut la proposition contradictoire. Mais si vous, êtes un peu ami et un peu ennemi de toutes choses, il vous trouvera sage et réservé. L'homme médiocre dit qu'il y a du bon et du mauvais dans toutes choses et qu'il ne faut pas être absolu dans ses jugements. Si vous affirmez fortement la vérité, l'homme médiocre dira que vous avez trop de confiance en vous-même. L'homme médiocre regrette que la religion chrétienne ait des dogmes; il voudrait qu'elle enseignât *la morale toute seule*; et si vous lui dites que sa morale sort de ses dogmes, comme la conséquence sort du principe, il vous répondra que vous exagérez.... Si le mot exagération n'existait pas, l'homme médiocre l'inventerait.

« L'homme médiocre semble habituellement modeste; il ne peut pas être humble, ou bien il cesse d'être médiocre. L'homme humble méprise tous les mensonges, fussent-ils glorifiés par toute la terre, et s'agenouille devant toute vérité... Si l'homme naturellement médiocre devient sérieusement chrétien, il cesse absolument d'être médiocre... L'homme qui aime n'est jamais médiocre. »

³ II^a II^{ae}, q. 184, a. 3, as 3^m

Nullement, car, comme le dit saint Thomas⁴, « pour éviter cette transgression il suffit d'observer la loi de charité en quelque manière comme le font les commençants.

« La perfection de l'amour divin rentre bien tout entière (*universaliter*) dans l'objet du précepte; même la perfection du ciel n'en est pas exclue, puisque c'est le but auquel il faut tendre, comme le dit saint Augustin², mais on évite la transgression du précepte en réalisant en quelque manière même inférieure la perfection de la charité.

« Or le degré infime de l'amour de Dieu consiste à ne rien aimer plus que Dieu, ou contre Dieu, ou autant que Dieu, et celui qui n'a pas ce degré de perfection n'accomplit en aucune façon le précepte. Il y a, au contraire, un degré de charité qui ne peut être réalisé ici-bas et qui consiste à aimer Dieu de tout notre pouvoir, de telle façon que notre amour tende toujours actuellement vers Lui. Cette perfection n'est possible qu'au ciel, et donc on ne transgresse pas le précepte du fait qu'on ne l'a pas encore ici-bas. On ne le transgresse pas non plus du fait qu'on n'atteint pas les degrés moyens de la perfection, pourvu qu'on arrive au degré infime. »

Il est clair pourtant que celui qui en reste là n'accomplit pas dans toute sa perfection le précepte suprême : « Tu aimeras le Seigneur de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de tout ton esprit. »

Ce serait une erreur de penser que seule la charité imparfaite est de précepte, et que les degrés de cette vertu, supérieurs au degré infime, sont seulement de conseil. Ils tombent sous le précepte, sinon comme une chose à réaliser immédiatement, du moins comme celle à laquelle il faut tendre, *si non ut materia, saltem ut finis*³. Ainsi, en vertu de la loi de son développement, l'enfant doit grandir pour devenir un homme, autrement il ne restera pas un enfant, mais deviendra un nain difforme. Il en est de même au point de vue spirituel⁴. La loi de croissance a de sérieuses exigences; si la semence divine, qui a été mise en nous par le baptême, ne se développe pas, elle court grand risque de mourir, d'être étouffée par les mauvaises herbes, comme il est dit dans la parabole du semeur. Sur la voie du salut, les anormaux ne sont sûrement pas les vrais mystiques, mais les attardés et les attiédés.

La perfection est un but vers lequel tous doivent tendre, chacun selon sa condition.

Ce point capital de la doctrine spirituelle, oublié par quelques théologiens modernes, a été mis en relief en 1923 par Sa Sainteté Pie XI dans son Encyclique *Studiorum ducem*, où saint Thomas est proposé comme maître incontesté non seulement pour la dogmatique et la morale, mais aussi pour les principes de l'ascèse et de la mystique. Pie XI insiste particulièrement sur ce point que, comme l'a dit le Docteur angélique, la perfection de la charité tombe sous le précepte suprême comme la fin à laquelle tous doivent tendre, chacun selon son genre de vie⁵.

Sa Sainteté Pie XI appelait aussi la même année, en une autre Encyclique, que saint François de Sales a conservé la même doctrine⁶.

⁴ *Ibid.* ad 2^m.

² *De Perfectione Justitiae*, ch. VIII, *De Spiritu et littera*, ch. XXXVI.

³ Ainsi parlent Cajétan, in II^a II^{ae}, q. 184, a. 3, et Passerini, *De hominum statibus et officiis*, in II^a II^{ae}, q. 184, a. 3, n° 70 et 106.

⁴ S. THOMAS, *loc. cit.*, ad 3^m.

⁵ Encyclique *Studiorum ducem*, 29 juin 1923 : « Illa hinc erat certissima doctrina, amorem Dei numquam non oportet crescere ex ipsa forma praecepti : Diliges Dominum tuum ex toto corde tuo; totum enim et perfectum idem sunt... Finis praecepti caritas est, ut Apostolus dicit, I Cor., XII, 8; in fine autem non adhibetur aliqua mensura, sed solum in his quae sunt ad finem » (II^a II^{ae}, q. 184, a. 3). Quae ipsa est causa quare sub praeceptum perfectio caritatis cadat tanquam illud quo omnes pro sua quisque conditione niti debent. »

⁶ En cette Encyclique écrite pour le troisième centenaire de saint François de Sales, 26 janvier 1923, on lit : « Le Christ a constitué l'Eglise sainte et source de sainteté, et tous ceux qui la prennent pour guide et maîtresse doivent, par la volonté divine, tendre à la sainteté de la vie : « C'est la volonté de Dieu, dit saint Paul, que vous vous sanctifiez. » Quel genre de sainteté faut-il ? Le Seigneur le déclare lui-même ainsi : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » Que personne n'estime que cette invitation s'adresse à un petit nombre très choisi et qu'il est permis à tous les autres de rester dans un degré inférieur de vertu. Cette loi oblige, comme il est clair, tout le monde, sans aucune exception. D'ailleurs, tous ceux qui parviennent au faîte de la vie chrétienne, - et ils sont presque innombrables, de tout âge, et de toute classe, d'après le témoignage de l'histoire -, tous ceux-là ont connu les mêmes faiblesses de la nature que les autres et couru les mêmes dangers. En effet, saint Augustin dit excellemment : « Dieu n'ordonne pas l'impossible, mais, en donnant l'ordre, il avertit d'accomplir ce que peuvent nos forces et de demander ce qui les dépasse. » Sur cette doctrine, cf. S. François de SALES, *Traité de*

De là dérivent trois conséquences que nous développerons plus loin :

1° *Dans la voie de Dieu, qui n'avance pas recule.* Pourquoi ? Parce que c'est une loi qu'il faut toujours avancer, et que si l'on n'avance pas on devient une âme attardée, tout comme un train qui s'attarde trop aux stations n'est plus à l'heure, et un enfant qui ne se développe pas comme il faudrait devient anormal.

2° Le progrès de la charité devrait même être plus rapide au fur et à mesure que nous nous rapprochons de Dieu qui nous attire davantage. Ainsi le mouvement de la pierre qui tombe est d'autant plus rapide que la pierre se rapproche de la terre qui l'attire davantage.

3° Enfin, si telle est l'élévation du premier précepte, on ne peut douter que des grâces actuelles nous sont progressivement offertes pour arriver à ce but, car Dieu ne commande pas l'impossible. Il nous aime plus que nous ne le pensons. Il faut lui répondre.

Après l'avoir aimé de tout notre cœur, même sensible, d'un amour affectif, nous devons l'aimer de toute notre âme, d'un amour agissant, de toutes nos forces, lorsque l'heure de l'épreuve sonne pour nous, et finalement de tout notre esprit, progressivement dégagé des fluctuations de la sensibilité, pour que, désormais spiritualisés, nous soyons vraiment des « adorateurs en esprit et en vérité ».

Toute cette doctrine montre qu'il ne faut pas trop séparer la sanctification du salut, comme ceux qui disent : « Je ne serai jamais un saint, il suffit que je sois sauvé. » Il y a là une erreur de perspective; la sanctification progressive est en réalité la voie du salut; il n'y aura au ciel que des saints, et en ce sens tous et chacun nous devons tendre vers la sainteté.

CHAPITRE XIII

La perfection et les conseils évangéliques

I. Les trois conseils et les plaies de l'âme. - II. Les trois conseils et la restauration de l'harmonie originelle.

Nous avons vu que, en vertu du précepte suprême, tous les fidèles doivent tendre à la perfection de la charité, chacun selon sa condition ou son genre de vie, et qu'on ne saurait arriver à cette perfection chrétienne sans avoir l'esprit des conseils évangéliques, qui est l'esprit de détachement dont parle saint Paul, en disant que nous devons user des biens de ce monde « comme n'en usant pas », c'est-à-dire sans nous arrêter à eux, sans nous installer sur cette terre comme si nous devions y vivre toujours; nous ne devons pas oublier que tous nous sommes des voyageurs vers l'éternité, et que tous nous devons grandir dans la charité jusqu'au terme de notre voyage. C'est là une obligation générale qui dérive du premier précepte.

Mais il y a en outre pour certains, par suite d'une vocation spéciale, une obligation spéciale de tendre vers la perfection selon un genre de vie particulier, c'est le cas du prêtre pour qu'il soit le digne ministre de Notre-Seigneur Jésus-Christ; c'est aussi le cas des religieux même non prêtres et des religieuses, par suite de leurs vœux ou promesses, non seulement de vivre selon l'esprit des conseils, mais de pratiquer effectivement les conseils de pauvreté, de chasteté absolue et d'obéissance. C'est de la pratique effective de ces trois conseils que nous parlerons ici, par rapport à la perfection chrétienne et à la guérison de nos blessures morales.

Les trois conseils évangéliques et les plaies de l'âme

Notre-Seigneur a dit au jeune homme riche dont il est parlé dans l'Évangile de saint Matthieu, XIX, 21 : « Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu as, donnes-en le prix aux pauvres et tu auras un trésor dans le ciel; puis viens et suis-moi. » L'évangéliste ajoute : « Lorsqu'il eut entendu ces paroles, le jeune homme s'en alla triste, car il avait de grands biens. »

La pratique effective des trois conseils évangéliques n'est pas obligatoire ni indispensable pour arriver à la perfection à laquelle tous nous devons tendre; mais c'est un moyen très convenable pour arriver plus sûrement et plus rapidement au but, pour ne pas s'exposer à rester à mi-côte.

Nous avons dit, en effet, qu'on ne saurait parvenir à la perfection sans avoir l'esprit des conseils, ou l'esprit de détachement. Or, cet esprit il est difficile de l'avoir véritablement sans la pratique effective de ce détachement, qui parut trop dur au jeune homme riche.

On peut arriver à la sainteté dans le mariage, comme une sainte Clotilde, un saint Louis, une bienheureuse Anna-Maria Taïgi, mais il est plus difficile et plus rare d'y parvenir par cette voie commune. Il est difficile d'avoir l'esprit de détachement à l'égard des biens terrestres, des plaisirs permis, et de notre volonté propre, si, de fait, on ne s'en détache pas effectivement. Le chrétien qui vit dans le monde est souvent exposé à s'absorber outre mesure dans, la préoccupation d'une situation à acquérir ou à maintenir pour lui et pour les siens et à oublier un peu qu'il doit marcher vers une autre vie, une autre patrie; que pour y parvenir il faut tout autre chose que l'intelligence des affaires d'ici-bas, qu'il y faut le secours de

Dieu à demander par la prière, et le fruit de la grâce, qui est le mérite.

Il est porté aussi, dans la vie de famille, à s'arrêter à des affections où il trouve une satisfaction légitime à son besoin d'aimer et à oublier qu'il doit par-dessus tout aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de toutes ses forces, de tout son esprit. Souvent la charité n'est pas en lui une vive flamme qui s'élève vers Dieu en vivifiant toutes les autres affections, mais comme une braise qui peu à peu s'éteint sous la cendre. D'où la facilité avec laquelle plusieurs de ces chrétiens pèchent, sans presque réfléchir que ce péché est une infidélité à l'amitié divine, qui devrait être le sentiment le plus profond de leur cœur.

Enfin le chrétien qui vit dans le monde est souvent exposé à faire sa propre volonté à côté, pour ainsi dire, de la volonté de Dieu, et, après avoir donné quelques instants à la prière le dimanche et chaque jour, à organiser sa vie du simple point de vue naturel, d'une raison plus ou moins déformée par l'amour-propre et les préjugés ou conventions de son milieu. La foi semble alors parfois réduite à un ensemble de vérités sacrées, apprises par cœur, mais qui ne sont pas devenues des vérités de vie. L'intelligence est alors trop préoccupée d'intérêts terrestres, parfois de divertissements, et, surviennent de graves difficultés, qui exigeraient une grande énergie morale, on s'aperçoit souvent que l'esprit de foi fait défaut; les grandes vérités sur la vie future, sur les secours qui nous viennent de Notre-Seigneur, restent sans efficacité pratique, comme des vérités lointaines, perdues au fond du ciel, jamais assimilées. Ce qui manque alors, c'est la foi pratique qui ferait descendre la lumière des mystères du salut au milieu des difficultés de la vie quotidienne.

Tels sont manifestement les dangers que rencontre le chrétien lorsqu'il ne cherche pas à pratiquer effectivement les conseils évangéliques dans la mesure où il le pourrait. Et s'il glisse sur cette pente, il s'égare et tombe progressivement dans les trois maladies morales qui s'opposent radicalement aux trois conseils, celles dont parle l'apôtre saint Jean lorsqu'il dit : « Tout ce qui est dans le monde (ou selon son esprit), la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie, ne vient point du Père, mais du monde » (I Joan., II, 16). Ce sont trois plaies purulentes qui ravagent les âmes et leur donnent la mort en les détournant de Dieu.

Ces trois plaies morales sont apparues dans le monde à la suite du péché du premier homme et de nos péchés personnels réitérés. Pour en comprendre la gravité, il faut se rappeler qu'elles remplacent, hélas ! en beaucoup la triple harmonie qui existait dans l'état de justice originelle, triple harmonie que le Sauveur veut précisément rétablir par les trois conseils évangéliques.

Originellement, au premier jour de la création, il y avait une harmonie parfaite entre Dieu et l'âme, entre l'âme et le corps, entre le corps de l'homme et les biens intérieurs. Il y avait harmonie entre Dieu et l'âme, puisque celle-ci est créée pour connaître Dieu, l'aimer, le servir, et par ce moyen obtenir la vie éternelle. Le premier homme, qui avait été créé dans « l'état de sainteté et de justice originelle », était un contemplatif qui conversait familièrement avec Dieu, comme il est dit dans les premiers chapitres de la Genèse. Son âme se nourrissait avant tout des choses divines, « un peu au-dessous des anges » (Ps. VIII, 6); c'est à la lumière de Dieu qu'il considérait toutes choses, et il obéissait au Seigneur.

De cette harmonie supérieure dérivait celle qui existait entre l'âme et le corps, fait pour servir l'âme. Comme l'âme était parfaitement subordonnée à Dieu, elle avait l'empire sur son corps; les passions ou mouvements de la sensibilité suivaient docilement la direction de la droite raison éclairée par la foi et l'impulsion de la volonté vivifiée par la charité.

Enfin il y avait harmonie entre le corps et les biens extérieurs; la terre produisait spontanément ses fruits, sans avoir besoin d'être péniblement travaillée; et les animaux étaient dociles à l'homme qui avait reçu empire sur eux, ou tout au moins ne lui faisaient aucun mal.

Le péché a troublé cette triple harmonie en détruisant la plus haute des trois, et il a introduit à la place le triple désordre, appelé par saint Jean « l'orgueil de la vie, la concupiscence de la chair et celle des yeux. ».

L'homme s'est révolté contre la loi de Dieu, et l'âme humaine, désormais inclinée à l'orgueil, a souvent répété, « non serviam, je n'obéirai pas ». Elle a cessé de se nourrir de vérité divine, pour se faire ses petites idées à elle, étroites, fausses, toujours changeantes; elle a voulu se faire sa vérité, ses principes, et se conduire seule, en limitant le plus possible l'autorité de Dieu, au lieu de recevoir de lui la direction salutaire qui seule conduit à la vraie vie.

Refusant de se soumettre à l'empire de Dieu, l'âme a perdu l'empire sur son corps et sur ses passions faites pour obéir à la raison et à la volonté... Bien plus, l'âme s'est faite souvent l'esclave de son corps, de ses instincts inférieurs, c'est la concupiscence de la chair. Quantité de personnes oublient leur destinée divine, jusqu'à s'occuper du matin au soir de leur corps, qui devient leur idole. Les passions règnent en maîtres, l'âme en devient l'esclave, car les passions contraires les unes aux autres, l'amour, la jalousie, la colère, la haine, se succèdent en elle, malgré elle. Au lieu de les diriger, elle est emportée par elles, comme par des chevaux affolés qui ne connaissent plus le frein.

Enfin le corps, au lieu de se servir des biens extérieurs, s'est fait leur esclave. Il se surmène parfois pour se procurer ces biens extérieurs en abondance, il s'entoure d'un luxe inutile, au détriment des pauvres qui ont faim; il lui faut tout ce qui brille et fait valoir, c'est la concupiscence des yeux. Et après avoir accumulé une certaine fortune, le souci de la maintenir et de l'accroître devient la préoccupation absorbante de quantité d'hommes qui, esclaves de leurs affaires, ne trouvent jamais le temps de prier, de lire une page d'Évangile, pour nourrir leur âme; ils s'installent ici-bas comme s'ils devaient toujours y rester, sans presque aucun souci de leur salut.

Ce triple esclavage, qui remplace la triple harmonie originelle, est l'ordre renversé. Or le Sauveur est venu restaurer l'ordre détruit, et c'est dans ce but qu'il nous a donné les trois conseils évangéliques.

Les trois conseils évangéliques et la restauration de l'harmonie originelle¹

La Providence divine a envoyé Notre-Seigneur pour restaurer l'ordre primitif. Cette restauration apparut d'abord en la propre personne de Jésus et doit se continuer dans l'Église, qui doit briller de l'éclat de la note de sainteté.

Jésus fut dans son humanité le modèle de toutes les vertus, l'exemplaire éminent de toute sainteté. Son humanité fut consacrée à Dieu dès le premier instant de sa conception, par union substantielle au Verbe; elle reçut ainsi une sainteté innée, substantielle, incréée. Il est impossible de concevoir une union à Dieu plus intime, plus indissoluble que cette union personnelle, hypostatique, de la nature humaine et de la nature divine en la personne du Verbe fait chair.

Par suite, l'humanité du Sauveur est consacrée à Dieu en toutes ses facultés et tous ses actes, au point que son intelligence est infaillible et ne peut voir les choses que dans la lumière divine, au point que sa volonté est absolument impeccable, et que sa sensibilité très pure ne peut connaître aucun désordre. Tous les actes de la sainte âme du Christ sont de Dieu, viennent de Dieu, vont à Dieu; nulle part le souverain domaine du Très-Haut ne s'est exercé avec une si absolue plénitude.

Et parce que l'humanité de Jésus est ainsi radicalement consacrée à Dieu, elle est séparée de l'esprit du monde et elle est donnée au monde pour le sauver et le délivrer de son esprit d'aveuglement, de concupiscence et d'orgueil.

¹ Cf. Saint Thomas, I^a II^{ae}, q. 108, a. 4; et II^a II^{ae}, q. 186, a. 3, 4, 5, 7.

C'est son élévation même qui sépare Jésus de l'esprit du monde, de tout ce qui est mauvais ou moins bon.

Par cette élévation innée, Jésus est détaché des biens terrestres, des honneurs, des affaires du monde; modèle de pauvreté, il n'avait pas « où reposer la tête ».

Par l'élévation de son esprit, Jésus est aussi détaché des plaisirs du monde; libre des exigences de la famille, pour fonder une autre famille universelle : l'Église. Il est en cela modèle de chasteté religieuse, condition de sa paternité spirituelle universelle.

Enfin, par son élévation surnaturelle, Jésus est détaché de toute volonté propre; à douze ans, il déclare qu'il est « venu pour les affaires de son Père », et il est « obéissant jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort de la croix ».

Parce que le Sauveur vient d'en haut, c'est son élévation même qui le sépare de tout ce qui est inférieur; et elle le sépare ainsi, non pas pour l'isoler, mais pour qu'il puisse agir sur le monde de très haut, pour que son action soit plus universelle et plus profonde; telle l'action du soleil lorsqu'il est arrivé au zénith, au plus haut point qu'il puisse atteindre. Jésus, parce qu'il était dégagé de tous les liens qui attachent l'homme à ses biens individuels, à sa famille, à ses petites idées personnelles, a pu agir non pas seulement sur les hommes d'un pays ou d'une époque, mais sur toute la race humaine à laquelle il apporté l'éternelle vie. L'Évangile n'a pas vieilli, il est toujours actuel, de l'actualité même de Dieu; c'est un signe que Jésus n'était pas du monde, mais qu'il a été donné au monde pour le sauver.

En Notre-Seigneur nous voyons ainsi la restauration de la triple harmonie originelle, restauration même si splendide qu'elle dépasse considérablement la perfection du premier homme. « Là où la faute a abondé, la grâce a surabondé ».

Et cette restauration de l'ordre primitif doit se continuer dans l'Église, qui doit briller de l'éclat de la note de sainteté. Le Sauveur a voulu que son Église soit une, sainte, catholique et apostolique. Sa sainteté doit être éclatante et se manifester non seulement de loin en loin en certaines âmes héroïques, comme les martyrs et les grands saints canonisés, mais d'une façon permanente en des institutions et des familles religieuses où un grand nombre d'âmes se mettent à l'école de la sainteté, et fassent profession d'imiter Notre-Seigneur, son esprit de détachement des choses du monde et d'union à Dieu.

Seulement il y a une grande différence entre ces âmes, si généreuses soient-elles, et Notre-Seigneur. Lui venait d'en haut, il était séparé de l'esprit du monde par son élévation même; elles, elles viennent d'en bas, de la région du péché et du mensonge. Et elles doivent s'en détacher de plus en plus, pour se consacrer, toujours plus intimement à Dieu.

Aux âmes qui ont reçu cette vocation spéciale, le Sauveur propose non seulement de vivre selon l'esprit des trois conseils évangéliques, mais de les pratiquer effectivement, et il leur promet le centuple. Il les invite à une triple séparation en vue d'une triple consécration, qui assurera en elles de plus en plus l'accroissement des plus hautes vertus de la foi, de l'espérance et de la charité, c'est à-dire de l'union à Dieu.

Il leur conseille, dans l'usage des biens d'ici-bas, de rester en deçà pour ne pas être entraînées au-delà.

Il les invite à pratiquer la pauvreté, à se séparer du libre usage et même de la propriété des biens extérieurs et à consacrer ces biens à Dieu pour qu'ils ne soient plus obstacle, mais moyen dans le voyage vers l'éternité.

Il les invite à la chasteté absolue, c'est-à-dire à renoncer totalement aux plaisirs des sens et à consacrer leur corps et leur cœur à Dieu, pour qu'ils ne soient plus obstacle, mais moyen vivifié par la grâce.

Il les invite enfin, à la sainte obéissance, à se libérer de toute volonté propre, si facilement capricieuse et révoltée, pour que leur volonté ne soit plus obstacle, mais moyen de plus en plus surnaturalisé par la charité, en vue d'une union à Dieu chaque jour plus intime et plus forte.

La pratique de ces trois vertus et des trois vœux correspondants n'est pas sans difficultés, mais elle en supprime tant d'autres ! L'oiseau porte ses ailes, mais plus encore les ailes portent l'oiseau ; ainsi les vertus religieuses et les trois vœux imposent des obligations spéciales, c'est vrai ; mais plus encore elles portent les âmes vers la perfection de la charité par un chemin plus rapide et plus sûr.

Ces trois vertus de pauvreté, chasteté et obéissance sont dites religieuses ou saintes parce qu'elles se subordonnent à la vertu de religion, qui rend à Dieu le culte qui lui est dû. La vertu de religion, à raison de son objet, le culte dû au Seigneur, est la première des vertus morales, elle vient sitôt après les trois vertus théologiques et la prudence infuse qui la dirige. Elle offre à Dieu les actes des trois vertus religieuses de pauvreté, chasteté, obéissance. Et pour être sûre de ne pas revenir en arrière, l'âme religieuse se lie par trois vœux correspondants, triple engagement ou promesse de pratiquer ces trois vertus d'abord pour un temps, puis jusqu'à la mort, à l'exemple de Notre-Seigneur, qui a été « obéissant jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort de la croix ». Comme le Sauveur s'est offert, l'âme religieuse s'offre aussi en union avec Lui, pour toute une vie d'oblation ou de sacrifice ; comme elle doit tout offrir : les biens extérieurs, le corps, le cœur, la volonté, le jugement propose si ce sacrifice est bien fait et n'est pas révoqué dans la suite, il mérite vraiment le nom d'holocauste.

Il doit être chaque jour vécu de façon plus intime, et alors il obtient le centuple promis par le Sauveur.

Jésus dit (Marc, X, 29) : « Je vous le dis en vérité, nul ne quittera sa maison, ou ses frères, ou ses sœurs, ou son père, ou sa mère, ou ses enfants, ou ses champs, à cause de moi et à cause de l'Évangile qu'il ne reçoive maintenant, en ce temps présent, cent fois autant : maisons, frères, sœurs, mères, enfants et champs, avec des persécutions¹, et dans le siècle futur, la vie éternelle ».

Nous verrons plus loin que la foi est l'âme de la sainte obéissance et que la pratique de cette vertu fait grandir l'esprit de foi, que l'espérance ou confiance en Dieu est l'âme de la sainte pauvreté, qui nous oblige à nous fier au secours de Dieu, que la charité est l'âme de la sainte chasteté, qui, lorsqu'elle est pratiquée dans toutes ses délicatesses, fait fleurir en nous l'amour de Dieu et des âmes en Dieu.

¹ Nous donnons ici la traduction du P. Lagrange : « avec des persécutions ». Crampon traduit : « au milieu même des persécutions » ; l'idée est presque la même : la récompense n'ira pas sans persécutions.

CHAPITRE XIV

L'obligation spéciale de tendre à la perfection pour le prêtre et le religieux

Après avoir parlé de l'obligation générale par laquelle tout chrétien, chacun selon sa condition, doit tendre à la perfection en vertu du précepte suprême de l'amour de Dieu, il convient de traiter brièvement de l'obligation spéciale qui existe sur ce point pour le religieux et pour tout prêtre qui a fait ou non des vœux de religion.

Il faut surtout montrer ici comment la vertu de religion doit être toujours davantage sous l'influence de la vertu de charité, d'un amour de Dieu plus pur et plus fort.

Qu'est celle obligation spéciale pour le religieux?

Elle est fondée sur sa profession religieuse, dont la grâce, si nous sommes fidèles, n'est pas transitoire, mais permanente. Comme le dit saint Thomas¹ : « Quelqu'un est à proprement parler dans l'état de perfection, non pas pour faire un acte de charité parfaite, mais parce qu'il s'oblige pour toujours avec quelque solennité à ce qui conduit à la perfection. » « Cela est vrai des religieux et des évêques. Les religieux, en effet, s'astreignent par des vœux à s'abstenir des choses du monde dont ils auraient pu librement user, et cela pour vaquer plus aisément aux choses de Dieu... De même les évêques s'obligent aux choses de la perfection en acceptant la charge pastorale, car le pasteur doit donner sa vie pour ses brebis.² »

Le religieux fait ainsi, à proprement parler, « profession de tendre à la perfection ». « Ce n'est pas, dit saint Paul, que j'aie déjà saisi le prix, ou que j'aie déjà atteint la perfection; mais je poursuis ma course pour tâcher de le saisir, puisque j'ai été saisi moi-même par le Christ » (Philipp., III, 12). Par suite, le religieux ne commet pas une faute d'hypocrisie du fait qu'il n'est pas parfait, mais il la commettrait s'il ne tendait plus sincèrement à la perfection. Cette obligation spéciale s'identifie pour lui avec celle d'observer ses trois vœux et sa règle³.

Mais il faut toujours la considérer dans son rapport avec l'obligation générale fondée sur le grand précepte de l'amour de Dieu et du prochain; alors la vie religieuse garde toute son élévation, et on la voit non seulement sous son aspect canonique ou juridique, mais avec son grand sens spirituel.

De ce point de vue, on comprend bien la vraie portée de ce principe, qu'il ne faut pas entendre de façon matérielle et mécanique en multipliant sans raison les vœux: « Il est plus méritoire de faire une chose par vœu que sans vœu.⁴ » Il ne s'agit pas de là qu'il faille toujours multiplier les vœux pour avoir un plus grand mérite, mais le religieux doit observer de mieux en mieux ses trois vœux en pénétrant plus profondément ces trois raisons données par saint Thomas, là où il explique ce principe.

1° Le vœu est un acte de la vertu de religion ou de latrerie qui est supérieure aux vertus d'obéissance, de chasteté et de pauvreté, dont elle offre les actes comme un culte au Seigneur.

¹ II^a II^{ae}, q. 184, a. 4.

² *Ibidem*, a. 5.

³ Cf. SALMANTICENSES, *Theol. moralis*, t. IV, *De Statu religioso initio*, n° 20-25.

⁴ II^a II^{ae}, q. 88, a. 6.

2° Par un vœu perpétuel, surtout s'il est solennel, l'homme offre à Dieu, non pas seulement un acte isolé, mais la faculté même, et il est mieux de donner l'arbre avec les fruits que d'offrir seulement des fruits.

3° Par le vœu, la volonté s'affermir de façon irrévocable dans le bien, et il est plus méritoire d'agir ainsi, comme par opposition il est plus grave de pécher par une volonté obstinée dans le mal.

En vivant selon cet esprit, on saisit de façon de plus en plus concrète et plus vive ce qu'enseigne la théologie par les trois vœux, qui sont de l'essence même de l'état religieux, le religieux, comme le montre saint Thomas¹, se sépare de ce qui empêcherait son affection de se porter totalement vers Dieu, et, s'il ne se reprend pas, il s'offre totalement au Seigneur en holocauste. Son état est ainsi un état de séparation du monde, surtout de l'esprit du monde, et un état de consécration à Dieu.

Trois choses surtout peuvent empêcher son affection de se porter tout à fait vers Dieu : la concupiscence des yeux ou le désir des choses extérieures, la concupiscence de la chair et l'orgueil de la vie, l'amour de l'indépendance. Il y renonce par ses trois vœux. Puis il offre à Dieu les biens extérieurs par la pauvreté, son corps et son cœur par la chasteté religieuse, sa volonté par l'obéissance. Il n'a plus rien qu'il puisse offrir, et si vraiment il ne se reprend pas, mais pratique toujours mieux, avec un plus grand amour de Dieu et du prochain, les trois vertus correspondantes aux trois vœux, il offre vraiment à Dieu ce sacrifice parfait qui mérite le nom d'holocauste. Sa vie est, ainsi, avec l'office divin, comme l'accompagnement quotidien du sacrifice de la messe; elle est un culte, et même un culte de latrie offert à Dieu par la vertu de religion. Il en est ainsi surtout si le religieux, loin de se reprendre après s'être donné, renouvelle souvent ses promesses avec un plus grand mérite que lorsqu'il les a faites pour la première fois; le mérite grandit, en effet, en lui avec la charité et les autres vertus; et par là sa consécration à Dieu devient de plus en plus intime et totale.

Et quel est le but de ce triple renoncement et de cette triple oblation ou consécration ? C'est, dit saint Thomas, l'union à Dieu², qui devrait devenir chaque jour plus intime, et comme le prélude de la vie éternelle. Le religieux doit y parvenir par l'imitation de Jésus-Christ, qui est « la voie, la vérité et la vie ». Jésus, comme homme, fut tout à fait séparé de l'esprit du monde et aussi uni à Dieu qu'il est possible; par la grâce d'union personnelle au Verbe, sa nature fut totalement consacrée, son intelligence rendue infaillible, sa volonté impeccable, en lui toutes les pensées, tous les vœux, toutes les émotions de la sensibilité étaient de Dieu et allaient à Dieu. Nulle part le souverain domaine de Dieu ne s'est jamais aussi pleinement exercé qu'en la sainte humanité du Sauveur.

Or, le religieux fait profession de le suivre; mais tandis que Jésus venait d'en haut, le religieux vient d'en bas, de la région du péché, et il doit progressivement se séparer de tout ce qui est inférieur pour se consacrer à Dieu de plus en plus intimement. Alors se réalisera en lui ce que dit saint Paul (Col., III, 3) : « Recherchez les choses d'en haut, où le Christ demeure assis à la droite de Dieu; affectionnez-vous aux choses d'en haut et non à celles de la terre : car vous êtes morts, et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu. Quand le Christ, votre vie, apparaîtra, alors vous apparaîtrez, vous aussi, avec lui dans la gloire. » Saint Thomas en son *Commentaire* de cette épître dit ici : « Ne goûtez pas les choses du monde, car vous êtes morts au monde; votre vie est cachée avec le Christ; lui est caché pour nous, parce qu'il est dans la gloire de Dieu son Père, et de même la vie qui nous vient de lui est cachée, selon ces paroles de l'Écriture : « Quelle est grande ta bonté que tu tiens en réserve pour ceux qui te craignent, que tu témoignes à ceux qui mettent en toi leur refuge (Ps., XXX, 20). « A celui qui vaincra, je donnerai de la manne cachée; et je lui donnerai... un nom nouveau, que personne ne connaît, si ce n'est celui qui le reçoit » (Apoc., II, 17).

¹ Cf. Saint Thomas, II^a II^{ae}, q. 186, a. 7.

² II^a II^{ae}, q. 184, a. 5 : « Religiosi se voto adstringunt ad hoc quod a rebus saecularibus se abstineant, quibus licite uti poterant, ad hoc quod liberius Deo vacent : in quo consistit perfectio praesentis vitae. »

Cette manne spirituelle, dont celle du désert était un symbole éloigné, est la nourriture de l'âme; c'est la contemplation infuse qui procède de la foi vive éclairée par les dons du Saint-Esprit. Ainsi, dit saint Thomas, la vie active (ou l'exercice des vertus morales) dispose à la vie contemplative d'union à Dieu¹, et spécialement « la virginité est ordonnée au bien de l'âme selon la vie contemplative² ». De la sorte toute vie religieuse tend à l'accomplissement de plus en plus parfait du précepte de l'amour divin et à l'intimité de l'union à Dieu.

Il convient donc de considérer toujours l'obligation spéciale qu'a le religieux de tendre à la perfection dans son rapport avec l'obligation générale fondée sur le précepte suprême de l'amour, qui domine de beaucoup les trois conseils évangéliques, puisque ceux-ci ne sont que des moyens ou des instruments pour arriver plus vite et plus sûrement à la perfection de la charité ou à l'intimité de l'union à Dieu, qui rayonne de façon toujours plus féconde sur le prochain³.

Ainsi, sous l'inspiration des trois vertus théologales s'exercent pleinement les trois vertus religieuses. Il s'établit entre elles un lien des plus intimes, si bien, comme on l'a dit, que l'espérance de l'éternelle béatitude est comme l'âme de la sainte pauvreté qui abandonne les biens terrestres pour ceux de l'éternité; la charité est l'âme de la chasteté religieuse, qui renonce à un amour inférieur pour un autre beaucoup plus élevé; la foi est l'âme de l'obéissance, qui accomplit les ordres des supérieurs comme s'ils étaient révélés par Dieu lui-même. Ainsi la vie religieuse conduit vraiment à la contemplation et à l'union intime avec Dieu.

De l'obligation spéciale de tendre à la perfection pour le prêtre

Si le religieux, même s'il est seulement frère convers, et la religieuse ont une obligation spéciale de tendre à la perfection, il faut à plus forte raison, en dire autant du prêtre, même s'il n'est pas religieux. Sans doute le prêtre, qui vit au milieu du siècle, n'est pas à proprement parler dans « l'état de perfection », et il aurait un nouveau mérite s'il devenait religieux, le mérite des vœux de pauvreté et d'obéissance⁴. Cependant, il doit tendre vers la perfection proprement dite à raison de son ordination et de ses fonctions saintes, qui demandent une plus grande sainteté intérieure que celle requise par l'état religieux⁵ chez un frère convers ou chez une moniale.

Cette obligation spéciale ne se distingue pas de celle d'accomplir dignement et saintement les divers devoirs de la vie sacerdotale. En vertu du précepte suprême, il faut même les accomplir de mieux en mieux, avec le progrès de la charité qui doit grandir jusqu'à la mort.

Le fondement de cette obligation est l'ordination sacerdotale et l'élévation des actes pour lesquels elle est conférée. Cette ordination requiert, non seulement l'état de grâce, des aptitudes spéciales, mais une perfection initiale (*bonitas vitae*) supérieure à celle requise pour entrer en religion⁶; le prêtre, en effet, doit éclairer les autres, et il conviendrait qu'il fût lui-même dans la voie illuminative, comme il conviendrait que l'évêque fût dans la voie unitive des parfaits.

De plus les effets de l'ordination sont le caractère sacerdotal, participation indélébile du sacerdoce du Christ, et la grâce sacramentelle, qui permet d'accomplir les fonctions sacerdotales d'une façon sainte,

¹ II^a II^{ae}, q. 182, a. 4 : « Vita activa disponit ad contemplativam. »

² II^a II^{ae}, q. 152, a. 4

³ Cf. S. Thomas, II^a II^{ae}, q. 184, a. 4 : « Perfectio per se et essentialiter est in praeceptis (praesertim amoris Dei et proximi), secundario autem et instrumentaliter in consiliis... quibus remouentur impedimenta actus caritatis ».

⁴ Cf. S. Thomas, II^a II^{ae}, q. 184, a. 6.

⁵ *Ibidem*, a. 8.

⁶ Cf. S. Thomas, II^a II^{ae}, q. 189, a. 1, ad 3; 184, a. 7 et 8; *Supplementum*, q. 36, a. 1 et 3 ; q. 40, a. 4.

comme il le faut chez un digne ministre du Christ⁷. Cette grâce sacramentelle est comme une modalité qui s'ajoute à la grâce sanctifiante et qui donne droit à recevoir des secours actuels pour accomplir saintement et même toujours plus saintement les actes de la vie sacerdotale. Elle est comme un trait de la physionomie spirituelle du prêtre, qui doit devenir un ministre toujours plus conscient de la grandeur et les saintes exigences de son sacerdoce.

Cette ordination sacerdotale est certainement supérieure à la profession religieuse, et l'obligation spéciale de tendre à la perfection qu'elle fonde n'est certainement pas moindre. C'est pourquoi, pendant cette ordination même, l'évêque dit à celui qui reçoit le sacerdoce qu'il doit désormais « s'appliquer à vivre saintement et religieusement, et à plaire à Dieu en toutes choses ».

Si déjà, par le précepte suprême de l'amour de Dieu, tout fidèle, chacun dans sa condition, doit tendre à la perfection de la charité, à plus forte raison le prêtre. Il est dit en saint Matthieu, XIII, 12 : « Celui qui a déjà recevra davantage, et il sera dans l'abondance. »

L'Imitation de Jésus-Christ, l. IV, c. V, dit à ce sujet au ministre de Dieu : « Vous avez été fait prêtre et consacré pour célébrer les saints mystères : maintenant soyez fidèle à offrir à Dieu le sacrifice avec ferveur, au temps convenable, et que toute votre conduite soit irrépréhensible. Votre fardeau n'est pas plus léger; vous êtes lié, au contraire, par des obligations plus étroites et obligé à une plus grande sainteté. Un prêtre doit être orné de toutes les vertus et donner aux autres l'exemple d'une vie pure. Ses mœurs ne doivent point ressembler à celles du peuple : il ne doit pas marcher dans les voies communes, mais il doit vivre comme les anges du ciel ou comme les hommes parfaits sur la terre. »

Les fonctions sacerdotales, par rapport au Sauveur présent dans l'Eucharistie et à son Corps mystique, montrent mieux encore que l'ordination elle-même cette obligation spéciale de tendre à la perfection.

Le prêtre, lorsqu'il célèbre le saint sacrifice de la messe, est comme la figure de celui au nom de qui il parle, la figure du Christ qui s'est offert pour nous. Il doit être un ministre conscient de la grandeur de sa fonction et il doit, par l'esprit et le cœur, s'unir toujours plus intimement au Prêtre principal qui est en même temps la sainte victime, *sacerdos et hostia*. Ce serait de l'hypocrisie, ou au moins une négligence indirectement coupable, de monter les degrés de l'autel sans la ferme volonté de grandir dans la charité. Chaque jour plus saintement le ministre du Christ doit dire : « Hoc est enim corpus meum. - Hic est calix sanguinis mei. » Chaque jour sa communion devrait être substantiellement plus fervente, par une plus grande promptitude de la volonté au service de Dieu, puisque le sacrement, de l'Eucharistie doit, non seulement conserver, mais augmenter en nous la charité.

Aussi saint Thomas dit-il (II^a II^{ae}, q. 184, a. 8) : « Pour les augustes fonctions par lesquelles le prêtre à l'autel est le ministre du Christ, il faut une sainteté intérieure plus grande que celle requise par l'état religieux. » C'est pourquoi, comme il est dit au même endroit, toutes choses égales d'ailleurs, le prêtre qui pose un acte contraire à la sainteté pèche plus gravement qu'un religieux non prêtre.

La sainteté qui convient au ministre de Dieu à l'autel est ainsi exprimée par l'Imitation, l. IV, c. V : « Le prêtre revêtu des habits sacrés tient la place de Jésus-Christ, afin d'offrir à Dieu d'humbles supplications pour lui-même et pour tout le peuple. Il porte devant lui et derrière lui le signe de la croix du Sauveur, afin que le souvenir de sa Passion lui soit toujours présent... Il porte la croix derrière lui, afin d'apprendre à souffrir avec douceur pour Dieu tout ce que les hommes peuvent lui faire de mal. Il porte la croix devant lui, afin de pleurer ses propres péchés; derrière lui, afin de pleurer aussi les péchés des autres, se souvenant qu'il est établi médiateur entre Dieu et le pécheur... Quand le prêtre célèbre, il honore Dieu, il réjouit les anges, il édifie l'Eglise, il procure des secours aux vivants, du repos aux défunts, et se rend lui-même participant de tous les biens. »

Il doit de même dire l'Office divin, avec dignité, attention et vraie piété. Cette grande prière de l'Eglise est comme l'accompagnement du sacrifice de la messe, elle le précède comme un prélude et elle le suit; c'est le cantique de l'épouse du Christ, depuis l'aurore jusqu'au soir, et c'est un grand honneur d'y

⁷ *Ibidem* : *Supplementum*, q. 35, a. 1 et 2.

prendre part; il faut le faire en pensant aux grandes intentions de l'Église, par exemple, à la pacification du monde par l'extension du règne du Sauveur.

Enfin le prêtre a une obligation spéciale de tendre à la perfection pour bien accomplir ses fonctions par rapport au Corps mystique du Christ. Pour la sanctification des âmes, il participe à la charge qui convient d'abord à l'évêque, dont il doit être le coopérateur. Aussi le Concile de Trente, sess. 22, c. 1, dit-il : « Rien ne porte davantage les fidèles à la vraie piété que les bons exemples du prêtre. Sur lui, comme sur un miroir de perfection à imiter, se portent les yeux des hommes. Aussi doit-il ordonner sa vie, ses manières, son extérieur, ses gestes et ses paroles, de telle sorte qu'il garde toujours la gravité, la modération et le sens religieux qu'il doit avoir. » Le prêtre, qui vit au milieu du monde, n'est pas obligé à faire le vœu de pauvreté, mais il doit être sans attachement aux choses terrestres, les donnant volontiers aux pauvres ; il doit aussi obéir à son évêque et être comme le serviteur des fidèles, malgré les difficultés et quelquefois malgré les calomnies.

La nécessité de cette perfection apparaît surtout pour la prédication, la confession et la direction des âmes.

Pour que la prédication soit vivante et féconde, il faut que le prêtre parle de l'abondance du cœur; saint Thomas dit même qu'elle doit « dériver de la plénitude de la contemplation »¹, d'une foi vive, pénétrante et savoureuse au mystère du Christ, à la valeur infinie de la messe, au prix de la grâce sanctifiante et de la vie éternelle. Le prêtre doit prêcher comme un sauveur d'âmes, et il doit travailler incessamment au salut non, pas seulement de quelques-unes, mais de beaucoup d'âmes. Il faut qu'il n'ait pas reçu en vain le sacerdoce.

De même pour le ministère de la confession et de la direction, il faut que le prêtre ait une âme lumineuse, ardente, qu'il ait « la faim et la soif de la justice de Dieu »; autrement ce ministère pourrait être un danger pour lui, et, au lieu de sauver les âmes, il pourrait décliner lui-même. Si la vie ne monte pas, elle descend; et pour qu'elle ne descende pas, il faut absolument qu'elle s'élève comme une flamme. C'est ici surtout que, dans la voie de Dieu, celui qui n'avance pas recule. Enfin au prêtre s'adressent parfois des âmes auxquelles le Seigneur demande beaucoup, et il faut qu'elles puissent trouver près de lui un vrai secours pour marcher vraiment dans la voie de la sainteté; il ne faut pas qu'elles s'éloignent sans avoir pour ainsi dire rien reçu.

Nous sommes particulièrement frappés par ce que disait à ce sujet un ami du Curé d'Ars, le vénérable P. Chevrier, prêtre de Lyon, qui fit un bien immense en cette ville². Il disait aux prêtres qu'il formait qu'ils devaient avoir toujours devant les yeux la crèche, le calvaire et le tabernacle.

La crèche, disait-il, doit leur rappeler la pauvreté; le prêtre doit être pauvre dans sa demeure, son vêtement, sa nourriture. Il doit être humble d'esprit et de cœur par rapport à Dieu et aux hommes. - Plus il est ainsi pauvre, plus il glorifie Dieu et est utile au prochain. Le prêtre est un homme dépouillé.

Le calvaire doit lui rappeler la nécessité de l'immolation. Il doit mourir à son corps, à son esprit propre, à sa volonté, à sa réputation, à sa famille et au monde. Il doit s'immoler par le silence, la prière, le travail, la pénitence, la souffrance et la mort. - Plus le prêtre est mort à lui-même, plus il a en lui la vie et la donne aux autres. Le vrai prêtre est un homme crucifié.

Le tabernacle lui rappelle la charité qu'il doit avoir. Il doit donner son corps, son esprit, son temps, ses biens, sa santé, sa vie. Il doit donner aux autres la vie par sa foi, sa doctrine, ses paroles, sa prière, ses pouvoirs, ses exemples. - Il faut que le prêtre soit comme du bon pain. Le prêtre est un homme mangé.

Ainsi parlait le vénérable P. Chevrier, qui ouvrit à Lyon pour les enfants les plus abandonnés un catéchisme où, pour être admis, il suffisait de trois conditions : « Ne rien avoir, ne rien savoir, ne rien

¹ II^a II^{ae}, q. 188, a. 6.

² Cf. *Le P. Chevrier*, par Antoine Lestra, 1935.

valoir. » Or il avait en lui une telle vie surnaturelle qu'il fit de beaucoup de ces enfants de vrais chrétiens et parfois de grands chrétiens. Il obtint ainsi, avec le minimum de ressources matérielles, un rendement surnaturel vraiment exceptionnel.

Tel est l'idéal du sacerdoce que tout prêtre devrait avoir devant les yeux, en se rappelant ce que dit saint Paul : « Omnia impendam et superimpendar ipse pro animabus vestris... Pour moi, bien volontiers, je dépenserai et je me dépenserai moi-même tout entier pour vos âmes, dussé-je, en vous aimant davantage, être moins aimé de vous. » (II Cor., XII, 15).

Rappelons-nous aussi la parole du Sauveur :

« Je vous ai donné l'exemple pour que, comme je vous ai fait, vous fassiez vous aussi vous-mêmes » (Jean, XIII, 15).

*Idéal de la perfection épiscopale
selon saint Isidore (ex libro II Officiorum
ad S. Fulgentiam, c. 5)*

Qui in erudiendis atque instituendis ad virtutem populis praeerit, necesse est, ut in omnibus sanctus sit et in nullo reprehensibilis habeatur. Qui enim alium de peccatis arguit, ipse a peccato debet esse alienus. Primitus quippe semetipsum corrigere debet, qui alio ad bene vivendum admonere studet; ita ut in omnibus semetipsum formam vivendi praebeat, cunctosque ad bonum opus, et doctrina et opere provocet. Cui etiam scientia Scripturarum necessaria est : quia si Episcopi tantum sancta sit vita, sibi soli prodest, sic vivens. Porro si et doctrina et sermone fuerit eruditus, potest ceteros quoque instruere et docere suos, et adversarios repercutere, qui nisi refutati fuerint atque convicti, facile possunt simplicium corda pervertere.

Hujus sermo debet esse purus, simplex apertus, plenus gravitatis et honestatis, plenus suavitatis et gratiae, tractans de mysterio legis, de doctrina fidei, de virtute continentiae, de disciplina justitiae: unumquemque admonens diversa exhortatione, juxta professionem morumque qualitatem... Cujus prae ceteris speciale officium est Scripturas legere, percurrere canones, exempta sanctorum imitari, vigiliis, jejuniis, orationibus incumbere; cum fratribus pacem habere, nec quemquam membris suis discerpere; nullum damnare nisi comprobatum, nullum excommunicare nisi discussum. Quique illa humilitate pariter et auctoritate praeesse debet, ut neque per nimiam humilitatem suam subditorum vitia convalescere faciat, neque per immoderantiam severitatis potestatem exerceat, sed tanto cautius erga commissos sibi, quanta durius a Christo indagari formidat.

Tenebit quoque illam supereminentem donis omnibus caritatem, sine qua omnis virtus nihil est. Custos enim castitatis, caritas; locus autem hujus custodis, humilitas. Habebit etiam inter haec omnia castitatis eminentiam : ita ut mens Christo dedita, ab omni inquinamento carnis sit munda et libera. Inter haec oportebit eum sollicita dispensatione curam pauperum gerere, esurientes nascere, vestire nudos, suscipere peregrinos; captivas redimere, viduas et pupillos tueri, pervigilem in cunctis exhibere curam, providentiam habere distributione discreta. In quo etiam hospitalitas ita erit praecipua, ut omnes cum benignitate et caritate suscipiat. Si enim omnes fideles illud Evangelium audire desiderant: « Hospes fui et suscepisti me », quanto magis Episcopus, cujus diversorium cunctorum debet esse receptaculum ?

Cette page montre bien ce qu'il faut entendre par l'expression reçue : les évêques sont *in statu perfectionis exercendae*, dans l'état de perfection en exercice; c'est pourquoi il convient, comme on l'a dit souvent, qu'ils soient dans la voie unitive.

L'état religieux, lui, est un état de tendance à la perfection, *status perfectionis acquirendae*. Pour s'en faire une juste idée, il convient de lire et de méditer les pages admirables contenues dans la Règle de saint Benoît sur la perfection religieuse et l'union à Dieu qui doit devenir chaque jour plus intime dans une vie consacrée Seigneur.

Voir aussi ce qui est dit, du même point de vue si compréhensif, de la perfection religieuse, par le B^x Humbert de Romans : *Opera : Expositio Regulae B. Augustini et super Constitutiones Fratrum Praedicatorum*, éd. Berthier, Rome 1889. Cet ouvrage est un livre d'or pour la formation des religieux et pour les préparer aux divers offices dont ils doivent s'acquitter selon l'obéissance.

CHAPITRE XV

Les trois âges de la vie spirituelle selon les Pères et les grands spirituels

Après avoir parlé de ce qui constitue la perfection chrétienne et de l'obligation d'y tendre, soit par la voie commune, soit par la voie spéciale de la pratique effective des trois conseils évangéliques, de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, il faut traiter de la distinction des trois âges de la vie spirituelle, qu'on appelle communément l'âge des commençants, celui des progressants et celui des parfaits, ou encore la voie purgative, la voie illuminative, et la voie unitive.

Voyons d'abord comment se pose le problème des trois âges de la vie spirituelle et ensuite quelle réponse se trouve dans le témoignage des Pères et dans celui des Docteurs qui les ont suivis.

Position du problème

Un des plus grands problèmes de la spiritualité consiste à se demander : En quel sens faut-il entendre la division traditionnelle des « trois voies purgative, illuminative et unitive », selon la terminologie chère à Denys, ou des « commençants, des progressants et des parfaits », selon une terminologie antérieure conservée par saint Thomas¹ ?

Comme nous l'avons déjà indiqué dans l'Introduction, § V, VI, VII, on a donné de cette division traditionnelle deux interprétations notablement différentes, suivant qu'on a considéré la contemplation infuse des mystères de la foi et l'union à Dieu qui en résulte comme appartenant à la voie normale de la sainteté ou comme des faveurs extraordinaires non seulement de fait, mais de droit.

Cette divergence d'interprétation apparaît si l'on compare la division de la théologie ascético-mystique généralement suivie jusqu'à la seconde moitié du XVIII^e siècle à celle donnée par plusieurs auteurs qui ont écrit depuis cette époque. Nous avons noté² que cette divergence est manifeste, si l'on compare, par exemple, le traité de Vallgornera, O. P., *Mystica theologia divi Thomae* (1662), avec les deux ouvrages de Scaramelli, S. J., *Direttorio ascetico* (1751), et *Direttorio mistico*.

Vallgornera suit à peu près le Carme Philippe de la Sainte-Trinité, en rapprochant la division donnée par celui-ci de celle des auteurs antérieurs et de certains textes caractéristiques de saint Jean de la Croix sur l'époque où apparaissent généralement les purifications passives des sens et de l'esprit³.

On voit, par la division de Vallgornera, ce qui, pour ces auteurs, caractérise les trois âges de la vie spirituelle:

1^o De la voie purgative, propre aux commençants où il est question de la purification active des sens externes et internes, des passions, de l'intelligence et de la volonté, par la mortification, la méditation, la prière, et à la fin de la purification passive des sens, où commence la contemplation infuse et par où l'on est élevé à la voie illuminative, comme le dit saint Jean de la Croix (*Nuit obscure*, l. I, c. VIII et XIV).

2^o De la voie illuminative, propre aux progressants, où, après un chapitre préliminaire sur les divisions de la contemplation, il est parlé des dons du Saint-Esprit et de la contemplation infuse, qui procède

¹ II^a II^{ae}, q. 24, a. 9 ; et q. 183, a.4.

² Introduction, § V, VI, VII.

³ Philippe de la Sainte-Trinité expose les mêmes idées dans le prologue de sa *Summa Theologiae mysticae* (éd.1874, p. 17), et beaucoup de théologiens du Carmel pensent comme lui.

surtout des dons d'intelligence et de sagesse, et qui est déclarée désirable pour toutes les âmes intérieures, comme moralement nécessaire à la pleine perfection de la vie chrétienne. Cette deuxième partie de l'ouvrage, après quelques articles relatifs aux grâces extraordinaires (visions, révélations, paroles intérieures), se termine par un chapitre en neuf articles relatifs à la purification passive de l'esprit, qui marque le passage à la voie unitive. C'est bien encore ce qu'avait dit saint Jean de la Croix (*Nuit obscure*, l. II, ch. II et XI).

3° De la vie unitive, propre aux parfaits, où il est question de l'intime union de l'âme contemplative avec Dieu et de ses degrés jusqu'à l'union transformante.

Vallgornera, comme Philippe de la Sainte-Trinité et beaucoup d'autres¹, considère cette division comme traditionnelle, vraiment conforme à la doctrine des Pères, aux principes de saint Thomas et à l'enseignement de saint Jean de la Croix et des plus grands mystiques qui ont écrit sur les trois âges de la vie spirituelle. Elle s'accorde pleinement avec ces deux textes capitaux du Docteur du Carmel : « La purification passive des sens est commune, elle se produit chez le grand nombre des commençants » (*Nuit obscure*, l. I, ch. VIII). - « Les progressants ou avancés se trouvent dans la voie illuminative, c'est là que Dieu nourrit et fortifie l'âme par contemplation infuse » (*Nuit obscure*, l. I, ch XXV). De ce point de vue, la contemplation infuse des mystères de la foi est manifestement dans la voie normale de la sainteté; ce qui n'a rien de surprenant, puisqu'elle procède de la foi éclairée par les dons d'intelligence et de sagesse, qui se trouvent chez tous les justes.

Bien différente pourtant est la division donnée par Scaramelli et ceux qui l'ont suivi.

Dans son *Directoire ascétique*, Scaramelli veut décrire la voie ordinaire qui conduit à la perfection chrétienne, et il n'y parle pour ainsi dire pas des dons du Saint-Esprit ni de la contemplation qui procède d'eux.

Dans son *Directoire mystique*, le même auteur traite de la contemplation infuse comme d'une grâce extraordinaire, (tr. I, c. I, n° 10, et tr. III, c. XXXII), et ce n'est que tout à fait à la fin qu'il parle de la purification passive des sens (tr. V), alors que pour saint Jean de la Croix, nous venons de le dire, elle est comme une seconde conversion qui marque l'entrée dans cette voie illuminative.

La divergence entre cette nouvelle manière de voir et la précédente provient manifestement de ce que les anciens auteurs, à l'opposé des nouveaux, soutenaient que toutes les âmes vraiment intérieures peuvent humblement demander et vivement désirer la grâce de la contemplation infuse des mystères de la foi, de l'Incarnation, de la Passion du Sauveur, du sacrifice de la messe, de la Sainte Trinité présente en nous et de la vie éternelle, mystères qui sont autant de manifestations de L'infinie bonté de Dieu. Ils considéraient cette contemplation surnaturelle et confuse comme moralement nécessaire à l'union intime à Dieu, en laquelle consiste la pleine perfection de la vie chrétienne. C'est de ce point de vue qu'ils déterminaient ce qui caractérise chacun des trois âges de la vie spirituelle.

On voit, dès lors, comment la question se pose : la conception généralement reçue jusqu'à la seconde moitié du XVIII^e siècle est-elle la vraie, trouve-t-elle un fondement dans l'Écriture, la Tradition, et dans les principes mêmes de la théologie ?

C'est ce que nous allôns examiner.

Le témoignage de l'Écriture

Citons seulement quelques textes plus importants, après ceux déjà nombreux que nous avons allégués

¹ C'est aussi la division proposée par un autre dominicain, GIOV. MARIA DI LAURO, dans sa *Theologia mystica* parue à Naples en 1743.

plus haut. Nous avons déjà vu (ch. IX) quelle est, dans l'Évangile, selon les huit béatitudes, l'élévation de la perfection chrétienne qui ne saurait être obtenue sans la mortification de tout ce qu'il y a de déréglé en nous¹, sans la croix portée avec patience², sans la prière qui s'adresse au Père caché dans le secret du cœur³, sans la docilité aux inspirations du Saint-Esprit⁴, qui doit caractériser « les vrais adorateurs en esprit et en vérité⁵. » N'est-ce pas là, sous une influence spéciale du Saint-Esprit, la contemplation aimante des mystères du salut ?

Saint Paul nous dit aussi ce qui convient normalement à l'âge spirituel des parfaits lorsqu'il écrit: « Il est une sagesse que nous prêchons parmi les parfaits... une sagesse mystérieuse et cachée, que Dieu, avant les siècles, avait destinée pour notre glorification... Ce sont des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues, et qui ne sont pas montées au cœur de l'homme, des choses que Dieu a préparées pour ceux qui l'aiment. C'est à nous que Dieu les a révélées par son Esprit, car l'Esprit pénètre tout, même les profondeurs de Dieu.⁶ » N'est-ce pas là l'objet de la contemplation des parfaits ?

Saint Paul écrit de même aux Éphésiens, III, 18 : Je fléchis le genoux devant le Père, de qui tire son nom toute famille dans les cieux et sur la terre, afin qu'il vous donne, selon les trésors de sa gloire, d'être puissamment fortifiés par son Esprit en vue de l'homme intérieur, et que le Christ habite dans vos cœurs par la foi, de sorte que, étant enracinés et fondés dans la charité, vous deveniez capables de comprendre, avec tous les saints, quelle est la largeur et la longueur et la profondeur et la hauteur, même de connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance, en sorte que vous soyez remplis de toute la plénitude de Dieu. » N'est-ce pas ce qui caractérise l'âge des parfaits: la contemplation infuse du mystère du Christ et l'union à Dieu qui en résulte ? Nous allons voir que c'est bien ainsi que les Pères grecs et latins ont compris ces paroles inspirées qu'ils ne se lassaient pas de redire.

Notons auparavant, comme on l'a plusieurs fois remarqué, que dans la vie spirituelle des apôtres eux-mêmes, formés immédiatement par Notre-Seigneur, il y a trois phases assez nettement distinctes et qui correspondent aux trois âges de la vie spirituelle⁷.

La première phase de leur vie intérieure qui est celle des commençants, va de leur conversion jusqu'à la Passion, où ils passent par une crise profonde, pendant laquelle Pierre va jusqu'à renier son Maître. Aussitôt après il se repent, c'est sa seconde conversion, en cette vraie purification passive que fut la nuit obscure de la Passion. Il y a quelque chose de semblable chez les autres apôtres lorsque, par la grâce du Sauveur, ils se ressaisissent après l'avoir abandonné.

La seconde phase de leur vie intérieure, qui est celle des progressants, va de la Passion jusqu'à la Pentecôte. Ils sont encore craintifs, leur foi a encore besoin d'être éclairée, leur espérance affermie, leur charité n'a pas encore le zèle qu'il faudrait. Cette phase s'achève par la grande privation de la présence sensible de Notre-Seigneur remonté aux cieux. Ils doivent continuer leur route dans la foi nue, avec la perspective des persécutions annoncées.

La troisième phase commence avec la Pentecôte, qui fut pour eux comme une troisième conversion, une vraie purification passive de l'esprit et une transformation spirituelle qui les introduisit dans la vie parfaite. Elle éclaira beaucoup leur esprit et fortifia grandement leur volonté pour prêcher partout Jésus crucifié. Cette troisième phase de leur vie intérieure est caractérisée par une union à Dieu toujours plus intime, une oblation d'eux-mêmes toujours plus profonde, jusqu'au martyre.

¹ Matth., V, 29 sq.

² Matth., X, 38.

³ Matth., VI, 6.

⁴ Joan., III, 8; XIV, 16, 26.

⁵ Joan., IV, 23.

⁶ I Cor., II, 6.

⁷ Nous avons développé ailleurs ces remarques faites par plusieurs auteurs spirituels : Cf. *Les trois conversions et les trois voies*, pp. 1-112.

Nous reviendrons plus loin sur ces trois phases de la vie intérieure des apôtres, dont chacune commence par une conversion ou transformation de l'âme. Il y a là, si l'on y réfléchit mûrement devant Dieu, dans l'oraison, une vraie lumière sur les trois âges de la vie spirituelle. Ces indications données par l'Écriture sont de plus grandement confirmées par ce que nous disent les Pères.

Le témoignage de la Tradition

La doctrine des Pères grecs et latins sur ces trois périodes de la vie intérieure de tout chrétien en marche vers la sainteté a été particulièrement étudiée ces dernières années. Nous rapporterons ce qui paraît le plus certain¹.

Voyons d'abord le témoignage des Pères grecs.

Parmi les Pères apostoliques, *saint Ignace d'Antioche*, dans ses lettres, parle souvent de la présence spirituelle et mystique du Sauveur dans l'Église et dans les fidèles; il exhorte les fidèles en leur disant qu'ils sont des *christophores* ou porte-Christ, des *théophores* ou porte-Dieu : « Faisons toutes nos actions avec la pensée que Dieu habite en nous : nous serons ainsi ses temples, et lui-même sera notre Dieu résidant en nous » (Ephes., XV, 3). - Saint Ignace d'Antioche aspire fortement à vivre de plus en plus intimement avec le Christ et à mourir pour lui être définitivement uni. Ses lettres sont remplies de cette haute connaissance du Christ, à la fois vive, pénétrante, qui n'est autre que la contemplation et qui déborde dans une activité apostolique des plus fécondes, fruit d'une grande charité. - Mais pour arriver à cette très intime union à Dieu et au Sauveur, il faut le mépris de soi, de tout ce qui est déréglé en nous, de tout ce qui amortit en nous la vie divine². Saint Ignace, en cette époque de persécution, désire être broyé par la dent des bêtes pour devenir le froment du Christ, comme Jésus a été broyé pour devenir notre pain eucharistique.

Au II^e siècle, saint Irénée insiste sur ceci que l'homme doit se laisser former par Dieu comme l'argile entre les mains du potier ; au lieu de résister, de se dérober à l'empreinte de la main divine, il doit être de plus en plus docile au Saint-Esprit, dans la prière et dans l'action, et il arrivera à juger spirituellement de toutes choses et à ne vivre que de l'amour de Dieu³.

A la fin du II^e siècle *Clément d'Alexandrie*, dans ses *Stromates*, décrit l'ascension spirituelle dont chaque étape rapproche l'âme de l'état de l'homme parfait dont a parlé saint Paul (Ephes., IV, 13)⁴. Ces états successifs par lesquels passent les âmes intérieures sont conçus comme des demeures spirituelles⁵ et caractérisés ainsi : d'abord domine la crainte de Dieu⁶, puis la foi et l'espérance⁷, et enfin la charité et la sagesse⁸.

Or la crainte de Dieu est le moins élevé des dons du Saint-Esprit, tandis que la sagesse est le plus haut de tous, selon l'énumération descendante d'Isaïe (XI, 2), et ce don de sagesse donne la paix, qui dérive aussi de la charité, la plus haute des vertus.

Selon Clément d'Alexandrie, les parfaits sont des âmes pacifiées, en qui domine la charité; ils sont arrivés, selon l'expression de saint Paul, « à l'état d'homme fait, à la mesure de la stature parfaite du

¹ Voir en particulier, F. CAYRÉ, A. A., *Précis de Patrologie*. 1927, où, ce qui est assez rare dans un ouvrage de ce genre, est exposée *ex professo* la spiritualité des Pères de l'Eglise, cf. Introduction, pp. 19-29, et t I, pp. 173, 174, 177, 192, 207, 417, 582, 584, 683, et t. II, 355-362, 903-906. Lire aussi G. BARDY, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, 1935.

² Cf. *Épître aux Romains*, II, IV, V, VI, IX. *Épître aux Tralliens*, IV, V.

³ *Adv. haeres.*, IV, 39; V, 9; IV, 33.

⁴ *Stromates*, VIII, 2, P. G., t. IX, col. 413.

⁵ *Ibid.*, col. 416.

⁶ *Stromates*, II, 7, 8, t. VIII, c. 968-976.

⁷ *Ibid.*, II, 6, t. VIII, c. 960-990.

⁸ *Ibid.*, IV, 5, t. VIII, c. 1233; VI, t. IX, c. 292, 325, 328.

Christ » Ephes., IV, 13)¹. lis ont reçu « la sagesse mystérieuse et cachée » que le même saint Paul « prêchait aux parfaits » (I Cor., II, 6); Clément l'appelle la gnose; c'est une contemplation religieuse qui provient de l'inspiration du Saint-Esprit dans l'âme docile et qui transforme la vie intérieure en faisant de nous des amis de Dieu.

Origène, comme son maître Clément d'Alexandrie, dit que le parfait vit surtout de la charité et que, d'ordinaire, il reçoit du Saint-Esprit la sagesse infuse, connaissance intime de la divinité du Christ² et du mystère de la Sainte Trinité³. Origène écrit même dans son *Commentaire sur saint Jean*, I, 6: « Nul ne peut saisir le sens de l'Évangile (de saint Jean consacré à la divinité du Christ) s'il n'a reposé sur la poitrine de Jésus et s'il n'a reçu de Jésus Marie, qui devient aussi sa mère »⁴. Selon Origène, c'est le Verbe qui se révèle lui-même aux parfaits et forme leurs âmes, comme il forma celle des apôtres; Il décrit admirablement cette formation des Douze par le Sauveur dans les plus belles pages de son *Commentaire sur saint Matthieu*, XII, 15-20.⁵

Origène distingue nettement trois étapes⁶. celle des débutants, en qui les passions dérégées perdent leur force, celle des progressants, en qui ces passions commencent à s'éteindre sous l'abondance de la grâce du Saint-Esprit; enfin celle des parfaits. Il recommande la docilité au Saint-Esprit, par qui nous pouvons aller au Christ et par lui remonter jusqu'au Père, dans la contemplation que favorise la solitude.

C'est le même enseignement que nous retrouvons chez Didyme l'aveugle et chez les Pères cappadociens.

Didyme, dont l'enseignement est caractérisé par la profondeur de sa piété, invite tout chrétien à une union très intime avec le Christ, qu'il appelle l'Époux des âmes saintes, selon l'expression empruntée à la parabole des vierges sages et des vierges folles.⁷

Saint Basile, qui organisa la vie monastique en Cappadoce et dans le Pont, exposa les principes de cette vie et leurs applications dans ses *Grandes règles* et *Petites règles*⁸; c'est une spiritualité ferme, solide, sérieuse, qui dispose les âmes à la contemplation et à l'union à Dieu. Il dit dans la préface de son livre sur les *Règles monastiques*: « L'œil de l'âme, lorsqu'il est devenu pur et sans ombre, contemple les choses divines, grâce à la lumière d'en haut, qui le remplit abondamment sans le rassasier... Après avoir soutenu de pénibles combats et avoir réussi à dégager l'esprit, malgré l'union étroite de celui-ci avec la matière, du mélange des passions sensibles, il devient capable de s'entretenir avec Dieu... Celui qui est arrivé à cet état ne doit plus permettre aux vapeurs des viles passions de troubler et de couvrir d'un voile épais le regard de son âme et de lui faire perdre ainsi la spirituelle et divine contemplation. » Saint Basile s'exprime de même dans son explication des Psaumes XXXII et XLIV et dans son homélie sur la foi (n° 1). La purification progressive est la condition de l'union à Dieu dans la contemplation.

Saint Grégoire de Nazianze dit de même que Dieu est la lumière substantielle⁹ qu'on ne saisit qu'en devenant soi-même lumière¹⁰ et en purifiant son âme pour s'élever de la crainte à la sagesse¹¹, c'est-à-dire du dernier des dons du Saint-Esprit au plus élevé. Toujours trois termes se retrouvent en tous ces auteurs purification, illumination, union.

¹ *Ibid.*, VI, 12; P. G., t. IX, c.325; VII, II, c. 496.

² *Contra Cels.*, I, 13, VI, 13; P. G., t. XI, c. 679 et 1309; *In Levit.*, V, 3; P. G., t. XII, 452; *in Psalm.*, XXVI, 4; P. G., t. XII, 1279.

³ *In Joann.*, I, 9 ; II, 3; P. G., t. XIV, c. 36-37, 113.

⁴ *In Joann.*, I, 6; P. G., t. XIV, 32; et *Comm. in Cant. Cant.*, Prolog., P. G., t. XIII, 64-75.

⁵ P. G., t. XIII, c. 1016-1029.

⁶ *In Rom.*, homil., VI, 14; P. G., t. XIV, 1102.

⁷ Cf. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, 1910, pp. 157-160.

⁸ P. G., t. XXXI, c. 889-1052, et 1051-1306.

⁹ *Oratio 31*, ch. III.

¹⁰ *Oratio 40*, ch. XXXVII, XXXVIII : « Lumen efficiamur. Illuminemur oculis, ut recte cernamus. »

¹¹ *Oratio 39*, ch. VIII.

Saint Grégoire de Nysse, dans le livre *De vita Moysis*¹, où la vie de Moïse n'est que le cadre extérieur du développement de la vie spirituelle, montre que nous devons nous détacher des créatures et vivre du Christ pour être « admis à la contemplation de la nature divine » et à l'union à Dieu. C'est là, dit-il, une victoire sur l'ennemi qui ne s'obtient que par la croix et en purifiant progressivement son intelligence de tout ce qui est sensible et matériel.

Dans son traité *De virginitate*², le même Père montre que la perfection fait de l'âme l'épouse du Christ, thème qu'il développe aussi dans ses homélies sur le Cantique des cantiques³.

Saint Ephrem, qui considère volontiers la vie chrétienne comme un combat spirituel, voit aussi dans la contemplation obtenue par la docilité au Saint-Esprit le privilège de la vie parfaite. Il dit dans son traité *De virtute*, cap. X : « Lorsque nous aurons surmonté nos passions, détruit en nous toute affection naturelle désordonnée et vidé notre esprit de toute préoccupation inutile au salut, alors le Saint-Esprit, trouvant notre âme dans le repos et communiquant à notre intelligence une puissance nouvelle, mettra la lumière dans nos cœurs comme on allume une lampe pourvue déjà de mèche et d'huile... Donc, avant toutes choses, disposons nos âmes à la réception de la lumière divine, et rendons-nous de la sorte dignes des dons de Dieu. » C'est par la purification et par la lumière que donne le Saint-Esprit, la voie de l'union à Dieu.

On retrouve le même enseignement au V^e siècle, chez *Diadoque*, dans son *Traité de la Perfection*⁴, et chez *Denys le mystique*, qui, en des textes bien connus, parle sans cesse de la purification, de l'illumination et de la vie unitive ou parfaite⁵. Cette voie unitive est d'ordre mystique; elle est le prélude normal de la vie éternelle. Pour Denys, la purification prépare une haute connaissance de Dieu, l'illumination la communique, la sanctification la fait épanouir entièrement dans l'âme.

Parmi les Pères grecs, au VII^e siècle, saint Maxime développe cette doctrine et distingue trois degrés d'oraison, correspondant aux trois degrés de la charité: « La simple oraison est comme le pain : elle reconforte les commençants; quand à l'oraison s'ajoute un peu de contemplation, elle est comme l'huile dont on s'humecte, enfin, quand c'est la pure contemplation, elle est comme un vin de saveur exquise, qui met hors d'eux-mêmes ceux qui le boivent.⁶ » « La contemplation procède d'une illumination du Saint-Esprit.⁷ » « Celui qui est purifié est éclairé et mérite de pénétrer dans le sanctuaire plus intime et d'y jouir des embrassements du Verbe.⁸ »

Saint Maxime a bien noté aussi les rudes épreuves que doivent subir les contemplatifs, le creuset par lequel ils doivent passer pour être pleinement purifiés et affermis dans l'amour de Dieu.⁹

Au VIII^e siècle, saint Jean Damascène dit aussi que la contemplation infuse est généralement accordée aux parfaits : « Celui qui est parvenu au plus haut degré de l'amour, sortant en quelque sorte de lui-même, découvre Celui qui ne peut être vu; prenant son essor audessus de ce nuage des sens qui arrête le regard de l'esprit, et s'établissant dans la paix, il fixe son regard sur le Soleil de justice et jouit de ce spectacle dont il ne peut se lasser.¹⁰ » - « C'est un trésor qui ne sera pas ravi d'être parvenu par la pratique généreuse des vertus à la contemplation du Créateur.¹¹ »

Cette contemplation surnaturelle, qui procède du don de sagesse, est donc bien, selon les Pères grecs,

¹ P. G., t. XLIV, pp. 297-430.

² P. G., t. XLVI, 317-416.

³ P. G., t. XLIV, 297-430.

⁴ Publié par Weis-Liebersdorf, Leipzig, Teubner, 1912. Longuement cité par SAUDREAU, *Vie d'union d'après les grands maîtres*, 3^e édit., 1921, pp. 52 ss.

⁵ Cf. *La Hiérarchie céleste*, ch. III, 2, 3. - *Noms divins*, 1, 2; IV, 12, 13; VII, 13. - *Théologie mystique*, I, 3; II. - Cf. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, t. II, p. 92-96.

⁶ Cf. P. G., t. XC, col. 1441, n° 176. - Cf. CAYRÉ, op. cit., t. II, pp. 508 sq.

⁷ *Ibid.*, col. 1209, n° 73.

⁸ *Ibid.*, col. 1089.

⁹ *Ibid.*, col. 1215, n° 88. Nous avons rapporté ailleurs de nombreux textes semblables de saint Maxime et de ses prédécesseurs; cf. *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, p. 668 sq.

¹⁰ *De Transfigur. Dom.*, 10.

¹¹ *De virtutibus et vitiis*, P. G., t. XCV, 85-98.

dans la voie normale de la sainteté, elle commence avec l'âge des progressants et accompagne ordinairement la charité des parfaits.

Les Pères latins nous donnent le même enseignement, en particulier saint Augustin et saint Grégoire le Grand. Saint Augustin, dans le *De quantitate animae*, c. XXXIII, n° 70-76, distingue plusieurs degrés, il insiste sur la lutte contre le péché, l'œuvre difficile de la purification, suivie de l'entrée dans la lumière pour ceux qui sont purifiés, et enfin de l'union divine (*mansio in luce*).

Plus tard, dans son *Commentaire sur le Sermon sur la montagne*¹, il décrit, selon la gradation des dons du Saint-Esprit la marche ascendante de l'âme vers Dieu ? La crainte de Dieu est le premier degré de la vie spirituelle; la sagesse en est le sommet; entre ces deux extrêmes, il distingue une double période de préparation purificatrice à la sagesse : une préparation lointaine, dite vie active, qui est la pratique active des vertus morales qui correspondent aux dons de piété, de force, de science et de conseil, puis une préparation prochaine, dite vie contemplative², qui est l'exercice éminent des vertus théologiques et des dons d'intelligence et de sagesse dans les âmes pacifiées et dociles à la grâce.

La foi éclairée par ces dons est alors le principe de la contemplation, et une charité ardente unit intimement l'âme à Dieu. Ainsi les labeurs de la vie active préparent à la contemplation, où l'âme purifiée jouit de la lumière divine, gage de la vie éternelle. Cette contemplation, qui procède du don de sagesse, est bien la contemplation infuse.³

Cassien, au V^e siècle, dans ses *Conférences* ou leçons de spiritualité, surtout dans la IX^e et la X^e, montre que le terme de la vie spirituelle ici-bas est la contemplation divine, où il voit l'exercice parfait de l'amour de Dieu. On s'y prépare par la prière pour obtenir le pardon des péchés commis, par la pratique des vertus et le vif désir d'une plus grande charité pour nous et le prochain⁴ Alors l'oraison finit par devenir « une oraison toute de feu »⁵ qui « se forme par la contemplation de Dieu seul et par l'ardeur d'une charité embrasée⁶ ». « Ainsi l'âme commence à goûter dans un vase d'argile les prémices de la gloire qu'elle espère dans le ciel.⁷ »

On sait que ces *Conférences* de Cassien furent très longtemps le livre courant de lecture spirituelle; saint Thomas les lisait souvent, et c'est la même doctrine qu'il a conservée en parlant du don de sagesse dont le progrès accompagne celui de la charité.

Saint Grégoire le Grand, au VI^e siècle, admet aussi la division des trois degrés de la vie spirituelle : la lutte contre le péché⁸, puis la vie active ou la pratique des vertus⁹, et la vie contemplative, qui est celle des parfaits¹⁰, et qu'il déclare nécessaire pour les apôtres ou prédicateurs de la parole de Dieu¹¹ et pour ceux qui veulent atteindre la perfection¹². En cela saint Grégoire se déclare disciple de saint Augustin. Selon lui, toutes les œuvres de la vie chrétienne n'ont leur pleine perfection que si les âmes sont éclairées des

¹ *De Sermone Domini*, l. I; Ch. I-IV. Item, *De doctrina christiana*, l. II, ch. VII ; Serm. 347

² *De Trinitate*, l. XII-XIV.

³ Le P. Cayré dit très justement, dans son *Précis de Patrologie*, 1927, t. I, p. 669, en traitant de la spiritualité de saint Augustin : « Saint Thomas restera vraiment disciple de saint Augustin quand il présentera ces grâces (de contemplation infuse) comme le couronnement de tout l'organisme spirituel de l'âme et destinées à soumettre pleinement l'âme de Dieu » (I^a II^{ae}, q. 68, a. 1).

Le P. Ephrem Longpré, O. F. M., parle de même à propos de saint Bonaventure, dans *l'Archivium Franciscanum historicum*, an. 1921, fasc. I et II, *La Théologie mystique de saint Bonaventure*.

⁴ IX^o Conf., ch. VIII ss.

⁵ IX^o Conf., ch. XIV.

⁶ IX^o Conf., ch. XVIII.

⁷ IX^o Conf., ch. VI.

⁸ *Morales*, XXXI, 87.

⁹ *Morales*, II, 76 sq.

¹⁰ *Moral.*, II, 77; VI, 57; XXV, 15 ; in *Ezech.*, l. II, VII, 7.

¹¹ *Moral*, XXX, 8.

¹² *Moral.*, VI, 58-59.

lumières supérieures de la contemplation¹ ; Celle-ci est le terme de l'ascétique, elle est le fruit d'une inspiration spéciale du Saint-Esprit, l'exercice du don de sagesse². Il s'agit bien d'une contemplation infuse³, à laquelle on se dispose surtout par l'humilité, la pureté du cœur, le recueillement habituel.

Saint Grégoire a aussi noté les douloureuses purifications passives que décriront plus tard Hugues de Saint Victor, Tauler, et surtout saint Jean de la Croix⁴. Il insiste sur ceci que ces purifications « dessèchent en nous toute affection sensuelle⁵ » et nous disposent ainsi à la contemplation et, à l'union à Dieu, où l'on trouve une grande force dans l'épreuve et une ardente charité.

Saint Bernard conserve tout cet enseignement et parle dans les Sermons, IX, 1-3; XXXII, 2; XLIX, 3, de l'humble et ardent désir de la contemplation; ces désirs, dit-il, s'ils sont ardents, sont exaucés; mais ils sont trop rares les hommes de désir. Il a souvent décrit l'union à Dieu qui résulte de la contemplation infuse et les alternatives de présence et d'absence du Verbe, Époux de l'âme⁶.

C'est la même doctrine qui se retrouve aussi chez Hugues de Saint-Victor, qui insiste sur les purifications passives de l'âme⁷, chez Richard de Saint-Victor⁸, chez saint Bonaventure, qui aime la terminologie chère à Denys de voies purgative, illuminative et unitive⁹.

Saint Thomas conserve, nous allons le voir, la distinction des commençants, des progressants et des avancés¹⁰, et elle s'éclaire par ce qu'il dit dans son *Commentaire sur saint Matthieu*, ch. V, des béatitudes de la fuite du péché, de celles de la vie active et de celles de la vie contemplative; en ce *Commentaire* il décrit l'ascension de l'âme comme l'avaient fait saint Augustin et saint Grégoire¹¹.

Les trois âges de la vie spirituelle et ceux de la vie corporelle

Saint Thomas¹² a comparé les trois âges de la vie spirituelle avec ceux de la vie corporelle l'enfance, l'adolescence et l'âge adulte. Il y a là une analogie qui mérite notre attention, et il importe, en particulier, d'observer la transition d'une période à l'autre.

On admet généralement que la première enfance cesse à l'éveil de la raison, vers sept ans, et qu'il y a ensuite comme une seconde enfance, qui dure jusqu'à l'époque de la puberté, vers quatorze ans.

L'adolescence va de quatorze à vingt ans.

Vient ensuite l'âge adulte, où l'on distingue la période qui précède la pleine maturité et celle qui, à partir de trente-cinq ans environ, la suit, avant le déclin de la vieillesse.

Les psychologues remarquent que la mentalité change avec les transformations de l'organisme. L'enfant suit surtout l'imagination et les impulsions de la sensibilité; il ne discerne pas encore, n'organise pas encore rationnellement, et, même lorsque sa raison commence à s'éveiller, elle reste extrêmement dépendante des sens.

Au sortir de l'enfance, vers l'âge de quatorze ans, à l'époque de la puberté, il y a une transformation,

¹ In *Ezech.*, l. II, 11

² *Moral*, V, 50, 51; XXII, 50, 51.

³ *Moral.*, X, 13 : « Nous sommes portés vers les biens supérieurs quand l'Esprit nous touche de son souffle... et lorsque s'imprime dans le cœur qui le reçoit comme les traces des pas de Dieu. » Cf. Cayré, *op. cit.*, pp. 242-247;

⁴ *Mor*, X, 10, n° 17; XXIV, 6, n° 11.

⁵ In *Ezech.*, l. II, hom. II, n° 2 et 3.

⁶ *Serm.*, VIII, 6; XXII, 2 ; XXIII, 16.

⁷ *Hom. I in Eccl.*

⁸ *Benjamin major*, ch. I, II, III, IV, VI.

⁹ *Itinerarium*, VII; de *Triplici via*, ch. III; de *Apologia pauperum*, ch. III ; *Sermo I de Dom. V post Pascha.* Cf. P. BONNEFOY, O. F. M., *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure*, 1929, p. 217; et É. LONGPRÉ, O. F. M., art. cit.

¹⁰ II^a II^{ae}, q. 24, a. 9.

¹¹ Cf. *supra*, ch. IX.

¹² II^a II^{ae}, q. 24, a. 9.

non seulement organique, mais psychologique, intellectuelle et morale. L'adolescent ne se contente plus de suivre son imagination; il commence à réfléchir aux choses de la vie humaine, à la nécessité de se préparer à exercer tel métier ou telle fonction. Et la période de transition, appelée l'âge ingrat, n'est pas sans difficulté : alors, vers quatorze ans, ou bien dans l'adolescent la personnalité morale commence à se former avec le sens de l'honneur et de la bonne réputation, ou bien il se déprave et commence à mal tourner, à moins qu'il ne devienne un arriéré, un anormal instable.

C'est ici que l'analogie devient éclairante pour la vie spirituelle : nous verrons que le commençant qui ne devient pas, comme il le faudrait, un progressant, tourne mal ou reste une âme attardée, attiédie, et comme un nain spirituel : « Qui n'avance pas, recule », comme l'ont dit souvent les Pères, et particulièrement saint Bernard¹. Refuser de devenir meilleur, c'est revenir en arrière, tandis que tendre constamment vers la perfection, c'est déjà en quelque manière la tenir².

Suivons l'analogie. Si la crise de la puberté, à la fois physique et morale, est un moment difficile à passer, il en est de même d'une autre crise qu'on peut appeler celle de la première liberté, qui introduit l'adolescent dans l'âge adulte vers vingt ans. Le jeune homme, qui physiquement est alors tout à fait formé, doit commencer à prendre sa place dans la vie sociale. Plusieurs traversent mal cette période, abusent de la liberté qui leur est accordée, et, comme le prodigue, la confondent avec la licence.

Au contraire, l'adulte qui se développe normalement et prend la bonne voie se préoccupe des choses de la vie individuelle, familiale et sociale d'une façon supérieure à celle de l'adolescent, il se préoccupe de questions plus générales; il fonde lui même un foyer pour devenir à son tour un éducateur, à moins qu'il n'ait reçu de Dieu une vocation plus haute.

Il y a quelque chose de semblable dans la vie spirituelle lorsque le progressant, qui est pour ainsi dire dans l'adolescence spirituelle, arrive à l'âge supérieur des parfaits, sa mentalité s'élève en se spiritualisant et se surnaturalise de plus en plus; il voit de mieux en mieux non seulement les choses de la vie individuelle, familiale et sociale, mais celles du règne de Dieu ou de la vie de l'Église dans leur rapport avec la vie de l'éternité.

Nous voudrions particulièrement souligner ici les différences qui séparent les trois âges de la vie spirituelle et dire comment se fait la transition de l'un à l'autre.

Comme le remarque saint Thomas³, « il y a divers degrés de charité selon les diverses obligations (*studia*) que les progrès de la charité imposent à l'homme. - Le premier devoir qui lui incombe est *d'éviter le péché* et résister aux attraites de la concupiscence qui nous appellent en sens contraire de la charité : c'est le devoir des commençants, en qui la charité doit être nourrie et entretenue, de peur qu'elle ne se perde. - Un second devoir survient : l'homme doit principalement veiller à croître dans le bien, et ceci convient aux progressants, qui travaillent surtout à obtenir que la charité se fortifie en eux par accroissement. - Le troisième devoir de l'homme est de s'appliquer principalement à s'unir à Dieu et à jouir de lui: c'est ce qui convient aux parfaits, qui désirent partir et être avec le Christ » (Phil., I, 23).

Telles sont les trois étapes de la marche vers la sainteté.

Mais, ce qu'il importe d'ajouter, et ce qui a été admirablement noté par saint Jean de la Croix, c'est la transition d'un âge spirituel à l'autre, transition analogue à celle qui existe dans l'ordre de la vie corporelle.

Comme il y a, pour passer de l'enfance à l'adolescence, la crise de la puberté, il y a une crise semblable pour passer de la vie purgative des commençants à la vie illuminative des progressants. Cette

¹ *Epist*, 34, 1; 91, 3; 254, 4 : « Nolle proficere, deficere est. »

² *Ibid.*

³ II^a II^{ae}, q. 24, a. 9.

crise a été décrite par plusieurs grands spirituels, notamment par Tauler¹, surtout par saint Jean de la Croix, sous le nom de purification passive des sens², par le P. Lallemant, S. J., sous le nom de « seconde conversion »³. De fait, cette crise rappelle la seconde conversion de Pierre pendant la nuit obscure de la Passion.

Ici le commençant généreux qui court risque de s'attarder en bien des défauts inconscients, en particulier de s'arrêter aux consolations sensibles dans la piété, en est privé pour être introduit dans une voie spirituelle beaucoup plus dégagée des sens, et où il trouve dans l'aridité un commencement de contemplation que le Saint-Esprit lui accorde pour le faire avancer.

C'est ce que dit saint Jean de la Croix (*Nuit obscure*, l. I, ch. VIII : « La nuit ou purification passive des sens donne à l'âme sa pureté en la dépouillant selon sa partie sensitive et en accommodant le sens à l'esprit... Elle est commune; elle se produit chez le grand nombre des commençants. » Ils commencent à bien comprendre qu'il faut être vraiment pauvre en esprit, vraiment humble pour grandir dans la charité; il faut renoncer à toutes les niaiseries plus ou moins grossières ou subtiles de la vanité et de l'orgueil et de la sensualité spirituelle.

Puis le saint Docteur ajoute (*ibid.*, ch. XIV) : « Quand cette demeure de la sensualité se trouve ainsi pacifiée, que les passions sont mortifiées, les convoitises éteintes et les appétits calmés et endormis sous l'influence de la Nuit purificatrice (des sens), l'âme peut s'échapper pour s'engager dans la voie de l'esprit. Elle commence à compter parmi les Progressants ou Avancés, et se trouve dans la voie qu'on nomme aussi illuminative. C'est là que Dieu, selon sa volonté, nourrit et fortifie l'âme par contemplation infuse sans qu'elle y participe par discours, aide active ou coopération propre (du moins assez généralement dans l'oraison). Tel est l'effet de la nuit ou purification passive des sens. »

Les mots que nous venons de souligner dans ce texte sont très significatifs et ils reproduisent exactement l'original espagnol. Il faut noter que saint Jean de la Croix, à l'exemple de saint Augustin, de Cassien, de saint Bernard, de saint Bonaventure, de saint Thomas, de Tauler, etc., parle de la vie illuminative au sens plein et fort, et non pas d'une vie illuminative en quelque sorte amoindrie, telle qu'elle se trouve chez ceux qui n'ont profité qu'à demi de la purification passive des sens, comme il le note (*Nuit obsc.*, l. I, ch. IX).

Enfin, plus loin, en parlant des âmes avancées (*Nuit obsc.*, l. II, ch. II), saint Jean de la Croix traite des imperfections propres aux avancés ou progressants il y a encore en eux, dit-il, de la rudesse naturelle, un besoin d'épanchement au dehors, de la présomption, de l'orgueil subtil et secret. Cela montre la nécessité de la purification passive de l'esprit pour entrer dans la voie unitive parfaite, celle de ceux qui, comme l'a dit saint Thomas : « veillent surtout à adhérer à Dieu, à jouir de Lui et désirent partir pour être avec le Christ⁴ ».

Cette épreuve, de la purification passive de l'esprit est une crise analogue à celle qui arrive dans l'ordre naturel, lorsque l'adolescent devient un adulte et fait usage, parfois à ses dépens, de sa première liberté. Il y a ici, dans l'ordre spirituel, comme une troisième conversion⁵, ou mieux une transformation de l'âme qui rappelle ce que fut la Pentecôte pour les apôtres, lorsque, après avoir été privés de la présence de Notre-Seigneur, remonté aux cieux, ils furent éclairés et fortifiés par le Saint-Esprit, qui les prépara

¹ Deuxième Sermon de Carême, et Sermon pour le lundi avant le Dimanche des Rameaux (n° 3 et 4), qui, dans la traduction latine de Surius est au 1^{er} Dimanche après l'octave de l'Épiphanie.

² *Nuit obscure*, l. I, ch. IX et X : Signes caractéristiques de la nuit des sens. - Conduite à tenir à ce moment.

³ *Doctrine spirituelle*, II^o Principe, section II, ch. VI, a. 2, édit. Paris, Gabalda, 1908, p. 113, et *idem*, pp. 91, 123, 143, 187, 301 sq.

⁴ II^a II^{ae}, q. 24, a. 9.

⁵ Tauler a parlé aussi de cette grande purification dans le *Sermon pour le lundi avant les Rameaux*, tr. fr. du P. Hugueny, t. I, pp. 262, 263, n° 7 : épreuves par lesquelles commence la vie du troisième degré. - 8 : Raison de ces épreuves. - 9 : L'union divine dans les facultés supérieures.

ainsi aux dures persécutions qu'ils allaient subir et qui fit d'eux des ministres parfaits du Sauveur¹.

Saint Jean de la Croix, sans doute, décrit le progrès spirituel tel qu'il apparaît surtout chez les contemplatifs et chez les plus généreux d'entre eux pour arriver le plus directement possible à l'union à Dieu. Il montre ainsi dans toute leur élévation quelles sont les lois supérieures de la vie de la grâce. Mais ces lois s'appliquent aussi d'une façon atténuée chez bien d'autres âmes qui n'arrivent pas à une si haute perfection, mais qui pourtant avancent généreusement sans revenir en arrière. Si on lit attentivement la vie intérieure des serviteurs de Dieu, on voit dans leurs peines intérieures et leurs progrès cette purification profonde des sens et de l'esprit, pour que toutes leurs facultés soient à la fin pleinement soumises à Dieu présent en eux dans le fond de l'âme.

C'est saint Jean de la Croix qui a le mieux noté ces deux crises de transition d'un âge à l'autre, et il les a justement appelées la purification passive des sens et celle de l'esprit. On voit qu'elles répondent bien à la nature de l'âme humaine (à ses deux parties sensible et spirituelle); elles répondent aussi à la nature de la semence divine, à la grâce sanctifiante, germe de la vie éternelle, qui doit de plus en plus vivifier nos facultés inférieures et supérieures, et inspirer tous nos actes, jusqu'à ce que le fond de l'âme soit purifié de tout égoïsme, de tout amour-propre plus ou moins conscient et soit véritablement tout à Dieu².

On comprend, dès lors, que Vallgornera ait suivi cette haute conception des trois âges de la vie spirituelle pour diviser son ouvrage *Theologia mystica divi Thomae*; il s'accordait en cela, nous l'avons dit au début de ce chapitre, avec les Carmes Philippe de la Sainte-Trinité, Antoine du Saint-Esprit et beaucoup d'autres. On conserve ainsi la tradition des Pères, de Clément d'Alexandrie, de Cassien, de saint Augustin, de Denys, de saint Bernard, de saint Anselme, de Hugues, de Richard de Saint-Victor, de saint Albert le Grand, de saint Bonaventure et de saint Thomas, dont la doctrine sur les dons du Saint-Esprit apparaît ainsi dans son plein développement.

Pour résumer ce que nous venons de dire, nous donnerons un tableau qui coïncide à peu près avec celui auquel s'arrêtent plusieurs auteurs que nous venons de citer³.

CHEZ LES COMMENÇANTS on remarque, avec le premier degré de la charité, les vertus initiales ou le premier degré de la douceur, de la patience, de la chasteté, de l'humilité. La mortification intérieure et extérieure leur fait éviter de plus en plus les péchés véniels délibérés, ou les porte à se relever tout de suite

¹ Nous avons longuement développé ces idées dans un petit traité *Le trois conversions et les trois voies*, pp. 42-50, et 123-180.

² On a objecté parfois : Cette haute conception de saint Jean de la Croix dépasse notablement la conception commune des auteurs spirituels, et il semble, a-t-on ajouté, que les commençants, dont il est question dans la *Nuit obscure*, l. I, ch. VIII, ne sont pas ceux dont on parle d'habitude, mais ceux qui débutent, non dans la vie spirituelle, mais dans les voies mystiques.

A cela il est facile de répondre que la conception de saint Jean de la Croix correspond admirablement à la nature de l'âme (sensitive et spirituelle), non moins qu'à celle de la grâce, et que *les commençants* dont il parle sont bien ceux qu'on nomme ainsi d'habitude; il suffit pour s'en convaincre de voir les défauts qu'il trouve en eux : gourmandise spirituelle, penchant à la sensualité, à la colère, à l'envie, à la paresse spirituelle, à l'orgueil qui les porte à « avoir le confesseur spécial pour les mauvais cas, l'autre restant réservé à la confidence exclusive du bien, pour qu'il garde une excellente opinion de son pénitent » (*Nuit obscure*, l. I, ch II). Ce sont là de vrais commençants, nullement avancés dans l'ascèse.

Seulement, lorsqu'il parle des trois voies purgative, illuminative et unitive, saint Jean de la Croix les prend, non pas dans un sens amoindri, mais dans leur plénitude normale.

Il faut noter aussi ce que, après plusieurs autres, remarque justement le P. Cayré (*Précis de Patrologie*, histoire et doctrine des Pères et Docteurs de l'Eglise, t. II, p. 886 sq.) : « Il n'y a certainement pas lieu de distinguer dans la spiritualité de saint Jean de la Croix deux voies parallèles, l'une ascétique et l'autre mystique, conduisant chacune par ses moyens propres à la perfection; l'actif et le passif, dont parlent les deux grands traités (*Montée* et *Nuit obscure*), représentent non pas deux états distincts, mais deux aspects de la seule et unique voie de la sainteté... C'est l'union transformante que saint Jean de la Croix considère comme le terme normal de la marche vers la perfection. » Pour cela, il montre dans la *Montée* ce que l'âme doit faire et dans la *Nuit* ce qu'elle doit docilement recevoir. Plusieurs théologiens du Carmel ont fait encore récemment la même remarque.

³ En particulier avec celui proposé par le P. Cayré dans l'ouvrage que nous venons d'indiquer, t. II, pp. 811 et 834

du péché mortel s'ils viennent à y tomber. Il y a chez eux, comme prière, la prière vocale, la méditation discursive, qui tend à se transformer en oraison affective simplifiée. En eux commencent à apparaître les dons du Saint-Esprit, mais ils sont encore plutôt latents. Il y a de temps en temps des inspirations spéciales du Saint-Esprit, mais peu d'aptitude encore à en profiter. La docilité au Saint-Esprit reste faible; l'âme a surtout conscience de son activité et doit reconnaître souvent son indigence¹.

Elle fait l'expérience de sa pauvreté dans la crise d'aridité sensible de la purification passive des sens, purification douloureuse plus ou moins bien supportée, qui marque la transition à la voie illuminative non amoindrie et vraiment digne de ce nom².

CHEZ LES PROGRESSANTS, avec le deuxième degré de la charité, apparaissent les vertus solides et non plus seulement les vertus initiales, en particulier la douceur et la patience, une humilité plus vraie, qui porte à la bienveillance sur le prochain, et l'esprit des trois conseils de pauvreté, chasteté, obéissance filiale à Dieu reconnu présent dans les supérieurs qui nous sont donnés.

Avec ces vertus solides, les dons du Saint-Esprit commencent à se manifester surtout les trois dons moins élevés de crainte, de science, de piété. L'âme plus docile profite davantage des inspirations et illuminations intérieures.

Alors, si le progressant est vraiment généreux, commence, d'ordinaire, l'oraison infuse par des actes isolés de contemplation infuse au cours de l'oraison acquise de recueillement; puis, peu à peu, viennent, si l'âme est fidèle, les oraisons de recueillement surnaturel, de quiétude (aride ou consolée), où l'on voit une influence manifeste du don de piété, qui nous fait crier : « Abba, Pater », comme le dit saint Paul³. Ici vraiment la conversation intime avec nous-mêmes devient une conversation avec Dieu.

L'âme alors, si elle est généreuse, voit en elle des défauts d'orgueil subtil, de manque de bienveillance pour le prochain, de dureté parfois, de manque de zèle pour le salut de tant d'âmes qui se perdent ; défauts qui ne lui apparaissaient pas d'abord et qui demandent une purification passive nouvelle, celle de l'esprit⁴.

CHEZ LES PARFAITS, avec le troisième degré de la charité, on constate, malgré certaines imperfections pour ainsi dire involontaires, les vertus éminentes et même héroïques : une grande douceur, une patience à peu près inaltérable, une profonde humilité qui ne craint pas le mépris, et qui aime même les humiliations, un grand esprit de foi qui porte à voir toutes choses d'en-haut, une grande confiance en Dieu, la magnanimité qui fait tendre vers de grandes choses, malgré les obstacles et les échecs, un parfait abandon à la volonté de Dieu.

Les dons d'intelligence et de sagesse se manifestent alors plus notablement et d'une façon fréquente. L'âme est comme dominée par le Saint-Esprit, qui lui inspire aussi une pratique plus parfaite des vertus.

Alors, d'ordinaire, il y a l'oraison infuse d'union sous l'influence de plus en plus marquée du don de sagesse⁵. Le fond de l'âme est enfin purifié et les facultés inférieures et supérieures pleinement soumises à Dieu intimement présent dans le sanctuaire intérieur. C'est vraiment alors, dans la pénombre de la foi, la vie éternelle commencée ou le prélude normal de la béatitude qui ne doit pas finir.

On peut exprimer ce progrès spirituel par le résumé suivant, qu'il convient de lire de bas en haut, pour mieux voir que les purifications passives des sens et de l'esprit se trouvent à l'entrée des voies illuminative et unitive.

¹ Ce sont les deux premières demeures de sainte Thérèse.

² C'est, nous le verrons, la troisième demeure de sainte Thérèse avec un commencement de quiétude aride.

³ C'est la quatrième demeure de sainte Thérèse et quelque chose de la cinquième. Il y a dans cette cinquième demeure, nous le verrons plus loin, des grâces extraordinaires qui n'appartiennent pas à la voie normale de la sainteté.

⁴ Sainte Thérèse parle de cette purification dans la sixième demeure.

⁵ Sainte Thérèse parle des divers degrés de cette oraison infuse d'union dans la 5^e, 6^e et 7^e demeures.

LA PERFECTION CHRÉTIENNE

Degrés de la charité	COMMENCANTS Voie purgative Vie ascétique	PROGRESSANTS Voie illuminative Seuil de la vie mystique	PARFAITS Voie unitive Vie mystique
Vertus	<i>Vertus initiales</i> , 1 ^{er} degré de la charité, tempérance, chasteté, patience, premiers degrés de l'humilité.	<i>Vertus solides</i> , 2 ^e degré de la charité, obéissance, humilité profonde, esprit des conseils.	<i>Vertus éminentes et héroïques</i> , 3 ^e degré de la charité, parfaite humilité, grand esprit de foi, abandon, patience à peu près inaltérable.
Dons	<i>Dons du Saint-Esprit</i> plutôt <i>latents</i> , inspirations à de rares intervalles, peu d'aptitude encore à en profiter. L'âme surtout a conscience de son activité.	<i>Les dons du Saint-Esprit commencent à se manifester</i> , surtout les trois dons moins élevés de crainte, science, piété. L'âme plus docile profite davantage des inspirations et illuminations intérieures.	<i>Les dons supérieurs se manifestent plus notablement</i> et d'une façon fréquente. L'âme est comme dominée par le Saint-Esprit. Grande passivité à son égard, qui n'exclut pas l'activité des vertus.
Purifications	<i>Purification active</i> des sens et de l'esprit, ou mortification extérieure et intérieure.	<i>Purification passive des sens</i> , sous l'influence surtout des dons de crainte et de science (épreuves concomitantes) Entrée dans la voie illuminative.	<i>Purification passive de l'esprit</i> sous l'influence surtout du don d'intelligence. (Épreuves concomitantes où se manifestent les dons de force et de conseil.) Entrée dans la voie unitive parfaite.
Oraisons	<i>Oraison acquise</i> : prière vocale, oraison discursive, oraison affectives qui se simplifie de plus en plus; dite oraison de recueillement actif.	<i>Oraison infuse initiale</i> , actes isolés de contemplation infuse au cours de l'oraison acquise de recueillement; puis oraisons de recueillement surnaturel et de quiétude aride ou consolée. Don de piété.	<i>Oraisons infuses</i> d'union simple, d'union complète (parfois extatique), d'union transformante sous l'influence de plus en plus marquée du don de sagesse. (Faveurs concomitantes.)
Demeures de sainte Thérèse	1 ^o et 2 ^o Demeures	3 ^o et 4 ^o Demeures	5 ^o , 6 ^o et 7 ^o Demeures

CHAPITRE XVI

La lecture spirituelle de l'Écriture, des œuvres et de la vie des saints

Après avoir parlé des sources de la vie intérieure et du but à atteindre, la perfection chrétienne, il convient de considérer les secours extérieurs qui se trouvent dans la lecture des œuvres de spiritualité et dans la direction.

Parmi les grands moyens de sanctification offerts à tous, il faut compter la lecture spirituelle, celle surtout de la sainte Écriture, celles des ouvrages des maîtres de la vie intérieure et celle de la vie des saints. C'est ce dont nous parlerons en ce chapitre, en notant quelles sont les dispositions nécessaires pour profiter de cette lecture.

L'Écriture sainte et la vie de l'âme

Tandis que l'erreur, l'hérésie, l'immoralité proviennent souvent de l'influence des livres mauvais, comme le dit saint Ambroise¹, « la lecture des saintes Lettres est la vie de l'âme ; le Seigneur le déclare lui-même quand il dit : *Les paroles que je vous ai adressées sont esprit et vie* (Jean, VI, 63) ».

C'est cette lecture qui prépara saint Augustin à revenir à Dieu lorsqu'il entendit les paroles : *Tolle et lege*; un passage des Épîtres de saint Paul (Rom., XIII, 13) lui donna la lumière décisive qui l'arracha au péché et le porta à se convertir.

Saint Jérôme, dans une lettre à Eustochium, raconte comment il fut conduit par une très grande grâce à la lecture assidue de l'Écriture. C'était à l'époque où, il commençait à mener la vie monastique près d'Antioche; l'élégance des auteurs profanes lui plaisait encore beaucoup, il lisait de préférence les œuvres de Cicéron, de Virgile, de Plaute. Il reçut alors cette grâce : pendant son sommeil, il se vit comme transporté au tribunal de Dieu, qui lui demanda sévèrement qui il était. « Je suis chrétien », répondit-il. « Tu mens, lui dit le souverain Juge, tu es cicéronien; car là où est ton trésor, là est ton cœur. » Et l'ordre fut donné de le flageller. « Je sentis, bien à mon réveil, écrit saint Jérôme, que cela était plus qu'un songe, c'était une réalité, puisque je portais sur les épaules les marques des coups de fouets que j'avais reçus. Depuis ce temps-là j'ai lu les saintes Écritures avec plus d'ardeur que je ne lisais auparavant les livres profanes. » - On comprend dès lors pourquoi, dans une autre lettre à Eustochium, il lui dit : « Que le sommeil ne vous surprenne qu'en lisant, et ne vous endormez que sur l'Écriture sainte. »

Dans quel livre, en effet, peut-on mieux puiser la vie que dans l'Écriture, dont Dieu est l'auteur ? Surtout l'Évangile, les paroles du Sauveur, les faits de sa vie cachée, de sa vie apostolique, de sa vie douloureuse, doivent être l'enseignement vivant auquel il faut toujours revenir.. Jésus sait rendre les choses les plus hautes, les plus divines, accessibles à tous, par la simplicité avec laquelle il parle. Et sa parole ne reste pas abstraite et théorique, elle porte immédiatement à la véritable humilité, à l'amour de Dieu et du prochain. On sent à chaque mot qu'il ne cherche que la gloire de Celui qui l'a envoyé et le bien des âmes. Il faut toujours revenir au Sermon sur la montagne en saint Matthieu (V-VII) et aux discours après la Cène en saint Jean (XII-XVIII).

Si nous lisons dans les dispositions voulues, avec humilité, foi et amour, ces paroles divines, qui sont

¹ Semon 35.

esprit et vie, elles contiennent pour nous une grâce spéciale qui nous porte chaque jour davantage à l'imitation des vertus du Sauveur, de sa douceur, de sa patience, de son amour héroïque sur la croix. Voilà bien, avec l'Eucharistie, la vraie nourriture des saints : la parole de Dieu, transmise par son Fils unique, le Verbe fait chair. Sous l'écorce de la lettre, il y a là la pensée vivante de Dieu, que les dons d'intelligence et de sagesse, si nous sommes dociles, nous feront de mieux en mieux pénétrer et goûter.

Après l'Évangile, rien de plus nourrissant que le premier commentaire qui en a été écrit sous l'inspiration divine : les Actes des Apôtres et les Épîtres. Ce sont les enseignements du Sauveur vécus par ses premiers disciples, chargés de nous former, enseignements expliqués et adaptés aux besoins des fidèles. C'est, dans les Actes, la vie héroïque de l'Église naissante, sa diffusion au milieu des plus grandes difficultés, leçon de confiance, de vaillance, de fidélité et d'abandon.

Où trouver des pages plus profondes et plus vivantes que dans les Épîtres, sur la personne et l'œuvre du Christ (Coloss., I), sur la splendeur de la vie de l'Église et l'immensité de l'amour du Sauveur pour elle (Ephés., I-III), sur la justification par la foi au Christ (Rom., I-XI), sur le sacerdoce éternel de Jésus (Hébr., I-IX) ?

Et si l'on pense à la partie morale des Épîtres, où lire des exhortations plus pressantes à la charité, aux devoirs d'état, à la persévérance, à la patience héroïque, à la sainteté, et des règles de conduite plus sûres à l'égard de tous, supérieurs, égaux, inférieurs, à l'égard des faibles, des coupables, des faux docteurs ? Où sont plus vivement exprimés les devoirs de tous les chrétiens à l'égard de l'Église ? (I Petr., IV, V.)

Il est aussi des parties de l'Ancien Testament que tout chrétien doit connaître, en particulier les Psaumes, qui restent la prière de l'Église dans l'Office divin : prière d'adoration réparatrice pour le pécheur contrit et humilié, de supplication ardente et d'action de grâces. Les âmes intérieures doivent lire aussi les pages les plus belles des Prophètes, que la liturgie de l'Avent et du Carême remet sous nos yeux, et, dans les livres sapientiaux les exhortations de la Sagesse incréée à la pratique des principaux devoirs envers Dieu et le prochain.

En relisant sans cesse avec respect et avec amour l'Écriture, surtout l'Évangile, on y trouvera toujours de nouvelles lumières et une nouvelle force. Dieu a mis dans sa parole une vertu inépuisable, et lorsque, à la fin de la vie, après avoir beaucoup lu, on est fatigué de presque tous les livres, c'est à l'Évangile qu'on revient, comme au véritable prélude de la lumière qui éclairé les âmes dans l'éternelle vie.

Les œuvres spirituelles des saints

Après la lecture de l'Écriture, celle des écrits spirituels des saints éclairent beaucoup l'âme et la réchauffent, parce que bien qu'ils n'aient pas été composés sous l'inspiration infallible, ils l'ont été avec les lumières et l'onction du Saint-Esprit.

Il n'est pas permis d'ignorer les principales œuvres spirituelles de saint Augustin¹, de saint Jérôme², de Cassien³, de saint Léon⁴, de saint Benoît⁵, de saint Grégoire le Grand⁶, de saint Basile⁷, de saint Jean

¹ Confessiones, Soliloquia, De doctrina christiana, De Civitate Dei, Epistola 211^a, Enarrationes in Psalmos, In Sermonem Domini in monte (Matth., V), In Joannem, etc.

² *Epistolae*; speciatim, Ep. 22^a ad virginem Eustochium.

³ *Collationes* (trad. fr, Conférences par Dom Pichery, O. S. B.).

⁴ *Sermons*.

⁵ *Regula*.

⁶ *Expositio in librum Job, sive Moraliu libri XXXV; Liber regulae pastoralis; Homiliae in Ezechielem*.

⁷ *De Spiritu Sancto. Regulae*.

Chrysostome¹ et de Denys², de saint Maxime le Confesseur³, de saint Anselme⁴ et de saint Bernard⁵.

Il est grandement utile aussi de connaître ce qui touche le plus la vie intérieure dans les écrits de Richard de Saint-Victor⁶, d'Hugues de Saint-Cher⁷, de saint Albert le Grand⁸, de saint Thomas d'Aquin⁹, de saint Bonaventure¹⁰.

On revient toujours avec profit au Dialogue de sainte Catherine de Sienne¹¹, aux ouvrages de Tauler¹², du B^x Henri Suze¹³, de la B^{se} Angèle de Foligno¹⁴, du B^x Jean Ruysbroeck¹⁵, de Thomas à Kempis, l'auteur probable de *l'Imitation*.

Parmi les auteurs spirituels modernes, il convient de lire Louis de Blois, O.S.B.¹⁶, le franciscain François d'Osuna, dont le livre servit de guide à sainte Thérèse¹⁷, saint Ignace de Loyola¹⁸, les œuvres de sainte Thérèse¹⁹, de saint Jean de la Croix²⁰, de saint François de Sales²¹, de saint Jean Eudes²².

¹ *Homiliae, De Sacerdotio.*

² *De Divinis nominibus, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia.*

³ Surtout ses *Scolies* sur Denys, son *Livre ascétique*.

⁴ *Cur Deus homo.* Ses méditations et ses prières sont pleines de doctrine et d'onction.

⁵ *Sermones de tempore, de sanctis, in Cantica Canticorum; De consideratione. Tr. de gradibus humilitatis et superbiae. De diligendo Deo.*

⁶ *Benjamin minor, seu de praeparatione ad contemplationem; Benjamin major, seu de gratia contemplationis. Expositio in Cantica Canticorum.*

⁷ *De Vita Spiritualis. Ex Commentariis B. Hugonis de Sancto Charo, O. P., super totam bibliam excerpta, Curante Fr. Dionysio Mésard, O. P., Pustet, 1910. Ouvrage excellent divisé en quatre parties : De vita purgativa, de vita illuminativa, de vita unitiva, de vita spirituali sacerdotum.*

⁸ *Commentarii in S. Scripturam, speciatim in Joannem. Comm. in Dionysiam. Mariale. De Sacrificio Missae.*

⁹ *Commentarii in Psalmos, in I. Job, in Canticum Canticorum, in Matth.; in Joannem; in Epist. S. Pauli. In Summa Theologica, II^{ae}, de virtutibus theologicis et moralibus nec non de donis in speciali. - De perfectione spirituali. Officium S.S. Sacramenti. Expositio in Symbol. Apost. et in Orationem dominicam.*

¹⁰ *De triplici via (seu Incendium amoris), Lignum vitae, Vitis mystica, Itinerarium mentis ad Deum, Breve loquium.*

¹¹ *Le Dialogue* (trad. Hurtaud); *Lettres* (trad. Cartier).

¹² *Sermons* (trad. Hugueny et Théry); - édition critique allemande de Vetter, 1910. *Les Institutions* n'ont pas été rédigées par Tauler, mais contiennent le résumé de sa doctrine.

¹³ *Die Schriften der heiligen H. Suso*, publiées par le P. Denifle, O.P.; (trad. fr. du P. Thiriot, 1899).

¹⁴ *Le livre des visions et instructions* (trad. E. Hello, et trad. Donœur). Ce livre parle surtout de la transcendance divine et de la Passion du Sauveur.

¹⁵ *Œuvres* (tract. du flamand par les Bénédictins de St-Paul de Wisques); voir surtout : *Le Miroir du salut éternel, Le livre des sept clôtures* (ou des renoncements). *L'Ornement des noces éternelles*. Ruysbroeck est certainement un des plus grands mystiques, mais ne peut être saisi que par des âmes avancées.

¹⁶ Voir surtout *Institutio spiritualis*, qui contient la substance des autres écrits de Louis de Blois. La meilleure trad. fr. est celle des Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, *Œuvres spirituelles du V. L. de Blois*. L. de Blois écrit une défense de la doctrine de Tauler, qu'il explique de façon à le rendre plus accessible.

¹⁷ *Abecedario espiritual* 1528 (voir surtout le tome 3^o qui servit de guide à sainte Thérèse).

¹⁸ *Les Exercices spirituels* (éd. fr. Jennesseaux), méthode pour réformer et transformer l'âme en la conformant au divin modèle.

Voir aussi *Le récit du pèlerin* et les *Lettres de S. Ignace de Loyola*, traduites par le P. Bouix.

¹⁹ *Obras de Santa Teresa, editadas y anotadas por el P. Silverio de S. Teresa*, 6 vol. Burgos, 1915-1920; petite édition des principales œuvres en 1 vol., 1932; trad. française par les Carmélites de Paris, 6 vol., Paris, ou plus récemment celle du P. Grégoire de Saint-Joseph. À compléter par les *Lettres de S. Thérèse*, trad. par le P. Grégoire de Saint-Joseph, 3 vol., 2^o éd., 1906. Toutes les âmes intérieures peuvent et doivent lire *Le chemin de la perfection*, de sainte Thérèse.

²⁰ *Obras de San Juan de la Cruz del P. Silverio*, Burgos, 5 vol., 1929-31; tr. fr. Hoornaert, 2^o éd., 1923, et celle plus récente du P. Grégoire de Saint-Joseph. *Le Cantique spirituel* (texte critique, notes historiques, version française), par Dom Chevallier, O.S.B., 1930. - Du même la trad. fr. du texte espagnol, sans appareil technique, 1933. - *Les avis, sentences et maximes de S. Jean de la Croix*, trad. de Dom Chevallier, 1933.

Dans ces œuvres, la *Montée du Carmel* montre surtout la purification active de l'âme qui prépare à la contemplation, et qui doit continuer avec elle; *La Nuit obscure* décrit, avec les défauts des commençants, la purification passive des sens et celle de l'esprit; *Vive flamme d'amour* décrit la vie d'union en ce qu'elle a de plus élevé. Le *Cantique spirituel* résume, sous une forme lyrique, la doctrine des autres ouvrages.

²¹ *Œuvres* publiées par les religieuses de la Visitation d'Annecy. *L'introduction à la vie dévote* décrit la voie purgative et montre comment la dévotion et la sainteté peuvent être pratiquées dans tous les états de vie. *Le Traité de l'Amour de Dieu* élève les âmes jusqu'à la voie unitive. *Les vrais entretiens spirituels*, composés pour les Visitandines, font du bien à toutes les âmes religieuses.

²² *Œuvres*, 12 vol., Paris, 1905. Disciple de Bérulle et de Condren, S. Jean Eudes rattache les vertus intérieures à la dévotion aux SS. Cœurs de Jésus et de Marie. Lire *La vie et le royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*; *Le Cœur admirable de la Mère de Dieu*; *Le*

On doit conseiller enfin les écrits spirituels de Bossuet¹, ceux des dominicains Louis de Grenade², Chardon³, Piny⁴, Massoulié⁵, ceux des jésuites L. Dupont⁶, Lallemant⁷, Surin⁸, de Caussade⁹, Grou¹⁰, les ouvrages des écrivains de l'école française du XVII^e siècle, de Bérulle¹¹, de Condren¹², du P. Bourgoing¹³, de saint Vincent de Paul¹⁴, de M. Olier¹⁵, du vénérable Boudon¹⁶, ceux du B^x Grignon de Montfort¹⁷, de saint Alphonse de Liguori¹⁸.

Nous ne parlons pas des auteurs plus récents dont les principaux sont connus de tous.

Les Vies de saints

A la lecture des livres de doctrine spirituelle, il faut joindre celle des Vies de saints, qui contiennent des exemples entraînants, toujours admirables, souvent imitables. C'est ce qu'ont fait dans des circonstances souvent très difficiles des hommes et des femmes qui avaient la même nature que nous, qui ont eu au début leurs faiblesses et leurs défauts, mais en qui la grâce et la charité ont de plus en plus dominé la nature, en la guérissant, l'élevant, la vivifiant. C'est en eux surtout qu'on voit le vrai sens et la portée du principe : « La grâce ne détruit pas la nature (en ce qu'elle a de bon), mais la perfectionne. » En eux, surtout au terme des voies purgative et illuminative, on voit ce qu'est dans la vie d'union la véritable harmonie de la nature et de la grâce, prélude normal de l'éternelle béatitude.

En ces Vies, il faut surtout chercher ce qu'il y a d'imitable, et dans ce qu'il y a d'extraordinaire, il faut voir un signe divin qui nous est donné pour nous tirer de notre somnolence et nous faire voir ce qu'il y a de plus profond et de plus haut dans une vie chrétienne ordinaire, lorsque l'âme est vraiment docile au Saint-Esprit. Les douleurs des stigmatisés nous rappellent ainsi ce que doit être pour nous la Passion du Sauveur et comment nous devrions dire un peu mieux chaque jour, à la fin des stations du Chemin de Croix : « *Sancta Mater, istud agas, Crucifigi fige plagas cordi meo valide*. Sainte Mère de Dieu, imprimez fortement en mon cœur les plaies de votre Fils crucifié. » - La grâce extraordinaire qui a permis à plusieurs saints, comme à sainte Catherine de Sienne, de boire à longs traits à la plaie du Cœur de Jésus

Mémorial de la vie ecclésiastique.

¹ *Élévations sur les mystères, Méditations sur l'Évangile, Traité de la Concupiscence, Lettres de direction, Les états d'oraison.*

² *Le Guide des pécheurs, Traité de l'oraison et de la méditation, Le Mémorial de la vie chrétienne*

³ *La Croix de Jésus*, nouv. éd. 1937, *Les Méditations sur la Passion*.

⁴ *Le plus parfait* (l'abandon), *La Présence de Dieu, L'Oraison du cœur, État du pur amour, La clef du pur amour, La vie cachée.*

⁵ *Traité de la véritable oraison*, éd. Rousset (1900), *Méditations de saint Thomas sur les trois voies*, éd. Florand (1934).

⁶ Guide spirituel, De la perfection du chrétien en tous les états, De la perfection du chrétien dans l'état ecclésiastique, Méditations sur les mystères de notre foi.

⁷ *La doctrine spirituelle*, ouvrage très substantiel, où l'on montre comment, par la pureté du cœur, la docilité au Saint-Esprit, le souvenir fréquent et affectueux de Dieu présent en elle, l'âme arrive à la contemplation, acte de la foi vive, éclairée par les dons.

⁸ *Les fondements de la vie spirituelle, La guide spirituelle*, où se trouve développée la doctrine du P. Lallemant; *Traité de l'Amour de Dieu*.

⁹ *Abandon à la divine Providence*, livre admirable (voir aussi l'édition abrégée par le P. Ramière) qui a fait un grand bien à beaucoup d'âmes, *Instructions spirituelles sur les divers états d'oraison*.

¹⁰ Maximes spirituelles, Méditations en forme de retraite sur l'amour de Dieu, Retraite spirituelle, Manuel des âmes intérieures. La doctrine exposée dans ces ouvrages est la même que celle du P. Lallemant.

¹¹ *Œuvres complètes*; 1657 et 1856, voir surtout *Le Discours de l'État et des Grandeurs de Jésus*.

¹² *L'idée du sacerdoce et du sacrifice*, Condren complète Bérulle, en montrant en Jésus, l'adorateur du Père, le prêtre principal du sacrifice auquel nous devons nous unir tous les jours.

¹³ *Vérités et excellences de Jésus-Christ* (méditations).

¹⁴ *Correspondance, Entretiens*, publiés par le P. Coste, 1920.

¹⁵ *Le catéchisme chrétien pour la vie intérieure* (les vertus crucifiantes, voie de l'union intime avec Notre-Seigneur), *La journée chrétienne, Le Traité des Saints-Ordres. L'introduction à la vie et aux vertus chrétiennes*.

¹⁶ *Le Règne de Dieu en l'oraison mentale*.

¹⁷ *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge, Le secret de Marie*.

¹⁸ *Opere ascetiche*, nouv. éd. Rome, 1933, *Le grand moyen de la prière. Selva : du sacrifice de Jésus-Christ*.

doit nous rappeler ce que devrait être pour nous la communion fervente, et comment chacune de nos communions devrait être substantiellement plus fervente que la précédente, en notre ascension vers Dieu.

Les exemples des saints, leur humilité, leur patience, leur confiance, leur charité débordante, ont plus d'efficacité pour nous faire pratiquer la vertu qu'une doctrine abstraite. « *Universalia non movent.* »

Il importe de lire surtout les Vies de saints écrites par des saints, comme celle de saint François d'Assise écrite par saint Bonaventure, celle de sainte Catherine de Sienne écrite par le B^x Raymond de Capoue, son directeur; celle de sainte Thérèse par elle-même.

Dispositions pour profiler de ces lectures

Une prière bien faite au début nous obtiendra la grâce actuelle pour lire l'Écriture sainte ou les livres spirituels avec esprit de foi, en évitant toute curiosité inutile, la vanité intellectuelle, la tendance à critiquer ce qu'on lit plutôt qu'à en profiter. L'esprit de foi nous fait rechercher Dieu lui-même dans les ouvrages spirituels.

Il faut aussi, avec un désir sincère et vif de la perfection, nous appliquer à nous-mêmes ce que nous lisons, au lieu de nous contenter d'en avoir une connaissance théorique. Alors, même en lisant ce qui concerne « les petites vertus », comme dit saint François de Sales, on recueille un très grand profit, car toutes les vertus sont connexes avec la plus haute de toutes, la charité. Il est bon aussi pour des âmes avancées de relire quelquefois ce qui convient aux commençants; elles le reverront sous une lumière supérieure et seront étonnées de tout ce qui s'y trouve virtuellement contenu, comme dans les premières lignes d'un petit catéchisme sur le motif pour lequel nous avons été créés et mis au monde : « Pour connaître Dieu, l'aimer, le servir, et obtenir ainsi la vie éternelle. »

De même il est bon que les commençants, sans vouloir brûler les étapes et aller plus vite que la grâce, entrevoient toute l'élévation de la perfection chrétienne. Car la fin à atteindre, qui est dernière dans l'ordre d'exécution, est première dans l'ordre d'intention ou de désir. Il faut dès le début vouloir atteindre la sainteté, car tous nous sommes appelés à cette sainteté, qui nous permettrait d'entrer au ciel si tôt après notre mort; nul, en effet, ne fera du purgatoire que pour des fautes qu'il aurait pu éviter.

Si commençants et avancés ont vraiment le vif désir de se sanctifier, ils trouveront dans la Sainte Écriture et les ouvrages spirituels des saints ce qui leur convient; ils entendront, en lisant, l'enseignement du Maître intérieur.

Pour cela, il faut lire lentement, et non pas dévorer des livres; il faut se pénétrer de ce qu'on lit. Et alors la lecture spirituelle se transforme peu à peu en oraison, en conversation intime avec l'hôte intérieur¹.

Il convient aussi de relire à quelques années de distance les très bons livres qui nous ont fait déjà beaucoup de bien. La vie est courte : il faudrait se contenter de lire et de relire ce qui porte vraiment la marque de Dieu, et de ne pas perdre son temps à la lecture de choses sans vie et sans valeur. Saint Thomas d'Aquin ne se lassait pas de relire les conférences de Cassien. Combien d'âmes ont grandement gagné à relire souvent *l'Imitation* ! Mieux vaut se pénétrer profondément d'un seul livre comme celui-là que de lire superficiellement tous les auteurs spirituels.

Il faut de plus, comme le dit saint Bernard, lire avec piété, en cherchant non pas seulement à connaître les choses divines, mais à les goûter². Il est dit en saint Matthieu XXIV, 15 : « Que celui qui lit, comprenne », et demande à Dieu la lumière pour bien entendre. Les disciples d'Emmaüs n'avaient pas entendu le sens des prophéties jusqu'à ce que Notre-Seigneur leur ouvrit l'esprit. C'est pourquoi saint

¹ Saint Benoît (*Règle*, ch. XLVIII) dit que la *lectio* ainsi faite est le premier degré de la série ascendante : « *Lectio, cogitatio, studium, meditatio, oratio, contemplatio.* » Cf. DOM DELATTE, *Commentaire de la Règle de saint Benoît*, ch. XLVIII.

Saint Thomas, qui reçut sa première formation des Bénédictins, a conservé cette gradation qui s'achève dans la contemplation : *lection, cogitatio, studium, meditatio, oratio, contemplatio* (II^a II^{ae}, q. 80, a. 3).

² « Si ad legendum accedat, non tam quaerat scientiam quam saporem. » *In spec. monach.*

Bernard nous dit : « *Oratio lectionem interrumpat*, qu'on suspende la lecture pour prier »; alors vraiment cette lecture sera une nourriture spirituelle et disposera à l'oraison.

Enfin, il faut commencer sans tarder à mettre en pratique ce qu'on lit. Notre-Seigneur dit à la fin du Sermon sur la montagne (Matth., VII, 24) : « Tout homme qui entend ces paroles et les met en pratique ressemble à l'homme sage qui a bâti sa maison sur le roc... Celui qui les entend sans les mettre en pratique ressemble à l'insensé qui bâtit sa maison sur le sable. » « Ce ne sont pas, dit aussi saint Paul, ceux qui écoutent la loi divine qui sont justes devant Dieu, mais ceux qui la pratiquent¹. » Alors la lecture porte des fruits. On lit dans la parabole du semeur : « Une partie de la semence tomba dans la bonne terre, et, ayant levé, elle donna du fruit au centuple... Cela représente ceux qui, ayant entendu la parole de Dieu avec un cœur bon et excellent, la gardent et portent du fruit par la constance.² » Selon cette parabole, telle lecture spirituelle peut produire trente pour un, une autre soixante pour un, une autre cent pour un. Telle fut, par exemple, la lecture que fit Augustin lorsqu'il entendit les paroles : *Tolle, lege*; il ouvrit les Épîtres de saint Paul, qui se trouvaient sur une table, et il y lut ces mots (Rom., XIII, 13) : « Ne vous laissez point aller aux excès de table et du vin, à la luxure et à l'impudicité, aux querelles et aux jalousies. Mais revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ. » Dès lors, son cœur fut changé, il se retira quelque temps dans la solitude et se fit inscrire pour le baptême. Ce fut véritablement le centuple, dont ensuite des milliers d'âmes ont vécu.

¹ Rom., II, 13. Item Jac , I, 22 : « Estote factores legis et non auditores tantum. »

² Luc., VIII, 8-15.

CHAPITRE XVII

La direction spirituelle

Parmi les moyens extérieurs de sanctification il faut compter la direction spirituelle. Nous parlerons ici de sa nécessité en général et pour les différents âges de la vie spirituelle; nous rappellerons ensuite quelles doivent être les qualités du directeur et quels sont les devoirs du dirigé.

La nécessité de la direction en général

Sans être un moyen absolument nécessaire à la sanctification des âmes, la direction est pour elles le moyen normal de l'avancement spirituel. En constituant l'Église, Notre-Seigneur a voulu que les fidèles fussent sanctifiés par la soumission au pape et aux évêques pour le for externe, et pour le for interne aux confesseurs qui indiquent les moyens pour ne pas retomber dans le péché et pour progresser dans la vertu.

Le pape Léon XIII¹, à la suite de Cassien et de saint François de Sales, rappelle à ce sujet que saint Paul lui-même reçut un guide du Seigneur. Lorsqu'il se convertit, Jésus, au lieu de lui révéler immédiatement ses desseins, l'envoya à Ananie à Damas pour apprendre de sa bouche ce qu'il devait faire (Act. des Apôt., IX, 6).

Saint Basile dit : « Mettez tous vos soins et apportez la plus grande circonspection pour trouver un homme qui puisse vous servir de guide très sûr dans le travail que vous voulez entreprendre d'une vie sainte; choisissez-le tel qu'il sache montrer aux âmes de bonne volonté le droit chemin vers Dieu.² » Il dit ailleurs : « C'est un grand orgueil de croire qu'on n'a pas besoin de conseils.³ »

Saint Jérôme écrit à Rustique : « Ne soyez pas à vous-même votre maître et ne vous engagez pas sans guide dans une voie toute nouvelle pour vous ; autrement vous vous égareriez bien vite. » - Saint Augustin dit aussi : « Comme un aveugle ne peut suivre la bonne voie sans un conducteur, personne ne peut marcher sans guide.⁴ » Nul n'est bon juge en sa propre cause par suite de l'orgueil secret qui peut nous faire dévier du droit chemin.

Cassien, dans ses conférences, dit que celui qui s'appuie sur son propre jugement n'arrivera jamais à la perfection et ne pourra éviter les pièges du démon⁵. Il conclut que le meilleur moyen de triompher des tentations les plus dangereuses, c'est de les manifester à un sage conseiller, qui ait grâce d'état pour nous éclairer⁶. Et de fait il suffit souvent de les manifester à qui de droit pour qu'elles disparaissent.

Saint Bernard dit de même que les novices dans la vie religieuse doivent être conduits par un père nourricier qui les instruit, les dirige, les console et les encourage⁷.

Il dit même dans une de ses lettres : « Celui qui se constitue son propre directeur se fait le disciple d'un sot. » Et il ajoute : « Pour moi, je déclare qu'il m'est plus facile et plus sûr de commander à

¹ Epist. *Testem benevolentiae*, 22 janv. 1899.

² *Sermo de abd. rer.*

³ *I Cap. I Isaiae.*

⁴ *Sermo 112 de temp.*

⁵ *Collationes*, II, 14, 15, 24.

⁶ *Ibid.*, II, 2, 5, 7, 10.

⁷ *De diversis, sermo VIII*, 7.

beaucoup d'autres que de me conduire seul.¹ » Notre amour-propre nous égare moins, en effet, pour la conduite des autres que pour celle de nous-même, et si nous savions bien nous appliquer à nous-même ce que nous disons aux autres, nous avancerions beaucoup plus.

Au XIV^e siècle, saint Vincent Ferrier, dans son traité *De vita spirituali*, II^e Part., ch. I, parle de même : « Notre-Seigneur, dit-il, sans lequel nous ne pouvons rien, n'accordera jamais sa grâce à celui qui, ayant à sa disposition un homme capable de l'instruire et de le diriger, néglige ce puissant moyen de sanctification, croyant qu'il se suffit à lui-même et qu'il peut par ses propres forces chercher et trouver les choses utiles au salut... Celui qui a un directeur auquel il obéit sans réserves et en tout parviendra au but bien plus facilement et plus vite qu'il ne pourrait le faire tout seul, même avec une intelligence très vive et des livres savants en matière spirituelle... Tous ceux, en général, qui sont parvenus à la perfection, ont marché par ce chemin de l'obéissance, à moins que, par un privilège et une grâce singulière, Dieu n'ait instruit par lui-même quelques âmes n'ayant personne pour les diriger. »

C'est le même enseignement que nous trouvons chez sainte Thérèse², chez saint Jean de la Croix³, chez Saint François de Sales⁴.

Ce dernier note que nous ne pouvons être un jug impartial en notre propre cause, par suite d'une complaisance « si secrète et imperceptible que si on n'a bonne vue on ne la peut découvrir, et ceux mêmes qui en sont atteints ne la connaissent pas si on ne la leur montre⁵ ». De même celui qui se trouve depuis longtemps dans une chambre fermée ne s'aperçoit pas que, par suite de la respiration, l'air est vicié, tandis que celui qui arrive du dehors s'en aperçoit tout de suite.

Nous comprenons fort bien que pour l'ascension d'une montagne il faut un guide, il n'est pas moins nécessaire pour l'ascension spirituelle du sommet de la perfection, d'autant qu'il faut ici éviter les pièges de celui qui veut nous empêcher de monter.

Saint Alphonse, dans son excellent livre *Praxis confessarii*, n. 121-171, indique l'objet principal de la direction la mortification, la manière de recevoir les sacrements, l'oraison, la pratique des vertus, la sanctification des actions ordinaires.

Tous ces témoignages montrent bien la nécessité de la direction en général. On s'en rend mieux compte en considérant les trois âges de la vie intérieure ou les besoins spirituels des commençants, des progressants et des avancés.

La direction des commençants

Une sage, ferme et paternelle direction est particulièrement nécessaire aux commençants pour les former; c'est ce sur quoi veillent, dans les ordres religieux, les maîtres et maîtresses des novices.

Ensuite sa nécessité se fait moins sentir, sauf aux périodes difficiles où quelque changement se produit ou encore lorsqu'il faut prendre quelque décision importante.

Les débutants doivent être évidemment prémunis contre les rechutes, et aussi contre d'eux défauts contraires. Les uns, recevant des consolations sensibles dans la prière, les confondent avec des grâces d'ordre plus élève, et par présomption voudraient brûler les étapes et arriver sans tarder à la vie d'union sans passer par les degrés indispensables⁶. Il faut leur rappeler la nécessité de l'humilité et leur dire que la marche vers la perfection est le travail de toute la vie. On ne peut pas voler avant d'avoir des ailes, et l'on

¹ Epist. 87, n° 7.

² Vie par elle-même, ch. XIII

³ Sentences et avis spirituels, n. 229, tr. Hoornaert, p. 372.

⁴ Introd. à la vie dévote, III^e Partie, ch. XXVIII.

⁵ Introd. à la vie dévote, III^e Partie, ch. XXVIII.

⁶ Cf. SAINT JEAN DE LA CROIX, *Nuit obscure*, l. 1, ch. I à VII. Défauts des commençants : penchant à l'orgueil, à la gourmandise spirituelle, à l'envie, à la colère, à la paresse.

ne commence pas la construction d'une église par les flèches, mais par les fondements¹. Si la fin entrevue à obtenir est première dans l'ordre de l'intention ou du désir, elle n'est de fait obtenue qu'en dernier lieu, et il ne faut pas négliger les moyens les plus modestes, indispensables pour y parvenir.

D'autres commençants mettent un secret orgueil dans l'austérité, comme les jansénistes, et se livrent avec excès aux mortifications extérieures, au point de compromettre leur santé; ensuite, voulant se soigner, ils tombent dans le relâchement et passent d'un extrême à l'autre. Ils ont besoin d'apprendre la mesure de la discrétion chrétienne et qu'il ne suffit pas d'avoir au-dessus d'une vive sensibilité les trois vertus théologales, qu'il faut aussi entre ces deux domaines les vertus morales de prudence, de justice, de force et de modération, pour que peu à peu la sensibilité se discipline, et pour qu'on ne confonde pas ses élans superficiels et passagers avec les hautes aspirations de la foi vive, de l'espérance et de la charité.

La direction est particulièrement nécessaire en cette période de sécheresse prolongée, où la méditation devient difficile, où s'élèvent aussi des tentations assez vives contre la chasteté et la patience, avec parfois des contradictions au dehors. Selon saint Jean de la Croix², cette épreuve marque le passage de la voie purgative des commençants à la voie illuminative des progressants, à condition pourtant qu'on trouve en elle trois signes qu'un bon directeur peut discerner. Ces trois signes, dont nous parlerons plus loin, sont les suivants : 1° si l'on ne trouve ni goût ni consolations dans les choses divines, ni dans les choses créées ; 2° si l'on garde pourtant d'ordinaire le souvenir de Dieu, avec un vif désir de la perfection et la crainte de ne pas servir Dieu ; 3° si l'on ne parvient pas à méditer d'une façon raisonnée et si l'on se sent porté au simple regard vers Dieu.

Il convient alors en cette crise, qui doit être comme une seconde conversion, de bien écouter un bon directeur pour traverser cette période difficile généreusement et ne pas devenir une âme attardée. Nous reviendrons longuement sur ce sujet un peu plus loin³.

La direction des progressants et des avancés

La nécessité d'un guide pour certaines périodes de la vie des avancés confirme ce que nous venons de dire de sa nécessité pour les commençants. Il n'est pas inutile d'exprimer ici dès maintenant cette confirmation.

Pour les progressants, la direction peut se faire d'habitude plus rapidement; le dirigé connaissant davantage la vie spirituelle peut souvent expliquer d'un mot ce sur quoi il a besoin de conseil. Le directeur devient alors le témoin de la vie de l'âme et de sa marche en avant; il doit être l'instrument du Saint-Esprit pour s'assurer que l'âme est docile à ses inspirations; et pour cela il doit chercher à bien connaître l'action du Maître intérieur en telle et telle âme, pour discerner en chacune, autant que possible, le noir et le blanc, le défaut dominant à combattre et l'attrait spécial de grâce qu'il faut suivre.

Il convient de recourir à lui surtout à l'occasion de la retraite annuelle, pour lui parler de ce qui fait le fond de la vie de l'âme avec une entière franchise, pour s'assurer qu'on ne tombe pas dans les défauts des

¹ Sainte Thérèse (IV^e Demeure, ch. II) apprend aussi à bien distinguer les goûts divins produits par la contemplation infuse et les contentements ou consolations de l'oraison active. Les goûts divins viennent directement de l'action de Dieu, tandis que les contentements viennent de notre activité aidée de la grâce; « seuls les goûts divins coulent de notre fond le plus intime, avec une paix, une tranquillité.. une suavité extrême » (*ibid.*). - De plus, les effets ne sont pas moins différents que l'origine. « A peine cette eau céleste a-t-elle commencé à jaillir de la source.... qu'aussitôt on dirait que tout notre intérieur se dilate et s'élargit. Ce sont alors des biens spirituels qui ne se peuvent dire... L'âme respire comme une excellente odeur... comme si dans ce fond intérieur il y avait un *brasero* où l'on jetterait des parfums exquis » (*ibid.*). Le Seigneur veut faire ainsi connaître à l'âme qu'il est tout près d'elle. Ce serait une grave méprise de confondre des consolations sensibles avec ces goûts divins.

² *Nuit obscure*, l. 1, ch. IX.

³ Au début de la III^e Partie : Entrée dans la voie illuminative (la nuit des sens).

avancés, orgueil caché et présomption, qui peuvent devenir la source de grandes illusions¹.

Pour le progressant, il y a aussi des périodes difficiles dans lesquelles il a particulièrement besoin d'un bon guide, surtout lorsqu'il a à traverser les épreuves qui marquent l'entrée de la voie unitive, et que saint Jean de la Croix appelle la purification passive de l'esprit.

Celle-ci se présente sous des formes diverses, plus ou moins accentuées, et généralement c'est une privation prolongée de consolations non seulement sensibles, mais spirituelles. Il se produit alors assez souvent de fortes tentations contre la foi, contre l'espérance, et aussi contre la charité fraternelle ou même contre l'amour de Dieu. Il est clair que si l'on a à traverser cette période très difficile, pour ne pas à ce moment reculer, mais aller de l'avant, il convient grandement d'avoir le secours d'un bon directeur. Et celui qui peut ici diriger les autres ne saurait se conduire lui-même, car il n'y a plus « ici de chemin tracé d'avance », dit saint Jean de la Croix², il faut suivre l'inspiration du Saint-Esprit et ne pas la confondre avec celle qui pourrait lui ressembler. Ici les âmes d'oraison ont plus particulièrement besoin d'un directeur éclairé et expérimenté. Sainte Thérèse éprouvait le besoin d'ouvrir complètement son âme à des hommes de doctrine, versés dans les choses de la vie intérieure, pour s'assurer de sa docilité au Saint-Esprit³. Les parfaits eux-mêmes éprouvent le besoin de ce secours pour trouver l'harmonie entre la passivité sous l'action divine et l'activité que le Seigneur leur demande pour bien pratiquer la maxime : « fidélité et abandon ». Ils sentent le besoin d'une direction pour garder vif en leur cœur, avec une profonde humilité, l'amour de la Croix.

Nous ne parlons ici qu'en passant et par allusion de la direction des avancés pour dire que si elle est nécessaire pour eux, elle l'est à plus forte raison pour les commençants⁴.

Les qualités du directeur et les devoirs du dirigé

Comme le dit saint François de Sales au sujet du directeur, « il le faut plein de charité, de science et de prudence : si l'une de ces trois parties lui manquent, il y a du danger⁵ ». Sainte Thérèse parlait de même⁶.

Sa charité doit être désintéressée et le porter, non pas à s'attacher les cœurs, mais à les conduire vers Dieu. Tauler, sur ce point, est exigeant et dit que certains directeurs qui attirent les âmes à eux sont comme des chiens de chasse qui mangeraient le lièvre au lieu de le rapporter à leur maître. Alors le chasseur les fouaille d'importance.

La bonté charitable du directeur ne doit pas être faiblesse, elle doit être ferme et ne pas craindre de dire la vérité pour porter efficacement au bien. Il ne doit pas non plus perdre son temps en conversations ou lettres inutiles, mais aller droit au but pour le bien de l'âme.

Il doit avec cela connaître la spiritualité, s'être pénétré de la doctrine des grands maîtres de la vie intérieure et être assez psychologue⁷.

¹ Cf. SAINT JEAN DE LA CROIX, *Nuit obscure*, l. II, ch. II : défauts des avancés.

² Cf. le *Prologue de la Montée du Carmel* et l'image mise par le saint au début de cet ouvrage.

³ *Vie*, ch. XIII. « Ceux qui marchent par les voies de l'oraison ont besoin de communiquer avec des hommes doctes; il en ont plus besoin que les autres; et cela, à proportion qu'ils seront plus spirituels. »

⁴ Cf. infra, IV^e Partie : *L'entrée dans la voie unitive* (La nuit de l'esprit).

⁵ *Introd. à la vie dévote*, I^{re} partie, ch. IV.

⁶ Cf. *Vie*, ch. XIII : « Il est très, important que le directeur soit éclairé : j'entends qu'il ait un jugement droit et de l'expérience. Si avec cela il est théologien, c'est parfait. Mais si l'on n'en peut trouver un qui réunisse ces trois avantages, mieux vaut qu'il possède les deux premiers, parce qu'on peut, en cas de besoin, consulter des hommes de doctrine. A mon avis, ces derniers, s'ils ne sont pas adonnés à l'oraison, sont peu utiles à des commençants; cependant, je suis loin de déconseiller les rapports avec eux... La doctrine est une grande chose... Quant aux dévotions naïves, Dieu nous en délivre. »

⁷ L'étude de la psychologie lui est particulièrement nécessaire lorsqu'il a à diriger des personnes atteintes d'hystérie, de psychasténie ou de neurasthénie. Il doit connaître aussi quels troubles mentaux proviennent de certaines maladies comme la maladie de Basedow (hypertrophie de la glande thyroïde) et autres désordres dans le fonctionnement des glandes endocrines, surtout à l'âge critique. De là peut provenir une intoxication chronique et progressive, qui engendre quelque confusion mentale avec idées fixes.

Cf. Robert de Sinéty, S. J., *Psychopathologie et direction*. Paris, Beauchesne, 1934, où il est parlé aussi de la psychopathologie

Il doit enfin, pour être l'instrument du Saint-Esprit, discerner avec prudence dans les âmes le défaut dominant à éviter et l'attrait surnaturel à suivre. Pour cela, il doit prier, pour avoir la lumière, surtout dans les cas difficiles, et, s'il est humble, il recevra les grâces d'état. Il verra qu'il doit stimuler les uns et modérer l'ardeur des autres, et apprendre à ces derniers à ne pas confondre la sentimentalité avec l'amour qui se prouve par les œuvres.

Sa prudence, lorsqu'il dirige des âmes généreuses, doit éviter deux écueils : celui de vouloir porter toutes les âmes pieuses indistinctement et rapidement à se donner à l'oraison contemplative, et celui de s'imaginer qu'il est inutile de s'occuper de cette question. Il ne faut ici procéder ni trop tôt, ni trop tard; il faut examiner s'il y a, oui ou non, dans les âmes les trois signes qui viennent d'être notés d'après saint Jean de la Croix et plusieurs autres grands maîtres, pour passer de la méditation discursive à la contemplation. Avant cela, il convient et il suffit de rappeler aux âmes qu'elles doivent être dociles aux inspirations du Maître intérieur, dès que celles-ci sont manifestement conformes à leur vocation.

Quant aux devoirs du dirigé, ils dérivent manifestement de ce que nous venons de dire; il doit respecter son directeur comme le représentant de Dieu, éviter deux choses qui seraient contraires à ce respect, et des critiques acerbes et une familiarité excessive. Ce respect doit s'accompagner d'une affection filiale simple, toute spirituelle, qui exclut le désir d'être aimé particulièrement et les petites jalousies¹.

Le dirigé doit aussi avoir envers son directeur une confiance filiale et une grande ouverture de cœur. Comme l'explique bien saint François de Sales : « Traitez avec lui en toute sincérité et fidélité, lui manifestant clairement votre bien et votre mal, sans feintise ni dissimulation.² »

Enfin, il faut mettre une grande docilité à écouter et à suivre les conseils donnés; autrement on suivrait sa volonté propre plutôt que celle de Dieu. Il n'est pas interdit de faire connaître qu'il y a une sérieuse difficulté à mettre en pratique tel conseil; mais, après l'avoir fait, il faut subordonner notre jugement à celui qui nous dirige. A la rigueur, il peut se tromper, mais nous ne nous tromperons pas en lui obéissant, à moins qu'il ne nous conseille quelque chose de contraire à la foi et aux mœurs; en ce cas, il faudrait le quitter.

Mais ce n'est pas sans raison grave qu'il faut changer de directeur ou de confesseur. Il ne faudrait certes pas le faire par inconstance, orgueil, fausse honte ou curiosité.

Mais on peut le faire si vraiment on s'aperçoit que celui qui nous guide a des vues trop naturelles, une affection trop sensible, et qu'il n'a ni la science, ni la prudence et la discrétion nécessaires.

En dehors de ces cas, il faut garder le plus possible une certaine continuité dans la direction, pour qu'il y ait vraiment esprit de suite et persévérance dans le bon chemin. Ne quittons pas un bon guide, parce qu'il nous reprend pour notre bien. Rappelons-nous ce que disait saint Louis à son fils : « Confesse-toi souvent, et choisis des confesseurs vertueux et savants, qui sachent t'instruire de ce que tu dois faire ou éviter, et donne à tes confesseurs de te reprendre et avertir librement. » Voilà la bonne, sainte et forte affection, sans mélange de sentimentalité, qui est une affectation de sentiment.

Dans ces conditions, le directeur pourra être l'instrument du Saint-Esprit pour contrôler son action en nous et pour nous rendre de plus en plus dociles aux inspirations divines. Ainsi nous avancerons vraiment sur la voie étroite, qui s'élargit de plus en plus en nous rapprochant de l'infinie bonté de Dieu à laquelle elle conduit.

religieuse, des prodromes de psychopathie, et où l'on trouve des conseils pratiques pour la conduite des psychopathes.

¹ Cf. Saint François de Sales, *Vie dévote*, I^o P. ch. IV.

² *Ibidem*.

DEUXIEME PARTIE

La purification de L'âme des commençants

Après avoir parlé des principes de la vie intérieure, c'est-à-dire de ses sources et de sa fin, qui est la perfection chrétienne, il faut traiter en particulier de chacun des trois âges de la vie spirituelle, et tout d'abord de la purification de l'âme des commençants.

Nous verrons, à ce sujet, ce qui caractérise cet âge de la vie intérieure, nous parlerons assez longuement de la purification active de la partie sensitive et de la partie intellectuelle de l'âme, de l'usage des sacrements, de la prière des commençants, et enfin de la purification passive des sens plus ou moins bien supportée qui marque la transition à l'âge des progressants, ou l'entrée dans la voie illuminative. Il faudra parler, à ce sujet, de l'abus des grâces. Ce sont les commençants, devenus des âmes attardées et attiédies, qui n'arrivent pas à l'âge spirituel supérieur. Cette partie de la spiritualité est pratiquement fort importante, car beaucoup d'âmes, pour ne pas la mettre en pratique, restent fort en retard, tandis que ceux qui en profitent réellement font de grands progrès.

L'important n'est pas ici de lire beaucoup de livres, d'avoir beaucoup d'idées, mais de se pénétrer des principes fondamentaux exposés en quelque livre substantiel et de les mettre généreusement en pratique, sans revenir en arrière.

C'est Notre-Seigneur lui-même qui l'a dit à la fin du sermon sur la Montagne (Matth., VII, 24) : « Tout homme qui entend ces paroles et les met en pratique sera comparé à un homme sage, qui a bâti sa maison sur le roc... Mais quiconque entend ces paroles que je dis, et ne les met pas en pratique, sera semblable à un insensé qui a bâti sa maison sur le sable. La pluie est tombée, les torrents sont venus, les vents ont soufflé et ont battu cette maison, et elle a été renversée, et grande a été sa ruine. »

Quand on lit la vie des serviteurs de Dieu béatifiés et canonisés, en particulier de plusieurs de ceux qui nous ont été proposés comme modèles ces derniers temps, on est frappé de voir que beaucoup n'avaient point grande culture, n'avaient pas lu beaucoup de livres, mais qu'ils se sont profondément pénétrés de l'Évangile, qu'ils en ont ainsi reçu l'esprit, et qu'ils l'ont pratiqué avec une générosité admirable, parfois dans une forme de vie très simple qui rappelle celle de saint Joseph. Ils sont arrivés ainsi à une haute sagesse, qui transparaissait parfois par le réalisme profond de leurs réflexions, et à une ardente charité, très féconde pour le salut des âmes.

Nous avons vu que saint Thomas¹, en parlant des trois âges de la vie spirituelle, remarque que « le principal devoir des commençants est d'éviter le péché, de résister à la convoitise, qui nous attire vers un objet contraire à celui de la charité. »

Le chrétien en état de grâce, qui commence à se donner au service de Dieu et à tendre vers la perfection de la charité, selon les exigences du précepte suprême, a une mentalité ou un état d'âme qui se peut décrire en observant surtout la connaissance de soi-même et celle de Dieu, l'amour de soi-même et celui de Dieu.

1

CHAPITRE PREMIER

L'âge spirituel des commençants

Nous avons vu que saint Thomas¹, en parlant des trois âges de la vie spirituelle, remarque que « le principal devoir des commençants est d'éviter le péché, de résister à la convoitise, qui nous attire vers un objet contraire à celui de la charité ».

Le chrétien en état de grâce, qui commence à se donner au service de Dieu et à tendre vers la perfection de la charité, selon les exigences du précepte suprême, a une mentalité ou un état d'âme qui se peut décrire en observant surtout la connaissance de soi-même et celle de Dieu, l'amour de soi-même et celui de Dieu.

La connaissance de soi-même et celle de Dieu

Les commençants ont une connaissance initiale d'eux-mêmes; ils discernent peu à peu les défauts qui subsistent en eux, les suites des péchés déjà pardonnés, et de nouveaux manquements plus ou moins délibérés et volontaires. Si ces commençants sont généreux, ils ne cherchent pas à s'excuser, mais à se corriger, et le Seigneur leur montre leur misère et leur indigence en leur faisant entendre pourtant qu'ils ne doivent la considérer que sous le rayonnement de la miséricorde divine, qui les exhorte à avancer. Ils doivent chaque jour examiner leur conscience et apprendre à se vaincre pour ne pas suivre l'impulsion irréfléchie de leurs passions.

Ils ne se connaissent pourtant que d'une façon encore superficielle. Ils ne découvrent pas encore quel trésor le baptême a mis en leur âme, et ils ignorent tout l'amour-propre, l'égoïsme souvent inconscient qui subsiste en eux et qui se révèle de temps en temps sous une vive contrariété ou un reproche. Assez souvent, ils voient mieux cet amour-propre chez les autres que chez eux, et doivent se rappeler la parole du Seigneur : « Pourquoi regardes-tu la paille qui est dans l'œil de ton frère, et ne remarques-tu pas la poutre qui est dans le tien ? » (Matth., VII, 3.) Le commençant porte en lui un diamant entouré d'une gangue de substances grossières, et il ne connaît encore ni tout le prix du diamant ni tous les défauts de la gangue. Il est beaucoup plus aimé de Dieu qu'il ne le croit, mais d'un amour fort qui a ses exigences et qui demande l'abnégation pour arriver à la vraie liberté de l'esprit.

Le commençant s'élève peu à peu à une certaine connaissance de Dieu qui est encore très dépendante des choses sensibles. Il connaît Dieu dans le miroir des choses de la nature ou dans celui des paraboles, par exemple en celles de l'enfant prodigue, de la brebis perdue, du bon Pasteur. C'est le mouvement droit d'élévation vers Dieu partant d'un fait sensible très simple. Ce n'est pas encore le mouvement en spirale qui s'élève vers Dieu par la considération des divers mystères du salut, ni le mouvement circulaire de la contemplation qui revient toujours à la bonté divine rayonnante, comme l'aigle aime à regarder le soleil en décrivant plusieurs fois le même cercle dans les airs².

Le commençant n'est pas encore familiarisé avec les mystères du salut, avec ceux de l'Incarnation rédemptrice, de la vie de l'Église, il ne peut encore se sentir habituellement porté à y voir le rayonnement

¹ II^a II^{ae}, q. 24, a. 9.

² Cf. Saint Thomas, II^a II^{ae}, q. 180, a. 6.

de la bonté divine.

Il a parfois pourtant cette vue en considérant la Passion du Sauveur, mais il ne pénètre pas encore dans les profondeurs du mystère de la Rédemption. Sa vue des choses de Dieu reste encore superficielle. Il n'est pas parvenu à la maturité de l'esprit.

L'amour de Dieu à ses débuts

En cet état, il y a un amour de Dieu proportionné : les commençants vraiment généreux aiment le Seigneur avec une sainte crainte du péché qui leur fait fuir le péché mortel, même le péché véniel délibéré, par la mortification des sens et des passions dérégées, ou de la concupiscence de la chair, de celle des yeux et de l'orgueil. A ce signe, on reconnaît qu'il y a en eux le commencement d'un amour profond de volonté.

Plusieurs cependant négligent pratiquement la mortification, qui serait nécessaire, et ressemblent à un homme qui voudrait commencer l'ascension d'une montagne, non pas au bas de la montagne, mais à mi-côte. Alors ils montent en imagination, non en réalité; ils brûlent les étapes, et leur premier enthousiasme s'éteindra vite comme un feu de paille. Ils croiront connaître les choses spirituelles et s'en détacheront après les avoir à peine effleurées. C'est, hélas, très fréquent.

Si, au contraire, le commençant est généreux, si, sans vouloir aller plus vite que la grâce et pratiquer en dehors de l'obéissance une mortification excessive inspirée par un secret orgueil, il veut sérieusement avancer, il n'est pas rare qu'il reçoive comme récompense des consolations sensibles dans la prière ou dans l'étude des choses divines. Le Seigneur fait ainsi la conquête de sa sensibilité, puisqu'il vit encore surtout par elle. La grâce dite sensible, parce qu'elle a son retentissement sur la sensibilité, détourne alors celle-ci des choses dangereuses et l'attire vers Notre-Seigneur et sa sainte Mère. En ces moments, le commençant généreux aime déjà Dieu de tout son cœur, mais pas encore « de toute son âme, de toutes ses forces », ni « de tout son esprit ». Les auteurs spirituels parlent souvent de ce lait de la consolation qui est alors donné. Saint Paul dit lui-même (I Cor., III, 2) : « Ce n'est pas comme à des hommes spirituels que j'ai pu vous parler, mais comme à des hommes charnels, comme à de petits enfants dans le Christ. Je vous ai donné du lait à boire, non de la nourriture solide, car vous n'en étiez pas capables. »

Qu'arrive-t-il alors généralement ? Presque tous les commençants, en recevant ces consolations sensibles, y prennent trop de complaisance, comme si elles étaient, non pas un moyen, mais une fin. Ils tombent alors dans une certaine gourmandise spirituelle accompagnée de précipitation et de curiosité dans l'étude des choses divines, d'orgueil inconscient, qui porte à vouloir parler de ces choses comme si on était déjà un maître. Alors reparaissent, dit saint Jean de la Croix¹, les sept péchés capitaux, non plus sous leur forme grossière, mais à propos des choses spirituelles². Ce sont autant d'obstacles à la vraie et solide piété.

Que s'ensuit-il ? Il suit de là, c'est la logique de la vie spirituelle, qu'une seconde conversion est nécessaire, celle que décrit saint Jean de la Croix sous le nom de purification passive des sens « commune chez le grand nombre des commençants³ », pour les introduire et dans la voie illuminative des avancés, où Dieu nourrit l'âme par contemplation infuse⁴.

Cette purification se manifeste par une aridité sensible prolongée, dans laquelle le commençant est dépouillé des consolations sensibles où il se complaisait trop. S'il y a dans cette aridité un vif désir de

¹ *Nuit obscure*, l. 1, ch. I à VII.

² Chez d'autres ils reparaissent à propos des choses de la vie intellectuelle, par recherche inconsciente de soi-même dans l'étude.

³ *Nuit obscure*, l. 1, ch. VIII.

⁴ *Ibid.*, l. 1, ch. XIV.

Dieu, de son règne en nous et la crainte de l'offenser, c'est un signe qu'il y a là une purification divine. Et plus encore si à ce vif désir de Dieu s'ajoute la difficulté à l'oraison de faire des considérations multiples et raisonnées, et l'inclination à regarder simplement le Seigneur avec amour¹. C'est là le troisième signe, qui montre que la seconde conversion s'accomplit et que l'âme est élevée vers une forme de vie supérieure, qui est celle de la voie illuminative ou des progressants.

Si l'âme supporte bien cette purification, sa sensibilité se soumet de plus en plus à l'esprit. Il n'est pas rare qu'elle ait alors à repousser généreusement des tentations contre la chasteté et la patience, vertus qui ont leur siège dans la sensibilité et qui se fortifient par cette lutte.

Dans cette crise, le Seigneur laboure l'âme, pour ainsi dire; il creuse beaucoup plus profondément le sillon qu'il a déjà tracé au moment de la justification ou première conversion. Il extirpe les mauvaises racines ou les restes du péché « *reliquias peccati* ». Il montre la vanité des choses du monde, de la recherche des honneurs et des dignités. Et peu à peu une vie nouvelle commence, comme dans l'ordre naturel lorsque l'enfant devient un adolescent.

Mais cette crise est plus ou moins bien supportée, plusieurs ne s'y montrent pas assez généreux et peuvent devenir des attardés. D'autres suivent docilement l'inspiration divine et deviennent des progressants.

Tels sont les principaux caractères de l'âge spirituel des commençants : connaissance encore superficielle de soi-même, connaissance initiale de Dieu encore très dépendante des choses sensibles; amour de Dieu qui se manifeste par la lutte pour fuir le péché. Si cette lutte est généreuse, elle est généralement récompensée par des consolations sensibles, auxquelles trop souvent on s'attarde. Alors le Seigneur les enlève et, par ce dépouillement, nous introduit dans une vie spirituelle plus dégagée des sens. Il est aisé de voir la suite logique et vitale des phases par lesquelles l'âme doit passer. Ce n'est pas une juxtaposition mécanique d'états successifs, c'est le développement organique de la vie intérieure qui devient ainsi de plus en plus une conversation intime de l'âme, non plus seulement avec elle-même, mais avec Dieu.

La générosité requise chez le commençant

Ce qu'il importe ici de bien remarquer, c'est la générosité qui est nécessaire dès le début chez le commençant, s'il veut arriver à l'union intime avec Dieu et à la contemplation pénétrante et savoureuse des choses divines.

On lit à ce sujet dans le *Dialogue* de sainte Catherine de Sienne, au ch. LIII : « Tous, dit le Seigneur, vous avez été appelés, en général et en particulier, par mon Fils, lorsque, dans l'ardeur de son désir, il criait dans le temple : « Qui a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive. » Ainsi vous êtes invités à la source d'eau vive de la grâce... Il vous faut donc passer par mon Fils... et marcher avec persévérance, sans que ni épines, ni vents contraires, ni prospérité, ni adversité, ni autres peines que ce soit, vous puissent faire regarder en arrière. Persévérez jusqu'à ce que vous me trouviez, Moi, qui vous donne l'eau vive : et c'est par l'intermédiaire de ce doux Verbe d'amour, mon Fils unique, que je vous la donne.

Saint Thomas parle de même en commentant *in Malthæum*, V, 6, les paroles : « Bienheureux ceux qui ont faim et soif de justice, car ils seront rassasiés. » « Le Seigneur, dit-il, veut que nous ayons soif de cette justice; qui consiste à rendre à chacun et à Dieu d'abord ce qui lui est dû. Il veut que nous ne soyons jamais rassasiés ici-bas... mais que notre désir grandisse toujours... Bienheureux ceux qui ont ce désir insatiable; ils recevront la vie éternelle et auparavant les biens spirituels en abondance dans l'accomplissement des préceptes, selon la parole du Maître (Jean, IV, 34): « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre. »

¹ *Ibid.*, ch. IX : Les trois signes de la purification passive des sens, où commence la contemplation infuse.

Le Docteur angélique dit encore dans son Commentaire sur saint Jean VII, 37: « Tous ceux qui ont soif sont invités lorsque Notre-Seigneur dit : Si quelqu'un a soif, qu'il vienne et qu'il boive. Isaïe, LV, 1, avait dit : Vous tous qui avez soif, venez aux eaux (vives). Il appelle ceux qui ont soif, car ce sont ceux qui désirent servir Dieu. Dieu n'accepte pas un service, forcé, mais il aime celui qui donne avec joie (II Cor., IX, 17). Il appelle non pas seulement quelques-uns, mais tous ceux qui ont soif; et il les invite à boire ce breuvage spirituel qu'est la divine sagesse, capable de combler nos désirs; et cette sagesse divine, nous voudrions la donner aux autres après l'avoir trouvée¹. C'est pourquoi il nous dit : Celui qui croit en moi, de son sein, comme dit l'Écriture, couleront des fleuves d'eau vive (Jean, VII, 38) ». Ainsi parle saint Thomas en son Commentaire sur saint Jean.

Mais pour arriver à cette source débordante, il faut avoir soif, soif de vertu, et marcher généreusement, par la voie étroite de l'abnégation, voie spirituelle qui est étroite pour les sens, mais qui, pour l'esprit, deviendra immense comme Dieu même à qui elle conduit, tandis que le chemin de la perdition, large d'abord pour les sens, se resserre ensuite de plus en plus pour l'esprit et conduit à la géhenne².

Sainte Thérèse (*Chemin de la perfection*, ch. XIX), en rapportant ces mêmes paroles du Maître : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive », écrit de même: « Songez que le Seigneur invite tout le monde. Il est la vérité même, donc la chose est hors de doute. Si le festin n'était pas général, il ne nous appellerait pas tous, ou bien, en nous appelant, il ne dirait pas: Je vous donnerai à boire. Il dirait: Venez tous, vous n'y perdrez rien, et je donnerai à boire à qui je trouverai bon. Mais, comme il dit sans restriction: Venez tous, je regarde comme certain que tous ceux qui ne resteront pas en chemin recevront cette eau vive. Daigne Celui qui nous la promet nous donner sa grâce pour la chercher comme il faut ! Je le lui demande au nom de lui-même. »

La Sainte dit dans ce même chapitre XIX : « Quand Dieu veut qu'on boive de cette eau, - l'union divine, étant absolument surnaturelle, ne dépend pas de nous, - c'est afin de purifier notre âme... Soudain il l'approche de lui, et en un moment lui enseigne plus de vérités, lui donne sur le néant de toute chose plus de lumière qu'elle n'aurait pu en acquérir en bien des années. » - Puis elle ajoute, *ibid.*, au ch. XXI : « Revenons à ceux qui sont décidés à marcher par ce chemin et à ne point s'arrêter qu'ils n'aient atteint le but, c'est-à-dire qu'ils ne se soient abreuvés de cette eau vive. Et d'abord, comment faut-il débiter ? Je le répète, ce qui est d'une importance majeure, d'une importance capitale, c'est d'avoir une résolution ferme, une détermination absolue, inébranlable, de ne point s'arrêter qu'on n'ait atteint la source, quoi qu'il arrive ou puisse survenir, quoi qu'il en puisse coûter, quelques critiques dont on soit l'objet, qu'on doive arriver au terme ou mourir en chemin, accablé sous le poids des obstacles, quand le monde enfin devrait s'effondrer. »

Saint Jean de la Croix s'exprime de même dans le *Prologue de la Montée du Carmel*, et dans *Vive Flamme d'amour* (II^e strophe, verset 5).

La générosité dont parlent ici tous ces grands saints n'est autre que la vertu de magnanimité; mais ce n'est plus seulement celle décrite par Aristote, c'est la magnanimité infuse, chrétienne, décrite par saint Thomas dans sa Somme Théologique, II^a II^{ae}, q. 129.

Le magnanime, dit-il, cherche les grandes choses dignes d'honneur, mais il estime que les honneurs eux-mêmes ne sont presque rien³. Il ne se laisse pas exalter par la prospérité, ni abattre par les difficultés. Or est-il ici-bas de plus grande chose que la véritable perfection chrétienne ? Le magnanime ne redoute pas les obstacles, ni les critiques, ni le mépris, s'il faut le supporter pour une grande cause. Il ne se laisse nullement intimider par les esprits forts, et ne fait aucun cas de leurs dires. Il tient compte de la vérité

¹ S. THOMAS, in *Joannem*, VII, 37 : « Totus iste est spiritualis refectio in cognitione divinae sapientiae et veritatis; etiam in impletione desideriorum... Fructus autem hujus invitationis est redundantia bonorum in alios. »

² Cf. S. THOMAS, in *Matth.*, VII, 14.

³ Saint Thomas dit (II^a II^{ae}, q. 129, a. 4, c. et ad 3^m) que la magnanimité porte à vouloir pratiquer toutes les vertus avec une vraie grandeur d'âme; elle est ainsi comme l'ornement de toutes les vertus, et l'on voit par là son influence générale, celle même que les auteurs spirituels attribuent à la générosité. - *Item*, S. Thomas, II^a II^{ae}, q. 134, a. 2, ad. 3: et I^a II^{ae}, q. 66, a.4. ad 3.

beaucoup plus que de l'opinion souvent fausse des hommes. Si cette générosité n'est pas toujours comprise de ceux qui voudraient une vie plus commode, elle a en soi une vraie valeur. Et si elle est unie à l'humilité, elle plaît à Dieu et ne saurait rester sans récompense.

Saint François de Sales, dans son *V^e Entretien*, parle admirablement de la générosité dans ses rapports avec l'humilité, qui doit toujours l'accompagner : « L'humilité dit-il, croit de ne pouvoir rien, eu égard la connaissance de notre pauvreté et faiblesse...; et, au contraire, la générosité nous fait dire avec saint Paul : Je puis tout en celui qui me conforte. L'humilité nous fait défier de nous-mêmes, et la générosité nous fait confier en Dieu... Il y a des personnes qui s'amuse à une fausse et niaise humilité, qui les empêche de regarder en eux ce que Dieu y a mis de bon. Ils ont très grand tort; car les biens que Dieu a mis en nous veulent être reconnus... pour glorifier la divine bonté qui nous les a donnés... L'humilité qui ne produit point la générosité est indubitablement fausse... La générosité s'appuie sur la confiance en Dieu et elle entreprend courageusement de faire tout ce qu'on lui commande... pour difficile qu'il soit... Qu'est-ce qui me pourra empêcher d'y parvenir (dit-elle), puisque je suis très assurée que celui qui a commencé l'œuvre de ma perfection la parfera ? (Phil., I, 6). ».

Telle doit être la générosité des commençants. Tous les saints parlent ainsi. Le Seigneur lui-même a dit : « *Quiconque met la main à la charrue et regarde en arrière n'est pas propre au royaume de Dieu.* » (Luc., IX, 62.) Il faut être de ceux dont il a dit : « *Bienheureux ceux qui ont faim et soif de justice, car ils seront rassasiés* », il goûteront ici-bas comme le prélude de la vie éternelle et la feront saintement désirer aux autres en travaillant à leur salut.

CHAPITRE II

Le naturalisme pratique et la mortification selon l'Évangile

Après avoir donné une idée générale de l'âge spirituel des commençants, il faut parler du principal travail qui s'impose à eux pour éviter de retomber dans le péché. Dans ce but il faut se faire une juste idée du désordre qu'est le péché sous ses formes multiples, et aussi de ses racines et de ses suites qui peuvent longtemps subsister en nous.

Tout d'abord, il convient de noter ici deux tendances extrêmes et erronées, d'une part le naturalisme pratique très fréquent, dans lequel tombèrent les quiétistes, d'autre part la superbe austérité janséniste qui ne vient pas de l'amour de Dieu. La vérité s'élève comme un sommet au milieu de ces deux extrêmes, qui représentent les déviations contraires de l'erreur.

Le naturalisme pratique, celui de l'action et celui de l'inaction

Le naturalisme pratique qui est la négation de l'esprit de foi dans la conduite de la vie, tend toujours à renaître sous des formes plus ou moins accentuées, comme on l'a vu il y a quelques années dans l'américanisme et le modernisme. En plusieurs ouvrages parus à cette époque, on dépréciait la mortification et les vœux de religion, dans lesquels on voulait voir, non une délivrance qui favorise l'essor de la vie intérieure, mais une entrave à l'apostolat. On nous disait: Pourquoi tant parler *de mortification*, si le christianisme est une doctrine de vie; *de renoncement*, si le christianisme doit s'assimiler toute l'activité humaine au lieu de la détruire; *d'obéissance*, si le christianisme est une doctrine de liberté. Ces vertus passives, disait-on, n'ont une telle importance que pour des esprits négatifs, incapables de rien entreprendre et qui n'ont que la force de l'inertie.

Pourquoi, ajoutait-on, déprécier notre activité naturelle; notre nature n'est-elle pas bonne, ne vient-elle pas de Dieu, n'est-elle pas inclinée à l'aimer par-dessus tout ? Nos passions elles-mêmes, mouvements de notre sensibilité, désir ou aversion, joie ou tristesse, ne sont ni bonnes ni mauvaises, elles le deviennent suivant l'intention de notre volonté. Elles sont des forces à utiliser, il ne faut pas les mortifier, mais les régler et les modérer. Tel est l'enseignement de saint Thomas, bien différent, disait-on, de celui de tant d'auteurs spirituels, assez différent du chapitre de *l'Imitation*, III, ch. LIV, sur « les divers mouvements de la nature et de la grâce ». En parlant ainsi contre l'auteur de *l'Imitation*, n'oubliait-on pas un peu cette parole du Sauveur : « Si le grain de froment ne vient à mourir, il reste seul; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit. Celui qui aime sa vie, la perdra; celui qui hait sa vie en ce monde (et la sacrifie), la conservera pour la vie éternelle » (Jean, XII, 25).

On ajoutait encore : Pourquoi tant combattre le jugement propre, la volonté propre; c'est se mettre dans un état de servitude qui détruit toute initiative et fait perdre contact avec le monde, que nous ne devons pas mépriser, mais améliorer. En parlant ainsi, ne perdait-on pas de vue ce que tous les vrais spirituels ont entendu par « volonté propre », ou volonté non conforme à la volonté de Dieu ?

Dans cette objection formulée par l'américanisme, reprise par le modernisme¹, le vrai est habilement mêlé au faux; on y invoque même l'autorité de saint Thomas, et l'on répète souvent ce principe du grand Docteur : « La grâce ne doit pas détruire la nature, mais la perfectionner », les mouvements de la nature ne sont pas si dérégles, dit-on, que le soutient l'auteur de *l'Imitation*, il faut le plein développement de la nature sous la grâce.

Et comme on manque du véritable esprit de foi, on fausse le principe de saint Thomas qu'on invoque. Il parle de la nature comme telle, au sens philosophique du mot, de la nature, dans ce qu'elle a d'essentiel et de bon, œuvre de Dieu, et non pas de la nature blessée, déchue, telle qu'elle est de fait, par suite du péché originel et de nos péchés personnels, plus ou moins déformée par notre égoïsme souvent inconscient, nos convoitises, notre orgueil. De même saint Thomas parle des passions ou émotions comme telles et non comme dérégles, lorsqu'il dit que ce sont des forces à utiliser; mais pour les utiliser il faut mortifier ce qu'il y a de dérégulé en elles, cela il ne faut pas seulement le voiler, le modérer, mais le faire mourir.

Toutes ces équivoques ne tardent pas à manifester leurs conséquences. L'arbre se juge à ses fruits: en voulant trop plaire au monde, au lieu de le convertir, ces apôtres d'un nouveau genre que furent les modernistes se sont laissés convertir par lui.

On les a vus méconnaître les suites du péché originel; à les entendre, l'homme naîtrait bon, comme le déclaraient les pélagiens et plus tard Jean-Jacques Rousseau.

On les a vus oublier la gravité du péché mortel comme outrage fait à Dieu, ils ne l'ont plus considéré que comme un mal qui nuit à l'homme. Dès lors, on a particulièrement méconnu la gravité des péchés de l'esprit: incrédulité, présomption, orgueil. La faute la plus grave paraissait être l'abstention des œuvres sociales, et, par suite, la vie purement contemplative était considérée comme une vie assez inutile, ou comme le lot des impuissants. Dieu a voulu répondre lui-même à cette objection par la canonisation de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et par le rayonnement extraordinaire de cette âme contemplative.

On méconnaissait aussi l'élévation infinie de notre fin surnaturelle: Dieu auteur de la grâce. Et au lieu de parler de la vie éternelle, de la vision béatifique, on parlait d'un vague idéal moral teinté de religion, où disparaissait l'opposition radicale du ciel et de l'enfer.

Enfin on oubliait que le grand moyen pris par Notre-Seigneur pour sauver le monde, c'était la Croix.

La nouvelle doctrine par toutes ses conséquences manifestait son principe: le naturalisme pratique, non pas l'esprit de Dieu, mais l'esprit de nature, négation du surnaturel, sinon théoriquement, du moins dans la conduite de la vie. Cette négation a été parfois formulée ainsi à l'époque du modernisme: la mortification n'est pas de l'essence du christianisme. - La mortification est-elle donc autre chose que la pénitence, et celle-ci n'est-elle pas nécessaire au chrétien ? Comment saint Paul aurait-il écrit: « Nous portons toujours avec nous dans notre corps la mortification du Christ, afin que la vie de Jésus soit aussi manifestée en notre corps » ? (II Cor., IV, 10).

Sous une autre forme, le naturalisme pratique apparut parmi les *quiétistes*, à l'époque surtout de Molinos, au XVII^e siècle. Ce fut ici le naturalisme, non pas de l'action, comme dans l'américanisme, mais de l'inaction. Molinos prétendait que « vouloir agir offense Dieu, qui veut être seul à agir en nous² ». En n'agissant plus, disait-il, l'âme s'annihile et revient à son principe; alors il n'y a plus que Dieu qui vit et règne en elle³. On arrive ainsi au naturalisme pratique par une voie contraire à celle de l'américanisme, qui exalte l'activité naturelle.

Molinos déduisait de son principe que l'âme ne doit plus produire d'actes de connaissance, ni d'amour

¹ Cf. Denzinger, *Enchiridion*. n° 1967 sq., 2104

² DENZINGER, *Enchiridion*, n° 1221 sq.

³ *Ibid.*, 1224, sq.

de Dieu¹, ne plus penser au ciel, ni à l'enfer, ne plus réfléchir sur ses actes, ni sur ses défauts², l'examen de conscience était ainsi supprimé. Molinos ajoutait que l'âme ne doit pas non plus désirer sa propre perfection, ni son salut³, ni demander à Dieu quelque chose de déterminé⁴, mais qu'elle doit s'abandonner à Lui pour qu'il fasse en elle, sans elle, sa divine volonté. Enfin il disait: « Elle n'a plus besoin de résister positivement aux tentations, dont elle n'a plus à tenir compte⁵; la croix volontaire de la mortification est un poids lourd et inutile, dont il faut se débarrasser.⁶ »

Il recommandait de rester, à l'oraison, dans une foi obscure, dans un repos où l'on oublie toute pensée distincte relative à l'humanité de Jésus, ou même aux perfections divines, à la Sainte Trinité, et de rester dans ce repos sans produire aucun acte. « C'est là, disait-il, la contemplation acquise, dans laquelle il faut rester toute la vie, si Dieu n'élève pas à la contemplation infuse.⁷ »

En réalité, cette contemplation ainsi acquise par cessation de tout acte n'était qu'une pieuse somnolence, beaucoup plus somnolence que pieuse, dont certains quiétistes, ne daignaient pas sortir, même pour s'agenouiller à l'élévation pendant la messe. Ils restaient assis dans leur prétendue union à Dieu, qu'ils confondaient avec une forme auguste du néant. Leur état fait plus penser au nirvana des bouddhistes qu'à l'union transformante et rayonnante des saints.

On voit par là que la contemplation acquise, que Molinos conseillait à tous, était une passivité non pas infuse, mais acquise à volonté par la cessation de toute opération. Il attribuait ainsi à cette prétendue contemplation acquise ce qui n'est vrai que de l'infuse, et il supprimait d'un trait de plume toute l'ascèse et la pratique des vertus, considérée par la tradition comme la vraie disposition à la contemplation infuse et à l'union intime avec Dieu. Aussi prétendait-il que « la distinction des trois voies: purgative, illuminative et unitive, est la plus grande absurdité qui ait été dite en mystique, puisqu'il n'y a, disait-il, qu'une voie pour tous, la voie interne⁸ ».

Cette suppression de la mortification conduisait aux pires désordres, et Molinos en vint à dire que les tentations du démon sont toujours utiles, même lorsqu'elles portent à des actes déshonnêtes, qu'il n'est pas nécessaire alors de faire des actes des vertus contraires, mais qu'il faut se résigner, car cela nous révèle notre néant⁹. Seulement Molinos, au lieu d'arriver ainsi au mépris de soi-même par la reconnaissance de notre culpabilité, prétendait arriver à l'*impeccabililé*¹⁰ et à la mort mystique; singulière impeccabilité conciliable avec tous les désordres¹¹.

Cette doctrine lamentable est, on le voit, une caricature de la mystique traditionnelle, qui est ainsi radicalement faussée dans tous ses principes. Et sous prétexte d'éviter l'activité naturelle qu'exalte le naturalisme de l'action, on tombe ici dans le naturalisme pratique de la paresse et de l'inaction. C'était, sous une autre forme, la suppression de l'ascèse, de l'exercice des vertus et de la mortification¹².

Les erreurs des quiétistes montrent qu'il y a le naturalisme pratique de ceux qui ont perdu la vie intérieure et celui assez différent de ceux qui ne l'ont jamais trouvée.

¹ *Ibid.*, 1226.

² *Ibid.*, 1227-1229, 1232.

³ *Ibid.*, 1233, sq.

⁴ *Ibid.*, 1234.

⁵ *Ibid.*, 1257.

⁶ *Ibid.*, 1258.

⁷ *Ibid.*, 1243.

⁸ *Ibid.*, 1246.

⁹ *Ibid.*, 1257-1266.

¹⁰ *Ibid.*, 1275-1286..

¹¹ Cf. DENZINGER, 1268 « Hujusmodi violentiae (daemonis) sunt medium magis proportionatum ad annihilandam animam et ad eam ad veram transformationem et unionem perducendam. »; n° 1268 : « Melius est ea non confiteri; quia non sunt peccata, nec etiam venialia. »

¹² Sur ces aberrations des quiétistes, voir l'ouvrage du P. Dudon, S. J. : *Michel Molinos*. On constate, en le lisant, qu'une des principales erreurs du quiétisme espagnol fut de considérer comme *acquise à volonté* (par la suppression des actes) l'oraison de quiétude, qui, en réalité, est infuse, comme le montre sainte Thérèse (IV^e Demeure). On simulait ainsi l'oraison infuse avant de l'avoir reçue et on la défigurait complètement en supprimant toute l'ascèse.

A l'extrême opposé du naturalisme pratique, il y a parfois, mais assez rarement, l'austérité orgueilleuse d'un faux surnaturel, comme on put le voir dans le jansénisme, et auparavant en diverses formes du fanatisme, comme chez les montanistes au II^e siècle, et au XII^e chez les flagellants. Toutes ces sectes perdent de vue l'esprit de la mortification chrétienne, qui n'est pas un esprit d'orgueil, mais d'amour de Dieu.

Au XVII^e siècle, les jansénistes tombèrent dans un pessimisme qui est une altération de la doctrine chrétienne de la pénitence. Ils exagéraient, comme les premiers protestants, les suites du péché originel, au point de dire que l'homme ne conserve plus le libre arbitre, la liberté d'indifférence, mais seulement la spontanéité, et que tous les actes des infidèles sont des péchés¹. Ils enseignaient que « l'homme, toute sa vie, doit faire pénitence pour le péché originel² ». Par suite, ils retenaient les âmes toute la vie dans la voie purgative, et les éloignaient de la communion, en leur disant que nous ne sommes pas dignes d'une telle union avec Notre-Seigneur; ceux-là seuls, selon eux, devraient y être admis qui ont un très pur amour de Dieu sans aucun mélange³. Ils oubliaient que cet amour très pur est précisément l'effet de la communion, lorsque celle-ci s'accompagne d'une lutte généreuse contre tout ce qu'il y a de déréglé en nous. Le jansénisme n'arrivait jamais à la délivrance et à la paix⁴.

Il faut donc, ici comme ailleurs, éviter deux erreurs extrêmes, opposées l'une à l'autre: le naturalisme pratique et l'austérité orgueilleuse. La vérité se trouve entre ces deux extrêmes et au-dessus d'eux comme un sommet. Elle apparaît si l'on considère, d'une part l'élévation de notre fin dernière et de la charité, et d'autre part la gravité du péché mortel et de ses suites.

La mortification selon l'Évangile

Pour voir, par opposition aux deux erreurs extrêmes dont nous venons de parler, quel est le véritable esprit de la mortification chrétienne, il faut voir ce que nous en dit Notre-Seigneur dans l'Évangile et comment les saints l'ont compris et vécu.

Le Sauveur n'est pas venu sur la terre pour y faire une œuvre humaine de philanthropie, mais une œuvre divine de charité; il l'a accomplie en parlant aux hommes plus de leurs devoirs que de leurs droits, en leur disant la nécessité de mourir tout à fait au péché pour recevoir en abondance une vie nouvelle, et il a voulu leur témoigner son amour jusqu'à mourir sur la croix pour les racheter. Les deux aspects de mort au péché et de vie supérieure sont toujours mentionnés ensemble, avec une note dominante qui est celle de l'amour de Dieu. Rien de pareil dans les erreurs mentionnées plus haut.

Que nous dit Notre-Seigneur au sujet de la mortification ? Il dit en saint Luc, IX, 23, « en s'adressant à tous », comme le remarque l'évangéliste: « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même, qu'il porte sa croix chaque jour et me suive. Car celui qui voudra sauver sa vie⁵ la perdra, et celui qui perdra sa vie à cause de moi, la sauvera⁶. Que sert à l'homme de gagner l'univers, s'il vient à perdre son âme. »

Jésus, dans le sermon sur la Montagne, nous montre la nécessité de la mortification, c'est-à-dire de la mort au péché et à ses suites, en insistant sur l'élévation de notre fin surnaturelle: « Si votre justice ne

¹ Cf. DENZINGER, n° 1094, 1291, 1298.

² Cf. *Ibidem*, n° 1309 : « Homo debet agere tota vita poenitentiam pro peccato originali. »

³ Cf. *Ibid*, 1313 : « Arcendi sunt a sacra communione, quibus nondum inest amor Dei purissimus et omnis mixtionis expers. »

⁴ On a dit de Pascal que, toute sa vie, il a pensé à la sainteté sans y arriver jamais, parce qu'il est resté en présence de lui-même au lieu de rester en présence de Dieu.

⁵ En voulant d'abord jouir de ce monde, en fuyant la souffrance purificatrice et le devoir à certaines heures pénibles.

⁶ *Celui qui perdra sa vie*, en se sacrifiant dans l'accomplissement du devoir par amour pour moi, *la sauvera*.

surpasse celle des Scribes et des Pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux¹. » « Vous donc, soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait² » Pourquoi ? Parce que Jésus nous apporte la grâce qui est une participation de la vie intime de Dieu, supérieure à la vie naturelle des anges, pour nous conduire à l'union à Dieu, puisque nous sommes appelés à le voir comme Il se voit et à l'aimer comme Il s'aime. Tel est le sens de la parole « Soyez parfaits comme le Père céleste est parfait. »

Mais cela exige la mortification de tout ce qu'il y a de déréglé en nous, des mouvements désordonnés de concupiscence, de colère, de haine, d'orgueil, d'hypocrisie, etc. Ce sont bien là les différentes passions, en ce qu'elles ont de désordonné.

Notre-Seigneur est très explicite sur ce point dans ce même sermon sur la Montagne. Nulle part, n'est mieux exprimée la mortification tant intérieure qu'extérieure que doit pratiquer le chrétien et l'esprit de cette mortification. Il suffit de rappeler quelques-unes de ces paroles du Sauveur.

Le vrai chrétien doit exclure le plus possible tout *ressentiment*, toute animosité de son cœur: « Lorsque tu présentes ton offrande à l'autel, si tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère; puis viens et présente ton offrande. » (Matth., V, 24.) - « Accorde-toi avec ton adversaire au plus tôt »; il faut voir en lui non pas seulement un adversaire, mais un frère, un fils de Dieu. Bienheureux les doux ! Un jour un jeune israélite, qui connaissait le *Pater*, reçoit l'inspiration de pardonner à son plus grand ennemi; il le fait et aussitôt reçoit la grâce pour croire à tout l'Évangile et à l'Église.

Mortification de la concupiscence, du mauvais regard, du mauvais désir, par lequel on commettrait déjà l'adultère dans son cœur: « Si ton œil droit est pour toi une occasion de chute, arrache-le... ; la main..., coupe-la ; car il vaut mieux pour toi qu'un seul de tes membres péricule et que ton corps tout entier ne soit pas jeté dans la géhenne » (Matth., V, 29). Notre-Seigneur ne peut s'exprimer d'une façon plus énergique; on s'explique dès lors que les saints, surtout pour triompher de certaines tentations, conseillent le recours au jeûne, aux veilles, et autres austérités corporelles, qui, pratiquées avec discrétion, obéissance et générosité, tiennent le corps en servitude et assurent la liberté de l'esprit³.

Le sermon sur la Montagne parle aussi de la mortification de tout désir déréglé de vengeance: « Vous avez appris qu'il a été dit : Œil pour œil, dent pour dent. » Et moi je vous dis de ne pas tenir tête au méchant » (Matth., V, 38). Ne répondez pas à l'injure avec aigreur pour vous venger; résistez sans doute, et jusqu'à la mort, à celui qui veut vous porter au mal; mais supportez patiemment les injures, sans haine, ni irritation. « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente-lui la gauche. S'il veut t'appeler en justice pour avoir la tunique, abandonne encore ton manteau » (Matth., V, 40).

C'est-à-dire sois prêt à supporter l'injustice avec longanimité; c'est cette patience qui brise la colère de l'adversaire et qui parfois le convertit, comme on le vit dans les trois siècles de persécution que dut subir l'Église naissante. Le chrétien doit être moins préoccupé de défendre jalousement ses droits temporels que de gagner à Dieu l'âme de son frère irrité. On voit ici la hauteur de la justice chrétienne qui doit toujours s'unir à la charité. Aux parfaits il est dit ici qu'il ne convient pas qu'ils entrent en litige, à moins d'intérêts supérieurs dont ils ont la garde⁴.

Au même endroit, le Sauveur nous demande la mortification de l'égoïsme, de l'amour-propre, qui porte à fuir celui qui veut nous demander un service (Matth., V, 42), la mortification du jugement téméraire (Matth., VII, 1), de l'orgueil spirituel et de l'hypocrisie, qui portent « à faire les bonnes œuvres ou à prier devant les hommes pour être vus d'eux » (Matth., VI, 1-16).

Enfin il nous indique quel doit être l'esprit de la mortification : mourir au péché et à ses suites par amour de Dieu. Notre-Seigneur l'exprime de la façon la plus aimable, à l'opposé de ce que dira l'austérité orgueilleuse des jansénistes. Il nous dit en saint Matth., VI, 16 : « Lorsque vous jeûnez, ne prenez pas un

¹ Matth., V, 20.

² Matth., V, 48.

³ Cf. S. THOMAS, II^a II^{ae}, q. 47, de jejunio.

⁴ Cf. S. THOMAS, in Matth., V, 40.

air sombre, comme font les hypocrites, qui exténuent leur visage pour faire paraître aux hommes qu'ils jeûnent. En vérité, je vous le dis, ils ont reçu leur récompense. Pour toi, quand tu jeûnes, parfume ta tête et lave ton visage, afin qu'il ne paraisse pas aux hommes que tu jeûnes, mais à ton Père qui est présent dans le secret; et ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra. »

C'est-à-dire, comme l'ont entendu les Pères, parfume ta tête avec l'huile de la charité, de la miséricorde et de la joie spirituelle. Lave ton visage, c'est-à-dire purifie ton âme de tout esprit d'ostentation. Lorsque tu accomplis ces actes de piété, il ne t'est pas défendu d'être vu, mais de vouloir être vu, car tu perdrais ainsi la pureté d'intention qui doit aller directement au Père présent dans le secret de ton âme.

Tel est l'esprit de la mortification ou de l'austérité chrétienne, les jansénistes ne l'ont pas compris; c'est un esprit d'amour de Dieu, et d'amour du prochain. C'est un esprit d'amour qui rayonne sur les âmes pour les sauver; c'est par là un esprit de mansuétude, car comment être doux, même avec ceux qui sont aigres, sans apprendre à se vaincre soi-même, à posséder son âme ? C'est un esprit qui nous porte à offrir à Dieu tout ce qui peut nous arriver de pénible, pour que cela même nous aide à avancer vers Lui et à sauver des âmes, pour que tout coopère au bien, même les obstacles que nous rencontrons, comme Jésus a fait de sa croix le grand moyen de salut.

C'est ici que l'on voit que la mortification chrétienne, par cet esprit d'amour de Dieu, s'élève comme un sommet au-dessus de la mollesse du naturalisme pratique et de l'austérité orgueilleuse et sèche. C'est cette mortification que nous avons vue chez les saints marqués à l'effigie de Jésus crucifié, qu'il s'agisse de ceux de la primitive Église, comme les premiers martyrs, de ceux du moyen âge, comme un saint Bernard, un saint Dominique, un saint François d'Assise, ou de ceux plus récents, comme un saint Benoit-Joseph Labre, le saint Curé d'Ars, ou les derniers saints canonisés, comme saint Jean Bosco, et saint Joseph Cotelengo. *Mirabilis Deus in sanctis suis.*

CHAPITRE III

La mortification selon saint Paul et les raisons de sa nécessité

La doctrine de l'Évangile sur la nécessité de la mortification est assez longuement expliquée par saint Paul en ses Épîtres. On cite souvent ces paroles de la I^{re} Cor., IX, 27 : « Je traite durement (ou je châtie) mon corps, et je le tiens en servitude, de peur qu'après avoir prêché aux autres, je ne sois moi-même réprouvé. » Il dit aussi (Galat., V, 24) : « Ceux qui sont à Jésus-Christ ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises. Si nous vivons par l'esprit, marchons aussi par l'esprit. »

Et non seulement saint Paul affirme la nécessité de la mortification, mais il en donne les raisons qui se ramènent à quatre; ce sont précisément celles qui sont méconnues par le naturalisme pratique. La mortification de tout ce qu'il y a en nous de déréglé est nécessaire : 1° à cause des suites du péché originel; 2° à cause des suites de nos péchés personnels; 3° à cause de l'élévation infinie de notre fin surnaturelle; 4° parce qu'il faut imiter et suivre Notre-Seigneur crucifié.

En considérant ces divers motifs, nous verrons ce qu'est pour saint Paul la mortification intérieure et extérieure; elle se rattache à bien des vertus, puisque chacune exclut les vices contraires, et particulièrement à la vertu de la pénitence, qui a pour but de détruire en nous les suites du péché comme offense à Dieu, pénitence qui doit être inspirée par l'amour de Dieu¹.

Les suites du péché originel

Saint Paul institue d'abord un parallèle entre Jésus-Christ auteur de notre salut, et Adam auteur de notre ruine, et il note les suites du péché originel. Il dit (Rom., V, 12): « Par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort. » - (*Ibid.*, 19-21) : « Par la désobéissance d'un seul homme, tous ont été constitués pécheurs... Mais là où le péché a abondé, la grâce a surabondé... par Jésus-Christ Notre-Seigneur. »

La mort est une des suites du péché originel, avec les infirmités, la maladie, mais il y a aussi la concupiscence, dont parle saint Paul lorsqu'il dit (Galates, V, 17) : « Marchez selon l'esprit, et vous n'accomplirez pas les convoitises de la chair. Car la chair a des désirs contraires à ceux de l'esprit. »

C'est ce qui se remarque, selon les termes de l'Apôtre, chez le vieil homme, c'est-à-dire chez l'homme tel qu'il naît d'Adam, avec une nature déchue et blessée. On lit dans l'Épître aux Éphésiens, IV, 22: « Vous avez été instruits... à vous dépouiller du vieil homme corrompu par les convoitises trompeuses, à vous renouveler dans votre esprit et dans vos pensées, et à revêtir l'homme nouveau, créé selon Dieu dans une justice et une sainteté véritables. » Saint Paul écrit de même aux Colossiens, III, 9: « N'usez point de mensonge les uns envers les autres, puisque vous avez dépouillé le vieil homme avec ses œuvres,

¹ Saint Thomas, III^a, q. 85, a. 2, 3, dit que la pénitence est une vertu spéciale qui travaille à effacer le péché et ses suites, en tant que le péché est une offense à Dieu. Par là elle se rattache à la justice, et, inspirée par la charité, elle commande elle-même d'autres vertus subordonnées, en particulier la tempérance, par exemple dans le jeûne, l'abstinence, les veilles.

On peut distinguer la mortification proprement dite, qui relève de la vertu de pénitence, et la mortification au sens large, qui relève de chaque vertu, en tant que chacune écarte les vices qui lui sont contraires. On ne peut à proprement parler se repentir du péché originel, mais on doit travailler à diminuer celles de ses suites qui inclinent au péché personnel.

et revêtu l'homme nouveau qui, se renouvelant sans cesse à l'image de celui qui l'a créé, atteint la science parfaite. »

Il écrit encore aux Romains, VII, 22: « Je prends plaisir à la loi de Dieu, selon l'homme intérieur; mais je vois dans mes membres une autre loi qui lutte contre la loi de mon esprit et qui me rend captif de la loi du péché, qui est dans mes membres. Malheureux que je suis. Qui me délivrera de ce corps de mort ? »¹

Le vieil homme, tel qu'il naît d'Adam, porte un certain déséquilibre en sa nature blessée. On s'en rend compte en se rappelant ce qu'était l'état de justice originelle. Il y avait en lui une harmonie parfaite entre Dieu et l'âme, faite pour le connaître, l'aimer et le servir, entre l'âme et le corps; tant que l'âme, en effet, était soumise à Dieu, les passions ou émotions de la sensibilité étaient soumises à la droite raison éclairée par la foi et à la volonté vivifiée par la charité; le corps lui-même participait par privilège à cette harmonie, en ce sens qu'il n'était sujet ni à la maladie ni à la mort.

Le péché originel a détruit cette harmonie. Le premier homme, par sa faute, comme le dit le Concile de Trente, « a perdu pour lui et pour nous la sainteté et la justice originelle² », et nous a transmis une nature déchue, privée de la grâce et blessée. Sans tomber dans les exagérations des jansénistes, il faut reconnaître, avec saint Thomas, que nous naissons avec une volonté détournée de Dieu, inclinée au mal, faible pour le bien³, avec une raison portée à l'erreur⁴, une sensibilité inclinée fortement au plaisir déréglé et à la colère, source d'injustices de toutes sortes⁵.

De là l'orgueil, l'oubli de Dieu, l'égoïsme sous toutes ses formes, souvent un gros égoïsme presque inconscient, qui veut à tout prix trouver le bonheur ici-bas, sans aspirer plus haut. En ce sens, il est vrai de dire avec l'auteur de *l'Imitation*, III, 54: « Natura se semper pro fine habet, sed gratia... omnia pure propter Deum facit » - « La nature déchue ramène tout à soi, la grâce ramène tout à Dieu. » Saint Thomas dit de même: « L'amour désordonné de soi est cause de tout péché⁶ ».

Selon les Pères, en particulier d'après le vénérable Bède, dans l'explication de la parabole du bon Samaritain, l'homme déchu est non seulement dépouillé de la grâce et des privilèges de l'état de justice originelle, mais il est encore blessé dans sa nature « per peccatum primi parentis, homo fuit spoliatus gratuitis et vulneratus in naturalibus »

Cela s'explique surtout du fait que nous naissons avec une volonté *aversa a Deo*, détournée directement de la fin dernière surnaturelle, et indirectement de la fin dernière naturelle; car tout péché contre la loi surnaturelle est indirectement contre la loi naturelle qui nous oblige à obéir à Dieu quoi qu'il nous commande⁷.

Ce désordre et cette faiblesse de la volonté dans l'homme déchu se manifeste en ce que nous ne

¹ Le sens est : qui me délivrera de la loi du péché qui est dans mes membres, et par suite de la mort spirituelle ou éternelle. Comme on l'a souvent noté, l'idée de délivrance par la mort physique est étrangère au contexte.

² Conc. Trid. (Denz. 789) : « Adam acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam non sibi soli sed etiam nobis perdidit. »

³ Cf. Saint Thomas, I^a II^{ae}, q. 85, a. 3 « Secundum inhærentiam peccatum originale primo respicit essentiam animae; et secundum inclinationem ad actum peccatum originale per prius respicit voluntatem » - Item, I^a II^{ae}, q. 85, a. 3 : « Voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiae » - et ad 2^m « Malitia non sumitur hic pro peccato, sed pro quadam pronitate voluntatis ad malum », sec. illud Genes., VIII, 21 : « Proni sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua. »

⁴ *Ibidem* : « Ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiae. »

⁵ *Ibid.* « Irascibilis (appetitus) destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis... Concupiscibilis (appetitus) destituitur suo ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiae... Ista quatuor sunt vulnera inflicta toti humanae naturae ex peccato primi parentis. »

⁶ I^a II^{ae}, q. 77, a. 4 : « Inordinatus amor sui est causa omnis peccati. » Nous avons expliqué plus longuement ailleurs la doctrine thomiste des suites du péché originel par rapport à la vie spirituelle, cf. *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. I, p. 292 sqq.

⁷ Si l'homme avait été créé dans un état purement naturel (ou de nature pure), il serait né avec une volonté non détournée de Dieu, mais capable de se tourner librement vers lui (auteur de notre nature et de la loi morale naturelle) ou de se détourner de lui.

Il y a donc une différence notable entre cet état et celui où l'homme naît actuellement. Par suite du péché originel, nos forces, pour observer la loi morale naturelle, sont moindres qu'elles n'auraient été dans un état de pure nature. C'est pourquoi nous ne pouvons, sans le secours de grâce qui guérit, arriver à aimer efficacement Dieu, auteur de notre nature, plus que nous-mêmes.

pouvons, sans la grâce qui guérit, aimer efficacement et plus que nous Dieu auteur de notre nature¹. Il y a aussi le désordre de la concupiscence, qui est assez visible pour que saint Thomas y voie « un signe assez probable du péché originel », signe qui vient confirmer ce que nous dit la révélation au sujet de la faute du premier homme². A la place de la triple harmonie originelle entre Dieu et l'âme, entre l'âme et le corps, entre le corps et les choses extérieures, est apparu le triple désordre dont parle saint Jean lorsqu'il écrit (I Joan., II, 16): « Tout ce qui est dans le monde, la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie, ne vient point du Père, mais du monde. »

Le baptême, sans doute, nous a remis le péché originel en nous appliquant les mérites du Sauveur, en nous donnant la grâce sanctifiante et les vertus infuses; ainsi, par la vertu de foi, notre raison a été éclairée surnaturellement, et, par les vertus d'espérance et de charité, notre volonté a été convertie vers Dieu; nous avons reçu aussi les vertus infuses qui rectifient la sensibilité. Mais cependant il reste dans les baptisés qui se conservent en état de grâce une faiblesse originelle, des blessures en voie de cicatrisation, qui parfois font souffrir, et qui nous sont laissées, dit saint Thomas, comme occasion de lutte et de mérites.³

C'est ce que dit saint Paul aux Romains, VI, 6-13 : « Notre vieil homme a été crucifié avec le Christ pour que le corps du péché fût détruit, pour que nous ne soyons plus esclaves du péché... Que le péché ne règne donc point dans votre corps mortel, et n'obéissez pas à ses convoitises.. »

Ce « vieil homme », il ne faut pas seulement le modérer, le régler, il faut le mortifier ou le faire mourir. Sinon, nous ne parviendrons pas à conquérir la maîtrise sur nos passions, et nous resterons plus ou moins leur esclave. Ce sera opposition, lutte perpétuelle entre la nature et la grâce. Si les âmes immortifiées ne s'aperçoivent pas de cette lutte, c'est que la grâce vit bien peu en elles; la nature égoïste y conserve son libre jeu, avec quelques vertus de tempérament, d'heureuses inclinations naturelles qu'on prend pour de vraies vertus.

La mortification s'impose donc à nous du fait des suites du péché originel, qui subsistent même chez le baptisé comme occasion de lutte, et de lutte indispensable pour ne pas tomber dans le péché actuel et personnel. On ne se repent pas du péché originel, qui est un « péché de nature »; qui ne fut volontaire que dans le premier homme, mais on doit travailler à faire disparaître les suites flétrissantes du péché originel, en particulier la concupiscence, qui incline au péché. Par là, les blessures dont nous parlions plus haut se cicatrisent de plus en plus avec l'augmentation de la grâce qui guérit et qui, en même temps, nous élève à une vie nouvelle, *gratia sanans et elevans*. Loin de détruire la nature par la pratique de la mortification, la grâce la restaure, l'assainit et la rend de plus en plus souple ou docile entre les mains de Dieu.

¹ Cf. saint Thomas, I^a II^{ae}, q. 109, a. 3 : « In statu naturae corruptae homo ab hoc (a dilectione efficaci Dei auctoris naturae) deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum nisi sanetur per gratiam Dei. » Item, *de Malo*, q. 4, a. 2; q. 5, a. 2; de Veritate, q. 24, a. 12, ad 2.

² Cf. Saint Thomas, *Contra Gentes*, l. IV, ch. LII, n° 3 : « Considerando divinam providentiam et dignitatem superioris partis humanae naturae, satis probabiliter probari potest huiusmodi defectus esse poenales; et sic colligi potest humanum genus peccato aliquo originaliter infectum esse. »

³ Cf. III^a, q. 69, a. 3, ad 3^m : « Peccatum originale hoc modo processit, quod primo persona (Adae) infecit naturam, postmodum vero natura infecit personam. Christus vero converso ordine prius reparat id quod personae est et postmodum simul in omnibus reparabit id quod naturae est. Et ideo culpam originalis peccati et etiam poenam carentiae visionis divinae, quae respiciunt personam, statim per baptismum tollit ab homine; sed poenalitates praesentis vitae (sicut mors, fames, sitis, et alia huiusmodi) respiciunt naturam ex cujus principiis causantur, prout est destituta originali iustitia; et ideo isti defectus non tollentur nisi in ultima reparatione, naturae per resurrectionem gloriosam. »

Ibid. in corpore art. 3 : « Christianus in baptismo gratiam consequitur quantum ad animam : habet tamen corpus passibile, in quo pro Christo possit pati (Rom., VIII, 11, 17). Secundo hoc est conveniens spirituale exercitium, ut videlicet contra concupiscentiam et alias passibilitates pugnans homo victoriae coronam acciperet (Rom., VI, 6). »

Le Concile de Trente (Denzinger, 792) dit que le baptême remet parfaitement le péché originel en nous donnant la grâce habituelle et les vertus infuses, mais que dans les baptisés reste le foyer de concupiscence, qui c'est laissé *ad agonem*, pour la lutte, et qui ne peut nuire à ceux qui n'y consentent pas et qui luttent généreusement par la grâce du Christ.

Un second motif qui rend la mortification nécessaire se trouve dans les suites de nos péchés personnels.

Saint Paul insiste sur ce point dans l'Épître aux Galates, V, 13-20, en notant surtout les suites des fautes contraires à la charité: « Rendez-vous, par la charité, serviteurs les uns des autres. Car toute la Loi est contenue dans un seul mot: Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Mais si vous vous mordez et vous dévorez les uns les autres, prenez garde que vous ne soyez détruits les uns par les autres. Je dis donc: Marchez selon l'esprit (c'est-à-dire l'esprit de l'homme nouveau éclairé et fortifié par l'Esprit-Saint, Rom., VIII, 4), et vous n'accomplirez pas les convoitises de la chair... Les œuvres de la chair sont manifestes; ce sont l'impudicité, l'impureté, le libertinage, les inimitiés, les contentions, les jalousies, les emportements, les disputes, les dissensions... Le fruit de l'Esprit, au contraire, c'est la charité, la joie, la paix, la patience, la mansuétude, la bonté, la fidélité, la douceur, la tempérance... Ceux qui sont à Jésus-Christ ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises. »

Il est clair, en effet, que la mortification s'impose à nous du fait des suites de nos péchés personnels. Le péché actuel renouvelé engendre une mauvaise disposition habituelle qui, lorsqu'elle est grave, s'appelle un vice ou tout au moins un défaut. Ces défauts sont des manières habituelles de voir, de juger, de vouloir, d'agir, qui finissent par constituer une mentalité défectueuse, un esprit qui n'est point celui de Dieu. Et ils se traduisent parfois dans notre extérieur, si bien qu'on a pu dire que chacun, à trente ou quarante ans, est responsable de sa propre physionomie, suivant qu'elle exprime l'orgueil, la suffisance, la présomption ou le dépit, le désenchantement. Ces défauts deviennent des traits du caractère, et peu à peu l'image de Dieu s'efface en nous.

Lorsqu'on se confesse de ses fautes avec une contrition ou attrition suffisante, l'absolution efface le péché, mais elle laisse certaines dispositions, appelées les restes du péché, *reliquiae peccati*¹, qui sont comme imprimés en nous, comme un pli en nos facultés, en notre caractère et notre tempérament. Ainsi le foyer de convoitise reste après le baptême. Il est sûr, par exemple, que celui qui s'est laissé aller au vice de l'ivrognerie et qui s'en accuse avec une attrition suffisante, bien qu'il reçoive avec le pardon la grâce sanctifiante et la vertu infuse de tempérance, conserve une inclination à ce vice et, s'il ne fuit pas les occasions, il retombera. Cette inclination fâcheuse, il ne faut pas seulement la modérer, il faut la mortifier, la faire mourir pour libérer d'une entrave et la nature et la grâce.

Il en est de même de nos antipathies déraisonnables; il ne faut pas seulement les voiler, ni seulement les modérer, mais les mortifier, parce qu'elles sont un germe de mort. Pour se rendre compte à ce point de vue de la nécessité de la mortification, il faut se rappeler les vices nombreux qui naissent de chacun des sept péchés capitaux. Par exemple, de l'envie naissent la haine, la médisance, la calomnie, la joie du mal d'autrui et la tristesse de ses succès. De la colère (*iracundia*), opposée à la mansuétude, naissent les disputes, les emportements, les injures, les vociférations et parfois le blasphème. De la vaine gloire proviennent la désobéissance, la jactance, l'hypocrisie, la contention par rivalité, la discorde, l'amour des nouveautés, la pertinacité. Saint Thomas insiste sur chacun de ces vices qui naissent des péchés capitaux² et qui sont parfois plus graves qu'eux.

Le champ de la mortification est par suite fort étendu.

Enfin, en esprit de pénitence, il faut se mortifier pour expier le péché passé et déjà remis et pour l'éviter à l'avenir. La vertu de pénitence ne porte pas seulement, en effet, à la détestation du péché comme offense à Dieu, mais encore à la réparation, et, pour celle-ci, la cessation du péché ne suffit pas, il faut une satisfaction offerte à la justice divine, car tout péché mérite une peine, comme tout acte inspiré par la charité mérite une récompense³. C'est pourquoi, lorsque l'absolution sacramentelle, qui efface le péché,

¹ Cf. Saint Thomas, III^a, q. 86, a. 5.

² Cf. I^a II^{ae}, q. 77, a. 4-5, et 84, a. 4.

³ Cf. Saint Thomas, III^a, q. 85, a. 3; I^a II^{ae}, q. 87, a. 1, 3, 4, 5.

nous est donnée, une pénitence ou satisfaction nous est imposée pour que nous obtenions ainsi la remise de la peine temporelle, qui reste à subir ordinairement. Cette satisfaction est une partie du sacrement de pénitence qui nous applique les mérites du Sauveur; elle contribue à ce titre à nous rendre la grâce ou à l'augmenter¹.

Ainsi est payée; en partie du moins, la dette contractée par le pécheur à l'égard de la justice divine. Il doit aussi, dans ce but, porter patiemment les peines de la vie, et si cette patience ne suffit pas à le purifier tout à fait, il devra passer par le purgatoire, car rien de souillé n'entre au ciel. Le dogme du purgatoire est ainsi une grande confirmation de la nécessité de la mortification, car il nous montre que nous devons payer notre dette, soit ici-bas en méritant, soit après la mort sans mériter.

Un repentir plein d'amour effacerait et la faute et la peine, comme ces heureuses larmes que Jésus a bénies en disant : « Beaucoup de péchés lui ont été remis, parce qu'elle a beaucoup aimé » (Luc, VII, 47).

Il importe de s'accuser surtout des péchés qui deviennent une habitude et qui empêchent le plus l'union à Dieu; c'est plus important que de viser à une énumération complète des péchés véniels.

Si donc la pénitence est nécessaire à tout chrétien, comment pourrait-on nier la nécessité de la mortification ? Il faudrait méconnaître absolument la gravité du péché et ses suites. Qui parle contre la mortification arrive peu à peu à boire l'iniquité comme de l'eau; il en arrive à appeler imperfection ce qui souvent est vraiment péché véniel, et faiblesse humaine ce qui est faute mortelle. Rappelons-nous que la tempérance chrétienne diffère spécifiquement de la tempérance acquise, et qu'elle exige une mortification inconnue des philosophes païens².

N'oublions pas non plus que nous avons à lutter contre l'esprit du monde et contre le démon, selon ces paroles de saint Paul aux Éphésiens, VI, 11: « Revêtez-vous de l'armure de Dieu, afin de pouvoir résister aux embûches du démon. Car nous avons à lutter non pas seulement contre la chair et le sang, mais contre les princes et les puissances, contre les dominateurs de ce monde des ténèbres, contre les esprits mauvais répandus dans l'air... Soyez donc fermes, les reins ceints de la vérité, revêtus de la cuirasse de justice, et les sandales aux pieds, prêts à annoncer l'Évangile de paix. »

Pour résister à la tentation de l'ennemi, qui porte d'abord à des fautes légères et ensuite à de plus graves, Notre-Seigneur lui-même nous a dit. que nous devons recourir à la prière, au jeûne et à l'aumône³. Et alors la tentation deviendra l'occasion d'actes très méritoires de foi, de confiance en Dieu, d'amour de Dieu. Nous serons dans l'heureuse nécessité de ne pouvoir nous contenter d'actes de vertus imparfaits (*remissi*); il faut alors recourir aux actes les plus intenses et les plus méritoires.

L'élévation infinie de notre fin surnaturelle exige une mortification ou abnégation spéciale

Nous avons vu, au chapitre précédent, que Notre-Seigneur, dans le Sermon sur la Montagne, exige la mortification des moindres mouvements intérieurs déréglés de colère, de sensualité, d'orgueil, parce que nous devons, dit-il, « être parfaits comme le Père céleste est parfait » (Matth., V, 48), puisque nous avons reçu une participation de sa vie intime, et puisque nous sommes appelés à le voir immédiatement comme il se voit, à l'aimer comme il s'aime.

¹ Cf. III^a, q. 86, a 4, ad 2 et suppl., q. 10, a. 2, ad 2.

² Cf. Saint THOMAS, I^a II^{ae}, q. 68, a. 4 : « La tempérance acquise demande que dans l'usage des aliments nous suivions la règle de la raison, c'est-à-dire la modération qui évite ce qui nuit à la santé et à l'exercice de nos facultés supérieures. La tempérance infuse suit la règle divine et demande que l'homme « châtie son corps et le réduise en servitude » par l'abstinence et autres moyens semblables... Celle-ci est ordonnée non pas seulement à une fin naturelle, mais à faire de nous « des concitoyens des saints et des membres de la famille de Dieu ». Ephes., 11, 19.

³ Cf. Matth., XVII, 20: « Cette espèce de démon ne se chasse que par la prière et par le jeûne. » - Cf. Saint Thomas, III^a, supplément. q. 15, a. 3.

Du fait que nous sommes appelés à une fin surnaturelle, dont l'élévation est infinie, puisqu'elle est Dieu même en sa vie intime, il ne suffit pas de vivre selon la droite raison, en lui subordonnant les passions, il faut agir toujours, non seulement comme des êtres raisonnables, mais comme des enfants de Dieu, par la raison subordonnée à la foi, et de telle façon que la charité surnaturelle inspire tous nos actes. Cela nous oblige au détachement à l'égard de tout ce qui est seulement de la terre, ou purement naturel, à l'égard de tout ce qui ne saurait être un moyen pour aller à Dieu et y conduire les âmes. Nous devons en ce sens combattre l'empressement naturel, sous ses diverses formes, qui absorberaient notre activité au détriment de la vie de la grâce.

C'est ce que nous dit saint Paul, en vertu de ce principe (Col., III, 1): « Si vous êtes ressuscités (par le baptême) avec le Christ, recherchez les choses d'en haut, où le Christ demeure assis à la droite de Dieu; affectionnez-vous aux choses d'en haut, et non à celles de la terre car vous êtes morts, et votre vie est cachée en Dieu avec le Christ... Faites donc mourir vos membres, ceux de l'homme terrestre,... toute mauvaise convoitise, la cupidité... la colère, l'animosité. »

De même il écrit aux Éphésiens (II, 18-22): « Par le Christ nous avons accès auprès du Père, dans un seul et même esprit. Ainsi donc, vous n'êtes plus des étrangers, ni des hôtes de passage; mais vous êtes concitoyens des saints et membres de la famille de Dieu..., pour former un temple saint dans le Seigneur,... pour être par l'Esprit-Saint une demeure où Dieu habite. »

Dès lors, même si l'on ne s'astreint pas à la pratique effective des conseils évangéliques de pauvreté, chasteté et obéissance, il faut avoir l'esprit des conseils, c'est-à-dire l'esprit de détachement: « Le temps est court (pour le voyage vers l'éternité); il faut donc que ceux qui ont des femmes soient comme n'en ayant pas, ceux qui pleurent comme ne pleurant pas, ceux qui se réjouissent comme ne se réjouissant pas, ceux qui achètent comme ne possédant pas, et ceux qui usent du monde comme n'en usant pas, car elle passe, la figure de ce monde » (I Cor., VIII, 29-31). Il ne faut pas chercher à s'y installer, si l'on veut vraiment marcher vers Dieu, si l'on veut profiter du temps pour aller vers l'éternité. - L'élévation infinie de notre fin surnaturelle exige une abnégation spéciale à l'égard de ce qui est simplement humain et même légitime, car nous pourrions nous y absorber au détriment de la vie de la grâce.

Cela est particulièrement vrai pour les apôtres (II Tim., II, 4): « Dans le métier des armes, nul ne s'embarrasse des affaires de la vie s'il veut plaire à celui qui l'a enrôlé. » De même, le soldat du Christ doit éviter de s'embarrasser des choses du monde, il doit user de celui-ci comme n'en usant pas. Autrement, il deviendrait comme « une cymbale retentissante », et il perdrait l'esprit du Christ, il serait comme le sel affadi, qui n'est plus bon à rien qu'à être jeté dehors et foulé aux pieds par les hommes. »

Rien de plus certain. A l'égard de tout ce qui reste terrestre, le chrétien doit avoir un détachement, une abnégation spéciale demandée par l'élévation infinie du but éternel vers lequel il doit marcher, et marcher chaque jour d'un pas plus rapide; car plus nous nous rapprochons de Dieu, plus nous sommes attirés par Lui.

La nécessité d'imiter Jésus crucifié

Un quatrième motif pour lequel la mortification ou l'abnégation s'impose à nous, c'est la nécessité d'imiter Jésus crucifié. Lui-même nous a dit: « Si quelqu'un veut être mon disciple, qu'il porte sa croix tous les jours.¹ »

Saint Paul ajoute (Rom., VIII, 12-18): « Si nous sommes enfants de Dieu, nous sommes aussi héritiers, héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ, si toutefois nous souffrons avec lui, pour être glorifiés avec lui. Car j'estime que les souffrances du temps présent sont sans proportion avec la gloire à venir qui sera manifestée en nous. »

¹ Luc, IX, 23 ; XIV, 27; Matth., X, 38; Marc, VIII. 34.

Il est clair que cet esprit de détachement s'impose d'autant plus que nous sommes appelés à une vie intérieure plus haute, plus féconde et plus rayonnante, où nous devons suivre de plus près les exemples de Jésus-Christ, qui est venu, non pas comme un philosophe, comme un sociologue, mais comme le Sauveur, et qui par amour a voulu mourir sur la croix pour nous racheter. Il est venu faire, non pas une œuvre humaine de philanthropie, mais une œuvre divine de charité, jusqu'au sacrifice complet, qui est la grande preuve de l'amour.

Voilà, certes, ce que saint Paul veut dire.

L'Apôtre des Gentils a vécu profondément ce qu'il enseigne. C'est ce qui lui permet d'écrire (II Cor., IV, 7-10), en décrivant sa vie dure et souffrante: « Nous portons ce trésor (la lumière de vie de l'Évangile) dans des vases de terre, afin qu'il paraisse que cette souveraine puissance (de l'Évangile) vient de Dieu et non pas de nous. Nous sommes opprimés de toute manière, mais non écrasés; dans la détresse, mais non dans le désespoir; persécutés, mais non délaissés (par Dieu); humiliés, mais non pas perdus; portant toujours avec nous dans notre corps la mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit aussi manifestée dans notre corps... Ainsi la mort agit en nous et la vie en vous. »

Saint Thomas en son *Commentaire* sur cette II^e Ep. aux Cor., IV, 7, dit: « Si les apôtres étaient riches, puissants, nobles selon la chair, tout ce qu'ils feraient de grand serait attribué à eux-mêmes et non à Dieu. Mais parce qu'ils sont pauvres et méprisés, ce qu'il y a de sublime dans leur ministère est attribué à Dieu. Et c'est pourquoi le Seigneur veut qu'ils soient exposés aux tribulations et au mépris... Et parce qu'ils ont confiance en Dieu et espèrent en Jésus-Christ, ils ne sont pas écrasés... Ils supportent patiemment l'épreuve et les dangers de mort pour parvenir ainsi, comme le Sauveur, à la vie glorieuse « *Semper mortificationem Jesu Christi in corpore nostro circumferentes, ut et vita Jesu manifestetur in corporibus nostris.* »

Saint Paul dit encore (I Cor., IV, 9): « Il semble que Dieu nous ait fait paraître, nous les Apôtres, comme les derniers des hommes... Maudits, nous bénissons; persécutés, nous supportons; calomniés, nous supplions; nous sommes jusqu'à présent comme les balayures du monde, le rebut des hommes. »

Ce que dit ici saint Paul a été la vie des Apôtres depuis le jour de la Pentecôte jusqu'à leur martyre. C'est ainsi qu'on lit dans les Actes des Apôtres, V, 41: « Après avoir été battus de verges, ils sortirent du sanhédrin, joyeux d'avoir été jugés dignes de souffrir des opprobres pour le nom de Jésus. »

Ils ont vraiment porté leur croix et ont été ainsi marqués à l'effigie du Christ pour continuer l'œuvre de la Rédemption par les mêmes moyens que le Sauveur lui-même.

Cet esprit de détachement par l'imitation de Jésus crucifié fut des plus frappants pendant les trois siècles de persécution qui suivirent la fondation de l'Église. Il suffit de se rappeler les lettres de saint Ignace d'Antioche et les actes des martyrs.

Ce même esprit de détachement et de configuration au Christ se retrouve chez tous les saints, anciens et modernes, chez un saint Benoît, un saint Bernard, un saint Dominique, un saint François d'Assise, une sainte Thérèse, un saint Jean de la Croix, plus près de nous chez un saint Benoît-Joseph Labre, chez le saint Curé d'Ars, et dans les derniers saints canonisés, comme saint Jean Bosco, et saint Joseph Cotelengo.

Cet esprit de détachement, d'abnégation, est la condition d'une grande union à Dieu, d'où la vie surnaturelle déborde d'une façon toujours nouvelle, parfois prodigieuse pour le bien éternel des âmes. Voilà ce que montre la vie de tous les saints sans exception, et chaque jour nous devrions nous nourrir des exemples de ces grands serviteurs de Dieu.

Le monde a besoin, non pas tant de philosophes et de sociologues, mais de saints qui soient encore la vivante image du Sauveur parmi nous.

Telles sont manifestement les raisons de la nécessité de la mortification ou de l'abnégation selon saint

Paul :

1° les suites du péché originel qui nous inclinent au mal; 2° les suites de nos péchés personnels; 3° l'élévation infinie de notre fin surnaturelle; 4° la nécessité d'imiter Jésus crucifié. Ce sont précisément les quatre motifs méconnus par le naturalisme pratique qui a reparu il y a quelques années dans l'américanisme et le modernisme.

Ces quatre motifs de la mortification peuvent se réduire à deux: la haine du péché et l'amour de Dieu et de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Tel est l'esprit de saint réalisme et, au fond, d'optimisme chrétien qui doit inspirer la mortification extérieure et intérieure dont il nous reste à parler plus en détail. La vraie réponse au naturalisme pratique est celle de *l'amour de Jésus crucifié*, qui porte à lui ressembler et à sauver les âmes avec Lui par les mêmes moyens que Lui.

Ainsi comprise, la mortification ou l'abnégation, loin de détruire la nature, la libère, la restaure, la guérit. Elle nous fait entendre le sens profond de la maxime: *servir Dieu, c'est régner*, c'est régner sur nos passions, sur l'esprit du monde, ses faux principes et ses exemples, sur le démon et sa perversité. C'est régner avec Dieu en participant de plus en plus à sa vie intime, en vertu de cette grande loi : *si la vie ne descend pas, elle monte*.

L'homme ne peut pas vivre sans amour, et s'il renonce à tout amour inférieur qui conduit à la mort, il ouvre de plus en plus son âme à l'amour de Dieu et des âmes en Dieu. C'est ce que dit le Sauveur: « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive, et des fleuves d'eau vive couleront de sa poitrine » pour le bien éternel des âmes.

CHAPITRE IV

Des péchés à éviter. Leurs racines et leurs suites

Après avoir traité en général de la nécessité de la mortification et de l'abnégation, à cause des suites du péché originel, des suites de nos péchés personnels, à cause aussi de l'élévation infinie de notre fin surnaturelle et de la nécessité d'imiter Jésus crucifié, il convient de parler un peu en détail des principaux péchés à éviter, de leurs racines et de leurs suites. Saint Thomas le fait en traitant des sept péchés capitaux¹, et ce qu'il en dit nous permet de faire un sérieux et profond examen de conscience, surtout si nous demandons la lumière du Saint-Esprit pour voir d'en haut les taches de notre âme, un peu comme le Seigneur lui-même les voit. Les dons de science et de conseil peuvent ici compléter grandement ce que dit la prudence chrétienne, avec laquelle se développe en nous une conscience droite et certaine, de plus en plus éclairée.

Voyons d'abord quelles sont les racines des péchés capitaux, nous parlerons après de leurs suites.

Les racines des péchés capitaux

Comme le montre saint Grégoire le Grand² et, après lui, d'une façon plus approfondie, saint Thomas³, les péchés capitaux de vanité⁴, de paresse⁵, d'envie, de colère, d'avarice, de gourmandise et de luxure, ne sont pas les péchés les plus graves de tous, ils sont moins graves que l'hérésie, l'apostasie, le désespoir et la haine de Dieu, mais ce sont ceux vers lesquels nous sommes inclinés tout d'abord, et qui conduisent à un éloignement de Dieu et à des fautes encore plus graves. L'homme n'arrive pas du premier coup à la complète perversité; il y est conduit progressivement, en glissant sur la pente du mal.

Il importe d'abord d'examiner en soi la racine des sept péchés capitaux. Ils dérivent tous, dit saint Thomas, de l'amour désordonné de soi-même ou égoïsme, qui nous empêche d'aimer Dieu par-dessus tout et nous porte à nous détourner de lui. Comme le dit saint Augustin : « Deux amours ont constitué deux cités: l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu a fait la cité de Babylone, c'est-à-dire celle du monde et de l'immoralité, tandis que l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi a fait la cité de Dieu⁶. »

Il est clair que nous ne péchons, c'est-à-dire nous ne nous détournons de Dieu, ou nous ne nous éloignons de lui, que parce que nous désirons et voulons un bien créé d'une façon qui n'est pas conforme à la loi divine⁷. Cela n'arrive que par suite d'un amour déréglé de nous-mêmes, qui est ainsi la source de tout péché. Cet amour déréglé de soi ou égoïsme, il faut donc non pas seulement le modérer, mais le mortifier, pour faire prévaloir en nous l'amour ordonné de nous-mêmes. Celui-ci est l'acte secondaire de charité, par lequel le juste s'aime pour Dieu, pour le glorifier dans le temps et l'éternité. Tandis que le pécheur en état de péché mortel s'aime lui-même par-dessus tout et pratiquement se préfère à Dieu, le juste aime Dieu plus que soi, et doit de plus s'aimer en Dieu et pour Dieu; il doit aimer son corps pour que

¹ I^e II^{ae}, q. 77, a. 4 et 5, q. 84, a.4.

² Moral., XXXI, ch. XVII.

³ I^e II^{ae}, q. 77, a. 4 et 5, q. 84, a.4.

⁴ Pour saint Grégoire et saint Thomas, la vaine gloire est le premier des péchés capitaux.

⁵ Saint Grégoire et saint Thomas disent *l'acedia*, la mauvaise tristesse qui aigrit.

⁶ La Cité de Dieu, l. XIV, ch. XXVIII.

⁷ Cf. S. THOMAS, *loc. cit.*

celui-ci serve l'âme au lieu d'être un obstacle à sa vie supérieure; il doit aimer son âme pour qu'elle vive éternellement de la vie divine; il doit aimer son intelligence et sa volonté pour qu'elles vivent toujours davantage de la lumière et de l'amour de Dieu. Tel est manifestement le grand sens de la mortification de l'égoïsme, de l'amour-propre, de la volonté propre, opposée à celle de Dieu: il faut empêcher la vie de descendre pour qu'elle s'élève vers Celui qui est la source de tout bien et de toute béatitude. Rien de plus clair.

L'amour déréglé de nous-mêmes nous conduit à la mort, selon la parole du Sauveur: « Qui aime sa vie (d'une façon égoïste) la perdra; celui qui hait (ou sacrifie) sa vie en ce monde, la conservera pour la vie éternelle » (Jean, XII, 25). Chez les saints, cet amour de Dieu va jusqu'au mépris de soi, c'est-à-dire jusqu'au mépris réel et efficace de tout ce qu'il y a de déréglé en nous.

De l'amour déréglé de nous-mêmes, racine de tout péché, dérivent les trois concupiscences dont parle saint Jean (I Joan., II, 16), lorsqu'il dit: « Tout ce qui est dans le monde, la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux, l'orgueil de la vie, ne vient point du Père, mais du monde. » Ce sont, en effet, les trois grandes manifestations de l'esprit du monde à l'égard des biens du corps, des biens extérieurs et des biens de l'esprit; on est porté ainsi à confondre, en ces trois ordres, le bien apparent avec le bien réel¹.

Saint Thomas remarque que les péchés de la chair sont plus honteux que ceux de l'esprit, car ils nous abaissent au niveau de l'animal; mais ceux de l'esprit, comme l'orgueil, les seuls qui soient dans le démon, sont plus graves, car ils sont plus directement contre Dieu et nous détournent davantage de lui².

La concupiscence de la chair est le désir désordonné de ce qui est ou paraît utile à la conservation de l'individu et de l'espèce; de cet amour déréglé ou sensuel dérive la gourmandise et la luxure. La volupté peut devenir ainsi une idole et nous aveugler de plus en plus.

La concupiscence des yeux est le désir désordonné de tout ce qui plaît à la vue, du luxe, des richesses, de l'argent qui permet de se procurer les biens terrestres. De là naît l'avarice. L'avare finit par faire de son trésor caché son Dieu, il finit par l'adorer, et par tout lui sacrifier son temps, ses forces, sa famille, et quelquefois son éternité.

L'orgueil de la vie est l'amour désordonné de notre propre excellence, de ce qui peut la mettre en relief, si ardu ou difficile que ce soit. Celui qui se livre de plus en plus à l'orgueil finit par devenir à lui-même son dieu, comme Lucifer. Et de là peuvent provenir tous les péchés et la perte. D'où l'importance de l'humilité, vertu fondamentale, comme l'orgueil est source de tout péché.

Selon saint Grégoire et saint Thomas³, l'orgueil ou la superbe est plus qu'un péché capital, c'est la racine d'où procèdent surtout quatre péchés capitaux : la vanité ou la vaine gloire, la paresse spirituelle ou mauvaise tristesse qui aigrit, l'envie et la colère. La vanité est l'amour désordonné des éloges et des honneurs; la paresse spirituelle s'attriste à la pensée du travail de la sanctification, à la pensée du bien spirituel des bonnes œuvres, à cause de l'effort et de l'abnégation qu'il demande; l'envie nous porte à nous attrister du bien d'autrui, en tant qu'il nous paraît empêcher notre propre excellence. La colère, lorsqu'elle n'est pas une juste indignation, mais un péché, est un mouvement déréglé de l'âme qui nous porte à repousser avec violence ce qui nous déplaît, d'où les disputes, les injures et vociférations. Ces vices capitaux, surtout la paresse spirituelle, l'envie, la colère, engendrent une mauvaise tristesse qui appesantit l'âme et sont tout le contraire de la paix spirituelle et de la joie qui sont les fruits de la charité.

Tous ces germes de mort, il faut, non pas seulement les modérer, mais les mortifier. Le germe radical est l'égoïsme, d'où procèdent les trois concupiscences, d'où dérivent les sept péchés capitaux. C'est ce qui fait dire à saint Paul: « Si vous vivez selon la chair, vous mourrez; mais si, par l'Esprit, vous faites mourir

¹ Cf. S. THOMAS, I^a II^{ae}, q. 77, a. 5.

² I^a II^{ae}, q. 73, a. 5 : « Peccata spiritualia sunt majoris culpa, quam peccata carnalia... quia plus habent de aversione a Deo... sed peccata carnalia, sunt quid turpius, quia per eo homo brutalis redditur.

³ I^a II^{ae}, q. 84, a. 4.

les œuvres de la chair, vous vivrez » (Rom., VIII, 13; cf. Col., III, 5).

C'est ce que nous voyons dans la vie des saints, où la grâce finit par dominer toutes les inclinations de la nature déchue pour restaurer notre nature, la guérir et lui communiquer une vie supérieure. Ceci est très clair pour le sens chrétien, et la pratique généreuse d'une pareille mortification dispose l'âme à des purifications plus profondes que Dieu lui-même envoie pour détruire tout à fait les germes de mort qui subsistent encore dans notre sensibilité et dans nos facultés supérieures.

Mais s'il ne suffit pas de considérer les racines des sept péchés capitaux, il faut examiner leurs suites.

Les suites des sept péchés capitaux

Par suites du péché (*reliquiae peccati*), on entend généralement les mauvaises inclinations qu'ils laissent pour ainsi dire en, notre tempérament, même lorsqu'ils sont remis par l'absolution, comme la concupiscence, qui est une suite du péché originel, reste après le baptême comme une blessure en voie de cicatrisation.

Mais on peut entendre aussi, par suite, des péchés capitaux, les autres péchés qui dérivent d'eux. Les péchés capitaux, sont appelés ainsi parce qu'ils sont comme la tête ou le principe de beaucoup d'autres. Nous sommes d'abord inclinés vers eux, et ensuite par eux vers des fautes souvent plus graves.

C'est ainsi que la vaine gloire ou vanité engendre la désobéissance, la jactance, l'hypocrisie, la contention par rivalité, la discorde, l'amour des nouveautés, la pertinacité. Cela peut mener aux chutes les plus lamentables et à l'apostasie.

La paresse spirituelle, le dégoût des choses spirituelles et du travail de la sanctification, à cause de l'effort qu'il demande, est un vice directement contraire à l'amour de Dieu et à la sainte joie qui en résulte. Il engendre la malice, la rancœur ou l'aigreur à l'égard du prochain, la pusillanimité devant le devoir à accomplir, le découragement, la torpeur spirituelle, l'oubli des préceptes, la recherche des choses défendues. C'est en glissant sur cette pente de l'orgueil, de la vaine gloire, de la paresse spirituelle, que beaucoup ont perdu leur vocation.

De même l'envie ou le déplaisir qu'on ressent volontairement à la vue du bien d'autrui, comme s'il était un mal pour nous, engendre la haine, la médisance, la calomnie, la joie du mal d'autrui et la tristesse de ses succès.

La gourmandise et la sensualité engendrent aussi d'autres vices et peuvent conduire à l'aveuglement de l'esprit, à l'endurcissement du cœur, à l'attachement à la vie présente jusqu'à la perte de l'espoir de la vie éternelle, et à l'amour de soi jusqu'à la haine de Dieu, à l'impénitence finale.

Les péchés capitaux sont souvent mortels; ils ne sont que véniels quand la chose est légère ou que le consentement n'est pas entier. Ils peuvent exister sous une forme très grossière, comme il arrive en bien des âmes en état de péché mortel, mais ils peuvent exister aussi, comme le note saint Jean de la Croix¹, en des âmes en état de grâce, comme autant de déviations de la vie spirituelle. C'est ainsi qu'on parle d'orgueil spirituel, de gourmandise spirituelle, de sensualité spirituelle, de paresse spirituelle. L'orgueil spirituel porte, par exemple, à fuir ceux qui nous font des reproches, même lorsqu'ils ont autorité pour nous les faire et qu'ils nous les font justement, il peut même nous porter à conserver dans notre cœur une certaine rancune contre eux. Quant à la gourmandise spirituelle, elle pourrait nous faire désirer les consolations sensibles dans la piété, au point de nous y rechercher nous-mêmes plus que Dieu. C'est, avec l'orgueil spirituel, l'origine du faux mysticisme.

Heureusement, par opposition aux vertus, ces vices ou défauts ne sont pas connexes; on peut avoir les uns sans les autres; plusieurs même sont, contraires entre eux, c'est ainsi qu'on ne peut être en même temps avare et prodigue.

¹ *Nuit obscure*, l. I, ch. II.

Mais nous avons à pratiquer de nombreuses vertus, une quarantaine si l'on pense à toutes les vertus annexes aux principales, et, à l'exception de la justice, chacune est un sommet entre deux vices opposés, l'un par excès, comme la témérité, l'autre par défaut, comme la lâcheté. De plus, certains défauts ressemblent à certaines vertus, comme l'orgueil à la magnanimité. Et il importe d'avoir la discrétion ou prudence chrétienne, pour bien discerner la vertu du défaut qui, à certains égards, lui ressemble. Autrement on fait de fausses notes sur le clavier des vertus, on confond pusillanimité et humilité, raideur et justice, faiblesse et miséricorde.

L'examen de conscience

L'énumération de tous ces tristes fruits de l'amour déréglé de soi-même doit nous porter à faire un sérieux examen de conscience et nous montre que le champ de la mortification est fort étendu si nous voulons vivre profondément de la vraie vie.

Cet examen de conscience, les quiétistes le déclaraient inutile, parce que, disaient-ils, le cœur humain est inscrutable; ils le déclaraient même nuisible comme toute réflexion sur soi qui empêcherait de penser à Dieu dans la foi nue¹.

Ce sont là des aberrations auxquelles il est aisé de répondre: c'est précisément parce que la vraie nature de nos sentiments intérieurs est difficile à connaître qu'il faut bien les examiner. Et cet examen, loin de nous détourner de la pensée de Dieu, nous y ramène constamment. Et même il faut demander la lumière divine pour voir notre âme un peu comme Dieu lui-même la voit pour voir notre journée ou la semaine qui s'achève un peu comme elle est écrite au livre de vie, un peu comme nous la verrons au jugement dernier. Pour cela, nous devons rechercher chaque soir avec humilité et contrition les fautes que nous avons commises en pensées, paroles, actions et omissions.

D'autre part, en cet examen, il convient d'éviter l'excès contraire à celui des quiétistes, c'est-à-dire la recherche minutieuse des moindres fautes prises dans leur matérialité, recherche qui conduirait parfois au scrupule ou à l'oubli de choses importantes. Il s'agit moins de viser à une énumération complète des fautes vénielles que de voir et d'accuser sincèrement le principe d'où elles dérivent généralement pour nous. Pour guérir une éruption, on ne soigne pas séparément chacun des boutons qui apparaissent à la surface de la peau, on tâche d'assainir le sang. Enfin, en l'examen de conscience, l'âme ne doit pas trop s'arrêter à la considération d'elle-même et cesser de regarder vers Dieu. Elle doit se demander, au contraire, en regardant vers Dieu: comment le Seigneur doit-il juger lui-même ma journée, ou la semaine que je viens de passer? En quoi ai-je été de lui? En quoi ai-je été de moi-même? En quoi l'ai-je sincèrement recherché? En quoi me suis-je recherché moi-même? Alors, sans agitation, l'âme se juge en quelque sorte d'en haut, dans la lumière de Dieu, un peu comme elle se jugera au dernier jour. On voit ainsi la grandeur et les saintes exigences de la conscience chrétienne, très supérieure à celle d'un simple philosophe.

Mais, comme le dit sainte Catherine de Sienne en parlant de ces saintes exigences, ne séparons pas la considération de nos fautes de celle de l'infinie miséricorde. Voyons, au contraire, notre fragilité et notre misère sous le rayonnement de l'infinie bonté toujours secourable. Alors l'examen ainsi fait, loin de nous décourager, augmentera notre confiance en Dieu.

La vue de nos fautes nous montre aussi par contraste le prix de la vertu. On a dit, avec beaucoup de vérité: le prix de la justice nous apparaît surtout par la douleur que l'injustice nous cause. Il faudrait que la vue de l'injustice commise par nous et le regret de l'avoir commise fissent naître en nous « la faim et la soif de la justice ». Il faudrait que la laideur de la sensualité nous révélât par contraste tout le prix de la pureté, que le désordre de la colère et de l'envie nous fit sentir la haute valeur de la vraie mansuétude et de

¹ Cf. Denzinger, n° 1230 sq.

la vraie charité, que la vue des suites désastreuses de la paresse spirituelle ranimât en nous le désir de la générosité et de la joie spirituelle; il faudrait que l'aberration de l'orgueil nous fit sentir en quelque sorte toute la sagesse et toute la grandeur de la véritable humilité.

Pour toutes ces raisons, une des meilleures manières de faire son examen de conscience, c'est de le faire à la lumière de ces paroles du Sauveur: « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur. »

Demandons au Seigneur de nous inspirer la sainte haine du péché, qui éloigne de nous la bonté infinie de Dieu, de qui nous avons reçu les plus grands biens et qui nous en promet encore de plus précieux si nous sommes fidèles. La sainte haine du péché n'est, en quelque sorte, que l'envers de l'amour de Dieu. Il est impossible d'aimer fortement la vérité sans détester le mensonge, d'aimer fortement le bien et le souverain Bien, qui est Dieu, sans détester ce qui nous détourne de Dieu. Il y a dans le cœur des saints les plus humbles et les plus doux une sainte haine du mal qui est forte comme leur amour de Dieu. Dans le Cœur immaculé de Marie, il y a, comme suite de son ardente charité, une haine brûlante du mal qui la rend terrible au démon. Et celui-ci, dit le B^x Grignon de Montfort, souffre plus d'être vaincu par l'humilité et l'amour de Marie, que d'être immédiatement écrasé par la toute-puissance divine. Demandons au Cœur immaculé de Marie et au Sacré-Cœur du Sauveur, fournaise ardente de charité, cette sainte haine du mal, cette sainte haine de l'orgueil, de la paresse spirituelle, de l'envie, de la colère injuste, de la malveillance, de la sensualité, pour que vraiment grandisse en nous et de plus en plus la vraie charité, l'amour de Dieu et des âmes en Dieu.

Le moyen d'éviter l'orgueil est de penser souvent aux humiliations du Sauveur et de demander à Dieu la vertu d'humilité. - Pour réprimer l'envie, prions pour le prochain en lui souhaitant le même bien qu'à nous-mêmes. Apprenons aussi à réprimer aussitôt les mouvements de colère en nous éloignant des objets qui nous y portent et en nous accoutumant à agir et à parler avec douceur.

C'est là une mortification absolument indispensable. Pour avancer sérieusement vers la perfection et la sainteté, pensons aux mortifications des saints, ou même, sans aller jusqu'aux exemples des saints, pensons à ceux que nous donnent des serviteurs de Dieu comme un P. Lacordaire, lorsque, craignant de se laisser aller à l'orgueil à la suite de ses succès, il recourait à de grandes mortifications. Il sentait, certains jours, en prêchant à Notre-Dame, qu'un grand courant de grâce passait par son âme pour convertir ses auditeurs, et que, s'il se laissait aller à l'orgueil, ce courant de grâce pouvait être tout à fait interrompu, que sa prédication pouvait devenir complètement stérile. Or, pensons que nous avons nous aussi à sauver notre âme, à faire du bien autour de nous, un bien qui dure éternellement; pensons que nous devons travailler au salut d'autres âmes, le plus possible, et que nous devons employer pour cela les moyens que le Sauveur nous a indiqués: la mort progressive au péché par le progrès des vertus et surtout de l'amour de Dieu.

COMPLÉMENT

Péchés d'ignorance, d'infirmité et de malice

On nous dit de divers côtés que dans certains milieux cette opinion tend à se répandre que seul le péché de malice est mortel, et que les péchés dits d'ignorance et d'infirmité ne le seraient jamais. Il importe de rappeler sur ce point l'enseignement de la théologie, tel qu'il se trouve formulé avec profondeur par saint Thomas d'Aquin dans sa Somme Théologique (I^a II^{ae}, q 76, 77, 78).

Le péché d'ignorance est celui qui provient d'une ignorance volontaire et coupable, dite ignorance vincible. Le péché d'infirmité est celui qui provient d'une forte passion qui diminue la liberté et entraîne la volonté à donner son consentement. Quant au péché de malice, c'est celui qui est commis avec pleine

liberté, « *quasi de industria* », avec application et souvent préméditation, même sans passion, ni ignorance. Rappelons ce que saint Thomas nous enseigne de chacun d'eux.

Les péchés d'ignorance

Par rapport à la volonté, l'ignorance peut être soit antécédente, soit conséquente, soit concomitante. L'ignorance antécédente est celle qui n'est nullement volontaire, elle est dite « moralement invincible ». Par exemple, croyant tirer sur une bête, dans une forêt, un chasseur tue un homme qui n'avait donné aucun signe de sa présence et qu'on ne pouvait nullement soupçonner là. Dans ce cas, il n'y a pas de faute volontaire, mais seulement un péché matériel.

L'ignorance conséquente est celle qui est volontaire, au moins indirectement, par suite de la négligence à s'instruire de ce que l'on peut et doit savoir; on l'appelle ignorance vincible, car on pourrait, avec l'application moralement possible, s'en libérer; elle est cause d'une faute formelle, au moins indirectement voulue. Par exemple, un étudiant en médecine se laisse aller gravement à la paresse, il est pourtant, comme par hasard, reçu docteur, mais il ignore bien des choses élémentaires de son art qu'il devrait connaître, et il lui arrive d'accélérer la mort de certains de ses clients, au lieu de les guérir. Il n'y a pas là de péché directement volontaire, mais il y a certainement une faute indirectement volontaire, qui peut être grave, et qui peut aller jusqu'à l'homicide par imprudence ou par grave négligence.

L'ignorance concomitante est celle qui n'est pas volontaire, mais qui accompagne le péché de telle façon que, si elle n'existait pas, on pécherait de même. C'est le cas de l'homme très vindicatif qui veut tuer son ennemi, et qui un jour par ignorance le tue de fait, croyant tuer une bête dans un fourré; ce cas est manifestement différent des deux précédents.

Il suit de là que l'ignorance involontaire ou invincible n'est pas un péché, mais que l'ignorance volontaire ou vincible de ce que nous pouvons et devons savoir est un péché plus ou moins grave, selon la gravité des obligations auxquelles on manque.

L'ignorance volontaire ou vincible ne peut excuser totalement du péché, car il y a eu négligence; elle diminue seulement la culpabilité.

L'ignorance absolument involontaire ou invincible excuse totalement du péché, supprime la culpabilité.

Quant à l'ignorance concomitante, elle n'excuse pas du péché, car si elle n'existait pas, on pécherait de même.

L'ignorance invincible est appelée « bonne foi »; pour qu'elle soit vraiment invincible ou involontaire, il faut qu'on ne puisse moralement pas s'en libérer par l'application à connaître ses devoirs. Elle ne peut porter sur les tout premiers préceptes de la loi naturelle: « il faut faire le bien et éviter le mal »; « ne fais pas aux autres ce que tu ne veux pas qu'on te fasse à toi-même »; « tu ne tueras pas »; « tu ne voleras pas »; « un seul Dieu tu adoreras ». Au moins par l'ordre du monde, du ciel étoilé et de l'ensemble de la création, l'homme a facilement une probabilité de l'existence de Dieu, ordonnateur et législateur suprême; et quand il a cette probabilité, il doit chercher à s'éclairer davantage et demander la lumière; autrement il n'est plus dans la véritable bonne foi ou ignorance absolument involontaire et invincible. Il faut en dire autant d'un protestant pour qui il devient sérieusement probable que le catholicisme est la vraie religion; il doit s'éclairer par l'étude et demander à Dieu la lumière; sans quoi, comme le dit saint Alphonse, il pêche déjà contre la foi en ne voulant pas prendre les moyens nécessaires pour y parvenir.

Souvent, les personnes pieuses ne sont pas assez attentives aux péchés d'ignorance, que parfois elles commettent, en ne considérant pas, comme elles le peuvent et le doivent, leurs devoirs religieux ou leurs devoirs d'état, ou encore les droits et qualités des personnes, des supérieurs, des égaux ou des inférieurs avec lesquels elles sont en rapport. Nous sommes responsables, non pas seulement des actes désordonnés

que nous posons, mais aussi de l'omission de tout le bien que nous devrions faire, et que nous accomplirions de fait si nous avions un véritable zèle de la gloire de Dieu et du salut des âmes. Une des causes des maux actuels de la société se trouve dans l'oubli de cette parole de l'Évangile: « Les pauvres sont évangélisés¹ », dans l'indifférence de ceux qui ont même le superflu à l'égard de ceux qui manquent du nécessaire.

Les péchés d'infirmité

On appelle péché d'infirmité celui qui provient d'une forte passion, qui entraîne la volonté à donner son consentement. En ce sens, il est dit dans le Psaume VI, 3 : « *Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum.* - Ayez pitié de moi, Seigneur, car je suis faible. » En effet, l'âme spirituelle est faible quand sa volonté cède à la violence des mouvements de la sensibilité. Elle perd ainsi la rectitude du jugement pratique et de l'élection volontaire ou du choix, par suite de la crainte, ou de la colère, ou de la convoitise. Ainsi, pendant la Passion, Pierre, par crainte, se laissa aller à renier trois fois Notre-Seigneur.

Lorsque, par suite d'une vive émotion ou d'une passion, nous sommes inclinés vers un objet, l'intelligence est portée à juger qu'il nous convient, et la volonté à donner son consentement contrairement à la loi divine².

Mais il faut distinguer ici la passion dite antécédente, qui précède le consentement de la volonté, et celle dite conséquente, qui le suit. La passion antécédente diminue la culpabilité, car elle diminue la liberté du jugement et du choix volontaire; c'est particulièrement visible chez les personnes très impressionnables. Au contraire, la passion conséquente ou volontaire ne diminue pas la gravité du péché, mais l'augmente, ou mieux elle est un signe que le péché est très volontaire, puisque la volonté suscite elle-même ce mouvement désordonné de passion, comme il arrive chez celui qui veut se mettre en colère pour mieux manifester son mauvais vouloir³. De même qu'une bonne passion conséquente, comme la sainte colère de Notre-Seigneur chassant les vendeurs du temple, augmente le mérite, une mauvaise passion conséquente augmente le démerite.

Le péché d'infirmité dont nous parlons ici est celui dans lequel la volonté cède à l'impulsion d'une passion antécédente, et, par là, sa gravité est diminuée; mais cela ne veut pas dire qu'il ne soit jamais un péché mortel. Il est vraiment mortel quand la matière est grave, unie à l'advertance et au plein consentement qui cède à la passion; c'est le cas de l'homicide, commis sous l'impulsion de la colère⁴.

L'on peut résister, surtout au début, au mouvement déréglé de la passion; et si, au début, on ne résiste pas comme on le doit, si l'on ne prie pas comme il le faut pour obtenir le secours de Dieu, la passion n'est plus simplement antécédente, elle devient volontaire.

Le péché d'infirmité, même grave et mortel, est plus pardonnable qu'un autre, mais ici « pardonnable » n'est nullement synonyme de « véniel » au sens courant de ce mot⁵.

Même les personnes pieuses doivent être très attentives à ce point, car il peut y avoir chez elles des mouvements de jalousie non réprimés qui peuvent les porter à des fautes graves, par exemple à des jugements téméraires graves et à des paroles et des actes extérieurs qui sont cause de division profonde, contraire à la fois à la justice et à la charité.

Ce serait une grosse erreur de penser que seul le péché de malice peut être mortel, parce que seul il comporterait l'advertance suffisante et le plein consentement requis, avec la matière grave, pour le péché

¹ *Matth.*, XI, 5; *Luc*, VII, 22.

² Saint Thomas, I^a II^{ae}, q. 58, a. 5, ad 3^m; q. 77, a. 2, rappelle à ce sujet le principe aristotélicien: « Qualis unusquisque est talis finis videtur ei. Suivant que chacun est bien ou mal disposé dans sa sensibilité et sa volonté, telle fin lui paraît convenable. » D'où l'adage: « Video meliora, proboque, deteriora sequor. - Je vois le bien, l'approuve, et pourtant, je suis la mauvaise inclination. »

³ Cf. saint Thomas, I^a II^{ae}, q. 77, a. 6.

⁴ I^a II^{ae}, q. 77, a. 8.

⁵ *Ibid.*, ad 1^m.

qui donne la mort à l'âme et la rend digne d'une mort éternelle. Une erreur pareille serait le résultat d'une déformation de la conscience, et contribuerait à augmenter cette déformation. Rappelons-nous que nous pouvons assez facilement résister au début du mouvement déréglé de passion, et que c'est un devoir pour nous de le faire, et aussi de prier pour cela, selon les paroles de saint Augustin rappelées par le Concile de Trente: « Dieu ne commande jamais l'impossible, mais, en ordonnant, il nous avertit de faire ce que nous pouvons et de lui demander ce que nous ne pouvons pas.¹ »

Le péché de malice

Par opposition au péché d'ignorance et à celui d'infirmité, le péché de malice est celui par lequel on choisit le mal sciemment; les Latins disaient de *indusiria*, c'est-à-dire de propos délibéré, avec calcul, à dessein, exprès, sans ignorance et même sans passion antécédente. Souvent ce péché est prémédité.

Ce n'est pas à dire qu'on veuille le mal pour le mal; car l'objet adéquat de la volonté étant le bien, elle ne peut vouloir le mal que sous l'aspect d'un bien apparent.

Or celui qui pèche par malice, en connaissance de cause et par mauvaise volonté, veut sciemment un mal spirituel (par exemple la perte de la charité ou amitié divine) pour posséder un bien temporel. Il est clair que ce péché ainsi défini diffère, comme degré de gravité, du péché d'ignorance et de celui d'infirmité.

Il ne faudrait cependant pas en conclure que tout péché de malice soit un péché contre le Saint-Esprit. Celui-ci est parmi les plus graves des péchés de malice, il se produit lorsqu'on rejette par mépris cela même qui nous sauverait ou nous délivrerait du mal, par exemple lorsqu'on combat la vérité religieuse reconnue (*impugnatio veritatis agnitae*) ou lorsque par jalousie, délibérément, on s'attriste des grâces et des progrès spirituels du prochain.

Souvent le péché de malice procède d'un vice engendré par des fautes multiples; mais il peut exister même en l'absence de ce vice; c'est ainsi que le premier péché du démon fut un péché de malice, non pas de malice habituelle, mais de malice actuelle, de mauvaise volonté, d'une griserie d'orgueil.

Il est clair que le péché de malice est plus grave que ceux d'ignorance et d'infirmité, bien que quelquefois ceux-ci soient déjà mortels.

C'est pourquoi les lois humaines punissent davantage l'homicide prémédité que celui commis par passion.

La plus grande gravité des péchés de malice provient de ce qu'ils sont plus volontaires que les autres, de ce que généralement ils procèdent d'un vice engendré par des fautes réitérées, et de ce que par eux on préfère sciemment un bien temporel à l'amitié divine, sans l'excuse partielle d'une certaine ignorance ou d'une forte passion.

En ces questions on peut se tromper de deux façons opposées. Les uns inclineraient à penser que seul le péché de malice peut être mortel; ils ne voient pas assez la gravité de certains péchés d'ignorance volontaire, et de certains péchés d'infirmité, dans lesquels pourtant il y a matière grave, advertance suffisante et plein consentement.

D'autres, au contraire, ne voient pas assez la gravité de certains péchés de malice accomplis froidement avec une modération affectée et un simulacre de bienveillance ou de tolérance. Ceux qui combattent ainsi la vraie religion et enlèvent aux enfants le pain de la vérité divine peuvent pécher plus gravement que celui qui blasphème et qui tue quelqu'un sous l'impulsion de la colère.

La faute est d'autant plus grave qu'elle est plus volontaire, qu'elle est commise avec plus de lumière

¹ *Conc. Tridentinum*, sess. VI, cap. 11 (Denzinger, 804), ex S. Augustino, *De natura et gratia*, chap. XLII, n°50.

et qu'elle procède d'un amour de soi plus déréglé, qui va parfois jusqu'au mépris de Dieu.

Par opposition, l'acte vertueux est plus ou moins méritoire suivant qu'il est plus volontaire, plus libre, et qu'il est inspiré par un plus grand amour de Dieu et du prochain, amour qui peut aller jusqu'au saint mépris de soi-même, comme le dit saint Augustin.

C'est ainsi que celui qui prie avec trop d'attachement aux consolations sensibles mérite moins que celui qui persévère dans la prière sans aucune consolation dans une continuelle et profonde aridité; mais, au sortir de cette épreuve, son mérite ne diminue pas si sa prière procède d'une égale charité qui a maintenant un heureux retentissement sur sa sensibilité. Il reste qu'un acte intérieur de pur amour est de plus grand prix aux yeux de Dieu que beaucoup d'œuvres extérieures inspirées par une moindre charité.

En toutes ces questions, qu'il s'agisse du bien ou du mal, il faut être surtout attentif à ce qui procède de nos facultés supérieures: intelligence et volonté, c'est-à-dire à l'acte de volonté posé en pleine connaissance de cause. Et, de ce point de vue, si un acte mauvais pleinement délibéré et consenti, comme un pacte formel avec le démon, a des conséquences formidables¹, un acte bon, comme l'oblation de soi-même à Dieu, faite d'une façon pleinement délibérée, consentie et souvent renouvelée, peut avoir de plus grandes conséquences encore dans l'ordre du bien, car l'Esprit-Saint est certes infiniment plus puissant que l'esprit du mal, et il peut plus pour notre sanctification que celui-ci pour notre perte. Il est bon d'y penser devant la gravité de certains événements actuels. Comme l'amour du Christ, mourant pour nous sur la Croix, plaisait plus à Dieu que tous les péchés réunis ne lui déplaisent, le Sauveur est plus puissant pour nous sauver que l'ennemi du bien pour nous perdre. En ce sens Jésus a dit: « Ne craignez-pas ceux qui tuent le corps et ne peuvent tuer l'âme; craignez plutôt celui qui peut perdre l'âme et le corps dans la géhenne » (Matth., X, 28). L'ennemi du bien ne peut, si nous ne lui ouvrons la porte de notre cœur, pénétrer dans l'intime de notre volonté, tandis que Dieu est plus intime à nous que nous-mêmes et peut nous porter fortement et suavement aux actes libres et méritoires les plus profonds et les plus élevés, ceux qui sont le prélude de l'éternelle vie.

¹ [NDT] Le sens du mot *formidable* a changé au cours du XX^e siècle. Il est passé de *terrifiant* à *merveilleux* !

CHAPITRE V

Le défaut dominant ou le ver rongeur

Après avoir traité des principaux péchés à éviter, de leurs racines et de leurs suites à mortifier, il convient de parler spécialement du défaut dominant en chacun de nous. Pour procéder avec ordre, il faut d'abord voir ce qu'il est, ensuite comment le connaître ou le discerner, et enfin comment le combattre.

Qu'est-ce que le défaut dominant ?

C'est en nous celui qui tend à prévaloir sur les autres, et par là sur notre manière de sentir, de juger, de sympathiser, de vouloir et d'agir. C'est un défaut qui, en chacun de nous, a une relation intime avec notre tempérament individuel¹. Il y a des tempéraments portés à la mollesse, à l'indolence, à la paresse, à la gourmandise, à la sensualité. Il y en a d'autres portés surtout à la colère et à l'orgueil. Nous ne montons pas tous par le même versant vers le sommet de la perfection; ceux qui sont mous de tempérament doivent, par la prière, par la grâce, par la vertu, devenir forts; et ceux qui sont naturellement forts au point d'être facilement raides doivent, en travaillant sur eux-mêmes et par la grâce, devenir doux.

Avant cette transformation progressive du tempérament, le défaut dominant d'un chacun se fait souvent sentir. Il est notre ennemi domestique, à l'intérieur de nous-mêmes, car il peut, s'il se développe, arriver à ruiner tout à fait l'œuvre de la grâce ou la vie intérieure. Il est parfois comme la crevasse d'un mur qui semble solide et qui ne l'est pas, comme une lézarde, parfois imperceptible mais profonde, dans la belle façade d'un édifice, qu'une forte secousse peut ébranler. Par exemple, une antipathie, une répugnance instinctive contre quelqu'un, peut, si elle n'est pas surveillée et corrigée par la droite raison, l'esprit de foi et la charité, produire des désastres dans une âme et la porter à de graves injustices, par lesquelles elle se fait encore beaucoup plus de mal à elle-même qu'au prochain, car il est bien plus dommageable de commettre l'injustice que de la subir.

Le défaut dominant est d'autant plus dangereux qu'il vient souvent compromettre notre qualité principale, qui est une heureuse inclination de notre nature, qui devrait se développer et être surélevée par la grâce. Par exemple, tel est naturellement porté à la douceur, mais si par suite de son défaut dominant, qui est peut-être la mollesse, sa douceur dégénère en faiblesse, en excessive indulgence, il peut arriver à perdre toute énergie.

Un autre, au contraire, est naturellement porté à la force, mais, s'il se laisse aller à son tempérament irascible, la force dégénère en lui en violence déraisonnable, cause de toutes sortes de désordres.

En tout homme il y a du noir et du blanc, il y a un défaut dominant, et aussi une qualité naturelle. Si nous sommes en état de grâce, il y a en nous un attrait spécial de la grâce, qui vient généralement perfectionner d'abord en notre nature ce qu'il y a de meilleur en elle, pour rayonner ensuite sur ce qui est moins bon. Quelques-uns sont ainsi plus portés vers la contemplation, d'autres vers l'action. Il faut donc particulièrement veiller à ce que le défaut dominant ne vienne pas étouffer notre principale qualité naturelle, ni notre attrait spécial de grâce. Autrement notre âme ressemblerait à un champ de blé envahi

¹ Notre tempérament individuel est généralement assez déterminé dans une ligne, selon le principe *natura determinatur ad unum*. Et c'est pourquoi il a besoin d'être perfectionné par les différentes vertus, qui nous permettront d'agir raisonnablement et chrétiennement, selon les différentes circonstances, par rapport aux différentes personnes, par exemple relativement aux supérieurs, aux inférieurs et aux égaux, et selon les diverses situations où nous pouvons nous trouver.

par l'ivraie ou la zizanie, dont il est parlé dans l'Évangile. Et nous avons un adversaire, le démon, qui cherche précisément à développer de plus en plus notre défaut dominant pour nous mettre en conflit avec ceux qui travaillent avec nous dans le champ du Seigneur. Le Sauveur nous dit en saint Matthieu, XIII, 25: « Le royaume des cieux est semblable à un homme qui avait semé du bon grain dans son champ. Mais pendant que les hommes dormaient, son ennemi vint et sema l'ivraie au milieu du froment et s'en alla. » Et Jésus explique que l'ennemi, c'est le démon (v. 39), qui cherche à détruire l'œuvre de Dieu, en opposant entre eux ceux qui devraient collaborer saintement à une même œuvre pour l'éternité. Il est habile à grossir à nos yeux les défauts de notre prochain, à transformer un grain de sable en une montagne, en mettant comme une loupe dans notre imagination, pour que nous nous irritions contre nos frères, au lieu de travailler avec eux. On voit par là quel mal peut provenir en chacun de nous de notre principal défaut, si nous n'y sommes pas très attentifs. Il est parfois comme un ver rongeur dans un beau fruit.

Comment connaître notre défaut dominant ?

Tout d'abord, il est clair qu'il importe beaucoup de le connaître, et de ne pas se faire d'illusion. Cela est d'autant plus nécessaire que notre adversaire, l'ennemi de notre âme, le connaît très bien et se sert de lui pour mettre le trouble en nous et autour de nous. Dans la citadelle de notre vie intérieure, défendue par les différentes vertus, le défaut dominant est comme le point faible, non défendu par les vertus théologiques et par les vertus morales. L'ennemi des âmes cherche précisément en chacune ce point faible, facilement vulnérable, et il le trouve aisément.

Il est donc nécessaire pour nous de le connaître aussi.

Mais comment le discerner ? - C'est assez facile chez les commençants, lorsqu'ils sont sincères. Mais ensuite le défaut dominant est moins apparent, car il cherche à se cacher et à prendre les apparences d'une vertu; l'orgueil se pare des dehors de la magnanimité, et la pusillanimité cherche à se couvrir de ceux de l'humilité. Il faut pourtant arriver à discerner le défaut dominant, car si on ne le connaît pas on ne peut le combattre, et si on ne le combat pas il n'y a pas de vie intérieure vraie.

Pour le discerner, il faut d'abord demander à Dieu la lumière: « Seigneur, faites-moi connaître les obstacles que je mets de façon plus ou moins consciente au travail de la grâce en moi. Donnez-moi ensuite la force de les écarter, et, si je suis négligent à le faire, daignez les écarter vous-même, dussé-je en souffrir beaucoup. »

Après avoir ainsi très sincèrement demandé la lumière, il faut s'examiner sérieusement. Comment ? En se demandant : A quoi tendent mes préoccupations les plus ordinaires, le matin lorsque je m'éveille, ou quand je suis seul; où vont spontanément mes pensées et mes désirs ?

Ici, il faut se rappeler que le défaut dominant, qui commande facilement à toutes nos passions se donne l'apparence d'une vertu, et, s'il n'était pas combattu, il pourrait conduire à l'impénitence; Judas y arriva par l'avarice, qu'il n'avait pas su et voulu dominer; elle l'y conduisit comme un vent violent qui précipite un navire, sur les écueils.

De même pour discerner le défaut dominant, il faut se demander: « Quelle est généralement la cause ou la source de ma tristesse et de ma joie ? - quel est le motif général de mes actions, l'origine ordinaire de mes péchés, surtout quand il ne s'agit pas d'une faute accidentelle, mais d'une suite de péchés ou d'un état de résistance à la grâce, notamment lorsque celui-ci dure plusieurs jours et nous porte à omettre nos exercices de piété. Alors il faut sincèrement chercher: pour quel motif mon âme refuse-t-elle de revenir au bien ?

Il faut encore se dire: « Que pense de cela mon directeur ? Quel est, selon lui, mon défaut dominant ? Il est meilleur juge que moi. » Nul, en effet, n'est bon juge en sa propre cause, ici l'amour-propre nous

trompe. Souvent notre directeur a découvert ce défaut en nous avant nous. Il a peut-être essayé plusieurs fois de nous en parler. N'avons-nous pas cherché à nous excuser ?

Ici l'excuse est prompte, car le défaut dominant excite facilement toutes nos passions, il leur commande en maître, elles lui obéissent à l'instant. C'est ainsi que l'amour-propre blessé excite aussitôt l'ironie, la colère, l'impatience. De plus, le défaut dominant, lorsqu'il a pris racine en nous, a une répugnance particulière à se laisser démasquer et combattre, parce qu'il veut régner en nous.

Cela arrive parfois à un tel point que, lorsque le prochain nous accuse de ce défaut, nous lui répondons : « Je puis avoir bien des travers, mais vraiment pas celui-là.¹ »

On peut reconnaître aussi le défaut dominant aux tentations que notre ennemi suscite le plus fréquemment en nous, car il nous attaque surtout par ce point faible de notre âme.

Enfin, aux moments de vraie ferveur, les inspirations du Saint-Esprit viennent précisément nous demander des sacrifices sur ce point-là.

Si nous recourons sincèrement à ces divers moyens de discernement, il ne nous sera pas trop difficile de reconnaître cet ennemi intérieur que nous portons en nous, et qui nous rend esclaves de lui-même: « Celui qui se livre au péché est esclave du péché », dit Jésus en saint Jean, VIII, 34. C'est comme une prison intérieure que nous portons avec nous, partout où nous allons. Il nous faut aspirer ardemment à la délivrance.

Quelle grâce si nous rencontrons un saint, qui nous dise: « Voici ton défaut dominant et voici ton principal attrait de grâce que tu dois suivre généreusement pour arriver à l'union à Dieu. » C'est ainsi que Notre-Seigneur appela fils du tonnerre, *boanergès*², les jeunes apôtres Jacques et Jean, qui voulaient faire descendre le feu du ciel sur une bourgade qui avait refusé de les recevoir. On lit en saint Luc, IX, 56: « Il les reprit en disant : Vous ne savez pas de quel esprit vous êtes ! Le Fils de l'homme est venu, non pour perdre des hommes, mais pour les sauver. » A l'école du Sauveur, les *boanergès* deviennent des doux, si bien qu'à la fin de sa vie saint Jean l'Évangéliste ne savait plus dire qu'une chose: « Mes petits enfants, aimez-vous les uns les autres » (I Joan., III, 18, 23). Et comme on lui demandait pourquoi il répétait toujours la même chose, il répondait: « C'est le précepte du Seigneur, et si vous l'accomplissez, il suffit. » Jean n'avait rien perdu de son ardeur, de sa soif de justice, mais elle s'était spiritualisée et s'accompagnait d'une grande douceur.

Comment combattre le défaut dominant ?

Il est très nécessaire de le combattre parce qu'il est le principal ennemi intérieur, et lorsqu'il est vaincu, les tentations ne sont plus très dangereuses, mais plutôt des occasions d'avancement.

Mais ce défaut principal n'est pas vaincu tant qu'il n'y a pas un vrai progrès dans la piété ou la vie intérieure, tant que l'âme n'est pas arrivée à une vraie et stable ferveur de volonté, c'est-à-dire à cette promptitude de la volonté au service de Dieu qui est, selon saint Thomas, l'essence de la vraie dévotion³. Pour ce combat spirituel, il faut recourir à trois moyens principaux: la prière, l'examen et une sanction.

La prière sincère: « Seigneur, montrez-moi le principal obstacle à ma sanctification, celui qui m'empêche de profiter des grâces et aussi des difficultés extérieures qui tourneraient au bien de mon âme, si je savais mieux recourir à vous à leur occasion. » Les saints allaient jusqu'à dire, comme saint Louis-Bertrand : « Hic ure, Domine, hic seca, ut in aeternum parcas. Seigneur, brûlez et desséchez en moi tout ce qui m'empêche d'aller à vous, pour que vous me fassiez grâce éternellement. » Le bienheureux Nicolas de

1

Saint Thomas verrait en cela une application du principe formulé par Aristote et qu'il cite souvent: *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*, chacun juge de ce qui est bon selon ses dispositions intérieures, bonnes ou mauvaises.

² Marc, III, 17.

³ II^a II^{ae}, q. 82, a. 1 et 2.

Flüe disait aussi: « Seigneur, enlève-moi tout ce qui m'empêche d'aller à Toi; donne-moi tout ce qui me conduira jusqu'à Toi; prends-moi à moi et donne-moi tout à Toi. »

Cette prière ne dispense pas de l'examen, au contraire, elle y porte. Et, comme le dit saint Ignace, il conviendrait surtout aux commençants d'écrire chaque semaine combien de fois ils ont cédé à ce défaut dominant, qui veut régner en eux comme un despote. Il est plus facile de rire sans fruit de cette méthode que de l'appliquer fructueusement. Si nous comptons l'argent dépensé et celui que nous recevons, il est encore plus utile de savoir ce que nous perdons et ce que nous gagnons, au point de vue spirituel, pour l'éternité.

Enfin, il convient grandement de s'imposer une sanction, une pénitence, chaque fois que nous retombons dans ce défaut. Cette pénitence peut être une prière, un moment de silence, une mortification intérieure ou extérieure. Il y a là une réparation de la faute et une satisfaction pour la peine qui lui est due. En même temps, on acquiert ainsi plus de circonspection pour l'avenir. Ainsi plusieurs se sont guéris de l'habitude de faire des imprécations en s'imposant chaque fois l'obligation de faire une aumône pour réparer.

Avant de vaincre notre défaut dominant, nos vertus sont souvent plutôt de bonnes inclinations naturelles que de vraies et solides vertus enracinées en nous. Avant cette victoire, la source des grâces n'est pas encore assez ouverte sur notre âme, car nous nous recherchons encore trop nous-mêmes et nous ne vivons pas assez pour Dieu.

Il faut vaincre enfin la pusillanimité, qui nous porte à penser que notre défaut dominant est indéracinable. Avec la grâce, nous pouvons avoir raison de lui, car, comme le dit le Concile de Trente (Sess. VI, cap. II), en citant saint Augustin: « Dieu ne commande jamais l'impossible, mais, en nous donnant ses préceptes, il nous dit de faire ce que nous pouvons et de demander la grâce pour accomplir ce que nous ne pouvons pas. »

On a dit que ici, le combat spirituel est plus nécessaire que la victoire, car si nous nous dispensons de cette lutte, nous abandonnons la vie intérieure, nous ne tendons plus vers la perfection. Il ne faut pas faire la paix avec nos défauts.

Enfin, il ne faut pas croire notre adversaire lorsqu'il cherche à nous persuader que cette lutte ne convient qu'aux saints pour arriver aux plus hautes régions de la spiritualité. La vérité est que, sans cette lutte persévérante et efficace, notre âme ne peut sincèrement aspirer à la perfection chrétienne, vers laquelle le précepte suprême nous fait à tous un devoir de tendre. Ce précepte est, en effet, sans limites: « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de tout ton esprit, et ton prochain comme toi-même » (Luc, X, 27).

Sans cette lutte, on n'a pas la joie intérieure, ni la paix, car la tranquillité de l'ordre ou la paix provient de l'esprit de sacrifice; lui seul nous établit intérieurement dans l'ordre en faisant mourir tout ce qu'il y a de déréglé en nous¹.

Alors, finalement, la charité, l'amour de Dieu et des âmes en Dieu, finit par prévaloir tout à fait sur le défaut dominant; alors elle occupe vraiment la première place en notre âme et y règne efficacement. La mortification, qui fait disparaître notre défaut principal, nous délivre, elle assure la prédominance en nous de nos vraies qualités naturelles et de notre attrait spécial de grâce. On arrive ainsi, peu à peu, à être soi-même, au grand sens du mot, c'est-à-dire à être surnaturellement soi-même moins ses défauts. Il ne s'agit pas de copier plus ou moins servilement les qualités d'autrui, ni d'entrer dans un moule uniforme, le même pour tous; il y a une grande variété dans les personnalités humaines, tout comme on ne trouve pas deux feuilles ou deux fleurs parfaitement semblables. Mais il ne faut pas subir son tempérament, il faut le transformer en gardant de lui ce qu'il a de bon, et il faut que le caractère soit, en notre tempérament, l'empreinte des vertus acquises et infuses, surtout des vertus théologales. Alors, au lieu de rapporter

¹ Un des défauts dominants les plus difficiles à vaincre est la paresse. Cependant on peut y parvenir avec le secours de la grâce; car Dieu ne commande pas l'impossible, et nous dit de prier pour obtenir la grâce d'accomplir ce que nous ne pouvons pas.

instinctivement tout à soi, comme lorsque le défaut dominant règne en nous, on est porté à ramener tout à Dieu, à penser presque constamment à Lui et à ne vivre que pour lui, en portant en quelque sorte vers lui tous ceux qui viennent à nous.

NOTE

Pour mieux se connaître, il convient de varier l'examen de conscience, de le faire quelquefois en suivant l'ordre des commandements de Dieu et de l'Église; d'autres fois en suivant l'ordre des vertus théologales et morales, ou enfin en considérant les péchés qui s'opposent à ces différentes vertus, comme l'indiquent les deux résumés qui suivent:

Amour désordonné de soi-même	orgueil	à l'égard de soi-même	VAINE GLOIRE, d'où dérivent : désobéissance, jactance, hypocrisie, contention par rivalité, discorde, amour des nouveautés, pertinacité.
			ACEDIA, DÉGOUT DES CHOSES SPIRITUELLES, d'où naissent : malice, rancœur, pusillanimité, découragement, torpeur spirituelle, oubli des préceptes, recherche des choses défendues.
		à l'égard du prochain	ENVIE, d'où dérivent : haine, médisance, calomnie, joie du mal d'autrui et tristesse de ses succès.
			COLÈRE, d'où proviennent : disputes, emportements, injures, vociférations, blasphème.
	concupiscence	des yeux	AVARICE, d'où procèdent : perfidie, fraude, fourberie, parjure, perturbation, dureté et endurcissement.
		de la chair	GOURMANDISE, qui engendre : plaisanteries déplacées, bouffonnerie, impureté, discours insensés, stupidité.
			LUXURE, d'où procèdent : aveuglement de l'esprit, inconsidération, précipitation, inconstance, amour de soi jusqu'à la haine de Dieu, attachement à la vie présente qui détruit l'espoir de la vie éternelle.

VERTUS	théologales	CHARITÉ	envers Dieu et <i>don de sagesse</i> , envers le prochain et miséricorde	dégoût des choses spirituelles, envie, discorde, scandale.	VICES CONTRAIRES
		ESPÉRANCE, confiance, abandon et <i>don de crainte</i> opposé à la présomption		présomption, désespoir.	
		FOI et esprit de foi et <i>dons d'intelligence et de science</i>		infidélité, blasphème, aveuglement, ignorance coupable.	
	cardinales	PRUDENCE, docilité aux bons conseils et <i>don de conseil</i>		imprudence et négligence, prudence de la chair, ruse.	
		JUSTICE et vertus annexes de religion (<i>don de piété</i>), pénitence, piété filiale, obéissance, gratitude, véracité, fidélité, libéralité		injustice, impiété, superstition, hypocrisie, mensonge.	
		FORCE et <i>don de force</i> , avec magnanimité, patience, persévérance		audace téméraire, lâcheté, pusillanimité.	
		TEMPÉRANCE (sobriété et chasteté) avec douceur et humilité.		intempérance, luxure, colère, orgueil, curiosité.	

CHAPITRE VI

Les passions à régler

Il ne peut y avoir de vie intérieure sans une lutte contre soi-même, pour régler et discipliner ses passions, pour faire descendre en ces mouvements de notre sensibilité la lumière de la droite raison et celle même de la foi infuse et de la prudence chrétienne. Il y a beaucoup plus qu'on ne pense en cette expression: « discipliner sa sensibilité », elle doit recevoir une discipline comme un élève docile que l'on forme.

Il convient donc de parler des passions, et pour procéder avec ordre, il faut les considérer au triple point de vue psychologique, moral et proprement ascétique. Nous suivrons l'enseignement de saint Thomas (I^a II^{ae}, q. 22-28).

Les Passions au point de vue psychologique

La passion est définie par saint Thomas, à la suite d'Aristote et de saint Jean Damascène: « Un mouvement de l'appétit sensitif, provenant de la représentation d'un bien sensible ou d'un mal, et s'accompagnant d'un mouvement corporel de l'organisme, comme le battement du cœur.¹ »

Quand il est dit que c'est un mouvement de l'appétit sensitif, commun à l'homme et à l'animal, on distingue la passion d'un mouvement de la volonté spirituelle, appelée appétit rationnel. Et il ne faut pas confondre non plus le mouvement de l'appétit sensitif avec le mouvement corporel, par exemple avec le battement du cœur qui le suit. Ces mouvements de l'appétit sensitif que sont les passions existent déjà manifestement chez l'animal, par exemple lorsqu'il désire sa nourriture, et chez lui la passion est tantôt sous une forme douce, comme chez la colombe ou l'agneau, tantôt sous une forme violente, comme chez le loup, le tigre ou le lion.

Saint Thomas, à la suite d'Aristote, a distingué et classé les diverses passions d'une façon vraiment profonde. Il distingue d'abord *l'appétit concupiscible*, qui porte à chercher le bien sensible et délectable et à fuir le mal nuisible, et *l'appétit irascible*, qui incline à résister aux obstacles et obtenir malgré eux un bien difficile. Il y a des animaux et des hommes chez lesquels domine l'irascible, d'autres chez lesquels domine le concupiscible.

Dans l'appétit concupiscible, à l'égard du bien sensible qui attire, on distingue trois passions: *l'amour* de ce bien sensible, qu'il soit présent ou absent, le *désir* de ce bien, s'il est absent, la *joie*, s'il est présent. On voit ces mouvements de la sensibilité chez l'animal auquel on apporte ou auquel on enlève sa nourriture.

Par opposition, à l'égard du mal à éviter, il y a, dans le concupiscible, la *haine*, *l'aversion*, la *tristesse*. Ainsi l'agneau instinctivement fuit le loup.

Dans l'appétit irascible, à l'égard du bien difficile à obtenir (*bonum arduum*), il y a les deux passions de *l'espoir* et du *désespoir* ou abattement, suivant que ce bien apparaît accessible ou inaccessible. Et, dans ce même appétit, à l'égard du mal nuisible à repousser, il y a *l'audace* et la *crainte*, suivant que ce mal est

¹ I^a II^{ae}, q. 22, a. 3.

facile ou difficile à repousser, et aussi la *colère*, s'il s'agit d'un mal présent à surmonter ou d'une insulte à venger.

Il y a dans la volonté spirituelle des mouvements analogues d'amour, de désir, de joie, d'espérance, etc., mais ceux-ci sont d'ordre immatériel, tandis que la passion s'accompagne toujours d'un mouvement de l'organisme, du fait que l'appétit sensible est uni à un organe.

Parmi toutes les passions, la première de toutes, supposées par toutes les autres, est l'amour sensitif; par exemple, chez l'animal, celui de la nourriture dont il a besoin; de cet amour naît le désir, la joie, l'espoir, l'audace ou la haine de ce qui est contraire, l'aversion, la tristesse, le désespoir, la crainte, la *colère*¹.

On voit par ce que nous venons de dire, que la passion; telle qu'elle a été définie, n'est pas toujours vive, véhémence et dominatrice. Cependant bien des auteurs modernes appellent passion un mouvement de la sensibilité particulièrement intense et réservent le nom d'émotion aux autres moins forts.

La passion au point de vue moral

Au point de vue moral, on a beaucoup discuté sur les passions. Les partisans de la morale du plaisir ont dit que toutes les passions sont bonnes, comme la légitime expansion de notre nature; c'est l'apologie des passions, tant dans l'antiquité que chez les modernes.

Au contraire, les stoïciens ont condamné les passions, en disant, qu'elles sont un mouvement contraire à la droite raison et qui trouble l'âme. D'après eux, le sage doit supprimer les passions et arriver à l'impassibilité.

Aristote, suivi par saint Thomas, dit plus profondément : les passions ou émotions, prises en soi, ne sont moralement ni bonnes, ni mauvaises, mais elles deviennent moralement bonnes si elles sont suscitées ou réglées par la droite raison et la volonté qui les utilisent comme des forces, ou elles deviennent moralement mauvaises si elles ne sont pas conformes à la droite raison. La moralité dépend de l'intention de la volonté, qui est toujours soit bonne, soit mauvaise, suivant qu'elle se porte ou ne se porte pas vers une fin honnête.

C'est ainsi que la *colère* peut être une sainte *colère* ou, au contraire, une *colère* déraisonnable. Notre-Seigneur avoulu montrer une sainte indignation en chassant les vendeurs du temple et en renversant leurs tables². De même à Gethsémani, Jésus, qui allait expier toutes nos fautes, voulut être triste jusqu'à la mort pour nous faire comprendre quelle tristesse nous devrions avoir de nos propres péchés.

Si donc les passions ou émotions sont réglées, modérées par la droite raison, elles sont moralement bonnes, ce sont des forces à utiliser au service de la vertu; par exemple le courage, qu'est une vertu, se sert de l'espoir et de l'audace en les modérant. De même encore la pudeur, qui est une émotion louable, aide la vertu de chasteté, et cette autre émotion qui est la pitié sensible à l'égard des malheureux facilite en nous l'exercice de la vertu de miséricorde.

L'acte de vertu, dit saint Thomas³, est même plus méritoire lorsqu'il utilise bien les passions en vue de la fin vertueuse.

Il est clair, en effet, que Dieu nous a donné la sensibilité, l'appétit sensitif, comme il nous a donné les sens extérieurs et l'imagination, comme il nous a donné nos deux bras pour que nous les utilisions en vue du bien moral. Ainsi utilisées, les passions bien réglées sont des forces. Et, tandis que la passion dite *antécédente*, qui précède le jugement, obnubile la raison, comme il arrive chez le fanatique ou le sectaire, la passion dite *conséquente*, qui suit le jugement de la droite raison éclairée par la foi, augmente le mérite et montre la force de la bonne volonté pour une grande cause. En ce sens, Pascal a pu dire: « Rien de

¹ Cf. BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. I, § 6.

² Jean, II, 15.

³ I^a II^{ae}, q. 24, a. 3.

grand ne se fait sans passion », sans cette flamme de sensibilité, qui est comme le rayonnement du zèle ou de l'ardeur de l'amour de Dieu et du prochain. Ce zèle dévorait le cœur des saints et se manifestait par leur courage et leur endurance.

Mais, par contre, les passions dérégées ou indisciplinées par leur dérèglement deviennent des vices; l'amour sensible devient gourmandise ou luxure; l'aversion devient jalousie, envie; l'audace devient témérité; la crainte devient lâcheté ou pusillanimité.

Ces passions dérégées, lorsqu'elles précèdent le jugement de la raison, le troublent et peuvent diminuer la responsabilité, le mérite et le démerite; lorsqu'elles suivent le jugement et sont voulues, elles augmentent la malice de l'acte¹. Alors, au lieu d'être des forces au service de la bonté, elles sont au service de la perversité.

Tandis que dans l'âme des saints, des missionnaires, des martyrs, la passion parfaitement réglée est une force qui manifeste et sert l'amour de Dieu et du prochain; dans l'âme du criminel, elle manifeste et sert l'égoïsme le plus effréné.

Les passions au point de vue ascétique

D'après les principes que nous venons de rappeler, que faut-il dire, au point de vue ascétique, pour la vie intérieure ? Il suit de ces principes que les passions, n'étant en elles-mêmes ni bonnes ni mauvaises, ne doivent pas être extirpées comme des vices, mais elles doivent être modérées, réglées, à proprement parler disciplinées par la droite raison éclairée par la foi. Si elles sont immodérées, elles deviennent les racines des vices, - si elles sont disciplinées, elles sont mises au service des vertus. Il ne faut être ni inerte et comme empaillé, ni violent et emporté.

Il faut que peu à peu la lumière de la raison et celle supérieure de la foi infuse descendent en notre sensibilité pour qu'elle ne soit pas comme celle d'un animal privé de raison, mais celle d'un être raisonnable, et celle d'un enfant de Dieu, qui participe à la vie intime du Très-Haut. Pensons à la sensibilité de Notre-Seigneur, si pure et si forte; par les vertus de virginité, de patience et de constance jusqu'à la mort de la croix². Pensons aussi à la sensibilité de Marie, Vierge très pure et Mère des douleurs, corédemptrice du genre humain. Nous verrons ainsi comment notre sensibilité doit être de plus en plus soumise à l'intelligence éclairée par la foi, à la volonté vivifiée par la charité, et comment la lumière et la vive flamme de l'esprit doivent rayonner sur nos émotions pour les sanctifier et les mettre elles-mêmes au service de Dieu et du prochain. Saint Paul nous dit (Rom., XII, 15): « Réjouissez-vous avec ceux qui sont dans la joie; pleurez avec ceux qui pleurent. » Les saints sont ainsi, ils ont la plus admirable délicatesse de sentiments pour les affligés. Ils sont parfois les seuls à trouver les paroles qui relèvent et fortifient.

De ce point de vue, la modération des passions doit se faire, non pas matériellement, mais proportionnellement à ce qu'exige la raison par rapport à telle fin plus ou moins haute à obtenir et en telles circonstances. C'est ainsi que l'on peut, sans pécher, éprouver une grande tristesse, une grande crainte ou une vive indignation, en certaines circonstances graves. Nous lisons dans *l'Exode*, XXXII, 19, que Moïse, voyant les Israélites adorer le veau d'or, se mit en colère, broya ce veau d'or jusqu'à le réduire en poussière et punit très sévèrement les plus coupables; tandis que, au livre I des Rois, II, le prêtre Héli est réprimandé pour n'avoir pas su s'indigner de la mauvaise conduite de ses fils. Dans la marche vers la perfection, ceux qui sont naturellement doux doivent devenir forts, et ceux qui sont naturellement inclinés à la force doivent aussi devenir doux. Les uns et les autres montent vers le même sommet par des versants

¹ I^a II^{ae}, q. 24, a. 3.

² Cf. saint Thomas, III^a, q. 15, a. 4, 5, 6, 7, 9.

différents.

Pour bien conduire un cheval, il faut user tantôt du frein, tantôt du fouet; de même pour diriger les passions, il faut tantôt les réfréner et tantôt les éveiller, se secouer, pour réagir contre la paresse, l'inertie, la timidité ou la peur.

Il en coûte parfois beaucoup pour dresser un cheval impétueux, de même pour discipliner certains tempéraments capables de grandes choses. Et qu'il est beau de voir après dix ou quinze ans de travail sur soi-même ces tempéraments transformés par la profonde empreinte d'un caractère chrétien.

Pour la vie intérieure, il faut être particulièrement attentif, surtout au début, à un point spécial: à veiller sur la précipitation, et aussi sur la passion dominante pour qu'elle ne devienne pas un défaut dominant. Comme nous avons déjà parlé de ce dernier, nous insisterons ici sur la précipitation à éviter, ou, comme on dit, sur l'impulsivité, qui porte à agir d'une façon irréfléchie.

La précipitation se remarque chez bien des commençants, par ailleurs très bons; ils veulent parfois aller trop vite, plus vite que la grâce; ils veulent brûler les étapes par suite d'une certaine présomption inconsciente; puis, lorsque l'épreuve arrive il n'est pas rare qu'ils se laissent abattre au moins un moment. Il arrive ici ce qui se produit aussi chez les jeunes étudiants, au début de la curiosité dans le travail, et, lorsque celle-ci est satisfaite ou lorsqu'elle trouve l'application trop pénible, elle est suivie de négligence et de paresse. On n'arrive pas tout de suite, en effet, au juste milieu de la vertu, qui est en même temps un sommet au-dessus de deux vices contraires, comme la force, au-dessus de la témérité et de la lâcheté.

Qu'est à proprement parler la précipitation ? - Saint Thomas¹ la définit: une manière d'agir par impulsion de la volonté ou de la passion, sans prudence, sans précaution, sans considération suffisante. C'est un péché qui est directement contre la prudence et le don de conseil. Elle conduit à la témérité dans le jugement et est comparable à l'empressement de celui qui descend trop vite un escalier et qui tombe, au lieu de marcher posément.

Il faudrait, au point de vue moral, descendre de façon réfléchie de la raison, qui détermine la fin à atteindre, à l'opération à accomplir, sans négliger les intermédiaires, c'est-à-dire la mémoire des choses passées, l'attention intelligente aux circonstances présentes, l'habileté à prévoir les obstacles qui peuvent surgir, la docilité à suivre les conseils autorisés. Il faut prendre le temps de délibérer avant d'agir; « *oportet consiliari lente et tarde* », disait Aristote. Après, il faut parfois agir avec une grande promptitude.

Si, au contraire, on se porte à l'action par impulsion de la volonté ou de la passion, en négligeant tous les intermédiaires dont nous venons de parler: mémoire du passé, attention au présent, prévoyance de l'avenir, docilité, alors on trébuche et on tombe; c'est inévitable.

Quelles sont les causes de la précipitation ? - Comme te disent les auteurs spirituels, ce défaut vient de ce que nous substituons notre propre activité naturelle à l'action divine; nous agissons avec une ardeur fébrile, sans réflexion suffisante, sans prier pour demander la lumière au Saint-Esprit, sans consulter notre directeur de conscience. Cet empressement naturel est cause parfois de grandes imprudences fort dommageables par leurs résultats.

Souvent cet empressement naturel provient de ce que nous considérons seulement le but prochain à atteindre aujourd'hui sans voir son rapport avec le but suprême vers lequel nous devons marcher; et, ne voyant plus alors que cette fin humaine immédiate, nous nous y portons de façon humaine par activité naturelle, sans assez demander le secours de Dieu.

On voit, par la formation que Notre-Seigneur a donnée à ses apôtres, combien il les a prévenus contre

¹ II^a II^{ae}, q. 53, a. 3; q. 54, a. 1, ad 2^m.

cette précipitation ou empressement naturel, qui fait agir de façon inconsidérée et sans assez d'esprit de foi. Nous rappelions, plus haut que Jean et Jacques, après leur premier apostolat pendant lequel une bourgade refusa de recevoir leur prédication, demandèrent à Notre-Seigneur de faire tomber le feu du ciel sur cette bourgade. Jésus les appela alors avec une divine ironie *Boanergès*¹, ou fils du tonnerre, pour leur rappeler qu'ils devaient être des fils de Dieu et être, comme lui, plus patient à attendre le retour des pêcheurs. Jean et Jacques comprirent; si bien même qu'à la fin de sa vie, Jean ne savait plus dire qu'une chose: « Aimez-vous les uns les autres, c'est le précepte du Seigneur. » A l'école de Notre-Seigneur, les *boanergès* deviennent des doux, ils ne perdent pas pour cela leur ardeur ou leur zèle, mais ce zèle devenu moins fougueux, devenu patient et doux, porte des fruits durables, les fruits de l'éternité.

Rappelons nous aussi comment Pierre appelé à une si haute sainteté, fut guéri de sa précipitation et de sa présomption; il avait dit à Notre-Seigneur, qui annonçait sa Passion: « Quand vous seriez pour tous une occasion de chute; vous ne le serez jamais pour moi. » Jésus lui dit: « Je te dis, en vérité, cette nuit même, avant que le coq chante, tu me renieras trois fois.² »

Pierre, humilié par sa faute, fut guéri de sa présomption, il ne compta plus sur lui-même, mais sur la grâce divine en demandant d'y être fidèle, et la grâce le conduisit ainsi jusqu'à la plus haute sainteté par la voie du martyre.

La précipitation dont nous parlons porte parfois certains jeunes, généreux et ardents, à vouloir arriver au sommet de la perfection, plus vite que la grâce, en brûlant les étapes, sans tenir compte des degrés intermédiaires, de la mortification nécessaire pour discipliner les passions, comme s'ils étaient déjà arrivés à l'union divine. Ils lisent parfois avidement, avec curiosité, les ouvrages mystiques et cueillent trop tôt ces belles fleurs avant que le fruit ait eu le temps de se former. Ils s'exposent ainsi à bien des illusions et, la désillusion venue, à tomber dans la paresse spirituelle et la pusillanimité. Il faut marcher d'un bon pas, même d'un pas toujours plus ferme et plus rapide au fur et à mesure que nous nous rapprochons de Dieu qui nous attire davantage, mais il faut éviter ce que saint Augustin appelle *magni passus extra viam*, de grands pas en dehors du droit chemin.

Les effets de cette précipitation et du contentement de soi-même, qui l'accompagne, sont la perte du recueillement intérieur, le trouble et l'agitation stérile, qui n'a de l'action féconde que le dehors, comme la verroterie imite le diamant.

Les remèdes à cette précipitation sont faciles à indiquer. Puisque ce défaut provient de ce que nous substituons notre action naturelle empressée à celle de Dieu, le principal remède est dans une pleine dépendance à l'égard de Dieu et dans la conformité de notre volonté à la sienne. Pour cela il faut réfléchir mûrement avant d'agir, demander la lumière au Saint-Esprit, écouter aussi les conseils du directeur spirituel qui a grâce d'état pour nous guider, et peu à peu, à la place de la précipitation viendra la docilité habituelle à l'action de Dieu en nous. Nous serons un peu moins contents de nous-mêmes et nous trouverons une plus grande paix et, de temps en temps, une véritable joie en Dieu.

Pour discipliner les passions, il faut donc être attentif à combattre d'une part et la vivacité de tempérament unie à la présomption qui provient d'une trop grande estime de nous-mêmes, et aussi la mollesse, la paresse qui serait encore plus nuisible à la vie intérieure. Par ce travail lent, mais persévérant, sur lequel nous devons nous examiner tous les jours, il faut que les ardents, les *boanergès*, deviennent des doux, sans perdre la véritable ardeur spirituelle, qui est le zèle de la gloire de Dieu et du salut des âmes. Et il faut aussi que les doux, peut-être portés par nature à la mollesse et à l'insouciance, à la négligence, deviennent des forts.

Les uns et les autres s'élèveront ainsi par des versants différents vers le sommet de la perfection ; et ils verront que c'est une grande chose de savoir peu à peu se discipliner, se bien conduire, ou mieux, de savoir rester habituellement fidèle à la grâce « sans laquelle, dans l'ordre du salut, nous ne pouvons rien

¹ Marc, III, 17.

² Matth., XXVI, 33.

faire ».

Alors les passions, non plus déréglées, mais disciplinées, deviendront des forces vraiment utiles pour le bien de notre âme et pour le bien à faire aux autres. Alors l'audace sera au service de la force qui dominera la crainte irréfléchie quand il s'agira, par exemple, de venir rapidement au secours du prochain en détresse. De même la mansuétude, qui suppose une très grande maîtrise de soi, reprimera la colère pour qu'elle ne soit jamais que la sainte indignation du zèle, d'un zèle qui, sans rien perdre de son ardeur, reste patient et doux, et qui est le signe de la sainteté.

CHAPITRE VII

La purification active des sens ou de la sensibilité

« *Si oculus tuus dexter scandalizat
te, erue eum et projice abs te* »
(Matth., V, 29.)

Après avoir parlé des péchés à éviter, de leur suite à mortifier et des passions à discipliner, il convient de traiter de la purification active des sens et de la sensibilité, puis de celle de l'intelligence et de la volonté. Nous parlerons ensuite de la purification de l'âme par les sacrements et par la prière, et enfin de la purification passive des sens, qui, selon saint Jean de la Croix, est au seuil de la voie illuminative.

Les principes à appliquer

En traitant plus haut¹ de la mortification en général, selon l'Évangile et selon saint Paul, nous avons vu qu'elle s'impose à nous pour quatre motifs principaux : 1° à cause des suites du péché originel, surtout de la concupiscence; 2° à cause des suites de nos péchés personnels; 3° à cause de l'élévation infinie de notre fin surnaturelle (Dieu vu comme il se voit), qui demande la soumission, non pas seulement des sens à la raison, mais de la raison à l'esprit de foi et à la charité; 4° enfin à cause de la nécessité de porter la croix pour suivre Jésus mort pour nous.

Il faut maintenant appliquer ces principes et voir d'abord ce que doit être la mortification ou purification active des sens et de la sensibilité ou appétit sensitif.

Saint Thomas a traité longuement ce sujet, à propos des passions en général et en particulier, à propos aussi des sept péchés capitaux et de leurs suites, enfin en parlant des vertus qui ont leur siège dans la sensibilité, comme la tempérance, la chasteté, la force, la patience, la douceur, etc.

Parmi les grands maîtres de la vie spirituelle, saint Jean de la Croix a traité ce même sujet dans la *Montée du Carmel* (l. I, ch. IV-XII), et au début de la *Nuit obscure* (l. 1, ch. II ss.), où il est question des défauts des commençants, ou des sept péchés capitaux transposés dans l'ordre des choses spirituelles: l'orgueil spirituel, la gourmandise spirituelle, la paresse spirituelle, etc.

Il faut se rappeler ici quelle est la nécessité d'observer les préceptes, surtout les préceptes suprêmes de l'amour de Dieu et du prochain, par suite d'éviter tout péché mortel, et aussi de mieux en mieux le péché véniel plus ou moins délibéré. Bien qu'on ne puisse pas, sans un secours très spécial que reçut la Sainte Vierge, éviter continuellement tous les péchés véniels pris ensemble, on peut éviter chacun d'eux en particulier. On doit aussi travailler à supprimer de plus en plus l'imperfection, qui est un moindre bien, une moindre générosité dans le service de Dieu. Le moindre bien n'est pas un mal; mais, dans l'ordre du bien, il ne faut pas s'arrêter à l'échelon inférieur, au moindre degré de lumière et de chaleur. Le juste milieu de la vertu acquise de tempérance, décrite par Aristote, est déjà un bien, sans doute, mais il faut aspirer plus haut: au juste milieu de la tempérance infuse, lequel, du reste, s'élève au fur et à mesure que cette vertu grandit, unie à celle de pénitence, surtout lorsque les dons du Saint-Esprit, comme celui de crainte, nous portent à une générosité plus grande pour mieux nous vaincre, et avancer d'un pas plus

¹ II° partie, chap. II et III.

rapide¹. Il y a, du reste, encore bien des degrés dans cette plus grande générosité; suivant, par exemple, qu'on monte vers le sommet de la perfection par le chemin en spirale, qui est plus facile, ou par le chemin direct tracé par saint Jean de la Croix², qui arrive plus vite et plus haut...

Pour éviter le péché et l'imperfection; il faut ici se rappeler que les péchés capitaux disposent à d'autres qui, souvent, sont plus graves, comme la vaine gloire à la désobéissance, la colère au blasphème, l'avarice à l'endurcissement, la gourmandise à l'impureté, la luxure à la haine de Dieu. Nous ne saurions trop demander à Dieu la lumière pour voir la gravité du péché et avoir une, plus grande contrition de nos fautes. C'est là, avec la charité fraternelle, un des plus grands signes du progrès spirituel.

Il faut se rappeler aussi que le péché véniel, surtout s'il est réitéré, dispose au péché mortel, car celui qui commet facilement le péché véniel perd la pureté d'intention et, si l'occasion est donnée, il lui arrive de pécher mortellement. Le péché véniel est ainsi sur une pente dangereuse, comme un mur qui nous empêche d'arriver à l'union à Dieu. Sur la voie de Dieu, qui n'avance pas recule.

De même l'imperfection, ou la moindre générosité, nous dispose au péché véniel; les actes trop faibles (*remissi*) de charité et des autres vertus, bien qu'ils soient encore méritoires, nous disposent indirectement à redescendre, car ils n'excluent pas autant qu'il conviendrait les inclinations désordonnées qui peuvent nous faire tomber. Nous parlerons surtout de la mortification de la sensualité et de la colère.

Mortification de la sensualité

Rappelons-nous ici la parole de Notre-Seigneur: « Si ton œil droit est pour toi une occasion de chute, arrache-le; la main, coupe-la; car il vaut mieux pour toi qu'un seul de les membres périclite et que ton corps tout entier ne soit pas jeté dans la géhenne.³ » C'est ce que la morale chrétienne explique en disant au sujet du sixième commandement: en dehors du mariage, la délectation charnelle directement voulue avec pleine délibération est un péché mortel. Il n'y a pas ici de matière légère. Pourquoi ? Parce qu'un tel consentement direct nous dispose prochainement à un autre plus grave encore; c'est mettre le doigt dans un engrenage où le bras tout entier sera pris.

Il s'agit là d'éviter un péché capital qui conduit à l'inconsidération, à l'inconstance, à l'aveuglement de l'esprit, à l'amour de soi jusqu'à la haine de Dieu et au désespoir⁴.

Aussi saint Paul rappelle-t-il fortement la nécessité de cette mortification, dont il donne l'exemple lorsqu'il écrit (I Cor., IX, 27): « Je châtie mon corps et je le tiens en servitude, de peur qu'après avoir prêché aux autres, je ne sois moi-même réprouvé. » Il s'agit là de la mortification des sens et du corps pour assurer la liberté de l'esprit, pour que le corps n'appesantisse pas l'âme et la laisse vivre d'une vie supérieure⁵.

¹ Nous avons traité ailleurs longuement de l'imperfection en tant qu'elle est distincte du péché véniel, cf. *L'Amour de Dieu et de la Croix de Jésus*, t. I, II^e p., ch. VI, pp. 360-390 : « Le moindre bien n'est pas un mal, mais chacun selon sa condition doit tendre à la perfection de la charité » Cf. SALMATICENSES, *Cursus theol.*, de *Peccatis*, disp. 19, dub. 1, n^o 8, 9; de *Incarnatione*, in III^{am}, S. Thomae, q. 15, a. 1. Ils montrent bien qu'en Notre-Seigneur, il n'y a eu ni péché véniel, ni imperfection, et à ce sujet ils distinguent bien l'un de l'autre.

² Cf. *Montée du Carmel*, image que saint Jean de la Croix a mise au début de l'ouvrage: *Le sentier étroit de perfection*, puis à côté: le chemin de l'esprit imparfait, et le chemin de l'esprit égaré

³ Matth., V, 29, 30.

⁴ SAINT THOMAS, II^a II^{ae}, q. 153, a. 5.

⁵ Dans ce but l'Eglise prescrit certains jours le jeûne et l'abstinence, et les fondateurs d'Ordres religieux ont dans le même but établi certaines austérités spéciales: comme le maigre perpétuel, des veilles, la discipline. Les saints ne se privent pas de ces moyens pour conserver la perfection de la chasteté absolue; saint Dominique se flagellait trois fois la nuit, une fois pour expier ses propres fautes, une autre fois pour celles des pécheurs, une troisième fois pour les âmes du purgatoire. La nuit était consacrée par lui à la prière et à la pénitence: il dormait peu, rarement avant l'heure des Matines, et ne se recouchait pas après. Il allait, dans l'église, d'un autel à l'autre, priant tantôt à genoux, les bras en croix ou levés en fêche au-dessus de sa tête, tantôt incliné ou étendu à terre. Quand le sommeil

Saint Thomas¹ enseigne qu'on évite la luxure plutôt par la fuite des occasions que par la résistance directe, qui fait trop penser à la chose à combattre. Au contraire, *l'acedia* ou paresse spirituelle est vaincue plutôt par la résistance, car, pour y résister, nous pensons aux biens spirituels, et, plus nous y pensons, plus ils nous attirent.

Nous devons aussi être attentifs à éviter le plus possible les mouvements de sensualité même indirectement volontaires, surtout lorsqu'il y a péril prochain de consentement. Il convient ainsi, pour plusieurs, d'éviter certaines lectures (d'ouvrages de médecine, par exemple) qui pourraient devenir dangereuses pour eux à cause de leur fragilité, surtout s'ils font ces lectures par curiosité et non pas par devoir d'état².

De ce point de vue, il faut aussi veiller sur certaines affections qui pourraient devenir par trop sensibles et même sensuelles. L'auteur de *l'Imitation* (l. 1, ch. VI et VIII) nous dit qu'il faut éviter la trop grande familiarité avec les personnes pour jouir de celle de Notre-Seigneur; et que certaines affections trop vives et trop sensibles font perdre la paix du cœur. Sainte Thérèse dit aussi dans le *Chemin de la Perfection* (ch. IV), que certaines amitiés particulières sont de véritables pestes qui peu à peu, font perdre la ferveur, puis la régularité, qui engendrent parfois les divisions les plus profondes dans les communautés et compromettent le salut³.

La mortification du cœur n'est pas moins nécessaire ici que celle du corps et des sens.

Enfin, il faut veiller à ne pas rechercher dans la prière les consolations sensibles pour elles-mêmes par une sorte de gourmandise spirituelle⁴. Celui qui aime Dieu non pour lui-même, mais pour les consolations

appesantissait ses paupières, il s'étendait sur une dalle ou s'appuyait la tête contre un arcel. Cette *immolation personnelle* était dans sa vie l'accompagnement du sacrifice de la messe où continue de façon sacramentelle *l'immolation du Sauveur*.

Cela suppose sans doute des grâces exceptionnelles; mais il est certaines austérités que tous nous pouvons pratiquer, au lieu de rechercher nos aises. L'habitude, par exemple de se donner la discipline préserve de bien des fautes, entretient en nous l'amour de l'austérité, expie bien des négligences et nous aide à délivrer des âmes des liens quelles se sont formés. Les observances dans un Ordre religieux sont un peu ce qu'est l'écorce de l'arbre: si sur un chêne vigoureux on enlève toute l'écorce, la sève ne monte plus, l'arbre se dessèche et meurt. Les saints disent: « Si on mitige les observances, on mitigera les esprits », qui n'auront plus l'élan voulu pour courir dans la voie de la perfection.

¹ II^a II^{ae}, q. 35, a. 1, ad 4.

² Cependant on admet généralement que, si par devoir d'état on doit faire certaines études qui peuvent produire quelque mouvement désordonné de la sensualité, on peut les faire pour un motif honnête, tout en prévoyant quelque désordre en quelque sorte matériel, qu'on ne veut pas en lui-même directement. Les théologiens enseignent en effet: « Delectatio venerea indirecte tantum voluntaria aut voluntaria non in se sed solum in causa, non est semper peccatum. Etenim saepe abest periculum proximum ulterioris consensus, quando ponitur actio ex se honesta et rationalis (ut operatio chirurgica, vel lectio libri medicinae) ex qua praevidetur quidem, sed non intenditur aliqua delectatio venerea. »

³ SAINT JEAN DE LA CROIX, *Nuit obscure*, l. I, ch., V: « Une affection s'inspire plus de la sensualité que de la piété, quand le souvenir de cette affection n'augmente ni le souvenir de Dieu, ni son amour, mais a comme effet un remords de conscience. »

SAINT FRANÇOIS DE SALES, *Vie dévote*, ch. XXI, dit, au sujet des amitiés frivoles et dangereuses, qu'il faut des mesures radicales pour en triompher: « Taillez, tranchez, rompez; il ne faut pas s'arrêter à découdre ces folles amitiés, il les faut déchirer; il n'en faut pas dénouer les liaisons, il les faut rompre ou couper. » - Pour mieux y réussir, il faut faire diversion en s'absorbant dans ses devoirs d'état.

A propos des amitiés où il y a un mélange de naturel et de surnaturel, saint François de Sales dit encore, *Ibid*, ch. XX: « On commence par l'amour vertueux, mais si on n'est fort sage, l'amour frivole s'y mêlera, puis l'amour sensuel, puis l'amour charnel; ouy même il y a danger en l'amour spirituel, si on n'est fort sur sa garde, bien qu'en cestuy-ci il soit plus difficile de prendre le change, parce que sa pureté et blancheur rendent plus connaissables les souillures que Satan y veut mesler; c'est pourquoi, quand il l'entreprend, il fait cela plus finement et essaye de glisser les impuretés insensiblement. » - Si, dans une amitié de ce genre, c'est l'élément surnaturel qui domine, on peut la conserver en l'épurant par la garde et la mortification des sens et du cœur; si, au contraire, c'est l'élément sensible qui prédomine, il faut, pendant un temps notable, renoncer à toute relation particulière en dehors des rencontres nécessaires. C'est l'enseignement de tous les maîtres.

⁴ Si la gourmandise ordinaire porte, dit saint Grégoire, aux plaisanteries déplacées, à la bouffonnerie, aux discours insensés, à la stupidité et à l'impureté (Cf S. Thomas, II^a II^{ae}, q. 148. a. 5 et 6), la gourmandise spirituelle, comme le remarque saint Jean de la Croix, *Nuit obscure*, l. I, ch. VI, a des effets analogues dans un ordre moins inférieur. Elle est, dit-il, très fréquente chez les commençants: « Ils désirent plus la jouissance de l'esprit que sa pureté et la vraie dévotion. » Pour se procurer des consolations sensibles, il l'ont parfois contre l'obéissance des pénitences indiscretes qui ruinent leur santé, les énervent. Par là le démon les trompe. Ils s'affligent de n'être pas

sensibles qu'il reçoit ou qu'il attend, n'est pas dans l'ordre. Il s'aime lui d'abord et Dieu ensuite, comme on aime un fruit inférieur à soi. C'est l'ordre renversé et, par suite, la perversion plus ou moins consciente. On abuse alors de ce qu'il y a de plus saint et l'on donne prise à toutes les tentations.

Les jouissances spirituelles, recherchées pour elles-mêmes, vont éveiller les passions endormies dans notre cœur de chair, et, au lieu de prendre la route qu'ont suivie les saints, on glisse insensiblement sur la pente où se sont laissé entraîner les faux mystiques, notamment les quiétistes. *Corruptio optimi pessima*, la pire des corruptions est celle qui s'attaque en nous à ce qu'il y a de meilleur, à l'amour de Dieu, pour le défigurer et le fausser. Il n'y a rien de plus élevé ici-bas que la vraie mystique, qui est l'exercice éminent de la plus haute vertu, la charité, et des dons du Saint-Esprit qui l'accompagnent; mais, par contre, il n'y a rien de pire que la fausse mystique, que le faux amour de Dieu et du prochain, qui n'a du vrai que le nom, et qui lui ressemble comme le faux diamant imite le véritable¹. Saint Jean nous dit (I Jean., IV, 1): « Mes bien-aimés, ne croyez pas à tout esprit, mais voyez par l'épreuve si les esprits sont de Dieu. »

Pour éviter l'illusion, il faut ici l'humilité et la pureté du cœur. Nous pouvons même dire que tout l'enseignement de Notre-Seigneur sur la mortification de la sensualité se résume en cette parole: « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu. »

Mais il y a une autre mortification sur laquelle l'Évangile insiste beaucoup, c'est celle de l'irascibilité, qui est l'autre forme du dérèglement de la sensibilité, qui se divise, nous l'avons vu, en appétit concupiscible et appétit irascible.

La mortification de l'irascibilité

Nous lisons dans le sermon sur la Montagne (Matth., V, 21): « Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens : Tu ne tueras point... Et moi, je vous dis : Quiconque se met en colère contre son frère mérite d'être puni... Si donc, lorsque tu présentes ton offrande à l'autel, tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande devant l'autel, et va, d'abord te réconcilier avec ton frère, puis viens présenter ton offrande. Accorde-toi au plus tôt avec ton adversaire, pendant que vous allez ensemble au tribunal.

Un peu plus loin (Matth.; V, 38): « Je vous dis de ne pas tenir tête au méchant; mais si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente-lui encore l'autre. Et à celui qui veut t'appeler en justice pour avoir ta tunique, abandonne encore ton manteau. » En agissant ainsi, le chrétien ne défend pas âprement ses droits, il pense plus à ses devoirs qu'à ses droits, et il gagne souvent à Dieu l'âme de son frère irrité; il le calme

approuvés par leur directeur et sont semblables à des enfants guidés par leurs goûts, leur sensibilité, et non par leur raison; ils sont peu attentifs à leurs misères et perdent de vue la crainte de Dieu. Ils ont par suite besoin d'être sevrés de ces consolations sensibles auxquelles ils s'arrêtent trop; il faut que leur sensibilité soit purgée, purifiée pour qu'ils soient aptes à une vraie vie spirituelle où l'esprit domine incontestablement.

La vraie dévotion est la promptitude de la volonté au service de Dieu (cf. saint Thomas, II^e II^{ae}, q. 82, a. 1); la dévotion sensible est accidentelle ou accessoire, elle est utile, à condition de ne pas s'y attarder; et le Seigneur nous en prive pour nous purifier si nous y prenons trop de complaisance. « Comment, dit saint Jean de la Croix, *ibid*, ne pas comprendre que l'effet sensible de la communion eucharistique est celui qui importe le moins; c'est pour forcer les communiantes à le considérer avec les yeux de la foi que Dieu les dépouille souvent de toute saveur sensible. »

¹ A ce sujet, saint Jean de la Croix, *Nuit obscure*, l. 1, ch. IV, parle de ce qu'il appelle « la luxure spirituelle », c'est-à-dire de mouvements impurs involontaires qui se produisent chez des commençants, à l'occasion de l'oraison affective ou de la réception des sacrements. D'ordinaire, ils viennent de la joie intérieure qui rejaillit sur la sensibilité qui n'est pas encore assez soumise et purifiée. Ces rébellions, dit le saint, viennent parfois aussi du démon, qui veut inquiéter et troubler l'âme pour lui faire abandonner les exercices spirituels.

Il ajoute que la crainte du retour de ces mouvements peut en devenir la cause, et que les tempéraments très délicats les subissent sous l'influence de diverses émotions.

Selon saint Jean de la Croix, ces mouvements involontaires de sensualité ne sont pas des péchés, tant que la volonté, loin d'y consentir, résiste. Ils sont une imperfection des commençants. Mais il ne faut pas les confondre avec des mouvements de sensualité indirectement volontaires, qui proviendraient, par exemple, d'une trop grande familiarité qui altérerait une amitié spirituelle.

par sa patience et sa douceur. Ainsi ont agi les saints, et souvent ils ont gagné à Dieu les violents qui s'opposaient à eux.

C'est au même endroit que Notre-Seigneur nous dit (Matth., V, 44) : « Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent, faites du bien à ceux qui vous haïssent, et priez, pour ceux qui vous maltraitent et qui vous persécutent... Si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense méritez-vous ?... Les païens même n'en font-ils pas autant ? Vous donc, soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. »

Et, bien sûr, si l'on agissait vraiment ainsi à l'égard des adversaires (même extérieurement, là où il n'y a pas des intérêts supérieurs à sauvegarder), on arriverait très certainement à la sainteté, à cette perfection surnaturelle qui est une participation, non pas seulement de la vie angélique, mais de la vie intime de Dieu, à une perfection qui est du même ordre que celle de notre Père des cieux.

Pour y arriver, il faut cette mortification de l'irascibilité qui nous fait acquérir la vertu de mansuétude, non pas la douceur de tempérament, ni la douceur de ceux qui laissent tout couler parce qu'ils n'ont pas d'énergie, ou parce qu'ils ont peur de réagir, mais la vertu de mansuétude qui est une grande force pour se vaincre soi-même, pour posséder son âme, la garder, dans le calme, dans la main de Dieu, et pour faire ainsi un vrai bien à ceux-là même qui s'irritent contre nous, à ceux qui sont comme le roseau à demi rompu et qu'il ne faut pas briser tout à fait en leur répondant sur le même ton irrité.

Cette mortification de l'irascibilité est d'autant plus nécessaire que les suites de la colère sont plus graves; car elle porte elle-même à d'autres péchés, parfois jusqu'à l'imprécation et au blasphème.

Par contre, la mansuétude est la fleur de la charité et elle en protège les fruits, car elle fait passer les conseils et même les reproches. Un reproche fait avec une grande bonté est souvent bien reçu, tandis que fait avec aigreur il ne produit aucun résultat. Ainsi Notre-Seigneur nous a-t-il dit: « Recevez ma doctrine, car je suis doux et humble de cœur. »

Il convient de dire ici quelques mots de cette colère qui est le zèle amer dont parlent les auteurs spirituels, et spécialement saint Jean de la Croix, à propos des défauts des commençants (*Nuit obscure*, l. 1., ch. V).

Quelques-uns, dit-il, se montrent impatients dès qu'ils sont privés de consolations: « Quand le goût et la saveur que donnent les choses spirituelles viennent à manquer, leur nature est décontenancée, une mauvaise humeur les envahit, ils font sans bonne grâce ce qui leur incombe, se fâchent pour un rien et se rendent parfois insupportables. » Ils ressemblent, dit le saint, au nourrisson mécontent parce qu'on lui enlève le lait¹. Ils tombent aussi parfois alors dans la paresse spirituelle.

D'autres fois, « on s'en prend aux défauts d'autrui, sous l'impulsion d'un zèle peu modéré. On blâme les autres, on se laisse entraîner à les morigéner avec aigreur... comme si l'on avait le monopole de la vertu. Il est clair que par là on pèche contre la mansuétude spirituelle ». Et il y a de l'orgueil. On voit la paille qui est dans l'œil du prochain et non pas la poutre qui est dans le nôtre.

« D'autres, en découvrant leurs imperfections, oublient l'humilité en s'emportant contre eux-mêmes, et ces impatiences montrent bien qu'ils comptaient être saints d'un coup. »

Le saint note que « chez certaines personnes à grands projets et à intrépides résolutions, mais qui ont plus de présomption que d'humilité, la guérison de l'irritation par retour à la douceur spirituelle ne peut venir que de la nuit obscure » ou de la purification passive des sens, dont nous parlerons plus loin.

Enfin le saint remarque: « Il est pourtant à noter aussi qu'une soi-disant vertu de patience n'est parfois qu'un simple manque d'énergie dans la voie du progrès; la lenteur à marcher chez quelques-uns, de ceux-

¹ Saint Jean de la Croix remarque, *ibidem* : « Ce mouvement d'irritation, s'il vient de la nature, est exempt de faute, pourvu que la volonté ne se laisse pas entraîner par la déception; mais il y a là une imperfection qui trouvera sa guérison dans la sécheresse et la mortification de la *Nuit obscure*. » Le texte espagnol porte: « no hay culpa, sino imperfección ». Cela montre, comme ce qui est dit, ch. IV, de certains mouvements involontaires de sensualité, que saint Jean de la Croix distinguait l'imperfection du péché véniel, qui suppose au moins la négligence à réprimer le désordre de la sensibilité. Pour que ce désordre soit un péché, il faut qu'il soit volontaire, au moins de façon indirecte, c'est-à-dire il faut au moins qu'on ait pu et dû le prévoir et l'empêcher. Saint Thomas avait dit de même, I^{er} II^{ae}, q. 80, a. 3, ad 3^m : « Concupiscentia carnis contra spiritum, quando ratio ei actualiter resistit, non est peccatum, sed materia exercendae virtutis. » Item, II^a II^{ae}, q. 154, a. 5 ; de *Malo*, q. 7. a. 6, ad 6^m.

là est telle que le bon Dieu juge peut-être que, en fait de patience, ils en ont trop. »

La purification active de la sensibilité ou la mortification que nous nous imposons à nous-mêmes doit faire disparaître ce double désordre de la sensualité et de l'irritabilité; mais elle ne peut complètement le supprimer; pour achever son travail, il faut une purification plus profonde: celle qui vient directement de Dieu même, lorsqu'il met la sensibilité dans une aridité spéciale et prolongée, où il nous communique une lumière supérieure, celle du don de science, science de la vanité de toutes les choses terrestres, qui est une grâce non sensible, mais toute spirituelle. C'est la purification passive des sens, dont nous parlerons plus loin, et qui est une des formes de la croix salutaire que nous devons porter pour arriver à la vraie vie de l'esprit, qui domine les sens et nous unit à Dieu.

CHAPITRE VIII

La purification active de l'imagination et de la mémoire

« *Memorare novissima tua et in
aeternum non peccabis.*
Dans toutes tes actions souviens-toi
de ta fin et tu ne pécheras jamais. »
(Eccli., VII, 40.)

Vois les choses non pas seulement
sur la ligne horizontale du temps,
mais sur la ligne verticale qui les
rattache à l'éternité.

Ce que nous avons dit de la purification active des sens et de la sensibilité montre déjà que la mortification extérieure n'est pas la principale, mais que celui qui la négligerait négligerait aussi toute mortification intérieure et finirait par perdre tout esprit d'abnégation.

Cela arriverait surtout si délibérément on ne voulait plus se soucier de mortification. On tomberait ainsi, comme il arrive trop souvent, dans le naturalisme pratique substitué à l'esprit de foi, et finalement on ne garderait presque plus rien du précepte du Seigneur: « Si quelqu'un veut me suivre, qu'il se renonce et porte sa croix » (Matth., XVI, 24; Luc, IX, 23).

Si délibérément on veut prendre tout ce qui plaît comme nourriture et pour être toujours à l'aise, sans aucun esprit de tempérance chrétienne, on ne tend plus à la perfection, et l'on perd de vue l'élévation du précepte suprême: « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de tout ton esprit » (Luc, X, 27). Si l'on est religieux, en agissant ainsi, on perd de vue l'obligation spéciale de la vie religieuse.

Mais la mortification extérieure du corps et des sens serait sans grand résultat si elle ne s'accompagnait de la mortification intérieure: de l'imagination, de la mémoire, dont nous allons parler, et de la purification active de l'intelligence et de la volonté, dont nous traiterons ensuite.

La purification active de l'imagination

L'imagination est une faculté qui nous est certainement très utile, puisque l'âme unie au corps ne pense pas sans images¹; une image accompagne toujours l'idée, et c'est pourquoi Notre-Seigneur parlait aux foules en paraboles pour les élever doucement de l'image sensible à l'idée spirituelle du royaume de Dieu; de même, pour faire entendre à la Samaritaine quel est le prix de la grâce divine, il ne lui a pas parlé de celle-ci en termes abstraits, il lui a parlé en images de « l'eau vive qui jaillit en vie éternelle ».

Mais, pour être utile, l'imagination doit être dirigée par la droite raison éclairée par la foi. Autrement, elle peut devenir, comme on l'a dit, « la folle du logis », elle nous écarte de la considération des choses divines et nous porte vers des choses vaines, inconsistantes, vers des choses fantastiques ou même défendues. A tout le moins, elle nous porte à la rêverie, d'où naît le sentimentalisme opposé à la vraie

¹ Cf. S. THOMAS, I^a, q. 78, a. 4; q. 84, a. 7.

piété.

Il n'est pas toujours en notre pouvoir, surtout dans les périodes de fatigue, d'écarter immédiatement les images vaines ou dangereuses; mais nous pouvons, avec le secours de la grâce, ne pas vouloir leur accorder l'attention de l'esprit, et, peu à peu, diminuer leur nombre et leur attrait. Même des âmes parfaites souffrent encore de certaines divagations involontaires de l'imagination suscitées parfois par le démon, comme le note sainte Thérèse dans la V^e Demeure, ch. IV, et même dans la VI^e, ch. I. Mais cependant l'âme intérieure, en progressant, se libère peu à peu de ces divagations de la fantaisie, et elle finit par contempler Dieu et son infinie bonté sans presque faire attention aux images qui accompagnent cet acte de foi pénétrante et savoureuse. Ainsi nous écrivons avec une plume sans prendre garde à la forme de celle-ci, et souvent nous nous entretenons avec une personne sans faire aucune attention à la forme ou à la couleur de ses habits, à moins que ceux-ci n'aient quelque chose de singulier ou d'insolite.

Peu à peu, par suite, l'imagination cesse de troubler l'exercice de l'intelligence, et finalement elle est mise positivement à son service pour exprimer parfois en de très belles images les choses de la vie intérieure, un peu comme Notre-Seigneur les exprimait en parlant en paraboles, ou dans ses entretiens avec Nicodème ou la Samaritaine. Ces images doivent alors être sobres, discrètes, pour ne pas attirer l'attention sur elles-mêmes, mais sur l'idée supérieure qu'elles expriment à leur manière. Alors, comme une personne bien née porte un vêtement simple et de bon goût sans y accorder plus d'attention qu'il ne faut, la pensée se sert de l'image sans s'y attarder.

L'image alors n'est là que pour la pensée, et la pensée que pour l'expression de la vérité.

Mais une pareille harmonie de nos facultés ne se réalise pas sans une vraie discipline de l'imagination, pour qu'elle cesse d'être la folle du logis et soit mise véritablement au service de l'intelligence éclairée par la foi. Ainsi seulement se rétablit peu à peu l'ordre qui existait dans l'état de justice originelle où, tant que la partie supérieure de l'âme obéissait à Dieu contemplé et aimé par-dessus tout, elle gardait elle-même la direction de l'imagination et des diverses émotions de la sensibilité.

D'après ces principes, il faut écarter tout de suite les images et souvenirs dangereux, et aussi les lectures inutiles, les vaines rêveries qui nous feraient perdre un temps précieux et pourraient nous exposer à toutes sortes d'illusions, où l'ennemi se rirait de nous pour nous perdre.

Pour cela, il faut nous appliquer à notre devoir présent, *age quod agis*, avec un sain réalisme, en ordonnant l'accomplissement de ce devoir à Dieu à aimer par-dessus tout. Ainsi peu à peu l'intelligence et la volonté domineront l'imagination et la sensibilité. Et l'imagination soumise trouvera dans les beautés de la liturgie de quoi nourrir notre vie intérieure.

Saint Jean de la Croix remarque que la vraie dévotion se porte sur l'objet spirituel et invisible, représenté par les images sensibles, sans s'arrêter à celles-ci, et que plus l'âme s'approche de l'union divine, moins elle est dépendante des images¹.

Mais il importe de parler ici plus particulièrement de la mortification de la mémoire, qui nous expose à vivre dans l'irréel et qui nous rappelle trop souvent ce qui devrait être oublié.

La purification active de la mémoire

Saint Jean de la Croix parle longuement de ce sujet².

Il s'agit ici en même temps de la mémoire sensible, qui existe déjà chez l'animal, et de la mémoire intellectuelle, commune à l'homme et à l'ange³.

La mémoire intellectuelle n'est pas une faculté réellement distincte de l'intelligence, c'est

¹ *La Montée du Carmel*, l. III, ch. XII et ch. XXXIV. Cf S. THOMAS, II^a II^{ae}, q. 180, a. 5, ad 2^m.

² *Ibid.*, l. III, ch. I, jusqu'au ch. XV, qui résume les précédents.

³ Cf. Saint Thomas, I^a, q. 77, a. 8; q. 78, a. 4; q. 79, a. 6, 7.

l'intelligence en tant qu'elle conserve les idées¹.

Pourquoi notre mémoire a-t-elle besoin d'être purifiée ? - Parce que, depuis le péché originel et à la suite de nos péchés personnels réitérés, elle est pleine de souvenirs inutiles et parfois dangereux. En particulier, nous nous rappelons souvent les torts du prochain à notre égard; des paroles dures que nous ne lui avons pas encore tout à fait pardonnées, bien que peut-être lui-même les ait vivement regrettées. Nous nous rappelons moins les bienfaits du prochain que ce que nous avons eu à souffrir de lui, et souvent une parole dure nous fait oublier tous les bienfaits qui nous sont venus de lui pendant plusieurs années. Mais le défaut principal de notre mémoire est ce que l'Écriture appelle l'oubli de Dieu. Notre mémoire, qui est faite pour nous rappeler ce qui importe le plus, oublie souvent l'unique nécessaire qui est au-dessus du temps et qui ne passe pas.

Ce que dit saint Jean de la Croix, *loc. cit.*, sur la nécessité de la purification de la mémoire peut paraître exagéré à première lecture; mais l'impression change si on lit d'abord ce que dit sur ce point l'Écriture.

Elle parle souvent de l'oubli de Dieu. Isaïe, LIX, 15, écrit: « La vérité a été oubliée, et le juste qui s'éloigne du mal doit se laisser injustement dépouiller... Il n'y a plus de droiture; le Seigneur le voit, et cela lui déplait. » Jérémie, II, 32, dit de même au nom de Dieu: « Une jeune fille oublie-t-elle sa parure?... Et mon peuple m'a oublié depuis des jours sans nombre. » Le Psalmiste, rappelant les miséricordes de Dieu à l'égard du peuple d'Israël sauvé par lui au passage de la mer Rouge, écrit encore: « Mais ils oublièrent bientôt les bontés de Dieu. Ils oublièrent leur Libérateur et les grandes choses qu'il avait faites pour eux » (Ps. CV, 13,21). Plusieurs fois l'Écriture ajoute que, surtout dans la tribulation, nous devons nous rappeler les miséricordes de Dieu et implorer son secours.

Si nous l'oublions et si nous n'apprécions pas ses bienfaits immenses, ceux de l'Incarnation rédemptrice, de l'institution de l'Eucharistie, de la messe quotidienne, il y a là de l'ingratitude, et nous perdons le temps de la vie présente qui doit tendre vers la vie éternelle.

L'oubli de Dieu fait que notre mémoire est comme immergée dans le temps, dont elle ne voit plus le rapport avec l'éternité, avec les bienfaits et les promesses de Dieu. Ce défaut porte notre mémoire à voir toutes choses horizontalement sur la ligne du temps qui fuit, et dont le présent seul est réel, entre le passé disparu et l'avenir qui n'est pas encore. L'oubli de Dieu nous empêche de voir que le moment présent se trouve aussi sur une ligne verticale qui le rattache à l'unique instant de l'immobile éternité, et qu'il y a une manière divine de vivre la minute présente pour que, par le mérite, elle entre dans l'éternité. Tandis que l'oubli de Dieu nous laisse dans cette vue banale et horizontale des choses sur la ligne du temps qui s'écoule, la contemplation de Dieu est comme une vue verticale des choses qui passent et de leur lien avec Dieu qui ne passe pas. Être immergé dans le temps, c'est oublier le prix du temps, c'est-à-dire son rapport avec l'éternité.

Par quelle vertu doit être guéri ce très grave défaut de l'oubli de Dieu ? - Saint Jean de la Croix²

¹ Saint Thomas l'explique bien, I^a, q. 79, a. 7, car, dit-il, les facultés sont spécifiées par leur objet formel, et il n'y a pas de différence d'objet formel pour l'intelligence (spécifiée par l'être intelligible ou le vrai) et la mémoire intellectuelle qui conserve les idées et les jugements.

Saint Thomas s'objecte en cet article (*I^a objectio*) que saint Augustin (*De Trinitate*, l. X, ch. X et XI) dit: « Il y a dans l'esprit la mémoire, l'intelligence et la volonté », et par là semble les distinguer. Puis il répond que saint Augustin, comme il est indiqué *De Trinitate*, l. XIV, ch. VII, entendait par *mémoire* l'esprit conservant habituellement ses souvenirs, par *intelligence* l'acte d'intellection, et par *volonté* l'acte de vouloir.

En d'autres termes saint Augustin se plaçait au point de vue descriptif de la psychologie expérimentale, ou de l'introspection (c'est ainsi que parle encore saint Jean de la Croix), tandis que saint Thomas, comme métaphysicien, se place au point de vue ontologique, de la distinction réelle des facultés selon leur objet formel; or une telle distinction n'existe pas entre l'intelligence et la mémoire intellectuelle.

² *La Montée du Carmel*, l. III, ch. VI et VII. L'espérance, dit-il, est d'autant plus grande que la mémoire est vide des notions du créé.

répond: La mémoire qui oublie Dieu doit être guérie par l'espérance de la béatitude éternelle, comme l'intelligence doit être purifiée par le progrès de la foi, et la volonté par le progrès de la charité.

Cette doctrine est fondée sur de nombreuses paroles de l'Écriture, relatives au souvenir des bienfaits de Dieu et de ses promesses. Le Psalmiste dit souvent: « Au jour de ma détresse, je me souviens de Dieu...; je veux me rappeler ses œuvres et ses merveilles d'autrefois » (Ps. LXXVI, 4, 12). - « Je me rappellerai ta justice, la tienne seule » (Ps. LXX, 16). - « Des orgueilleux me prodiguent leurs railleries... je pense à tes préceptes, Seigneur, et je me console » (Ps. CXVIII, 52). L'Ecclésiastique, VII, 40, dit aussi: « Dans toutes tes actions, souviens-toi de ta fin, et tu ne pécheras jamais. *Memorare novissima tua et in aeternum non peccabis.* »

Souvent l'Écriture dit aussi que nous devons constamment nous rappeler les promesses divines, qui sont le fondement de notre espérance. Les patriarches et les prophètes de l'Ancien Testament vivaient de la promesse du Messie qui devait venir; et nous devons vivre chaque jour plus profondément de la promesse de l'éternelle béatitude. C'est un des grands leitmotivs de l'Écriture.

Nous sommes des voyageurs et nous oublions que nous sommes en voyage, comme ceux qui se trouvent dans ces grands trains internationaux, où l'on dort, ou l'on prend ses repas comme dans un hôtel; ils oublient parfois qu'ils sont en voyage: puis de temps en temps ils regardent par la portière et voient que le train file très vite, puis de temps en temps quelqu'un descend, ce qui leur fait penser qu'ils seront eux-mêmes bientôt arrivés. De même, dans le voyage vers l'éternité, lorsque quelqu'un descend, c'est-à-dire lorsqu'il meurt, cela doit nous rappeler que nous allons mourir aussi, et que nous marchons vers l'éternité.

L'Imitation de Jésus-Christ nous conserve admirablement sur ce point, comme sur tant d'autres, l'esprit de saint Augustin, et souvent dans ses termes mêmes¹. Cela nous aide à bien entendre ce qu'a écrit plus tard saint Jean de la Croix. Il y est souvent question de la purification de la mémoire là où il est parlé de l'oubli de toutes les créatures pour trouver le Créateur², de la méditation sur la mort³, de l'empressement à éviter dans les affaires⁴, de la vaine science du monde⁵, du souvenir des bienfaits de Dieu⁶, de la liberté du cœur, qui s'acquiert plutôt par la prière que par la lecture⁷.

Rappelons seulement les passages les plus caractéristiques qui montrent comment la purification de la mémoire dispose à la contemplation et à l'union à Dieu.

« De l'oubli de créatures pour trouver le Créateur⁸

« Tant que quelque chose m'arrête, je ne puis voler librement vers vous, Seigneur... Quoi de plus libre que celui qui ne désire rien sur la terre ? Il faut donc s'élever au-dessus de toutes les créatures, se détacher parfaitement de soi-même, sortir de son esprit, monter plus haut, et là reconnaître que c'est vous qui avez tout fait et que rien n'est semblable à vous. Tant qu'on tient encore à quelque créature (pour elle-même et pour soi), on ne saurait s'occuper librement des choses de Dieu. Et c'est pourquoi l'on trouve peu de contemplatifs, parce que peu savent se séparer entièrement des créatures et des choses périssables. »

¹ *L'Imitation* paraît avoir été écrite par un saint religieux qui avait recueilli dans les œuvres de saint Augustin ce qui touche le plus la vie intérieure. Il importe peu de savoir le nom de son auteur, ce livre est un peu comme Melchisédech, type du Messie, dont il est dit qu'« il n'avait ni père ni mère », parce qu'il était pour ainsi dire d'ordre supratemporel. De même bien des hymnes sublimes de la liturgie sont sans nom d'auteur, bien des mélodies, comme *l'Amen* de Dresde, dont Mendelssohn et Wagner se sont inspirés. Parmi les écrits anonymes, il y a des écrits infamants, il y en a d'autres qui sont sublimes Il y a deux êtres qui se cachent: le criminel qui fuit le châtement, et le saint qui par humilité veut rester inconnu.

² *Imitation*, l. III, ch. XXXI

³ *Ibid.*, I, ch. XXIII

⁴ *Ibid.*, III, ch. XXXIX.

⁵ *Ibid.*, III, ch. XLIII

⁶ *Ibid.*, III, ch. XXII.

⁷ *Ibid.*, III, ch. XXVI

⁸ *Imitation*, l. III. ch. XXXI.

« De la méditation sur la mort¹

« O stupidité et dureté du cœur humain, qui ne pense qu'au présent et ne prévoit pas l'avenir ! Dans toutes vos actions, dans toutes vos pensées, vous devriez être tel que vous seriez s'il vous fallait mourir aujourd'hui... Maintenant le temps est d'un grand prix; voici le temps propice, voici le jour du salut... La vie des hommes passe comme l'ombre... Tandis que vous avez le temps, amassez des richesses immortelles. Ne pensez qu'à votre salut, ne vous occupez que des choses de Dieu. Faites vous maintenant des amis, en honorant les saints et en imitant leurs œuvres, afin que, arrivé au terme de cette vie, ils vous reçoivent dans les tabernacles éternels. Vivez sur la terre comme un voyageur et un étranger à qui les choses du monde ne sont rien. Conservez votre cœur libre et toujours élevé, vers Dieu, parce que vous n'avez point, ici-bas, de demeure permanente. » Nous ne devons pas nous installer sur la terre; on ne s'installe pas, on ne s'endort pas sur la route, elle est faite pour marcher.

« De l'empressement à éviter dans les affaires²

« Mon fils, dit le Seigneur, remettez-moi toujours vos intérêts; j'en disposerai selon ce qui sera le mieux, au temps convenable. Attendez ce que j'ordonnerai et vous y trouverez un grand avantage. »

« Contre la vaine science³

« Mon fils, ne vous laissez pas émouvoir au charme et à la beauté des discours des hommes, car le royaume de Dieu ne consiste pas dans les discours, mais dans les œuvres. Soyez attentif à mes paroles qui enflamment le cœur, éclairent, attendrissent l'âme et la remplissent de consolation... Après avoir beaucoup lu et beaucoup appris, il en faut toujours revenir à l'unique principe de toutes choses. C'est moi qui donne à l'homme la science, et qui éclaire l'intelligence des petits, plus que l'homme ne le pourrait par aucun enseignement. Malheur à ceux qui interrogent les hommes sur toutes sortes de questions curieuses et qui s'inquiètent peu d'apprendre à me servir. Viendra le jour où Jésus-Christ, le Maître des maîtres, le Seigneur des anges, apparaîtra pour demander compte à chacun de ce qu'il sait, c'est-à-dire pour examiner les consciences. Alors les secrets des ténèbres seront dévoilés, et toute langue se taira. C'est moi qui, en un un moment, élève l'âme humble, et la fait pénétrer plus avant dans la vérité éternelle que ne le pourrait celui qui aurait étudié dix années dans les écoles. J'enseigne sans bruit de paroles, sans embarras d'opinions, sans faste, sans arguments, sans disputes. J'apprends à mépriser les biens de la terre, à dédaigner ce qui passe, à rechercher et à goûter ce qui est éternel, à fuir les honneurs, à souffrir sans aigreur les scandales, à mettre en moi toute son espérance, à ne rien désirer hors de moi et à m'aimer ardemment et par-dessus tout... Moi seul j'enseigne la vérité au-dedans, je scrute les cœurs, je pénètre leurs pensées, j'excite à agir, et je distribue mes dons à chacun, selon qu'il me plaît. »

« Du souvenir des bienfaits de Dieu⁴

« Faites, Seigneur, que je connaisse votre volonté et que je me rappelle avec grand respect et attention tous vos bienfaits, afin de vous en rendre de dignes actions de grâces... Tout ce que nous avons... dans l'ordre de la grâce ou dans celui de la nature, c'est vous qui nous l'avez donné... Celui qui a reçu davantage ne peut se glorifier... ni insulter à celui qui a moins reçu... car vous avez choisi, mon Dieu, pour vos amis et vos serviteurs, les pauvres, les humbles, ceux que le monde méprise. »

¹ *Ibid.*, I, ch. XXIII

² *Imitation*, I. III. ch. XXXIX.

³ *Ibid.*, III, ch. XLIII.

⁴ *Imitation*, I. III. ch. XXII.

« De la liberté du cœur¹

« Seigneur, c'est une haute perfection de ne jamais détourner des choses du ciel les regards de son cœur, de passer au milieu des affaires du monde sans aucune préoccupation excessive, non par indolence, mais par le privilège d'une âme libre, qu'aucune affection déréglée n'attache à la créature. »

Voilà bien la purification de la mémoire, qui dispose à la contemplation infuse des grands mystères de la foi. Sur cette contemplation de l'âme purifiée et libérée, *l'Imitation*, l. III, ch. XXXI, n° 2, nous dit: « Il faut pour cela une grande grâce, qui soulève l'âme et la ravisse au-dessus d'elle-même. Et tant que l'homme n'est pas élevé ainsi en esprit, détaché de toute créature, et parfaitement uni à Dieu, tout ce qu'il sait et tout ce qu'il a est de peu de prix. » N'est-ce pas dire que la contemplation infuse des mystères de la foi et L'union à Dieu, qui en résulte, est dans la voie normale de la sainteté ? - *L'imitation* ajoute, *ibid.* : « Tout ce qui n'est pas Dieu n'est rien et ne doit être compté pour rien. Il y a une grande différence entre la sagesse d'un homme intérieur éclairé par Dieu et la science qu'un docteur acquiert par l'étude. La connaissance qui vient d'en-haut, et que Dieu lui-même accorde, est bien supérieure à celle où l'homme parvient laborieusement par les efforts de son esprit. Plusieurs désirent la contemplation, mais ce qu'il faut pour s'y disposer, ils ne veulent point le faire... Les fruits d'une bonne vie ne croissent que dans un cœur pur.

Cet enseignement de la purification de la mémoire a été particulièrement développé par saint Jean de la Croix, surtout par rapport au souvenir des grâces exceptionnelles et en quelque sorte extérieures auxquelles il ne faut pas trop s'attarder; leur souvenir accompagné de quelque vaine complaisance nous détournerait de l'union à Dieu. L'espérance nous élève plus à l'amour de Dieu que la connaissance des grâces extraordinaires. « Ce qu'il faut donc faire, dit ce saint Docteur², pour vivre en pure et entière espérance en Dieu, c'est ne pas s'arrêter aux connaissances, formes et images distinctes; comme nous l'avons expliqué, à chaque fois qu'elles se présentent, il faut tourner aussitôt vers Dieu l'âme vide de tout cela en un élan de tendre affection. Il ne faut penser à ces choses ni les considérer que dans la mesure où leur souvenir coïncide avec des devoirs ayant le même objet.³ »

C'est là vraiment la purification active de la mémoire trop préoccupée de mille souvenirs inutiles ou dangereux; Mettons cet enseignement en pratique pour que notre mémoire ne soit plus en quelque sorte immergée dans les choses qui passent, pour qu'elle ne les voie plus seulement sur la ligne horizontale du temps qui fuit, mais sur la ligne verticale qui les rattache à l'unique instant de l'immobile éternité. Ainsi, peu à peu, l'esprit s'élève souvent à la pensée de Dieu en se rappelant les grands bienfaits de l'Incarnation rédemptrice et de l'Eucharistie. Souvent, au contraire, nous entrons dans une église pour demander

¹ *Ibid.*, III, ch. XXVI.

² *La Montée du Carmel*, l. III, ch. XIV.

³ Il faut à ce sujet rappeler ce que dit saint Jean de la Croix, dans *La Montée du Carmel*, l. III, ch. I: « Le lecteur s'imaginera que c'est là détruire les bases de l'édifice spirituel plutôt que de les construire. Cette pensée serait juste si ce que j'écris n'était destiné qu'à des commençants, car eux ont besoin de se préparer par des perceptions discursives et intellectuelles. Mais il s'agit ici de la doctrine qui va plus avant, qui concerne la contemplation dans l'union divine, et pour ce motif l'âme doit refouler et condamner au silence tous ces moyens et exercices sensibles des puissances. Si on veut laisser Dieu opérer l'union divine dans l'âme, il n'y a qu'une méthode, celle qui débarrasse, qui fait le vide, celle qui force les puissances à récuser leur juridiction naturelle, leurs opérations, pour faire place à l'infusion et à l'illustration surnaturelles. Sans cela, leur capacité, loin de pouvoir atteindre une si haute dignité, ne sera qu'un obstacle, si l'âme ne veut pas s'en détacher...

« Vous me direz peut-être: Dieu ne veut pas détruire la nature, mais la perfectionner; or votre système la détruit...

« Ma réponse la voici: Effectivement il est vrai que plus la mémoire s'unit à Dieu, plus les connaissances distinctes diminuent, et qu'elles finissent par s'éteindre quand la perfection atteint l'état qui est la vie d'union... Cela entraîne, au point de vue des actes extérieurs, de nombreuses distractions; on oublie le manger et le boire... Cela provient de ce que la mémoire est absorbée en Dieu. Pourtant, une fois que l'union est devenue habituelle, les oublis ne se produisent plus de cette manière en matière de conduite morale et naturelle. Bien au contraire, les actes de convenance et de nécessité acquièrent une perfection beaucoup plus grande, bien que l'impulsion ne provienne plus des formes et connaissances de la mémoire... Les opérations de celle-ci deviennent toutes divines... Les opérations de l'âme dans l'union viennent de l'Esprit divin. » L'âme est alors nettement sous le régime des sept dons du Saint-Esprit, et les inspirations spéciales de l'Esprit-Saint portent aux actes supérieurs des vertus infuses que les dons accompagnent. « Il en résulte, dit saint Jean de la Croix, que les œuvres et les prières de ces âmes sont toujours efficaces. »

quelque grâce pressante, et nous oublions de remercier Dieu de l'immense bienfait de l'Eucharistie; son institution demande une action de grâces spéciale, elle nous rappelle les promesses d'éternelle vie.

CHAPITRE IX

La purification active de l'intelligence

*Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus
tuum lucidum erit (Matth., VI, 22)*
Si ton œil est sain, tout ton corps sera dans
la lumière.

Les facultés supérieures de l'homme, celles qui lui sont communes avec l'ange, sont l'intelligence et la volonté. Elles ont besoin elles aussi d'être purifiées et disciplinées, car elles souffrent d'un désordre qui est la suite du péché originel et de nos péchés personnels.

Le premier regard de l'intelligence de l'enfant baptisé est simple, de même celui de l'âme qui commence à répondre généreusement à une vocation supérieure; mais il arrive qu'ensuite ce regard perd de sa simplicité par la complexité des choses qu'on examine avec un cœur plus ou moins pur. Et il faut alors une sérieuse purification pour retrouver la simplicité première de l'intelligence par une vue profonde qui domine les détails et les tristesses inévitables, pour embrasser l'ensemble de la vie. Bienheureux les vieillards qui, après une longue expérience et bien des épreuves, arrivent à cette simplicité supérieure de la vraie sagesse, qu'ils avaient entrevue de loin dans leur enfance. En ce sens on a pu dire: « Une belle vie est une pensée de la jeunesse réalisée dans l'âge mur. »

Nous parlerons ici: 1° de la nécessité de la purification active de l'intelligence à cause des défauts qui se trouvent en elle; 2° du principe actif de cette purification et de ce qu'il faut faire en pratique sur ce point.

La nécessité de cette purification : les défauts de notre intelligence

L'intelligence, depuis le péché originel, est blessée; cette blessure s'appelle l'ignorance, *vulnus ignorantiae*¹; c'est-à-dire qu'au lieu de se porter spontanément vers le vrai, et surtout vers la Vérité suprême, elle a de la difficulté à y parvenir; elle tend à s'absorber dans la considération des choses terrestres sans s'élever à leur cause; elle se porte avec curiosité vers les choses qui passent, et elle est au contraire négligente et paresseuse dans la recherche de notre vraie fin dernière et des moyens qui y conduisent. Par suite, elle tombe facilement dans l'erreur, se laisse obscurcir par les préjugés qui viennent des passions déréglées; finalement elle peut arriver à cet état qui s'appelle l'aveuglement de l'esprit.

Sans doute le péché originel n'a pas rendu notre intelligence incapable de connaître la vérité, comme l'ont prétendu les premiers protestants et les jansénistes; elle peut même acquérir, par un patient effort, sans le secours de la révélation, la connaissance d'un certain nombre de vérités fondamentales de l'ordre naturel, comme l'existence de Dieu, auteur de la loi morale naturelle. Mais, comme le dit le Concile du Vatican² dans les termes mêmes dont s'était servi saint Thomas³, peu d'hommes sont capables de ce labeur, et il n'arrivent à ce résultat qu'après un temps, assez long, sans parvenir à se libérer de toute erreur.

Il est vrai aussi que cette blessure de l'ignorance, suite du péché originel, est en voie de cicatrisation

¹ Cf. SAINT THOMAS, I^a II^{ae}, q. 85, a. 3.

² Denzinger, n° 1786. C'est grâce à la révélation divine, y est-il dit, que les vérités naturelles de la religion peuvent être connues par tous, rapidement, avec une ferme certitude, et sans mélange d'erreurs.

³ I^a, q. 1, a. 1.

depuis le baptême, qui nous a régénérés en nous donnant la grâce sanctifiante, mais par ailleurs cette blessure se rouvre par suite de nos péchés personnels, notamment par suite de la curiosité et de l'orgueil de l'esprit, dont il importe ici de parler.

La curiosité est un défaut de notre esprit, dit saint Thomas¹, qui nous porte avec empressement et précipitation vers la considération et l'étude des choses moins utiles, en nous faisant négliger celles de Dieu et de notre salut. Cette curiosité, dit le saint Docteur², naît de la paresse spirituelle à l'égard des choses divines, et elle nous fait perdre un temps précieux. Tandis que des personnes assez peu instruites, mais nourries de l'Évangile, ont une grande rectitude de jugement, il y en a d'autres qui, loin de se nourrir profondément des grandes vérités chrétiennes, passent une grande partie de leur temps à emmagasiner curieusement des connaissances inutiles ou peu utiles qui ne forment pas du tout le jugement. On dirait presque la manie de collectionner. C'est une accumulation de connaissances mécaniquement juxtaposées et non pas organisées, un peu comme dans un dictionnaire. Ce genre de travail, loin de former l'esprit, l'étouffe, comme lorsqu'on met trop de bois sur le feu. Sous ce fatras de connaissances accumulées, on ne voit plus la lumière des premiers principes, qui seuls pourraient mettre de l'ordre dans tous ces matériaux et nous élever jusqu'à Dieu principe et fin de toutes choses³.

Cette lourde et sotte curiosité intellectuelle, comme l'a dit saint Jean de la Croix, est en ce sens l'inverse de la contemplation, qui juge de tout par la cause suprême; elle pourrait conduire à la sottise spirituelle dont parle souvent saint Paul⁴, à la folie qui juge de tout, même des choses les plus élevées, parce qu'il y a de plus infime et parfois de plus mesquin, par les satisfactions de notre convoitise ou de notre orgueil.

L'orgueil de l'esprit est un désordre plus grave que la curiosité, il nous donne une telle confiance en notre raison et notre jugement, que nous n'aimons guère à consulter les autres, spécialement nos supérieurs, ni à nous éclairer par l'examen attentif et bienveillant des raisons ou des faits qu'on peut nous opposer. Cela porte à des imprudences manifestes qui devront être douloureusement expiées. Cela porte aussi à l'âpreté dans les discussions, à l'opiniâtreté dans le jugement, au dénigrement qui exclut d'un ton tranchant tout ce qui ne cadre pas avec notre manière de voir. Cela pourrait porter à refuser aux autres la liberté qu'on réclame pour ses propres opinions, à ne se soumettre que fort imparfaitement aux directions du Pasteur suprême, et même à atténuer et minimiser les dogmes, sous prétexte de les mieux expliquer qu'on ne l'a fait jusqu'ici⁵.

Ces défauts, en particulier l'orgueil, pourrait enfin nous porter à l'aveuglement de l'esprit, *caecitas mentis*, qui est à l'antipode de la contemplation des choses divines. Il importe d'insister sur ce point,

¹ II^a II^{ae}, q. 167, a. 1.

² II^a II^{ae}, q. 35, a. 4, ad 3.

³ Saint Thomas, *in Epist. I Cor.*, VIII, 1, à propos des paroles: « Scientia inflat », écrit: « Hic non approbat Apostolus multa scientem, si modum sciendi nescierit. Modus autem sciendi est, ut scias quo ordine, quo studio, quo fine scire quaeque oporteat: quo ordine, ut id prius quod maturius ad salutem; quo studio, ut id ardentius quod efficacius est ad amorem; quo fine, ut non ad inanem gloriam et curiositatem velle aliquid, sed ad aedificationem tui et proximi. » Item, II^a II^{ae}, q. 166: *de virtute studiositatis*, de la vertu de studiosité qui réprime et la vaine curiosité et la paresse intellectuelle pour porter à l'étude de ce qu'il faut étudier, comme il le faut, quand il le faut, et pour une fin morale et surnaturelle.

Voir aussi, II^a II^{ae}, q. 188, a. 5, ad 3^m, sur les études qui conviennent aux religieux. Ils doivent étudier la science sacrée: « Aliis scientiis intendere non pertinet ad religiosos, quorum tota vita divinis obsequiis mancipatur, nisi in quantum aliae scientiae ordinantur ad sacram doctrinam. »

⁴ I Cor., III, 19: « Sapientia hujus mundi est stultitia apud Deum. » Cf. Saint Thomas, II^a II^{ae}, q. 46: *De stultitia*, il montre qu'elle est opposée au don de sagesse, qu'elle est un péché, et qu'elle naît surtout de la luxure.

⁵ Saint Thomas parle, II^a II^{ae}, q. 138, des dangers de la pertinacité dans son propre jugement, lorsqu'on ne veut plus écouter les conseils autorisés qui nous sont donnés.

Cette ténacité se trouve parfois chez certains spirituels qui s'égarent. On trouve chez eux du zèle, mais un zèle amer; ils ne veulent plus écouter les sages conseils qui leur sont donnés, et ils veulent imposer à tous leur jugement, comme s'ils avaient seuls le Saint-Esprit; ils sont enflés d'orgueil spirituel, manquent à la charité, sous prétexte de réformer tout autour d'eux; ils peuvent devenir les ennemis de la paix et provoquer de profondes divisions. Saint Jean de la Croix, déplorant ces écarts, disait: « Là où il n'y a pas assez d'amour, mettez-y de l'amour, et vous recueillerez l'amour. »

comme l'a fait saint Thomas¹, après avoir traité du don d'intelligence.

L'Écriture parle souvent de cet aveuglement de l'Esprit. Notre-Seigneur est attristé et indigné de l'aveuglement spirituelle des pharisiens² et finit par leur dire: « Malheur à vous, guides aveugles... qui payez la dîme de la menthe, de l'aneth et du cumin, et qui négligez les points les plus graves de la Loi, la justice, la miséricorde et la bonne foi... Guides aveugles, qui filtrez le moucheron, et avalez le chameau ! »³

En saint Jean, XII, 40, il est dit que cet aveuglement est un châtement de Dieu, qui retire la lumière à ceux qui ne veulent pas la recevoir⁴.

Il y a des pécheurs qui, par suite de fautes réitérées, ne reconnaissent plus la volonté de Dieu signifiée, manifestée de façon éclatante; ils ne comprennent plus que les maux qui leur arrivent sont des châtements de Dieu et ils ne se convertissent pas. Ils expliquent par les seules lois naturelles ces malheurs comme ceux qui affligent à l'heure actuelle plusieurs peuples. Ils n'y voient que le résultat de certains faits économiques, comme le développement du machinisme et la surproduction qui s'ensuit. Ils ne se rendent plus compte que ces désordres ont surtout une cause morale et proviennent de ce que beaucoup d'hommes mettent leur fin dernière là où elle n'est pas, non pas en Dieu, qui nous unirait, mais dans les biens matériels, qui nous divisent, parce qu'ils ne peuvent pas appartenir simultanément et intégralement à plusieurs.

Cet aveuglement de l'esprit porte le pécheur à préférer en tout les biens qui passent aux biens éternels et l'empêche d'entendre la voix de Dieu, que l'Église rappelle dans la liturgie de l'Avent et celle du Carême: « Convertissez-vous, revenez à moi de tout votre cœur; revenez à votre Dieu, car il est compatissant, lent à la colère et riche en bonté... Il s'afflige du mal qu'il envoie. Convertimini ad Dominum Deum vestrum, quia benignus et misericors est, patiens et multae misericordiae... »⁵

L'aveuglement de l'esprit est un châtement de Dieu, qui soustrait la lumière divine à cause de fautes réitérées, mais par ailleurs il est un péché par lequel nous nous détournons volontairement de la considération de la vérité divine en lui préférant la connaissance de ce qui satisfait notre convoitise ou notre orgueil.⁶

De ce péché, il faut dire ce que saint Thomas dit de la folie spirituelle, *stultitia*; il s'oppose aux préceptes de la contemplation de la vérité⁷. Il nous empêche de voir la proximité de la mort et du jugement⁸. Il nous enlève toute pénétration et nous laisse dans un état d'hébétéude spirituelle, (*hebetudo mentis*), qui est comme la perte de toute intelligence supérieure⁹. On ne voit plus alors la grandeur du précepte suprême de l'amour de Dieu et du prochain, ni le prix du sang du Sauveur répandu pour nous, ni la valeur infinie de la messe qui perpétue substantiellement le sacrifice de la Croix sur l'autel.

C'est là un châtement, et on n'y prend pas garde. Comme le dit saint Augustin, in Ps. LVII: « Si, lorsqu'un voleur prend de l'argent, il perdait un œil, tous diraient: c'est un châtement de Dieu; toi, tu as perdu l'œil de l'esprit et tu penses que Dieu ne t'a pas châtié. »

On est parfois étonné de trouver, parmi les chrétiens, des hommes qui ont une très grande culture littéraire, artistique ou scientifique, et qui n'ont qu'une connaissance des plus rudimentaires et superficielles des vérités de la religion, connaissance mêlée à beaucoup de préjugés et beaucoup d'erreurs. C'est une disproportion surprenante, qui fait d'eux comme des nains spirituels.

Chez d'autres, plus instruits des choses de la foi, de l'histoire de l'Église, de sa législation, c'est parfois une tendance pour ainsi dire anticontemplative qui ne leur laisse voir la vie de l'Église que du

¹ II^a II^{ae}, q. 15.

² Marc, III, 5.

³ Matth., XXIII, 16, 24.

⁴ Item, *ad Romanos*, XI, 8.

⁵ Joël. II, 12 sq.

⁶ Cf. SAINT THOMAS, II^a II^{ae}, q. 15, a. 1.

⁷ II^a II^{ae}, q. 46, a. 2, ad 3^m: « Stultitia opponitur preeceptis, quae dantur de contemplatione veritatis. »

⁸ *Imitation*, I, ch. XXIII.

⁹ Cf. SAINT THOMAS, II^a II^{ae}, q. 15, a. 3.

dehors, pour ainsi dire, comme si l'on considérait du dehors les vitraux d'une cathédrale au lieu de les voir du dedans sous la douce lumière qui doit les éclairer.

Cette hébétude de l'esprit empêche surtout d'entendre la grande prédication de Dieu, qui parle à sa manière par les grands événements contemporains. Il y a, à l'heure actuelle, dans le monde deux tendances universelles radicalement contraires, au-dessus des nationalismes plus ou moins opposés entre eux: d'un côté c'est *l'universalisme du règne du Christ* qui veut attirer à Dieu, vérité et vie suprême, les âmes des hommes des diverses nations; - d'autre part c'est le faux universalisme, qui s'appelle *communisme*, qui attire les âmes en sens inverse vers le matérialisme, le sensualisme et l'orgueil, de telle façon que se vérifie non seulement pour des individus, mais pour des peuples entiers, comme la Russie, la parabole de l'enfant prodigue.

Le grand problème actuel se trouve dans le conflit de l'universalisme du règne du Christ et de l'Église, qui libère les âmes, et le communisme, qui les conduit à l'abjection matérialiste et à l'oppression des faibles sous l'orgueil des démagogues et des meneurs¹.

En ce conflit, il faudrait recourir à la prière et à la pénitence, non moins qu'à l'étude et au travail apostolique. C'est ce que la Vierge Mariedit à Lourdes: « Priez et faites pénitence »

Tels sont les défauts de l'esprit qui existent en nous à des degrés divers: curiosité, précipitation à savoir ce qui est inutile, insouciance, incurie à l'égard de ce qui est l'unique nécessaire: Dieu et notre salut; - orgueil de l'esprit, aveuglement et sottise spirituelle, qui finit par juger de tout par ce qu'il y a de plus infime et de plus mesquin, tandis que la sagesse juge de tout par la cause suprême et la fin ultime.

Comment porter remède à ce désordre dont nous souffrons tous plus ou moins ?

Le principe de celle purification active de l'intelligence. Comment la réaliser ?

Cette purification doit se faire par le progrès de la vertu de foi, comme la purification de la mémoire immergée dans le temps par le progrès de l'espérance de la béatitude éternelle.

Saint Thomas nous dit² : « Pour se dégager de l'attachement aux choses sensibles et s'élever vers Dieu, il faut d'abord la foi en Dieu; la foi est le premier principe de la purification du cœur pour nous libérer de l'erreur, et la foi vive unie à la charité parfait cette purification. » Il faut que l'intelligence qui dirige la volonté soit ainsi elle-même purifiée³, autrement la racine de la volonté serait viciée ou déviée,

¹ J. Maritain dit dans son livre, *Le Docteur Angélique*, 1929, p. 111 : « Comment concilier deux faits en apparence contradictoires: ce fait que l'histoire moderne semble entrer dans un « nouveau moyen âge », où l'unité et l'universalité de la culture chrétienne seront retrouvées et étendues celle fois à l'univers entier, - et cet autre fait que le mouvement général de la civilisation moderne paraît l'entraîner vers l'universalisme de l'Antéchrist et sa verge de fer plutôt que vers l'universalisme du Christ et sa loi libératrice, et interdire en tout cas l'espoir de l'unification du monde dans un « empire » chrétien universel.

« Pour moi la réponse est la suivante. Je pense que deux mouvements immanents se croisent à chaque point de l'histoire du monde et affectent chacun de ses complexes momentanés: l'un de ces mouvements tire vers le haut tout ce qui dans le monde participe à la vie divine de l'Église, laquelle est dans le monde et n'est pas du monde, et suit l'attraction du Christ, chef du genre humain.

« L'autre mouvement tire vers le bas tout ce qui dans le monde appartient au prince de ce monde, chef de tous les méchants. C'est en subissant ces deux mouvements internes que l'histoire avance dans le temps. Ainsi les choses humaines sont soumises à une distension de plus en plus forte, jusqu'à ce qu'à la fin l'étoffe arrive à craquer. Ainsi l'ivraie grandit avec le froment; le capital de péché grandit tout le long de l'histoire et le capital de grâce grandit aussi, et surabonde... L'héroïsme chrétien deviendra un jour l'unique solution des problèmes de la vie. Alors, comme Dieu proportionne ses grâces aux besoins, et ne tente personne au-dessus de ses forces, on verra sans doute coïncider avec le pire état de l'histoire humaine une floraison de sainteté. » L'Évangile de saint Matthieu, XXIV, 24, annonce qu'il « s'élèvera de faux christes qui feront des prodiges jusqu'à séduire, s'il se pouvait, les élus mêmes ». Et dans l'Apocalypse, XII, il est dit que les élus seront préservés pendant la grande tribulation. Cf. E.-B. ALLO, *L'Apocalypse de saint Jean*, Paris, 1921, p. 145 sq. Le plus grand effort du mal semble devoir coïncider avec le dernier triomphe du Christ, comme il arriva pendant sa vie terrestre.

² II^a II^{ae}, q. 7, a. 2.

³ *Ibid.*, ad 1^m.

mêlée d'erreur.

Cette purification se fait en jugeant de plus en plus selon l'esprit de foi. Comme le remarque Cajetan¹, la foi nous porte d'abord à adhérer aux vérités révélées à cause de l'autorité de Dieu qui les révèle; puis elle porte à considérer et à juger toutes choses d'après ces vérités. Cela est vrai même de celui qui, en état de péché mortel, a conservé la foi, par laquelle il se préserve de fautes plus graves, comme le vol, l'homicide, et par laquelle il juge qu'il faut aller à la messe, et ne pas refuser d'entendre la parole de Dieu. Ces divers jugements peuvent se faire sans les dons du Saint-Esprit, qui ne se trouvent pas dans l'homme en état de péché mortel, mais alors ils n'ont point toute la perfection qu'il faudrait; dans le juste, ils reçoivent cette perfection des dons; alors ils sont produits d'une manière différente, sous l'inspiration du Saint-Esprit; c'est ainsi que le don de sagesse porte à juger selon une certaine connaturalité ou sympathie aux choses divines. Ainsi parle Cajetan, et beaucoup de théologiens s'expriment à peu près de même.

Non seulement il faut adhérer fermement aux vérités de foi, mais il faut juger d'après elles de ce que nous avons à penser, à dire, à faire ou à éviter dans la vie. C'est là juger selon l'esprit de foi, et non pas selon l'esprit de nature ou le naturalisme pratique.

Saint Jean de Croix nous dit que la foi, qui est obscure, nous éclaire². Elle est obscure parce qu'elle nous fait adhérer à des mystères que nous ne voyons pas; mais ces mystères, qui sont ceux de la vie intime de Dieu, éclairent pourtant beaucoup notre intelligence, puisqu'ils ne cessent de nous exprimer la bonté de Dieu, qui nous a créés, qui nous a élevés à la vie de la grâce, qui nous a envoyé son Fils unique pour nous racheter, son Fils qui se donne à nous dans l'Eucharistie, pour nous conduire à la vie éternelle.

La foi est obscure, mais elle éclaire pourtant notre intelligence en notre voyage vers l'éternité. Elle est très supérieure aux sens et à la raison, elle est le moyen prochain de l'union à Dieu, qu'elle nous fait connaître infailliblement et surnaturellement dans l'obscurité³.

Elle est très supérieure à toutes les évidences sensibles et intellectuelles qu'on peut avoir ici-bas. Ce qui est évident pour nos sens, c'est du sensible, non pas du spirituel, ce n'est donc pas Dieu même. Ce qui est évident pour notre raison, c'est ce qui lui est proportionné, c'est parfois une vérité sur Dieu, son existence, par exemple, mais ce n'est pas la vie intime de Dieu, qui dépasse notre raison, et même les forces naturelles de l'intelligence angélique.

Pour voir la vie intime de Dieu, il faudrait mourir et avoir reçu la vision béatifique.

Or, la foi nous fait dès ici-bas atteindre cette vie intime de Dieu dans la pénombre, dans l'obscurité.

Par suite, celui qui préférerait à la foi infuse des visions se tromperait, même si ces visions étaient d'origine divine, car il préférerait ce qui est superficiel et extérieur, ce qui est accessible à nos facultés à ce qui les dépasse. Il préférerait les figures à la réalité divine. Il perdrait le sens du mystère; il s'éloignerait de la vraie contemplation en s'éloignant de cette divine obscurité⁴.

La foi, qui est obscure, nous éclaire un peu comme la nuit, qui, en nous entourant de ténèbres, nous permet pourtant de voir les étoiles et par elles les profondeurs du firmament. Il y a ici un clair-obscur extrêmement beau. Pour voir les étoiles, il faut que le soleil se cache, il faut que la nuit commence. Chose étonnante, dans l'obscurité de la nuit nous voyons beaucoup plus loin que le jour, nous voyons jusqu'aux étoiles extrêmement éloignées, qui nous révèlent l'immense étendue du ciel. Le jour nous ne voyons qu'à quelques kilomètres, la nuit nous voyons à des millions de lieues.

De même les sens et la raison ne nous permettent de voir que ce qui est d'ordre naturel, à leur portée, tandis que la foi, bien qu'elle soit obscure, nous ouvre le monde surnaturel et ses infinies profondeurs, le règne de Dieu, sa vie intime, ce que nous verrons sans voile et clairement dans l'éternité.

Voilà ce que dit et redit constamment saint Jean de la Croix, et c'est comme le commentaire de la

¹ *In II^{am} II^{ae}*, q. 45, a. 2, n° 3.

² *La Montée du Carmel*, l. II, ch. II: La foi est une nuit obscure pour l'âme.

³ *Ibid.*, l. II, ch. III: L'âme doit se tenir dans l'obscurité de la foi, qui la guidera jusqu'à la haute contemplation. - *Ibid.*, l. II, ch. VIII: La foi seule est le moyen prochain et proportionné permettant à l'âme d'atteindre l'union divine.

⁴ *La Montée du Carmel*, l. II, ch. XXII; *Item*, ch. X, XI, XVI.

définition de la foi donnée par saint Paul¹, définition que saint Thomas résume en disant: « La foi est une vertu de l'intelligence, par laquelle commence en nous la vie éternelle, puisqu'elle nous fait adhérer au mystère de la vie intime de Dieu que nous verrons dans l'éternité.² »

Il s'ensuit que pour vivre de la foi, il faudrait tout considérer sous sa lumière : Dieu d'abord, nous-mêmes, les autres, amis ou étrangers, et tous les événements agréables ou pénibles. Il faudrait les voir, non seulement du point de vue sensible, et du point de vue rationnel, mais du point de vue surnaturel de la foi, ce qui serait considérer toutes choses pour ainsi dire avec l'œil de Dieu, ou un peu comme Dieu le voit³.

D'où la nécessité manifeste de purifier notre esprit de la curiosité, en ne préférant plus l'étude du secondaire, de l'accessoire, et quelquefois de ce qui est inutile à la méditation attentive de l'unique nécessaire, à la lecture de l'Évangile et de tout ce qui peut vraiment nourrir l'âme⁴. C'est ce qui montre l'importance de la lecture spirituelle, à côté de l'étude et distincte d'elle.

D'où la nécessité, non pas de dévorer des livres pour paraître au courant et pouvoir en parler, mais de lire ce qui convient à la vie de l'âme, en esprit d'humilité pour nous en pénétrer, le mettre en pratique et faire un vrai bien aux autres⁵. Rappelons-nous ce que dit saint Paul (Rom., XII, 3): « Je dis à chacun de ne pas s'estimer plus qu'il ne faut, *non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem*.⁶ »

D'où la nécessité d'éviter la précipitation dans le jugement, source de tant d'erreurs⁷, d'éviter plus encore la ténacité⁸, l'entêtement dans le jugement propre, et de la corriger par la docilité aux directions de l'Église, à celles de notre guide spirituel, par la docilité aussi au Saint-Esprit, qui veut être notre maître intérieur pour nous faire vivre de plus en plus cette vie de foi et nous y donner un avant-goût de la vie du ciel.

Alors la considération des détails ne nous ferait plus perdre la vue de l'ensemble, comme il arrive souvent, lorsque les arbres vus de trop près empêchent de voir la forêt. Ceux qui disent que le problème du mal est insoluble, et qui y trouvent une occasion de chute, s'absorbent dans la constatation douloureuse de certains détails très pénibles et perdent la vue d'ensemble du plan providentiel, où tout est ordonné au bien de ceux qui aiment le Seigneur.

L'étude trop méticuleuse des détails nous fait mésestimer la première vue globale des choses; celle-ci, pourtant, lorsqu'elle est pure, est déjà élevée et salutaire. Ainsi lorsque l'enfant chrétien voit le ciel étoilé, il y trouve un signe splendide de l'infinie grandeur de Dieu. Plus tard, s'il s'absorbe dans l'étude scientifique des diverses constellations, il lui arrive d'oublier la vue d'ensemble, à laquelle finalement l'intelligence doit revenir pour en mieux saisir l'élévation et la profondeur. Si peu de science éloigne de la

¹ Hébreux, XI, 1 : « La foi est la substance des choses que nous espérons, une conviction de celles que nous ne voyons point. » - « Ce dont la réalité ne paraît point encore, la foi nous en donne la substance, ou plutôt elle l'est elle-même », dit saint Jean Chrysostome.

² II^a II^{ae}, q. 4, a. 1 : « Fides est habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus ». - Et de Veritate, q. 14, a. 2 : « Fides est in nobis inchoatio quaedam vitae aeternae. »

³ Cf. S. THOMAS, *In Boetium de Trinitate*, q. 3. a. 1, ad 4.

⁴ Comme le dit *l'Imitation*, I, ch. V : « L'Écriture doit être lue dans le même esprit qui l'a dictée... Considérez ce qu'on vous dit, sans rechercher qui le dit. Les hommes passent, mais la vérité du Seigneur demeure éternellement. Dieu nous parle en diverses manières, et par des personnes très diverses. Dans la lecture de l'Écriture sainte, souvent notre curiosité nous nuit, voulant examiner et comprendre lorsqu'il faudrait passer simplement. Si vous voulez en retirer du fruit, lisez avec humilité, avec simplicité, avec foi, et ne cherchez jamais à passer pour habile. Aimez à interroger, écoutez en silence les paroles des saints et ne méprisez point les sentences des vieillards, car elles ne sont pas proférées en vain. »

⁵ Cf. II^a II^{ae}, q. 167, a. 1. Voir aussi, *ibid.*, q. 166, de la vertu morale de studiosité ou d'application à l'étude, pour corriger les déviations opposées et parfois successives de la curiosité et de la paresse intellectuelle. La curiosité une fois satisfaite fait place assez souvent à la paresse intellectuelle chez celui qui n'a pas la vertu de studiosité, qui ordonne l'étude non pas seulement à notre satisfaction personnelle, mais à Dieu et au bien des âmes.

⁶ Saint Thomas, *in Epist. I Cor.*, VIII, 1, explique les paroles de saint Paul: « Scientia inflat, caritas vero aedificat », en disant : « la science, si elle est seule, sans la charité, enfle d'orgueil. Ajoutez à la science la charité, alors la science sera utile ». Puis il rappelle ce qu'a dit saint Bernard: « Sunt qui scire volunt eo fine tantum ut sciant, et curiositas est; quidam ut sciuntur, et vanitas est; quidam ut scientiam vendant et turpis quaestus est; quidam ut aedificentur et prudentia est; quidam ut aedificent, et caritas est. »

⁷ Cf. II^a II^{ae}, q. 53, a. 3.

⁸ Cf. II^a II^{ae}, q. 138.

religion, a-t-on dit, beaucoup de science y ramène⁹.

De même les grands faits surnaturels qui sont produits par Dieu, pour éclairer les simples et les sauver, comme le fait de Lourdes, sont assez faciles à saisir pour ceux qui ont le cœur pur. Ils en voient vite l'origine surnaturelle, le sens et la portée. Si l'on oublie ce point de vue à la fois simple et supérieur pour s'absorber dans l'étude des détails considérés du point de vue matériel, il se peut qu'on n'y trouve plus qu'une énigme indéchiffrable, et parfois la bouteille à l'encre. Alors, pendant que les savants dissertent à perte de vue sans pouvoir conclure, Dieu fait son œuvre auprès de ceux qui ont le cœur pur. Finalement une science plus profonde, accompagnée d'humilité, ramène à la vue d'ensemble primitive pour la confirmer, pour reconnaître l'action de Dieu et le bien profond fait aux âmes. Ainsi, après une vie consacrée à l'étude de la philosophie et de la théologie, on aime à revenir à la simplicité de la foi des patriarches, Abraham, Isaac, Jacob, aux paroles des psaumes, aux paraboles de l'Évangile. C'est la purification de l'intelligence qui dispose à la contemplation.

⁹ Il y aurait beaucoup à dire sur le premier regard de l'intelligence et sa vue profonde, soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre de la foi surnaturelle. Le premier regard peut induire en erreur s'il porte sur quelque chose d'accidentel et non sur l'objet propre de la faculté intellectuelle; il en est tout autrement s'il répond à la nature de l'intelligence. Il y a deux êtres simples, l'enfant, qui ne connaît pas encore le mal, et le vieillard sanctifié qui l'a oublié à force de le vaincre. Aussi le vieillard aime l'enfant et en est aimé. - Le premier regard naturel de l'intelligence humaine porte sur l'être intelligible des choses sensibles, et sur ce qu'est la vérité en général; sans ce regard toute science et toute philosophie seraient impossibles. La métaphysique sera la vue profonde de l'être intelligible qui permettra de s'élever de façon rigoureuse à Dieu, premier Être, Cause suprême et fin dernière. De même toute l'éthique procède de ce premier regard: « il faut faire le bien et éviter le mal ».

Le premier regard dans l'ordre de la foi surnaturelle est celui que nous voyons chez les patriarches de l'Ancien Testament, ils croient que Dieu existe et qu'il est le rémunérateur suprême (Hebr., XI, 6), et il ne s'agit pas seulement ici de Dieu auteur de la nature, mais de Dieu auteur du salut.

De même le premier regard surnaturel, lors de la venue du Sauveur, après le sermon sur la Montagne, est exprimé en ces paroles de saint Matthieu, VII, 28 : « Jésus ayant achevé ce discours, le peuple était dans l'admiration de sa doctrine. Car il enseignait comme ayant autorité et non comme les Scribes et les Pharisiens », qui épilaguaient sur les textes. Le premier regard est encore celui d'un enfant à Noël près de la crèche du Sauveur. La vue profonde est celle d'un contemplatif au terme de sa vie, celle d'un saint Jean, d'un saint Augustin, d'un saint Thomas, d'un saint Jean de la Croix.

De même pour un religieux le premier regard simple et déjà pénétrant est celui qu'il a lorsqu'il entend l'appel de Dieu, en sa jeunesse; souvent ce regard simple est plus élevé que bien des complications qui viendront dans la suite, bienheureux ceux qui le retrouvent plus tard, en une vue profonde, vue de sagesse sur toute la vie.

CHAPITRE X

La purification active de la volonté

Tu es Deus, fortitudo mea. (PS. XLII, 2.)

La force de notre volonté vient de sa
docilité à l'égard de Dieu.

Nous avons vu que l'intelligence doit être purifiée, non seulement de l'erreur, de l'ignorance, de l'entêtement, de l'aveuglement spirituel, mais aussi de la curiosité, qui donne trop d'importance au secondaire et pas assez au principal, alors qu'il faudrait ordonner le travail intellectuel à Dieu, fin dernière, et au bien des âmes. Il faut parler maintenant de la purification et de l'éducation de la volonté.

La volonté ou appétit rationnel, très supérieur à l'appétit sensitif, est une faculté qui se porte sur le bien connu par l'intelligence; elle a pour objet le bien dans toute son universalité, ce qui lui permet de s'élever à l'amour de Dieu, souverain Bien¹. Tandis que chacune des autres facultés se porte vers son bien à elle, la vue vers ce qui est visible, l'intelligence vers le vrai intelligible, la volonté se porte vers le bien de l'homme tout entier. C'est pourquoi elle applique les autres facultés à l'exercice de leurs actes, par exemple l'intelligence à la recherche du vrai. C'est pourquoi aussi, si la volonté est foncièrement droite, l'homme est bon; il n'est pas seulement un bon mathématicien, ou un bon physicien, il est un homme de bien, ou, comme il est dit dans l'Évangile, un « homme de bonne volonté »; si, au contraire, la volonté n'a pas la rectitude qu'il faudrait, si elle ne se porte pas vers le vrai bien de l'homme tout entier, celui-ci peut être un bon logicien, un bon peintre, un bon musicien, mais il n'est pas un homme de bien; c'est un égoïste, dont les vertus, plus apparentes que réelles, sont inspirées par l'orgueil, l'ambition ou la crainte des difficultés et des ennuis.

Ainsi la volonté libre donne non seulement à ses actes propres (ou élicites), mais encore aux actes des autres facultés qu'elle commande (actes impérés), leur liberté et leur mérite ou démerite. Et donc régler la volonté, c'est régler l'homme tout entier. Mais il y a en elle des défauts, des déviations, qui sont la suite et du péché originel et de nos péchés personnels.

Du principal défaut de la volonté : l'égoïsme

La force de la volonté pour se mouvoir et porter à l'acte les autres facultés vient de sa docilité à l'égard de Dieu, de sa conformité à la volonté divine, parce que alors, par la grâce, la force divine passe en elle. C'est le grand principe qui domine toute cette question.

On voit tout le sens et la portée de ce principe en se rappelant que, dans l'état de justice originelle, tant que la volonté fut soumise à Dieu par l'amour et l'obéissance, elle eut la force de commander complètement aux passions et d'écarter tout désordre de la sensibilité; les passions étaient alors totalement soumises à la volonté vivifiée par la charité².

Depuis le péché originel, nous naissons sans la grâce sanctifiante et la charité, avec une volonté détournée de Dieu, fin dernière surnaturelle, et faible pour l'accomplissement de nos devoirs même

¹ Cf. S. THOMAS, I^a, q. 8., a. 1 et 2.

² Cf. S. THOMAS, I^a, q. 95., a. 2.

d'ordre naturel¹.

Sans tomber dans l'exagération des premiers protestants et des jansénistes, il faut dire que nous naissons avec une volonté portée à l'égoïsme, à l'amour désordonné de soi-même. C'est la blessure dite de malice² qui se manifeste souvent par un gros égoïsme, auquel on devrait prendre garde, et qui se mêle à tous nos actes. Il s'ensuit que la volonté, devenue faible par son manque de docilité à Dieu, n'a plus un pouvoir absolu sur les facultés sensibles, mais seulement une sorte de pouvoir moral ou de persuasion pour les amener à se soumettre.

Sans doute, depuis le baptême, qui nous a régénérés en nous donnant la grâce sanctifiante et la charité, cette blessure comme les autres est en voie de cicatrisation. Mais elle se rouvre aussi par suite de nos péchés personnels.

Le défaut principal de la volonté est ce manque de rectitude appelé l'amour-propre, ou amour déréglé de soi-même, qui oublie l'amour dû à Dieu et celui que nous devons avoir pour le prochain. L'amour-propre ou égoïsme est manifestement la source de tous les péchés³. De là naissent « la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux, l'orgueil de la vie »⁴. La sensibilité qui n'est plus fermement conduite porte à l'irréflexion, à l'empressement fiévreux, à l'agitation stérile, à la recherche égoïste de tout ce qui plaît, à la fuite de tout ce qui coûte, à la nonchalance, au découragement, où l'on voit que la volonté a perdu sa force, et à toutes sortes de mauvais exemples⁵.

Il est clair que la *volonté propre*, qui se définit: celle qui n'est pas conforme à la volonté de Dieu, est la source de tout péché; et elle est fort dangereuse parce qu'elle peut tout corrompre; même ce qu'il y a de meilleur en soi devient mauvais quand elle s'y mêle, car elle se prend pour fin, au lieu de se subordonner à Dieu. Si le Seigneur l'aperçoit dans un jeûne, un sacrifice, il les rejette, parce qu'il y voit une œuvre divine accomplie par orgueil, pour se faire valoir. Or, la volonté propre naît de l'amour-propre ou égoïsme, c'est un amour-propre renforcé devenu impérieux.

Au sujet de l'amour-propre ou égoïsme, on peut tomber dans deux erreurs contraires: l'utilitarisme et le quiétisme. *L'utilitarisme* théorique ou pratique ne voit pas dans l'égoïsme un mal, mais une force qu'on doit modérer. Cette doctrine, qui ramène la vertu à une affaire, est la suppression de toute morale; elle réduit à l'utile et au délectable le bien honnête, objet de la vertu et du devoir, qui mérite d'être aimé pour lui-même et plus que nous, indépendamment des avantages ou du plaisir qui en résultent: « Fais ce que dois, advienne que pourra. » L'utilitarisme pratique conduit à l'orgueil, qui porte à se faire centre de tous ceux qui vivent autour de nous; c'est l'orgueil de domination, manifeste ou caché.

D'autre part, le *quiétisme*⁶ a voulu réprouver tout amour intéressé, même celui de la récompense éternelle comme s'il y avait un désordre dans l'espérance chrétienne, du fait qu'elle est moins parfaite que la charité⁷.

¹ Cf. I^a II^{ae}, q. 109, a. 3 et 4. La volonté, qui est directement détournée de la fin dernière surnaturelle, est indirectement détournée de la fin dernière naturelle, car tout péché contre la loi surnaturelle est indirectement contre la loi naturelle, qui nous oblige d'obéir à Dieu quoi qu'il commande.

² I^a II^{ae}, q. 85, a. 3 : « In quantum voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiae » - I^a II^{ae}, q. 17, a. 7 : « Ratio praeest irascibili et concupiscibili, non principatu despotico, sed principatu politico, qui est ad liberos, qui non totaliter, subduntur imperio ».

³ I^a II^{ae}, q. 77, a. 4 : « Inordinatus amor sui est causa omnis peccati ».

⁴ *Ibid.*, a. 5.

⁵ Ce sont là comme des maladies de la volonté, non pas cependant des maladies proprement dites, comme le croient certains médecins matérialistes lorsqu'ils parlent de *l'aboulie*. La volonté est une faculté d'ordre spirituel ou immatériel, elle n'est pas le siège de maladies comme celles qui affectent notre organisme, par exemple les centres nerveux. Mais certaines maladies de ces centres rendent l'exercice de la volonté beaucoup plus difficile, comme d'autres suppriment la condition requise du côté de l'imagination, à l'exercice de la raison et entraînent la confusion mentale ou « les idées fixes » et la folie.

⁶ Cf. Denzinger, n° 1226 : « Anima non debet cogitare de praemio, de paradiso, nec de inferno, nec de morti, nec de aeternitate, etc... » Item n° 1232, 1337 et sq.

⁷ C'était mal comprendre l'acte d'espérance chrétienne; par lui nous ne subordonnons pas Dieu à nous, mais nous désirons Dieu à nous en nous subordonnant à lui, car il est la fin ultime de l'acte d'espérance. Comme le montre bien Cajétan, in II^{am} II^{ae}, q. 17, a.5, n° 6 :

Sous ce prétexte de désintéressement absolu, bien des quiétistes tombèrent dans la paresse spirituelle, qui se désintéresse de la sanctification et du salut.¹

Il est clair qu'il est fort utile de penser au salut et à la béatitude éternelle pour travailler à faire mourir en nous ce principal défaut de notre volonté qui est l'amour déréglé de nous-mêmes. C'est de lui que saint Augustin a dit²: « Deux amours ont fait deux cités: l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité de la terre, l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité de Dieu. L'une se glorifie en soi et l'autre dans le Seigneur. L'une demande sa gloire aux hommes, l'autre met sa gloire la plus chère en Dieu, témoin de sa conscience. L'une, dans l'orgueil de sa gloire, marche la tête haute; l'autre dit à son Dieu: « *Gloria mea, exaltans caput meum* : Vous êtes ma gloire, et c'est vous qui élevez ma tête. Celle-là dans ses victoires se laisse vaincre par sa passion de dominer. Celle-ci nous représente ses citoyens unis dans la charité, serviteurs mutuels les uns des autres, gouvernants tutélaires, sujets obéissants. Celle-là dans ses princes aime sa propre force. Celle-ci dit à son Dieu: « Seigneur, mon unique force, je vous aimerai. » On ne se laisserait pas de citer ici saint Augustin³.

Il faut une grande purification et éducation chrétienne de la volonté pour faire disparaître tout amour désordonné de soi-même; c'est là le résultat en nous du progrès de la charité, « qui unit l'homme à Dieu, pour que l'homme vive non pas pour soi, mais pour Dieu; *ut homo non sibi vivat, sed Deo* »⁴.

L'égoïsme est comme le cancer de la volonté qui la ravage de plus en plus, tandis que la grâce sanctifiante devrait être en elle comme une forte racine qui s'enfonce toujours plus dans le sol pour y puiser les sucres nourriciers et les transformer en sève fécondante; pensons à la valeur de cette grâce habituelle, appelée « grâce des vertus et des dons » à cause de divers principes prochains d'actes méritoires qui dérivent d'elle. Pensons que dans notre volonté pour en décupler et centupler les forces, il faudrait qu'il y eût, et à un haut degré, les vertus de justice, de pénitence, de religion, d'espérance et de charité.

L'auteur de *l'Imitation*, l. III, c. XXVII, décrit ainsi l'amour désordonné de soi-même: « Jésus-Christ : Il faut, mon fils, que vous vous donniez tout entier pour posséder tout, et que rien en vous ne soit à vous-même. Sachez que l'amour de vous-même vous nuit plus qu'aucune chose du monde... Si votre amour est pur, simple et bien réglé, vous ne serez esclave d'aucune chose.

« Ne désirez point ce qu'il ne vous est pas permis d'avoir; renoncez à ce qui occupe trop votre âme et la prive de sa liberté intérieure. Il est étrange que vous ne vous abandonniez pas à moi du fond du cœur, avec tout ce que vous pouvez désirer et posséder... Pourquoi vous fatiguer de soins superflus ? Demeurez soumis à ma volonté, et rien ne pourra vous nuire. Si vous voulez ceci ou cela, être ici ou là, sans autre objet que de vous satisfaire, vous n'aurez jamais de repos, parce que partout vous trouverez quelque chose

Desidero Deum mihi, (finaliter) propter Deum, et non propter me. Tandis que s'il s'agit des choses inférieures à moi, comme un fruit, je les désire à moi et pour moi, je les subordonne à moi, comme à une fin. Au contraire, déjà par l'acte d'espérance je me subordonne à Dieu (fin dernière de cet acte). Cette subordination devient plus parfaite par la charité, qui me fait efficacement aimer Dieu *formellement pour lui-même*, et plus que moi, en me faisant vouloir sa gloire et l'extension de son règne.

¹ Saint Thomas, II^a II^{ae}, q. 19, a. 6, distingue très clairement un amour de soi qui est condamnable et un autre qui ne l'est pas. « L'amour de soi, dit-il, peut se concevoir de trois façons par rapport à la charité. 1^o Il est contraire à la charité, si quelqu'un met sa fin dernière dans l'amour de son bien propre (préféré à Dieu). 2^o Il est inclus dans la charité, lorsque l'homme s'aime pour Dieu et en Dieu (pour glorifier Dieu ici-bas et dans l'éternité). 3^o Il se distingue de la charité sans lui être contraire, lorsque quelqu'un s'aime en considérant formellement son bien propre, sans pourtant mettre sa fin dernière en ce bien », par exemple: si nous nous aimons naturellement sans pour cela nous détourner de Dieu, ni désobéir à sa loi.

Il faut se rappeler que pour S. Thomas, I^a, q. 60, a. 5, toute créature est naturellement inclinée d'aimer plus que soi Dieu auteur de sa nature, qui la conserve dans l'existence, comme dans notre organisme la main s'expose spontanément pour le tout. Mais cette inclination naturelle à aimer Dieu plus que soi est atténuée dans l'homme par le péché originel et par ses péchés personnels.

² *De Civitate Dei*, l. XIV, ch. XXVIII.

³ Des pages comme celle-ci font penser que souvent en saint Augustin la contemplation infuse dirigeait d'en haut le raisonnement, nécessaire à l'exposition écrite ou parlée de la vérité divine.

⁴ SAINT THOMAS, II^a II^{ae}, q. 17, a. 6, ad 3. - Item II^a II^{ae}, q. 83, a. 9 : « Prima petitio ponitur sanctificetur nomen tuum per quam petimus gloriam Dei. Secunda vero ponitur adveniat regnum tuum per quam petimus ad gloriam regni ejus pervenire. » Et nous pouvons désirer la vie éternelle, par l'acte d'espérance, comme notre bien suprême, et par un acte de charité, pour glorifier Dieu éternellement. Cf. Cajétan, in II^{am} II^{ae}, q. 23, a. 1, n^o 2.

qui vous blesse et quelqu'un qui vous contrarie. »

Le même livre de *l'Imitation*, l. III, c. LIV, dit fort bien aussi, au sujet des divers mouvements de la nature blessée, et qui reste blessée même après le baptême: « La nature est pleine d'artifice, elle attire, elle surprend, elle séduit, elle se recherche elle-même¹... Elle ne veut point être assujettie, ni se soumettre volontairement... Elle travaille pour son intérêt propre et calcule le bien qu'elle peut retirer des autres... Elle aime recevoir les respects, les honneurs... elle craint la confusion et le mépris; elle recherche les choses curieuses et belles, elle convoite les biens du temps, s'afflige d'une légère injure. La nature est avide et reçoit plus volontiers qu'elle ne donne, elle aime ce qui lui est propre et particulier; elle se glorifie d'un rang élevé, d'une naissance illustre, elle sourit aux puissants, flatte les riches; elle est prompte à se plaindre de ce qui lui manque et de ce qui la blesse; elle est curieuse de nouvelles, elle veut se montrer et voir, s'attirer la louange et l'admiration...

« La grâce agit tout autrement, elle enseigne à réprimer les sens, à fuir la vaine complaisance de l'ostentation, à cacher humblement ce qui mérite l'éloge et l'estime, à ne rechercher en tout que l'honneur et la gloire de Dieu. Cette grâce est une lumière surnaturelle, un don spécial de Dieu, c'est proprement le sceau des élus, c'est le gage du salut éternel. Elle élève l'homme jusqu'à l'amour des biens célestes et le spiritualise. Et donc, plus ce qu'il y a de déréglé dans la nature est affaibli et vaincu, plus la grâce se répand avec abondance, et chaque jour, par de nouvelles effusions, elle rétablit au-dedans de l'homme l'image de Dieu. »

Sainte Catherine de Sienne, dans son *Dialogue*, ch. LI, montre vivement quels sont les effets de l'amour-propre: « L'âme, y est-il dit, ne peut vivre sans amour, il lui faut toujours quelque chose à aimer... Mais l'amour désordonné de soi-même conduit au mépris de la vertu... Cet amour obscurcit et rétrécit le regard de l'intelligence, qui ne discerne plus et ne voit plus, sinon dans ce faux jour. La lumière dans laquelle l'intelligence perçoit désormais toutes choses, c'est ce faux éclat de bien, ce clinquant de plaisir, auquel s'attache maintenant l'amour... L'âme n'en retire qu'orgueil et impatience.² »

On lit dans le même *Dialogue*, ch. CXXII: « L'amour-propre a empoisonné le monde et le corps mystique de la sainte Église; il a couvert de plantes sauvages et fétides le jardin de l'Épouse... » C'est l'amour-propre qui rend injuste envers Dieu, à qui on ne rend plus la gloire qui lui est due, et envers les âmes, auxquelles on ne donne plus les vrais biens sans lesquels elles ne peuvent vivre. Finalement l'amour-propre, qui renverse en notre volonté l'ordre voulu par Dieu, conduit au trouble, au découragement, à la discorde, à toutes les divisions, il fait perdre totalement la paix. Celle-ci, qui est la tranquillité de l'ordre, ne se trouve vraiment qu'en ceux qui aiment Dieu plus qu'eux-mêmes et par-dessus tout.

Voir aussi Tauler partout où il parle de la nécessité de purifier notre vouloir foncier³.

¹ Saint Thomas dit de même, I^a II^{ae}, q. 109, a. 2: « In statu naturae corruptae etiam deficit homo ab hoc quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum hujusmodi bonum implere per sua naturalia... Potest tamen aliquod bonum particulare agere, sicut aedificare domum, plantare vineas et alia hujusmodi. » *Ibidem*, a. 3: « In statu naturae corruptae homo... deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum priuatum, nisi sanetur per gratiam Dei. »

III^a, q. 69, a. 3 : Même après le baptême restent la concupiscence et les autres blessures en voie de cicatrisation, et c'est là une occasion de lutte et de mérite.

² Saint Thomas (I^a II^{ae}, q. 58, a. 5) avait noté de même, à la suite d'Aristote, que chacun juge de la fin qui lui convient selon les dispositions subjectives de sa volonté et de sa sensibilité: « Qualis unusquisque est (secundum affectum) talis finis videtur ei conveniens. L'orgueilleux trouve bien ce qui satisfait son orgueil, l'humble trouve bien ce qui le garde dans l'humilité.

³ Cf. *Sermons de Tauler*, trad. Hugueny, Théry et Corin; voir surtout t. I, p. 71-82, Introduction théologique par le P. Et. Hugueny, O. P., et *ibidem*, l. 1, p. 217, 235, 237, 249, 287, 335-340.

La purification de la volonté par le progrès de l'amour de Dieu

Comment rendre à la volonté plus ou moins affaiblie et viciée sa force pour le bien, la vraie force qui lui fasse vaincre la paresse spirituelle, et cette autre faiblesse cachée sous un masque d'énergie, qu'est l'orgueil ? Pour cela il faut se rappeler l'harmonie qui existait dans l'état de justice originelle où, tant que la volonté de l'homme était docile, conforme à celle de Dieu, elle avait la grâce et la force de dominer les passions, de prévenir tout écart, d'où dérivent le désordre et le découragement.

Il faut donc, pour renouveler nos énergies spirituelles, rendre notre volonté de plus en plus docile à la volonté de Dieu, qui nous donnera alors des grâces toujours nouvelles pour avancer sur la voie de la perfection.

L'éducation de la volonté doit se faire par le progrès des vertus qui doivent se trouver en elle: vertu de justice qui rend à chacun ce qui lui est dû, de religion, qui rend à Dieu le culte que nous lui devons, de pénitence, qui répare l'injure du péché, d'obéissance aux supérieurs, de véracité ou de loyauté, surtout de charité, d'amour de Dieu et du prochain¹.

De ce point de vue supérieur, la force de volonté d'un Napoléon paraît peu de chose à côté de celle de ce mendiant sublime que fut saint Benoît-Joseph Labre, ou à côté de celle de l'humble Curé d'Ars. Aux premiers siècles, la force de volonté des vierges chrétiennes, comme Agnès et Cécile, était incomparablement supérieure à celle de leurs bourreaux.

En la pratique de toutes les vertus, la docilité à la volonté divine suppose l'abnégation de la volonté propre, c'est-à-dire de la volonté non conforme à celle de Dieu. Seul l'esprit de sacrifice, en faisant mourir en nous l'amour déréglé de nous-même, peut assurer la première place à l'amour de Dieu et nous donner la paix. Il est impossible d'avoir la paix profonde de l'âme sans esprit de sacrifice. C'est ce qui faisait dire à Notre-Seigneur : « Si quelqu'un veut me suivre, qu'il se renonce² »; « Si le grain de blé tombe en terre ne meurt pas, il demeure seul; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit... Celui qui aime sa vie (de façon égoïste) la perdra; celui qui hait sa vie en ce monde (qui a une vie sacrifiée) la conservera pour la vie éternelle.³ » - En esprit d'abnégation, nous devons être prêts à tout abandonner pour faire la volonté de Dieu telle qu'elle nous sera manifestée. Nous devons dire avec le psalmiste: « *Paratum cor meum, Deus, paratum cor meum*: Seigneur, mon cœur est prêt. » (Ps. CVII, 2.) Comme saint Paul à l'instant de sa conversion, nous devons prier ainsi chaque jour: « Domine, quid me vis facere ? Seigneur que voulez-vous que je fasse ? » (Act., XI, 6.)

Cette purification de la volonté, pour en écarter l'égoïsme et la volonté propre, est-elle *difficile* ? -En certaines personnes, par, suite de fautes réitérées, elle est très difficile, et en tous elle est même impossible sans la grâce divine. Seul, en effet, l'amour de Dieu, qui est le fruit de la grâce, peut triompher de l'amour-propre et le faire mourir. Mais si cet amour de Dieu grandit en nous, ce qui était d'abord difficile devient facile. En ce sens Notre-Seigneur a dit: « Mon joug est doux et mon fardeau est léger » (Matth., XI, 30).

Cette mortification de la volonté propre est facilitée dans la vie religieuse par la pratique de l'obéissance, qui rectifie et fortifie considérablement la volonté en la rendant quotidiennement et de plus en plus conforme à la volonté divine manifestée par la règle et les ordres des supérieurs.

Pour arriver à purifier et fortifier la volonté, il faut agir selon les convictions profondes de la foi chrétienne, et non pas selon l'esprit propre, plus ou moins versatile selon les circonstances et les

¹ Saint Thomas traite longuement de chacune de ces vertus et des vices opposés dans la II^a II^{ae}; on pourrait en extraire une profonde étude sur l'éducation de la volonté, car toutes ces vertus, soit acquises, soit infuses, ont leur siège dans cette faculté.

² Matth., XVI, 24.

³ Jean., XII, a. 5.

mouvements de l'opinion. Après avoir réfléchi devant Dieu et prié pour obtenir sa grâce, il faut agir avec décision dans le sens du devoir ou de ce qui semble le plus conforme à la volonté divine. La vie est courte et nous n'en avons qu'une, il ne faut pas la perdre à des riens. De plus, il faut, avec esprit de suite, vouloir fermement et constamment ce qui nous paraît être le devoir. On évite ainsi et les fluctuations de velléités successives, contraires les unes aux autres, et la violence déraisonnable. La vraie force de la volonté est calme, et c'est ainsi qu'elle est persévérante, qu'elle ne se décourage pas par l'insuccès momentané ni par quelques blessures reçues. On n'est vaincu que lorsqu'on a abandonné la lutte. Et celui qui travaille pour le Seigneur met sa confiance, non pas en soi, mais en Lui.

En fin de compte, la volonté forte est celle qui s'appuie, non pas sur le cran d'orgueil obstiné, mais sur Dieu, sur sa grâce, que nous devons demander humblement et avec confiance tous les jours. Si nous demandons pour nous avec humilité, confiance et persévérance les grâces nécessaires à la sanctification et au salut, elle nous seront infailliblement accordées en vertu, de la promesse « Demandez et vous recevrez, cherchez et vous trouverez, frappez et l'on vous ouvrira » (Matth., VII, 7). La vraie force de la volonté, effet de la grâce divine, se puise dans la vraie prière, humble, confiante et persévérante¹.

C'est là la véritable éducation surnaturelle de la volonté. La prière est notre force en notre faiblesse. C'est ce qui faisait dire à saint Paul: « Je puis tout en celui qui me fortifie » (Phil., IV, 13). C'est ce que doit se dire celui qui se voit obligé de subir le martyre plutôt que de renier la foi chrétienne. Dieu ne commande jamais l'impossible et donne à ceux qui la demandent bien la grâce pour être fidèle au milieu des plus grandes épreuves. Alors la volonté devient forte, de cette force divine dont parle le Psalmiste en disant: *Dominus fortitudo mea*. Alors par la grâce divine la volonté humaine participe à la puissance de Dieu et se libère de l'amour-propre, de l'attrait de tout ce qui nous détourne de Dieu et nous empêche d'être pleinement à Lui. Ainsi l'abnégation et l'esprit de sacrifice sont la voie inévitable de l'union divine, où l'amour de Dieu est finalement victorieux de l'amour-propre ou de l'égoïsme. Celui qui a cette sainte haine du moi fait d'amour-propre et d'orgueil, sauve son âme pour l'éternité et obtient dès ici-bas une paix et une union à Dieu qui est un avant-goût de l'éternelle vie,

L'esprit de détachement

Sur la parfaite abnégation de la volonté propre, saint Jean de la Croix donne une doctrine profonde dans la *Montée du Carmel*, l. III, ch. XV et suivants. Il indique le chemin le plus direct pour arriver à une haute perfection, et comment l'austérité de la voie étroite conduit à la suavité de l'union divine. Si l'on se rappelle l'élévation du but qu'il poursuit, on ne trouvera pas exagérée l'abnégation qu'il demande. Celui qui veut faire l'ascension d'une montagne ne s'arrête pas aux premières difficultés, il sait qu'il faut de l'énergie, et il s'entraîne à l'avance. De même celui qui veut vraiment marcher vers le sommet de la perfection.

Résumons cet enseignement de saint Jean de la Croix sur le détachement à l'égard des biens extérieurs, et à l'égard des biens de l'esprit et du cœur, en un mot de tout ce qui n'est pas Dieu et sa volonté.

Nous devons nous détacher des biens extérieurs, richesses et honneurs. « *Divitiae, si affluant, nolite cor apponere*. Si vos richesses s'accroissent, n'y attachez pas votre cœur » (Ps. LXI, 11).

C'est ce que dit saint Paul (I Cor., VII, 31): « Le temps est court,... il faut que ceux qui se réjouissent soient comme ne se réjouissant pas, et ceux qui usent du monde, comme n'en usant pas, car elle passe, la figure de ce monde. » Même ceux qui ne pratiquent pas effectivement le conseil de pauvreté évangélique doivent en avoir l'esprit s'ils veulent tendre à la perfection.

¹ Cf. S. THOMAS, II^a II^{ae}, q.83, a. 2 et a. 16.

Nous devons nous détacher des biens du corps, de la beauté, de la santé elle-même; ce serait une aberration d'y tenir plus qu'à l'union à Dieu. Et nous tenons à la santé beaucoup plus que nous ne le pensons; si elle nous était irrémédiablement enlevée, ce serait pour nous un vrai sacrifice, qui peut nous être demandé. Tout cela passera comme une fleur qui se fane.

Il faut éviter toute complaisance dans les vertus que nous pouvons avoir; ce serait vanité et peut-être mépris du prochain; le chrétien doit estimer les vertus, non pas en tant qu'elles sont en lui comme un bien propre, mais en tant qu'elles conduisent à Dieu.

Lorsque nous recevons des consolations dans la prière, il ne faut pas s'y arrêter avec satisfaction; ce serait faire de ce moyen d'aller à Dieu un obstacle qui nous empêcherait de parvenir jusqu'à lui; ce serait s'arrêter de façon égoïste à quelque chose de créé et faire du moyen une fin. On s'engagerait ainsi sur la voie de l'orgueil spirituel et de l'illusion¹. Tout ce qui brille n'est pas or; et il faut être attentif à ne pas confondre le simili-diamant avec le vrai. Rappelons-nous la parole du Seigneur: « Cherchez d'abord le royaume de Dieu, et tout le reste (tout ce qui est utile à votre âme et même à votre corps) vous sera donné par surcroît. »

Ceci fait comprendre que l'adversité nous est bonne pour nous délivrer de l'illusion et nous faire retrouver le vrai chemin.

Enfin si quelqu'un recevait des grâces extraordinaires, comme le don de prophétie, il faudrait éviter toute attache à cette faveur divine et vivre à son égard dans un saint détachement, en se rappelant les paroles de saint Paul (I Cor., XIII, 1): « Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité, je suis un airain qui résonne et une cymbale qui retentit. »

Notre-Seigneur dit aussi à ses apôtres (Luc, X, 19) : « Ne vous réjouissez pas de ce que les esprits vous sont soumis (de ce que vous chassez les démons); mais réjouissez-vous de ce que vos noms sont inscrits dans les cieux.² »

Saint Jean de la Croix³ dit au sujet de l'éloquence : « Je reconnais qu'un style relevé de beaux gestes, une haute doctrine et un noble langage peuvent produire un grand effet, mais c'est quand la piété y met la vie, car sans cet esprit que reste-t-il ? Les sens ont été charmés comme l'intelligence, mais ni chaleur ni sève n'ont pénétré la volonté. Au lieu d'être prête à tout, elle se retrouve, comme auparavant, lâche et détendue, malgré les choses merveilleuses qui ont été dites avec un art parfait... Toutes les choses admirables qu'on vient d'entendre se dissipent dans l'oubli, puisque rien n'a enflammé la volonté. De soi, une telle éloquence reste stérile, parce que la sensibilité seule s'éprend de la doctrine et empêche celle-ci de pénétrer dans l'esprit. » D'où la nécessité chez le prédicateur de purifier grandement soit intention pour que sa parole porte vraiment des fruits de vie qui durent pour l'éternité. Pour cela il faut que son âme vive de l'esprit d'immolation ou de sacrifice, qui assure la première place en elle à l'amour de Dieu et des âmes en Dieu.

Le fruit de la purification de la volonté dont nous venons de parler est la paix, la tranquillité de l'ordre où l'âme est établie à l'égard de Dieu et du prochain. Cette paix n'est pas toujours la joie, mais elle tend à devenir de plus en plus profonde et plus haute et à rayonner même sur les âmes les plus troublées, en leur donnant la lumière de vie. C'est ce que dit Notre-Seigneur: « Bienheureux les pacifiques, car ils seront appelés enfants de Dieu. » Ils le feront connaître et le feront aimer.

Pour conclure pratiquement, chacun doit, en s'examinant, se demander: l'esprit d'abnégation augmente-t-il ou diminue-t-il en moi ? S'il n'y avait même plus le minimum de mortification extérieure, c'est un signe que la mortification intérieure aurait disparu, qu'il n'y aurait plus en nous de tendance vers

¹ *La Montée du Carmel*, I. III, ch. XXX, XXXII.

² *La Montée du Carmel*, I. III, ch. XXIX.

³ *Ibid.*, ch. XLIV.

la perfection, et nous serions comme le sel qui s'est affadi.

Il faut ici se rappeler que « dans la voie de Dieu, ne pas avancer c'est reculer ». Et que serait une vie religieuse et une vie sacerdotale où pourrait se constater un progrès de plus en plus lent, comme le mouvement de la pierre lancée en l'air et qui bientôt va retomber ? Un progrès uniformément retardé est suivi de recul. Il faudrait, au contraire, surtout dans la vie religieuse et sacerdotale, que ce progrès soit pour ainsi dire uniformément accéléré, semblable au mouvement de la pierre qui tend vers le centre de la terre qui l'attire. Les âmes doivent, en effet, marcher d'autant plus vite vers Dieu, qu'elles se rapprochent de Lui et qu'elles sont plus attirées par Lui¹.

Disons au Seigneur: « Mon Dieu, faites-moi connaître les obstacles que je mets d'une façon plus ou moins consciente au travail de la grâce en moi; montrez-les-moi ces obstacles, au moment où je vais les mettre. Donnez-moi la force de les écarter, et si j'étais négligent à le faire, daignez les écarter vous-même, dussé-je en souffrir beaucoup. Je ne veux que Vous, Seigneur, l'unique nécessaire, et faites que ma vie, dès ici-bas, soit comme la vie éternelle commencée. »

Celui qui ferait souvent ce que dit cette prière avancerait beaucoup, ses progrès resteraient écrits au livre de vie; il recevrait, certes, beaucoup de croix, mais il serait porté par elles plus qu'il ne les porterait, comme l'oiseau est porté par ses ailes plus qu'il ne les porte. C'est ce que dit *l'Imitation*, l. II, c. XII, 5: « Si vous portez de bon cœur votre croix, elle-même vous portera et vous conduira au terme désiré, où vous cesserez de souffrir, mais ce ne sera pas en ce monde. » C'est là le vrai chemin pour entrer dans le royaume de Dieu et dans l'intimité du royaume.

¹ Cf. S. THOMAS, in *Epist. ad Hebr.*, X, 25: « Motus naturalis quanto plus accedit ad terminum, magis intenditur. Contrarium est de motu violento (v. g. lapidis sursum projecti). Gratia autem inclinat in modum naturae. Ergo qui sunt in gratia, quanto plus accedunt ad finem plus debent crescere. » - Item, I^a II^{ae}, q. 35, a. 6. « Omnis motus naturalis intensior est in fine. »

CHAPITRE XI

De la guérison de l'orgueil

Pour compléter ce que nous avons dit sur la purification active de l'intelligence et de la volonté, il faut parler spécialement de la guérison de deux maladies spirituelles qui conduiraient à la mort: l'orgueil et la paresse spirituelle.

Nous verrons d'abord ce qu'est l'orgueil en général par opposition aux vertus d'humilité et de magnanimité, puis quelles sont les diverses formes de l'orgueil et comment en guérir.

La vraie nature de l'orgueil

Pour connaître la vraie nature de l'orgueil, il importe d'abord de noter que c'est un péché de l'esprit, en soi moins honteux, moins avilissant, mais plus grave, dit saint Thomas¹, que les péchés de la chair, parce qu'il nous détourne davantage de Dieu. Les péchés de la chair ne sauraient être dans le démon, qui s'est irrémédiablement perdu par son orgueil. L'Écriture dit à plusieurs reprises que « l'orgueil est le commencement de tout péché² », parce qu'il écarte l'humble soumission et l'obéissance de la créature à Dieu. Le premier péché du premier homme fut un péché d'orgueil³ : le désir de la science du bien et du mal⁴, pour pouvoir se conduire seul, sans avoir à obéir. Pour saint Thomas⁵, l'orgueil est plus qu'un péché capital, c'est la source des péchés capitaux, et particulièrement de la vaine gloire, qui est un de ses premiers effets.

Plusieurs se trompent, du moins pratiquement, sur la vraie nature de l'orgueil, et peuvent par suite approuver, sans le vouloir, la fausse humilité, qui est une forme de l'orgueil caché, plus dangereux que celui qui s'étale et devient ridicule.

La difficulté qu'on trouve à déterminer exactement la vraie nature de l'orgueil provient de ce qu'il s'oppose non pas seulement à l'humilité, mais aussi à la magnanimité, qui est parfois confondue avec lui⁶. Nous devons être attentifs à ne pas confondre pratiquement la magnanimité des autres avec la superbe, ni notre pusillanimité ou timidité, avec l'humilité véritable. Et quelquefois il faut l'inspiration du don de conseil pour bien discerner pratiquement ces choses, pour voir comment l'âme vraiment humble doit être magnanime, et en quoi la fausse humilité se distingue de la vraie. Les jansénistes virent un manque d'humilité dans le désir de la communion fréquente.

Saint Thomas, qui fut très humble et magnanime, détermina fort bien la définition exacte de ces deux vertus qui doivent s'unir, et celle des défauts qui leur sont contraires. Il définit l'orgueil: *l'amour désordonné de notre propre excellence*. Le superbe veut, en effet, paraître supérieur à ce qu'il est réellement. Il y a de la fausseté dans sa vie. Cet amour désordonné de notre propre excellence est dans cette partie de la sensibilité qui s'appelle *l'irascible*, lorsqu'il porte sur les biens sensibles, par exemple chez celui qui s'enorgueillit de sa force physique. Il est *dans la volonté*, lorsqu'il se porte sur des biens

¹ I^a II^{ae}, q. 73, a. 5.

² *Eccli*, X, 15.

³ I^a II^{ae}, q. 84, a. 2 ; 89, a. 3, ad 2, et q. 163, a. 1.

⁴ Genèse, III, 5-6.

⁵ II^a II^{ae}, q. 162, a. 8, ad 1^m.

⁶ *Ibidem*, a. 1.

d'ordre supra-sensible, tel l'orgueil intellectuel et l'orgueil spirituel. Ce défaut de la volonté suppose que notre intelligence considère plus qu'il ne faut nos propres mérites et les insuffisances d'autrui, qu'elle exagère pour nous élever au-dessus d'eux.

Cet amour de notre propre excellence est dit désordonné en ce sens qu'il est contraire à la droite raison et à la loi divine. Il s'oppose directement à l'humble soumission de la créature défectible et déficiente devant la grandeur de Dieu. Il est fort différent du légitime désir des grandes choses conformes à notre vocation. Un soldat magnanime peut et doit désirer la victoire pour son pays sans qu'il y ait d'orgueil en cela. Tandis que l'orgueilleux désire immodérément sa propre excellence, le magnanime se dévoue à une grande cause, supérieure à lui, et il accepte d'avance toutes les humiliations pour arriver à ce qui est pour lui l'accomplissement d'un grand devoir.

L'orgueil est donc, comme le dit saint Augustin¹, un amour pervers de la grandeur; il nous porte à imiter Dieu à contresens; en ne supportant pas l'égalité de nos semblables et en voulant leur imposer notre domination, au lieu de vivre avec eux dans une humble soumission à la loi divine².

La superbe s'oppose ainsi plus directement à l'humilité qu'à la magnanimité; pour la pusillanimité, c'est l'inverse : c'est à la grandeur d'âme qu'elle s'oppose plus directement.

De plus, tandis que l'humilité et la magnanimité sont des vertus connexes qui se complètent et s'équilibrent comme les deux arcs d'une ogive; l'orgueil et la pusillanimité sont des vices contraires, comme la témérité et la lâcheté.

D'après ce que nous venons de dire, on comprend que l'orgueil est un voile, un bandeau sur les yeux de l'esprit. Il nous empêche de voir la vérité, surtout celle relative à la grandeur de Dieu et à l'excellence de ceux qui nous dépassent. Il nous interdit de vouloir être instruit par eux ou il nous porte à n'accepter une direction qu'en discutant. L'orgueil fausse ainsi notre vie comme on fausserait un ressort. Il nous empêche de demander la lumière à Dieu qui, dès lors, cache sa vérité aux superbes. L'orgueil nous détourne par suite de la connaissance affective de la vérité divine, de la contemplation, à laquelle dispose au contraire l'humilité. D'où la parole du Sauveur: « Je te rends grâce, ô Père, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux prudents, et de ce que tu les as révélées aux petits. » Ce qui détourne le plus de la contemplation des choses divines, c'est l'orgueil de l'esprit. En ce sens, saint Paul a dit: « *Scientia inflat, caritas autem aedificat.* »

Les différentes formes de l'orgueil

Saint Grégoire³ énumère plusieurs degrés de l'orgueil: croire que l'on a par soi-même ce qu'on a reçu de Dieu; - croire qu'on a mérité ce qu'on a gratuitement reçu; - s'attribuer un bien qu'on n'a pas, par exemple une grande science, alors qu'on ne la possède point; - vouloir être préféré aux autres et les déprécier.

Il est rare, sans doute, que l'homme se laisse égarer par l'orgueil jusqu'à rejeter l'existence de Dieu et à dire: « Ni Dieu, ni maître », jusqu'à refuser explicitement de se soumettre à Dieu, comme Lucifer, ou jusqu'à rejeter l'autorité de l'Église, comme les hérétiques formels. Nous reconnaissons bien en théorie que Dieu est notre premier principe, que lui seul est grand et que l'obéissance lui est due. Mais, en pratique, il nous arrive de nous estimer démesurément, comme si nous étions l'auteur des qualités qui sont en nous; il nous arrive de nous y complaire en oubliant notre dépendance à l'égard de Celui qui est l'auteur de tout bien, naturel ou surnaturel. Il n'est pas rare de trouver une sorte de pélagianisme pratique chez des hommes qui ne sont nullement pélagiens en théorie.

¹ Cité de Dieu, 1. XIV, ch. XIII: « *superbia est perversae celsitudinis appetitus.* ».

² *Ibid.*, 1. XIX, ch. XII.

³ *Morales*, XXIII, ch. V.

On exagère ses qualités personnelles en fermant les yeux sur ses défauts; et l'on finit même par se prévaloir comme d'une qualité de ce qui est une déviation de l'esprit : on croit, par exemple, avoir l'esprit large parce qu'on fait peu de cas des petits devoirs quotidiens; on oublie que pour être fidèle dans les grandes choses, il faut commencer par l'être dans les petites, car la journée se compose d'heures, l'heure de minutes, et la minute de secondes.

On est conduit ainsi à se préférer injustement aux autres, à les rabaisser, à se croire meilleur que certains, qui nous sont pourtant réellement supérieurs.

Ces fautes d'orgueil, souvent vénielles, peuvent devenir mortelles si elles nous poussent à des actes gravement répréhensibles.

Saint Bernard¹ énumère aussi plusieurs manifestations progressives de l'orgueil : la curiosité, la légèreté d'esprit, la joie sotte et déplacée, la jactance, la singularité, l'arrogance, la présomption, le refus de reconnaître ses torts, la dissimulation de ses fautes en confession, la rébellion, la liberté effrénée, l'habitude du péché jusqu'au mépris de Dieu.

On peut considérer aussi les différentes formes de l'orgueil, par rapport aux différents biens, suivant qu'on s'enorgueillit de sa naissance, de sa richesse, de ses qualités physiques, de sa science, de sa piété ou de sa prétendue piété.

L'orgueil intellectuel porte certains hommes d'étude à ne pas accepter l'interprétation traditionnelle des dogmes, à les atténuer ou à les déformer pour les harmoniser avec ce qu'ils appellent les exigences de l'esprit. Chez d'autres, cet orgueil se manifeste par une attitude singulière à leur jugement, au point qu'ils ne veulent même pas écouter les raisons parfois plus fortes de l'opinion adverse. Quelques-uns enfin, qui sont théoriquement dans la vérité, sont si satisfaits d'avoir raison, si remplis de leur science qui leur a tant coûté, que leur âme en est en quelque sorte saturée et qu'elle n'est plus humblement ouverte pour recevoir la lumière supérieure qui viendrait de Dieu dans l'oraison.

Saint Paul écrivait aux Corinthiens: « *Jam saturati estis*. Déjà vous êtes rassasiés !² » A voir leur suffisance, on aurait dit qu'ils étaient arrivés à la pleine royauté messianique, à laquelle les fidèles seront associés dans l'éternelle béatitude.

Si quelqu'un est *plein de lui-même*, comment recevra-t-il les dons supérieurs que le Seigneur pourrait et voudrait lui accorder, pour faire aux âmes un bien profond et les sauver ? On comprend dès lors que l'orgueil intellectuel, même chez ceux qui ont théoriquement raison, est un obstacle formidable à la grâce de contemplation et à l'union à Dieu. C'est vraiment un bandeau sur les yeux de l'esprit³.

L'orgueil spirituel n'est pas un moindre obstacle. Saint Jean de la Croix l'a noté dans *La Nuit obscure*, l. I, ch. II, à propos des commençants: « A raison, dit-il, de leur état d'imperfection, ils trouvent dans leur ferveur même une source secrète d'orgueil, car ils finissent par se complaire dans leurs œuvres et s'estimer eux-mêmes. C'est pourquoi on les entend parfois en conversation montrer une vanité choquante en agitant des questions de spiritualité... Ils se mêlent de donner des leçons plutôt que d'apprendre; ils

¹ *De gradibus humilitatis*, ch. X.

² I Cor., IV, 8.

³ Sainte Catherine de Sienne dit dans son Dialogue que l'orgueil obscurcit la connaissance de la vérité, se nourrit de l'amour-propre est ennemi de l'obéissance, et que sa moelle est l'impatience. Elle écrit au ch. CXXVIII: « O maudit orgueil, fondé sur l'amour-propre, comme tu aveugles l'intelligence de ceux que tu domines. Ils croient s'aimer eux-mêmes d'une tendresse sans égale, et ils ne voient pas à quel point ils sont cruels envers eux-mêmes... Ils s'aveuglent sur leur pauvreté et leur bassesse. Ils ne voient pas qu'ils ont perdu cette richesse de la vertu et qu'ils sont tombés des hauteurs de la grâce à la honte du péché mortel. Ils croient voir, mais ils sont aveugles, parce qu'ils ne se connaissent pas et ne me connaissent pas moi-même. » - Vraiment l'orgueil est comme un bandeau sur les yeux de l'esprit. Il est au moins comme un verre noirci, qui ne laisse voir les choses que sous sa couleur à lui. Il fausse par suite le jugement.

condamnent dans leur cœur ceux qui ne comprennent pas la dévotion à leur manière... et l'on croirait entendre le pharisien, qui pensait louer Dieu en se vantant de ses œuvres et en méprisant le publicain (Luc, XVIII, 11) ... Ils voient le fétu dans l'œil de leur frère et non pas la poutre dans le leur.

« Lorsqu'il arrive que leurs maîtres spirituels n'approuvent ni leur esprit, ni leurs agissements..., ils décident que ces maîtres ne comprennent par leur esprit et ne sont pas spirituels. Ils se singularisent par des démonstrations extérieures, mouvements, soupirs, attitudes étranges. Le grand nombre recherche les bonnes grâces et l'intimité du confesseur, ce qui est une source de jalousies et d'inquiétudes. On arrive à ne plus oser déclarer simplement ses péchés, de peur de se rabaisser, et on finit par s'excuser au lieu de s'accuser. Il y a aussi un confesseur spécial pour les mauvais cas, l'autre restant réservé à la confidence exclusive du bien. D'autres commençants, par dépit, suite de l'orgueil spirituel, s'attristent outre mesure dès qu'ils ont failli, d'après cette idée qu'ils devraient être déjà saints et ils s'emportent démesurément contre eux-mêmes. »

Les défauts qui naissent de l'orgueil

Les principaux défauts qui proviennent de la superbe sont la présomption, l'ambition, la vaine gloire.

La présomption est le désir et l'espoir désordonné de faire des choses au-delà de ses forces¹. On se croit capable d'étudier et de résoudre les plus difficiles questions; on tranche avec précipitation les problèmes les plus ardu. On s'imagine qu'on a assez de lumière pour se conduire sans consulter un directeur. Au lieu de bâtir sa vie intérieure sur l'humilité, le renoncement, la fidélité au devoir de la minute présente jusque dans les petites choses, on parle surtout de magnanimité, de zèle apostolique, ou bien on aspire très vite aux degrés élevés de l'oraison, en brûlant les étapes, et en oubliant qu'on n'en est encore qu'au début, avec une volonté encore faible et pleine d'égoïsme. On est encore plein de soi-même, et il faut qu'un grand vide se fasse pour que l'âme soit un jour pleine de Dieu et puisse le donner aux autres.

De là dérive *l'ambition*, sous telle ou telle forme: du fait qu'on présume trop de ses forces et qu'on se juge supérieur aux autres, on veut les dominer, leur imposer ses propres idées en matière de doctrine, ou les gouverner. Saint Thomas² dit que l'ambition se manifeste en ce qu'on recherche les fonctions d'éclat qu'on ne mérite pas, en ce qu'on les recherche pour soi-même et non pas pour la gloire de Dieu, ni pour le bien des autres. Que de brigues, de secrètes sollicitations, d'intrigues inspirées dans tous les milieux, par l'ambition !³

L'orgueil porte aussi à la *vaine gloire*, c'est-à-dire à vouloir être estimé pour soi-même, sans renvoyer cet honneur à Dieu, source de tout bien, et souvent à vouloir être estimé pour des choses vaines. C'est le cas du pédant, qui aime à faire étalage de science, en s'astreignant et en voulant astreindre les autres à des minuties⁴.

Bien des défauts dérivent de la vanité⁵; la jactance ou vantardise, qui facilement rend ridicule; l'hypocrisie, qui sous les dehors de la vertu cache des vices; la pertinacité, la contention ou l'âpreté à défendre son opinion, ce qui engendre la discorde, et aussi la désobéissance, les critiques acerbes contre les supérieurs.

On voit par là que l'orgueil qui n'est pas réprimé produit parfois des effets désastreux. Que de discordes, de haines et de guerres nées de l'orgueil ! On a dit justement qu'il est le grand ennemi de la

¹ II^a II^{ae}, q. 130, a. 1.

² II^a II^{ae}, q. 131, a. 1.

³ Cf. BOSSUET, *Sermon sur l'ambition*.

⁴ Cf. SAINT THOMAS, II^a II^{ae}, q. 132, a. 1, 2, 3.

⁵ *Ibid.*, a. 5.

perfection, parce qu'il est la source de nombreuses fautes, et nous prive de beaucoup de grâces et de mérites. « Dieu, dit l'Écriture, qui donne sa grâce aux humbles, résiste aux superbes.¹ » Et Notre-Seigneur dit des pharisiens, qui prient et font l'aumône pour être vus des hommes: « Ils ont déjà reçu leur récompense² », ils ne peuvent attendre celle du Père céleste, puisqu'ils ont agi pour eux-mêmes et non pas pour Lui. Finalement, une vie dominée par l'orgueil est d'une affligeante stérilité, qui fait prévoir la perte, si l'on n'y porte pas promptement remède.

Comment guérir de l'orgueil ?

Le grand remède de l'orgueil est de reconnaître pratiquement la grandeur de Dieu. Comme le dit l'archange saint Michel: *Quis ut Deus ?* Qui est comme Dieu ? Lui seul est grand; il est la source de tout bien naturel et surnaturel. « Sans moi, dit Notre-Seigneur, vous ne pouvez rien faire » dans l'ordre du salut (Jean, IV, 5). Saint Paul ajoute: Qui est-ce qui te distingue ? Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi te glorifier comme si tu ne l'avais pas reçu ? » (I Cor., IV, 7). « Nous ne sommes pas capables de tirer de nous-mêmes, comme venant de nous-mêmes, la moindre pensée profitable pour le salut » (II Cor., III, 5).

Saint Thomas dit aussi : « Comme l'amour de Dieu pour nous est cause de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu.³ » Et alors pourquoi nous glorifier du bien naturel ou surnaturel qui est en nous, comme si nous ne l'avions pas reçu, comme s'il nous appartenait en propre et n'était pas ordonné à glorifier Dieu, source de tout bien ? « C'est lui qui opère en nous le vouloir et le faire » (Phil., II, 13).

Le remède à l'orgueil est de nous dire que par nous-mêmes nous ne sommes pas, que nous avons été créés de rien par l'amour gratuit de Dieu, qui continue librement de nous conserver dans l'existence, sans quoi nous retournerions au néant. Et si la grâce est en nous, c'est parce que Jésus-Christ nous a rachetés par son sang.

Le remède à l'orgueil est aussi de nous dire qu'il y a en nous quelque chose d'inférieur au néant lui-même: le désordre du péché et ses suites. En qualité de pécheurs, nous méritons le mépris et toutes les humiliations; les saints ont pensé ainsi, et ils jugeaient certes mieux que nous.

Comment enfin nous glorifier de nos mérites, comme s'ils venaient uniquement de nous ? Sans la grâce habituelle et la grâce actuelle, nous serions absolument incapables du moindre acte méritoire. Et, comme le dit saint Augustin, « Dieu couronne ses dons, quand il couronne nos mérites ».

Seulement il importe que cette conviction ne reste pas théorique, il faut qu'elle soit pratique et inspire nos actes.

Comme le dit *l'Imitation*, l. I, ch. II: « Un humble paysan qui sert Dieu est certainement fort au-dessus du philosophe superbe, qui, se négligeant lui-même, considère le cours des astres. Celui qui se connaît bien se méprise et ne se plaît point aux louanges des hommes... Les savants sont bien aises de paraître et de passer pour habiles... Voulez-vous apprendre quelque chose qui vous serve ? Aimez à n'être compté pour rien... Quand vous verriez votre frère commettre ouvertement une faute, même une faute très grave, ne pensez pas cependant être meilleur que lui: car vous ignorez combien de temps vous persévérerez dans le bien. Nous sommes tous fragiles, et tenez que personne n'est plus fragile que vous. »

On lit dans le même livre, I, ch. VII: « N'ayez point honte de servir les autres et de paraître pauvre en

¹ Jac., IV, 6.

² Matth., VI, 1, 2.

³ I^a, q. 20, a. 3 : « Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri. » C'est le principe de prédilection, qui contient virtuellement tout le traité de la prédestination et celui de la grâce.

ce monde pour l'amour de Jésus-Christ... Ne vous confiez point en votre science,... mais plutôt dans la grâce de Dieu, qui aime les humbles et qui humilie les présomptueux... Ne vous estimez pas meilleur que les autres, de crainte que peut-être vous ne soyez pires aux yeux de Dieu... Ce qui plaît aux hommes, souvent lui déplaît. L'homme humble jouit d'une paix inaltérable, la colère et l'envie troublent le cœur du superbe. »

Ibid., l. II, ch. II: « Dieu protège l'humble et le délivre, il l'aime et le console, il lui prodigue ses grâces; il lui révèle ses secrets, il l'invite et l'attire doucement à lui. »

Mais pour arriver à cette humilité de l'esprit et du cœur, il faut une purification profonde; celle que nous nous imposons à nous-mêmes ne suffit pas; il faut une *purification passive*, par la lumière des dons du Saint-Esprit, qui fait tomber le bandeau de l'orgueil, dessille les yeux, nous montre le fond de fragilité et de misère qui subsiste en nous, l'utilité de l'adversité et de l'humiliation, et qui finalement nous fait dire au Seigneur: Je te remercie, ô mon Dieu, de m'avoir humilié, afin que j'apprenne tes préceptes: « *Bonum mihi quia humiliasti me : ut discam justificationes tuas* » Ps. CXVIII, 71. « Il nous est bon de souffrir quelquefois des contradictions et qu'on pense mal ou peu favorablement de nous..., souvent cela sert à nous rendre humbles et à nous prémunir contre la vaine gloire » (*Imitation*, l. I, ch. XII). C'est dans l'adversité que nous pouvons apprendre ce que nous sommes réellement et quel immense besoin nous avons du secours de Dieu: Celui qui n'a pas été éprouvé, que sait-il? (Eccli., XXXIV, 9).

Après cette purification, l'orgueil et ses suites se feront de moins en moins sentir. Au lieu de se laisser aller à la *jalousie* à l'égard de ceux qui ont plus de qualités naturelles ou surnaturelles, on se dit alors que, comme le remarque saint Paul, la main ne doit pas être jalouse de l'œil, au contraire elle doit être heureuse de ce que l'œil voit, elle en bénéficie. De même dans le corps mystique du Christ, loin de se laisser aller à la jalousie, les âmes doivent saintement jouir des qualités qu'elles trouvent dans le prochain; sans les avoir elles-mêmes, elles en bénéficient, et elles doivent être heureuses de tout ce qui concourt à la gloire de Dieu et au bien des âmes. Alors le bandeau de l'orgueil tombe et le regard de l'esprit retrouve la simplicité, la pénétration, qui le font peu à peu entrer dans la vie intime de Dieu.

CHAPITRE XII

La guérison de la paresse spirituelle ou acédie

Parmi les péchés capitaux, il en est un qui s'oppose directement à l'amour de Dieu et à la joie qui résulte de la générosité à son service, c'est la paresse spirituelle, appelée en latin *acedia*. Il faut en parler pour compléter ce que nous avons dit de la purification active de la volonté et noter exactement les graves confusions qu'ont faites les quiétistes sur ce point.

Voyons d'abord ce qu'est la paresse spirituelle, puis quelle est la gravité de ce mal et comment en guérir¹.

Ce qu'est la paresse spirituelle ou acédie

La paresse en général, *pigritia*, est une répugnance consentie et coupable au travail, à l'effort, et par suite une tendance à l'oisiveté, ou du moins à la négligence, à la pusillanimité², qui s'oppose à la générosité ou magnanimité.

Ce n'est pas la langueur ou torpeur dans l'action qui vient d'un mauvais état de santé, c'est une mauvaise disposition de la volonté et de la sensibilité, par laquelle on redoute et refuse l'effort, on veut éviter toute peine et l'on cherche un *dolce farniente*. On a souvent remarqué que le paresseux est un parasite, qui vit aux dépens des autres, tranquille comme une marmotte, quand on le laisse dans son oisiveté, et de mauvaise humeur quand on veut l'obliger à travailler. Ce vice commence par la nonchalance et la négligence dans le travail, et il se manifeste par un éloignement progressif pour tout travail sérieux du corps et de l'esprit.

Lorsque la paresse se porte sur l'accomplissement des devoirs religieux, nécessaires à la sanctification, elle s'appelle *acédie*³. C'est une mauvaise tristesse opposée à la joie spirituelle, qui est le fruit de la générosité dans l'amour de Dieu. C'est un certain dégoût pour les choses spirituelles, dégoût qui porte à les faire négligemment, à les abréger ou à les omettre sous de vains prétextes. C'est le principe de la tiédeur.

Cette tristesse, radicalement contraire à celle de la contrition, nous déprime, elle appesantit l'âme, parce que l'âme ne réagit pas comme il le faudrait. On en vient alors à un dégoût consenti des choses spirituelles, parce qu'on trouve qu'elles demandent trop d'effort et de travail sur soi-même. Tandis que la dévotion, qui est la promptitude de la volonté au service de Dieu, élève l'âme, la paresse spirituelle alourdit l'âme et l'accable, elle finirait par faire trouver insupportable le joug du Seigneur et par fuir la lumière divine qui nous rappelle nos devoirs. Comme le dit saint Augustin, « *oculis aegris odiosa lux quae puris est amabilis* », la lumière, si agréable aux yeux purs, devient odieuse aux yeux malades qui ne peuvent plus la supporter.

Il est clair que cette tristesse aggravante, suite de la négligence, et ce dégoût, au moins indirectement

¹ Cf S. THOMAS, II^a II^{ae}, q. 35, de *Malo*, q. 11. SAINT JEAN DE LA CROIX, *Nuit obscure*, l. 1, ch. VII.

² II^a II^{ae}, q. 133, a. 2.

³ *Acedia* de *acedior*, souffrir impatiemment, se chagriner, par sa faute, par manque d'effort pour le bien.

volontaire, sont tout différents de l'aridité sensible ou spirituelle qui, dans les épreuves divines, s'accompagne d'un vrai regret de nos fautes, de la crainte d'offenser Dieu, d'un vif désir de la perfection et du besoin de solitude, de recueillement, d'oraison de simple regard.

Saint Jean de la Croix¹ dit que, dans la purification passive des sens, « on ne trouve ni goût, ni consolation dans les choses divines et dans n'importe quelle chose créée », mais que « l'on garde alors ordinairement le souvenir de Dieu, en craignant de ne pas le servir, et cela à cause du manque de saveur des choses divines ». « Par là, dit-il, on voit que l'insensibilité et la sécheresse (de cet état d'épreuve) ne provient pas du relâchement et de la tiédeur, car le propre de la tiédeur est de n'avoir aucune sollicitude intérieure pour les choses divines...; elle est relâchée quant à la volonté et à l'intelligence, elle ne se soucie pas de servir Dieu. Au contraire, la sécheresse purificatrice porte en elle une sollicitude ininterrompue; elle est inquiète et peinée de ne pas se donner comme il faut au service de Dieu... Et tant que le vif désir de servir Dieu subsiste, la partie sensitive a beau être déprimée, languissante et molle pour l'action, à cause du manque d'attrait, l'esprit n'en reste pas moins prompt et vigoureux. »

En d'autres termes, cette épreuve divine est seulement la privation de la dévotion accidentelle et non pas de la dévotion substantielle, qui consiste dans la volonté de se donner généreusement et promptement au service de Dieu². Au contraire, la paresse spirituelle ou acédie est, par suite d'une négligence coupable, la privation de la dévotion substantielle elle-même et le dégoût au moins indirectement volontaire des choses spirituelles à cause de l'abnégation et de l'effort qu'elles demandent.

Tandis que dans l'épreuve divine dont nous parlons, on est peiné d'avoir des distractions et l'on travaille à en diminuer le nombre, dans l'état de paresse spirituelle on les accueille, on se laisse facilement aller aux pensées inutiles, on ne réagit pas; bientôt alors les distractions au moins indirectement volontaires envahissent presque complètement la prière; on supprime l'examen de conscience devenu ennuyeux, on ne se rend plus compte de ses fautes et l'on descend de plus en plus sur la pente de la tiédeur. On tombe dans l'anémie spirituelle, où peu à peu les trois concupiscences se réveillent avec les défauts qui en dérivent.

La confusion de la paresse spirituelle avec l'épreuve divine de l'aridité a été une des principales erreurs des quiétistes. C'est ainsi que furent condamnées ces deux propositions de Molinos: « Le dégoût des choses spirituelles est bon; par lui l'âme est purifiée, délivrée de son amour-propre. » - « Lorsque l'âme intérieure a de la répugnance pour la méditation discursive sur Dieu, pour les vertus, lorsqu'elle reste froide, et ne sent en elle aucune ferveur, c'est bon signe.³ » Ces propositions ont été condamnées comme malsonnantes et dangereuses en pratique. Il est certain, en effet, que le dégoût des choses spirituelles n'est point bon, qu'il est un mal et un péché dès qu'il est volontaire, soit directement, soit indirectement par suite de la négligence. Saint Paul écrit aux Romains XII, 1,11 : « Je vous exhorte, mes frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos corps comme une hostie vivante, sainte, agréable à Dieu... Soyez pleins d'affection les uns pour les autres: pour ce qui est du zèle, ne soyez pas nonchalants. Soyez fervents d'esprit; c'est le Seigneur que vous servez. Soyez pleins de la joie que donne l'espérance, patients dans l'affliction, assidus à la prière. » Combien ces paroles sont loin du quiétisme de Molinos !

Ce dernier a confondu la paresse spirituelle, l'acédie, avec l'aridité et la sécheresse des épreuves divines, ne remarquant pas que l'âme qui supporte bien ces épreuves, loin d'être paresseuse, a un vif désir de Dieu et de la perfection, et donc conserve une vraie dévotion substantielle de volonté, en l'absence de la dévotion sensible, dont elle est privée. Molinos a confondu le dégoût sensible et absolument involontaire des choses divines avec le dégoût qui est au moins indirectement volontaire et coupable, par suite de la paresse et de la négligence.

¹ Cf. SAINT JEAN DE LA CROIX, *Nuit obscure*, l. I, ch. IX.

² II^a II^{ae}, q. 82, a. 1.

³ Cf.. DENZINGER, n° 1248-1249.

Saint Jean de la Croix a fort bien décrit, au contraire, la paresse spirituelle dans *La Nuit obscure*, l. I, ch. VII. Il écrit, au sujet des imperfections des commençants: « Ceux qui souffrent de paresse trouvent l'ennui dans les choses les plus spirituelles; ils s'en éloignent parce qu'elles ne leur causent aucune consolation sensible. N'ayant de goût que pour ce qui leur donne de la satisfaction, ils trouvent insupportable la piété qui ne les flatte pas. Leur arrive-t-il de ne pas trouver dans l'oraison ce qu'ils cherchent ? - car Dieu veut les mettre parfois à l'épreuve pour les corriger, - ils voudraient bien n'y plus revenir, et s'ils ne l'abandonnent pas de fait, ce qui n'est pas rare pourtant, ils n'en reprennent l'exercice que de mauvaise grâce. Ainsi par paresse ils ne suivent pas le chemin de la perfection, où il importe de se renoncer par amour pour Dieu. Épris de leurs goûts propres, ils préfèrent leur volonté à la volonté divine. Ils voudraient bien que Dieu se plie à leurs exigences, car ce qui leur déplaît, c'est de devoir aimer ce qui plaît à Dieu, et quand ils s'y résignent, c'est à contre-cœur... Ils mettent Dieu à leur mesure, et non eux-mêmes à la mesure de Dieu. S'ils sont privés de consolation, ils ne travaillent plus à leur perfection qu'avec mollesse et tiédeur. Ils fuient la croix, quoiqu'elle soit la source des plus pures et des plus solides joies spirituelles. Plus les choses sont spirituelles, plus elles les ennuiant... Aussi ils n'éprouvent que peine et tristesse en entrant dans la voie étroite, qui, selon la parole de Jésus-Christ, est celle de la Vie. » (*Matth.*, VII, 14.)

Quelques-uns, qui abandonnent l'oraison pour voiler cette paresse spirituelle, disent: « Il faut sacrifier les douceurs de l'oraison à l'austérité de l'étude » ou du travail. Si ces paroles sont dites par une personne vraiment généreuse, elles veulent dire: « Il faut savoir sacrifier les douceurs de l'oraison, surtout de la dévotion sensible, à l'austérité de l'étude ou du travail nécessaire au salut des âmes. » Mais si elles sont dites par celui qui perd toute vraie dévotion, elles n'ont plus de sens, car celui-là ne sacrifie nullement les douceurs de l'oraison qu'il n'éprouve pas, et il cherche seulement à cacher sa paresse spirituelle sous le voile d'un travail relativement extérieur où il se recherche lui-même. Celui-là fuit le travail intérieur par paresse spirituelle. Il est clair qu'il ne faudrait pas sacrifier la vraie contemplation et l'union à Dieu à l'étude qui leur est subordonnée, ce serait sacrifier la fin pour les moyens. De plus, l'étude qui ne serait pas inspirée par l'amour de Dieu et des âmes resterait, au point de vue spirituel, véritablement stérile. Enfin lorsqu'on dit « il faut sacrifier les douceurs de l'oraison à l'austérité du travail », on veut oublier que l'oraison est assez souvent aride. Et c'est pourquoi il est plus difficile de conduire les âmes à une vraie vie d'oraison, profonde et persévérante, que de les amener à lire les livres qui paraissent et à en parler. Il n'est pas rare enfin que la paresse spirituelle provienne d'une trop grande activité naturelle, non sanctifiée, où l'on se complaît, au lieu d'y rechercher Dieu et le bien des âmes.

La gravité de ce mal et ses suites

Lorsque la paresse spirituelle va jusqu'à laisser de côté les devoirs religieux nécessaires à notre salut et à notre sanctification, il y a une faute grave, par exemple, lorsqu'elle va jusqu'à omettre d'aller à la messe le dimanche¹. Lorsqu'elle porte à omettre sans raison des actes religieux de moindre importance, le péché n'est que véniel; mais si on ne lutte pas contre cette négligence, elle ne tarde pas à s'aggraver et à nous mettre dans un véritable état de tiédeur ou de relâchement spirituel. Cet état est une sorte d'anémie morale, où les tendances mauvaises peu à peu se réveillent, cherchent à prévaloir et se manifestent par de nombreux péchés véniels délibérés, qui disposent à des fautes plus graves, tout comme l'anémie corporelle prépare la voie à l'invasion d'un germe morbide, principe de maladie grave.

¹ II^a II^{ae}, q. 35, a. 3. Saint Thomas dit même dans le *de Malo*, q. XI, a. 3, ad 6^m: « Quod homo delectetur de Deo, hoc cadit sub praecepto, sicut et quod homo Deum diligat, quia delectatio amorem sequitur. »

La paresse spirituelle ou acédie est même, comme le montrent saint Grégoire¹ et saint Thomas², un péché capital, principe de beaucoup d'autres. Pourquoi ? Parce que l'homme cherche des consolations corporelles pour fuir la tristesse et le dégoût que lui inspirent les choses spirituelles, à cause du renoncement et du travail sur soi qu'elles demandent. Comme le dit Aristote³, « nul ne peut rester longtemps dans la tristesse sans aucune joie », et alors celui qui, par sa négligence et par sa paresse, se prive de toute joie spirituelle, ne tarde pas à chercher des plaisirs inférieurs.

Dès lors, le dégoût des choses spirituelles et du travail de la sanctification, péché directement contraire à l'amour de Dieu et à la sainte joie qui en résulte, a des suites désastreuses. Lorsque la vie ne s'élève pas vers Dieu, elle descend ou tombe dans la mauvaise tristesse qui appesantit l'âme. De là naissent, dit saint Grégoire, *loc. cit.*, la malice, et non plus seulement la faiblesse, la rancœur à l'égard du prochain, la pusillanimité devant le devoir à accomplir, le découragement, la torpeur spirituelle jusqu'à l'oubli des préceptes, et finalement la dissipation de l'esprit et la recherche des choses défendues (*malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa praecepta, evagatio mentis circa illicita*). Cette recherche des choses défendues se manifeste elle-même par l'extériorisation de la vie, par la curiosité, la verbosité, l'inquiétude, l'instabilité et l'agitation stérile⁴. On arrive ainsi à l'aveuglement de l'esprit et à l'affaiblissement progressif de la volonté.

C'est en glissant sur cette pente que beaucoup ont perdu de vue la grandeur de la vocation chrétienne, ont oublié leurs promesses faites à Dieu et se sont engagés sur la voie descendante qui paraît large d'abord, mais qui se resserre de plus en plus, tandis que la voie étroite qui monte devient de plus en plus large, immense comme Dieu même à qui elle conduit.

Saint Jean de la Croix dit à ce sujet dans la *Montée du Carmel*, l. III, ch. XXI: « La dissipation de l'esprit engendre à son tour la tiédeur, la lâcheté de l'esprit, qui va jusqu'à l'ennui, au profond dégoût des choses divines qu'on finit par prendre en horreur. »

Comment guérir de la paresse spirituelle?

Cassien⁵ a remarqué que l'expérience prouve qu'on triomphe de la tentation de paresse spirituelle, non pas en la fuyant, mais en lui résistant. Saint Thomas⁶ note à ce sujet : « Il faut toujours fuir le péché, mais quant à la tentation qui y porte, quelquefois il faut la fuir et d'autres fois lui résister. Il faut la fuir quand le fait d'y penser d'une façon continue augmente le danger, c'est ainsi qu'il faut fuir la tentation de luxure... Il faut, au contraire, résister à la tentation quand le fait de penser continuellement à la chose qui la provoque écarte le danger qui provient d'une vue toute superficielle de cette chose. C'est le cas de la paresse spirituelle ou acédie, car plus nous pensons aux biens spirituels, plus ils nous plaisent, et plus disparaît le dégoût que nous en donne une connaissance toute superficielle. »

Il faut donc vaincre la paresse spirituelle par un véritable amour de Dieu, par une vraie dévotion de volonté, qui doit subsister malgré l'aridité de la sensibilité. Il faut revenir à la considération prolongée des biens éternels qui nous sont promis.

Et pour retrouver cet esprit de foi et cet élan, cette générosité de l'amour de Dieu, il faut courageusement s'imposer quelques sacrifices chaque jour sur les points qui laissent le plus à désirer. C'est le premier pas qui coûte. Mais après une semaine d'efforts, la chose est déjà plus facile, par exemple

¹ *Morales*, XXXI, ch. XVII.

² II^a II^{ae}, q. 35, a. 4.

³ *Éthique*, l. VIII, ch. V.

⁴ II^a II^{ae}, q. 35, a. 4, ad 3^m.

⁵ *De Instit. monasteriorum*, L. X, cap. ult.

⁶ II^a II^{ae}, q. 35, a. 1, ad 4^m.

pour se lever à l'heure fixée et se montrer serviable avec tous. Un des remèdes à la tiédeur, tous les auteurs spirituels le disent, c'est la franchise avec soi-même et avec son confesseur, un sérieux examen de conscience chaque jour pour se relever, la pratique assidue de ses devoirs religieux unis aux devoirs d'état, la fidélité à l'oraison et à l'offrande que nous devons faire à Dieu le matin de toutes nos actions de la journée. Et puisque nous avons peu de choses à présenter à Dieu, offrons-lui souvent le précieux sang de Jésus et l'acte intérieur d'oblation toujours vivant en son Cœur. Bénies sont les âmes qui renouvellent cette offrande lorsqu'elles entendent l'heure sonner, et qui pour l'éternité, pour que l'instant qui passe reste dans l'instant éternel qui ne passe pas.

Surtout quelques sacrifices quotidiens rendront à notre vie spirituelle sa vigueur, sa tonalité. Ainsi peu à peu reviendra la ferveur substantielle, la promptitude de la volonté au service de Dieu, même si la dévotion sensible fait défaut, privation qu'il faut savoir accepter pour réparer les offenses passées.

Pour vaincre la paresse spirituelle et éviter le vague à l'âme, il est bon aussi de déterminer l'emploi religieux du temps, par exemple de la journée par la récitation des parties de l'office divin, ou des parties du rosaire. De même des âmes intérieures divisent la semaine selon les mystères de la foi, règle de notre vie : Le dimanche consacré vraiment à Dieu par l'offrande et l'action de grâces à la Sainte Trinité. - Le lundi consacré au mystère de l'incarnation en se rappelant *l'Ecce venio* de Jésus, *l'Ecce ancilla Domini* de Marie. - Le mardi, penser à la vie cachée du Sauveur. - Le mercredi à sa vie apostolique. - Le jeudi se rappeler l'institution de l'Eucharistie et du sacerdoce. - Le vendredi, vivre de là douloureuse Passion, demander l'amour de la Croix. - Le samedi, penser aux privilèges de Marie, à ses douleurs et à son rôle de Médiatrice et de Corédemptrice.

Ainsi, au lieu de perdre le temps qui fuit, on le regagne et l'on gagne l'éternité. Et peu à peu on retrouve la joie spirituelle, celle dont parle saint Paul lorsqu'il écrit aux Philippiens, IV, 4: « Réjouissez-vous dans le Seigneur, en tout temps. Je le répète. Réjouissez-vous. Que votre douceur soit connue de tous. Le Seigneur est proche. Ne vous inquiétez de rien, mais en toute circonstance faites connaître vos besoins à Dieu par des prières et des supplications, avec des actions de grâces. Que la paix de Dieu, qui surpasse toute intelligence, garde vos murs et vos pensées dans le Christ Jésus. »

CHAPITRE XIII

La confession sacramentelle

« Recevez le Saint-Esprit. Ceux à
qui vous remettrez les péchés,
ils leur seront remis. »

(Jean, XX, 23.)

(Parole de Jésus à ses apôtres et à
leurs successeurs.)

Nous avons vu que la purification de l'âme est un effet de la mortification des sens, de la volonté propre et du jugement propre, nous verrons aussi qu'elle est un effet de la prière; mais Dieu, dans son amour pour nous, a mis à notre portée pour nous purifier d'autres moyens faciles et puissants, les sacrements, qui opèrent par eux-mêmes, *ex opere operato*, et produisent en l'âme qui s'y est préparée par des actes de foi et d'amour, une grâce beaucoup plus abondante que celle qu'elle obtiendrait en faisant les mêmes actes en dehors du sacrement.

Cependant si les sacrements par eux-mêmes, par la vertu divine qu'ils contiennent, ont une efficacité propre, la mesure de grâce produite par eux varie selon les dispositions de ceux qui les reçoivent; plus elles sont parfaites, plus la grâce est abondante, et les différences entre diverses personnes recevant le même sacrement sont beaucoup plus grandes qu'on ne se le figure d'habitude.

Le sacrement de pénitence est un des moyens les plus précieux de sanctification; encore faut-il le bien recevoir et éviter la routine, qui diminuerait considérablement son effet.

Il importe donc de voir comment se préparer à la confession sacramentelle, comment la bien faire et quels en sont les fruits.

Comment se préparer à la confession?

Pour s'y préparer dignement, il faut s'examiner sur ses fautes et s'exciter à la contrition.

L'examen de conscience demande d'autant plus de soin que le pénitent tombe dans plus de fautes, et connaît peu son état intérieur. Cependant ceux qui examinent chaque soir leurs principaux manquements n'ont aucune peine à se bien connaître et ils sont par là excités à faire de sérieux efforts pour s'amender.

Quant aux personnes spirituelles qui se confessent souvent et qui ont soin de se préserver des péchés véniels délibérés, l'examen de conscience, comme le remarque saint Alphonse, ne demande pas beaucoup de temps. Il convient de se dire: de cette semaine que reste-t-il pour être écrit en Dieu au livre de vie ? En quoi ai-je été de Dieu, en quoi ai-je été de moi-même, en cédant à mon tempérament, à mon égoïsme, à mon orgueil ? En considérant ainsi les choses d'en-haut et en demandant la lumière, on obtient souvent la grâce d'un regard pénétrant sur sa propre vie.

Il faut distinguer ici les péchés graves, les péchés véniels plus ou moins délibérés et les fautes de fragilité.

Les fautes mortelles, si une âme qui tend vers la perfection a le malheur d'en commettre dans un moment de faiblesse, il faut les accuser en toute sincérité d'une façon claire, dès le début de la confession,

sans chercher à les faire passer inaperçues dans la multitude des péchés véniels; il faut en indiquer le nombre, l'espèce, la cause, et surtout en avoir une contrition profonde, avec un ferme propos d'éviter à l'avenir non seulement les fautes elles-mêmes, mais les occasions et les causes. Il faut aussi, même après le pardon, entretenir en son cœur le désir sincère de réparer le mal commis par une vie austère et un amour généreux. Il faut nous rappeler comment l'apôtre saint Pierre pleura son reniement, s'humilia profondément, remercia l'infinie miséricorde, et continua sa marche jusqu'au martyre.

Une faute grave isolée, lorsqu'elle est immédiatement confessée et réparée, ne laisse guère de traces dans l'âme, qui peut dès lors reprendre son ascension, là même où elle était tombée, sans avoir à refaire tout le chemin déjà parcouru. Ainsi celui qui trébuche à mi-côte dans une ascension, lorsqu'il se relève aussitôt, peut continuer sa marche là où il était arrivé.

Quant aux *fautes vénielles commises de propos délibéré*, elles sont un sérieux obstacle à la perfection, surtout quand elles sont fréquentes et qu'on y est attaché. Ce sont de vraies maladies, qui affaiblissent l'âme chrétienne. « Ne laisse pas le péché vieillir en toi », disait le Seigneur à sainte Gertrude; le péché véniel pleinement délibéré, lorsqu'il n'est pas rejeté, est comme un poison qui ne serait pas vomé, et qui, sans donner aussitôt la mort, agirait lentement sur l'organisme.

Il faut, par exemple, faire bien attention à ne pas garder volontairement de petites rancunes, ou l'attachement à son jugement propre, à sa volonté propre, l'habitude du jugement téméraire, de la médisance, des affections naturelles dangereuses qui seraient un lien, nous enlevant la liberté de l'esprit et tout élan vers Dieu. Quand on refuse délibérément au Seigneur ces sacrifices manifestement demandés, on ne peut attendre de lui les grâces qui conduisent à la perfection.

Il faut, dès lors, s'accuser nettement des fautes vénielles pleinement délibérées contre la charité, l'humilité, la vertu de religion, etc., surtout de celles qui nous humilient le plus; il faut en rechercher la cause avec une résolution ferme de les éviter. Autrement, cela va sans dire, il n'y a plus de tendance réelle et effective à la perfection. C'est là un point capital.

Il y a d'autres fautes vénielles semi-délibérées, qui sont commises avec moins de réflexions et où il entre une part de surprise et d'entraînement, mais auxquelles cependant la volonté adhère avec une certaine complaisance. Il faut y veiller, surtout si elles reviennent souvent, elles montrent que l'âme combat trop mollement et n'est pas décidée à se délivrer de tous les obstacles.

Pour les fautes de fragilité, ce sont celles qui échappent à la faiblesse humaine; la volonté n'y a qu'une petite part; elle fléchit un court moment, mais tout de suite elle désavoue sa faiblesse. Les fautes de cette espèce on ne peut pas les éviter complètement ou d'une façon continue; mais il faut en diminuer le nombre. Elles ne sont pas un sérieux obstacle à la perfection parce qu'elles sont vite réparées. Il est bon pourtant de les soumettre à l'influence du sacrement de pénitence, la pureté de l'âme deviendra plus complète.¹

¹ L'imperfection se distingue de ces fautes de fragilité parce qu'elle est seulement une moindre générosité au service de Dieu et une moindre estime des conseils évangéliques. C'est le cas de celui qui, ayant cinq talents, agit quelquefois comme s'il n'en avait que deux, par un acte encore méritoire, mais faible (*remissus*), avec une conscience plus ou moins nette de cette infériorité. Il ne faut pas confondre ce qui est moins bon en soi avec ce qui est mal en soi, ni ce qui est moins bon pour nous, *hic et nunc*, avec ce qui serait déjà mal pour nous. Le moindre bien n'est pas un mal, comme le moindre mal n'est pas un bien. Il est clair qu'il faut éviter de confondre le bien et le mal. (Voir sur ce point ce que nous avons dit: *L'Amour de Dieu et la croix de Jésus*, t. I, p. 360-389.)

Mais si la distinction est théoriquement facile, pratiquement et concrètement il est difficile de dire où finit la moindre générosité et où commence la négligence et la paresse. De plus, une âme qui veut vraiment tendre à la perfection doit se rappeler que, non seulement elle ne doit pas redescendre, mais qu'elle ne doit pas ralentir son ascension. Et même il conviendrait que sa marche fût accélérée. Comme la pierre tombe d'autant plus vite qu'elle se rapproche de la terre qui l'attire, les âmes devraient marcher d'autant plus vite vers Dieu qu'elles se rapprochent de lui et qu'il les attire davantage (Cf. S. Thomas, *in Ep. ad Hebr.*, X, 25).

De plus, L'imperfection dispose au péché véniel, du fait qu'on ne lutte pas aussi énergiquement qu'il conviendrait contre les inclinations de l'égoïsme.

La confession elle-même, que doit-elle être ?

Elle doit se faire avec grand esprit de foi, en se rappelant que le confesseur tient la place de Notre-Seigneur: il est un juge, puisque ce sacrement est administré par manière de jugement: *Ego te absolvo...*; mais il est aussi un père spirituel et un médecin, qui indique avec bienveillance des remèdes si on lui expose bien ce dont on souffre.

Il ne suffit pas, dès lors, d'une accusation vague qui n'apprendrait rien au confesseur, comme celle-ci: j'ai eu des distractions dans mes prières. Il convient de dire : j'ai été spécialement distrait par négligence à tel exercice de piété, pour l'avoir mal commencé, sans recueillement, ou pour n'avoir pas combattu des distractions provenant d'une petite rancune, ou d'une affection trop sensible, ou de l'étude. Il convient aussi de rappeler les résolutions prises et de dire si l'on y a plus ou moins manqué. On évitera ainsi la routine et la négligence.

Il faut surtout s'exciter à la contrition et au bon propos, qui en est la conséquence nécessaire. Pour cela, il faut penser aux vrais motifs de la contrition, du côté de Dieu et du nôtre. Il faut demander la grâce de mieux voir que le péché, si léger soit-il, est une offense à Dieu, une résistance à sa volonté, résistance qui certainement lui déplaît; qu'il est aussi une ingratitude à l'égard du plus aimant des pères, ingratitude d'autant plus grande que nous avons plus reçu, et par laquelle nous refusons à Dieu une « joie accidentelle » que nous devrions lui donner. Nos fautes ont rendu plus amer le calice qui fut présenté à Notre-Seigneur à Gethsémani; il pourrait nous dire ces paroles du Psaume LIV, 13: « Ce n'est pas un ennemi qui m'outrage, je le supporterais... ; mais toi tu étais un autre moi-même, mon confident et mon ami, nous vivions ensemble dans une douce intimité. » Voilà bien le motif de la contrition du côté de Dieu.

Il en est un autre de notre côté: le péché véniel, sans diminuer en soi la charité, lui enlève sa ferveur, sa liberté d'action, son rayonnement. Il rend l'amitié divine moins intime et moins active. Perdre l'intimité d'un saint, ce serait déjà beaucoup; mais perdre l'intimité du Sauveur, c'est bien plus encore. De plus, le péché véniel, surtout s'il est délibéré, fait renaître les mauvaises inclinations et nous dispose par là au péché mortel; et en certaines matières, l'attrait pour le plaisir peut faire franchir bien rapidement la limite qui sépare le péché véniel du mortel. C'est là un autre motif de sincère contrition.

Pratiquée ainsi, la confession, surtout par la vertu de l'absolution et par les conseils du prêtre, sera un puissant moyen de purification et de progrès.

Un exemple entre beaucoup d'autres est celui de la B^{se} Angèle de Foligno. Elle raconte elle-même, au début du livre de ses visions et instructions, que lorsqu'elle prit pour la première fois connaissance de ses péchés elle eut une grande crainte, trembla à la pensée de sa damnation, pleura beaucoup, rougit pour la première fois, recula devant l'aveu et alla pourtant ainsi à la sainte table: « Avec mes péchés, dit-elle, je reçus le corps de Jésus-Christ. C'est pourquoi, ni jour ni nuit ma conscience ne cessait de gronder. Je priai saint François de me faire trouver le confesseur qu'il me fallait, quelqu'un qui pût comprendre et à qui je puisse parler... Le matin, je trouvai dans l'église de saint Félicien un frère qui prêchait. Après le sermon, je résolus de me confesser à lui. Je me confessai pleinement, je reçus l'absolution. Je ne sentis pas l'amour, l'amertume seulement, la honte et la douleur.

« Je persévérerai dans la pénitence qui me fut imposée; j'essayai de satisfaire la justice, vide de consolation, pleine de douleur.

« Puis je jetai un premier regard sur la divine miséricorde; je fis connaissance avec celle qui m'avait retirée de l'enfer, avec celle qui m'avait fait la grâce que je raconte. Je reçus sa première illumination; la

douleur et les pleurs redoublèrent. Je me livrai à une pénitence sévère...

Ainsi éclairée, je n'aperçus en moi que des défauts; je vis avec une certitude pleine que j'avais mérité l'enfer... Je ne recevais d'autre consolation que de pouvoir pleurer. Une illumination me donna la vue de mes péchés dans leur profondeur. Ici je compris qu'en offensant le Créateur j'avais offensé toutes les créatures... Par la Sainte Vierge et tous les saints j'invoquais la miséricorde de Dieu et, me sentant morte, je demandais à genoux la vie... Tout à coup, je crus sentir sur moi la pitié de toutes les créatures et la pitié de tous les saints. Et je reçus alors un don: c'était un grand feu d'amour et la puissance de prier comme jamais je n'avais prié... Je reçus une profonde connaissance de la façon dont Jésus-Christ était mort pour mes péchés. J'eus de mes propres péchés un sentiment très cruel, et te m'aperçus que l'auteur du crucifiement c'était moi. Mais l'immensité du bienfait de la croix, je ne m'en doutais pas encore...

« Puis le Seigneur, dans sa pitié, m'apparut plusieurs fois, dans le sommeil ou dans la veille, crucifié : « Regarde, disait-il, regarde mes plaies »; il comptait les coups de la flagellation et me disait: « C'est pour toi, pour toi, pour toi »... Je suppliais la Vierge et saint Jean de m'obtenir les douleurs de Jésus-Christ, au moins celles qui leur furent données à eux. Il m'obtinrent cette faveur, et saint Jean m'en combla tellement un jour, que ce jour-là compte parmi les plus terribles de ma vie. » Ensuite, dit-elle, « Dieu écrivit le *Pater* en mon cœur avec une telle accentuation de sa bonté et de mon indignité, que la parole me manque pour en dire un seul mot. »

C'est par cette contrition très profonde que la B^{se} Angèle entra dans la voie de la sainteté. Ces grandes grâces doivent attirer notre attention sur le prix des secours que le Seigneur nous offre quotidiennement, sur ce qu'il y a de grand dans la vie chrétienne ordinaire.

Les fruits de la confession

Ces fruits sont ceux des vertus d'humilité et de pénitence et ceux surtout de l'absolution sacramentelle.

Quel acte *d'humilité* plus vrai et plus indispensable que l'aveu sincère des fautes commises! C'est le remède au vice qui est la racine de tout péché, l'orgueil. Aussi l'hérésie, qui est le fruit de l'orgueil, a supprimé la confession, comme on le voit par le protestantisme. Déjà par une humble confession, les fautes d'orgueil ont un commencement de réparation.

L'acte de *pénitence*, qui est la contrition, regrette le péché, le désavoue parce qu'il déplaît à Dieu et nous éloigne de lui. Ainsi l'âme se convertit, revient vers le Seigneur, dont elle s'était soit détournée par le péché mortel, soit écartée par le péché véniel. Elle se rapproche et se jette pour ainsi dire avec confiance et amour dans les bras de la miséricorde.

Surtout le sang du Sauveur est sacramentellement répandu sur notre âme par l'absolution sacramentelle. Le protestant n'a jamais, après des fautes qui peuvent tourmenter, la consolation d'entendre un ministre de Dieu lui dire au nom du Seigneur, par manière de jugement miséricordieux: « *Ego te absolvo*. Je t'absous de tes péchés. » Il n'a pas la consolation de pouvoir ainsi s'appliquer à lui-même ces paroles du Sauveur aux Apôtres: « Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis » (Jean, XX, 22). Au contraire, de par ces paroles, le sang du Sauveur est sacramentellement répandu sur nos âmes par l'absolution, il est comme un baume salubre qui, ajoutant sa puissance à celle des vertus d'humilité et de pénitence, remet les péchés, favorise grandement la complète guérison et aide l'âme à recouvrer les forces perdues.

« Par la confession, dit saint François de Sales¹, vous ne recevez pas seulement l'absolution des péchés véniels, mais aussi une grande force pour les éviter à l'avenir, une grande lumière pour les bien

¹ Vie dévote, II, 19.

discerner, et une grâce abondante pour réparer toutes les pertes qu'ils vous avaient apportées. »

N'oublions pas cependant que les effets de l'absolution sont toujours proportionnés à la valeur des dispositions avec lesquelles on reçoit ce sacrement. Comme le dit saint Thomas¹, si quelqu'un qui avait cinq talents, et les a perdus par un péché mortel, a une contrition juste suffisante, il ne recouvre pas les mérites perdus au degré où il les avait, il peut recouvrer trois talents; s'il a un regret plus profond de ses fautes, il peut recevoir de nouveau les cinq talents qu'il avait perdus; ou même, avec une ferveur de contrition supérieure, il en recevra plus, six par exemple. Telle paraît avoir été la contrition de saint Pierre après son reniement. Dès lors, il fut très généreusement fidèle à la grâce qui le conduisit jusqu'au martyre.

Parmi vingt personnes qui se confessent, chacune reçoit une mesure de grâce différente des autres, car entre les actes de chacune Dieu discerne des différences que personne ici-bas ne soupçonne. Il y a bien des degrés différents d'humilité, de contrition et d'amour de Dieu plus ou moins pur et plus ou moins fort. Ce sont comme autant de degrés d'intensité d'une flamme.

Les mêmes principes s'appliquent à la satisfaction sacramentelle, dont l'effet dépend du sacrement, tout en étant mesuré à la ferveur avec laquelle elle est accomplie.

La satisfaction sacramentelle a ainsi plus de valeur qu'une satisfaction non sacramentelle, bien qu'elle soit plus ou moins fructueuse, selon notre générosité. Elle nous obtient ainsi à des degrés divers la remise de la peine due aux péchés pardonnés. Il ne faut donc pas remettre à plus tard cette satisfaction, ou pénitence, mais la faire au plus tôt, en remerciant le Seigneur de la grâce de l'absolution; le sang de Jésus a coulé sur notre âme pour la purifier; demandons-lui de rester en état de grâce et de mourir en cet état. Seuls les saints connaissent profondément le prix du sang du Sauveur; c'est une immense grâce qu'une illumination pénétrante sur les profondeurs du mystère de la Rédemption.

Il convient enfin de s'accuser, du moins en général, des fautes de la vie passée, en pensant aux plus graves, pour en avoir une plus grande contrition et pour que l'application des mérites de Jésus-Christ à ces fautes déjà pardonnées diminue la peine temporelle, qui, presque toujours, reste due après l'absolution. Disons aussi avec le psalmiste (Ps. XVIII, 3): *Ab occultis meis munda me, Domine. Purifie-moi, Seigneur, de mes fautes cachées*, indirectement volontaires, par suite de ma négligence à connaître et à vouloir ce que je devrais connaître et vouloir.

Il est certain que faite ainsi avec esprit de foi, la confession est un grand moyen de sanctification. Le Seigneur dit à sainte Véronique Juliani: « Tu feras des progrès dans la perfection en proportion des fruits que tu retireras de ce sacrement. »

Saint François de Sales, dans un opuscule sur la *Pratique de la confession ordinaire*, § 4, dit: « Soyez attentifs... pour ouïr en esprit les paroles de l'absolution que le Sauveur même de votre âme prononce là-haut au ciel... en même temps qu'en son nom son prêtre vous absout ici bas. »

Il ajoute, *ibidem*, § 9: « Il n'y a point de naturel si, revêche qui, par la grâce de Dieu premièrement, puis par l'industrie et la diligence, ne puisse être dompté et surmonté. Suivez pour cela les ordres et conduite du directeur prudent et zélé. »

Pour finir avec le même saint François de Sales (*Divers avis touchant la confession*, demande XXX), notons que la tristesse de la vraie contrition, c'est-à-dire le déplaisir et la détestation du mal, n'est jamais une tristesse ennuyeuse, chagrine, qui déprime, c'est, au contraire, une sainte tristesse qui rend l'esprit prompt et diligent, qui relève le cœur par la prière et l'espérance, qui le porte aux élans de ferveur; « c'est une tristesse qui, au fort de son amertume, produit toujours la douceur d'une incomparable consolation, suivant le précepte du grand saint Augustin: *Que le pénitent s'attriste toujours (de ses fautes), mais que toujours il se réjouisse de sa tristesse* »². Si cette tristesse de la contrition, au souvenir des péchés passés, a

¹ III^a, q. 89, a. 2 : « Contingit, intensionem motus poenitentis quandoque proportionatam esse majori gratiae, quam fuerit illa, a qua ceciderat per peccatum, quandoque autem aequali, quandoque vero minori. Et ideo poenitens quandoque resurgit *in majori* gratia, quam prius habuerat, quandoque autem in aequali, quandoque etiam *in minori*, et eadem ratio est de virtutibus, quae ex gratia consequuntur. »

² Semper dolent poenitens et de dolore gaudeat. De Poenitentia, ch. XIII, cité par saint Thomas, III^a, q. 84, a. 9, ad 2: « Utrum

cette douceur, c'est qu'elle provient de la charité. Plus on s'afflige de ses fautes, plus il est sûr qu'on aime Dieu. C'est la bonne tristesse qui n'est pas chagrine et mélancolique, c'est la componction ou vive douleur d'avoir péché, douleur dans laquelle on trouve les fruits du Saint-Esprit, qui sont la charité, joie, paix, longanimité, bonté, mansuétude, tempérance et fidélité (Galat., V, 22).

CHAPITRE XIV

L'assistance à la Messe source de sanctification

La sanctification de notre âme se trouve dans une union chaque jour plus intime avec Dieu, union de foi, de confiance et d'amour. Dès lors, un des plus grands moyens de sanctification est l'acte le plus élevé de la vertu de religion et du culte chrétien: la participation au sacrifice de la Messe. Pour toute âme intérieure, la Messe doit être chaque matin comme la source éminente d'où dérivent les grâces dont nous avons besoin dans le cours de la journée, source de lumière et de chaleur, semblable, dans l'ordre spirituel, à ce qu'est le lever du soleil dans l'ordre de la nature. Après la nuit et le sommeil, qui sont comme une image de la mort, le soleil réapparaissant chaque matin rend en quelque sorte la vie à tout ce qui se réveille à la surface de la terre. Si nous connaissions profondément le prix de la messe quotidienne, nous verrions qu'elle est comme un lever de soleil spirituel, pour renouveler, conserver et augmenter en nous la vie de la grâce, qui est la vie éternelle commencée. Mais trop souvent l'habitude d'assister à la Messe, par manque d'esprit de foi, dégénère en routine, et nous ne recevons plus alors du saint sacrifice tous les fruits que nous devrions en recevoir.

Ce devrait être pourtant l'acte le plus grand de chacune de nos journées, et dans la vie d'un chrétien, surtout d'un religieux, tous les autres actes quotidiens ne devraient être que l'accompagnement de celui-là, notamment toutes les autres prières et les petits sacrifices que nous devons offrir au Seigneur dans la journée.

Rappelons ici: 1° ce qui fait la valeur du sacrifice de la Messe, 2° quel est le rapport de ses effets avec nos dispositions intérieures, 3° comment nous devons nous unir au sacrifice eucharistique.

L'oblation toujours vivante au Cœur du Christ

L'excellence du sacrifice de la Messe vient, dit le Concile de Trente¹, de ce que c'est le même sacrifice en substance que celui de la Croix, parce que c'est le même prêtre qui continue actuellement de s'offrir par ses ministres, c'est la même victime, réellement présente sur l'autel, qui est réellement offerte; seule la manière de l'offrir diffère: tandis qu'il y eut sur la Croix une immolation sanglante, il y a à la Messe une immolation sacramentelle par la séparation, non pas physique, mais sacramentelle du corps et du sang du Sauveur, en vertu de la double consécration. Ainsi le sang de Jésus, sans être physiquement répandu, est sacramentellement répandu².

Cette immolation sacramentelle est un signe³ de l'oblation intérieure de Jésus, à laquelle nous devons nous unir; elle est aussi le mémorial de l'immolation sanglante du Calvaire. Bien qu'elle soit seulement sacramentelle, cette immolation du Verbe de Dieu fait chair est plus expressive que l'immolation sanglante de l'agneau pascal et de toutes les victimes de l'Ancien Testament. Un signe tire, en effet, sa

¹ Session XXII, cap. I et II.

² De même l'humanité du Sauveur reste numériquement la même, mais depuis sa résurrection elle est impassible, tandis qu'auparavant elle était sujette à la douleur et à la mort.

³ « Sacrificium externum est *in genere signi*, ut signum interioris sacrificii. »

valeur de signe de la grandeur de la chose signifiée; le drapeau qui nous rappelle la patrie, fut-il d'une étoffe commune, a plus de prix à nos yeux que le fanion particulier d'une compagnie ou que l'insigne d'un officier. De même l'immolation sanglante des victimes de l'Ancien Testament, figure éloignée du sacrifice de la Croix, exprimait seulement les sentiments intérieurs des prêtres et des fidèles de l'ancienne Loi; tandis que l'immolation sacramentelle du Sauveur sur nos autels exprime surtout l'oblation intérieure toujours vivante au cœur du « Christ qui ne cesse d'intercéder pour nous » (Hébr., VII, 25).

Or cette oblation, qui est comme l'âme du sacrifice de la Messe, a une valeur infinie, qu'elle puise en la personne divine du Verbe fait chair, prêtre principal et victime, dont l'immolation continue sous une forme sacramentelle.

Saint Jean Chrysostome écrit: « Lorsque vous voyez à l'autel le ministre sacré élevant vers le ciel la sainte hostie, n'allez pas croire que cet homme soit le prêtre véritable (principal), mais, élevant vos pensées au-dessus de ce qui frappe les sens, considérez la main de Jésus-Christ invisiblement étendue.¹ » Le prêtre que nous voyons de nos yeux de chair ne peut pénétrer toute la profondeur de ce mystère, mais au-dessus de lui il y a l'intelligence et la volonté de Jésus prêtre principal. Si le ministre n'est pas toujours ce qu'il devrait être, le prêtre principal est infiniment saint; si le ministre, même lorsqu'il est très bon, peut être légèrement distrait ou occupé des cérémonies extérieures du sacrifice, sans en pénétrer le sens intime, il y a au-dessus de lui quelqu'un qui n'est pas distrait et qui offre à Dieu en pleine connaissance de cause une adoration réparatrice d'une valeur infinie, une supplication et une action de grâces d'une portée sans limites.

Cette oblation intérieure toujours vivante au cœur du Christ est donc bien pour ainsi dire l'âme du sacrifice de la Messe. Elle est la continuation de celle par laquelle Jésus s'offrit comme victime en entrant en ce monde et dans tout le cours de son existence terrestre, surtout sur la Croix. Quand le Sauveur était sur la terre, cette oblation était méritoire; maintenant elle continue sans cette modalité du mérite. Elle continue sous forme d'adoration réparatrice et de supplication pour nous appliquer les mérites passés de la Croix. Même lorsque la dernière Messe sera achevée à la fin du monde, et qu'il n'y aura plus de sacrifice proprement dit, mais sa consommation, l'oblation intérieure du Christ à son Père durera, non plus sous forme de réparation et de supplication, mais sous forme d'adoration et d'action de grâces. C'est ce que nous fait prévoir le *Sanctus, Sanctus, Sanctus*, qui donne quelque idée du culte des bienheureux dans l'éternité.

S'il nous était donné de voir immédiatement l'amour qui inspire cette oblation intérieure, qui dure sans cesse au cœur du Christ, « toujours vivant pour intercéder pour nous », quelle ne serait pas notre admiration !

La Bienheureuse Angèle de Foligno nous dit²: « J'ai non pas la pensée vague, mais la certitude absolue que, si une âme voyait et contemplait quelque'une des splendeurs intimes du sacrement de l'autel, elle prendrait feu, car elle verrait l'amour divin. Il me semble que ceux qui offrent le sacrifice, ou qui y prennent part, devraient méditer profondément sur la vérité profonde du mystère trois fois saint, dans la contemplation duquel nous devrions demeurer immobiles et absorbés. »

Les effets du Sacrifice de la Messe et nos dispositions intérieures

L'oblation intérieure du Christ Jésus, qui est l'âme du sacrifice eucharistique, a les mêmes fins et les mêmes effets que le sacrifice de la Croix, mais il importe de distinguer, parmi ces effets, ceux qui sont

¹ Homil. LX au peuple d'Antioche.

² Livre de ses visions et instructions, chap. LXVII..

relatifs à Dieu et ceux qui nous concernent.

Les effets de la Messe immédiatement relatifs à Dieu, comme l'adoration réparatrice et l'action de grâces, se produisent toujours infailliblement et pleinement avec leur valeur infinie, même sans notre concours, même si la Messe était célébrée par un ministre indigne, pourvu qu'elle soit valide. De chaque Messe s'élève ainsi vers Dieu une adoration et une action de grâces d'une valeur sans limites, à raison de la dignité du Prêtre principal qui offre et du prix de la victime offerte. Cette oblation « plaît plus à Dieu que tous les péchés réunis ne lui déplaisent »; c'est là ce qui constitue l'essence même du mystère de la Rédemption par manière de satisfaction¹.

Quant aux effets de la Messe, qui sont relatifs à nous, ils ne se répandent que dans la mesure de nos dispositions intérieures.

C'est ainsi que la Messe, comme sacrifice *propitiatoire*, obtient *ex opere operato* aux pécheurs qui n'y résistent pas, la grâce actuelle qui les porte à se repentir et qui leur inspire d'aller se confesser de leurs fautes². Les paroles *Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, parce nobis Domine*, produisent en ceux des pécheurs qui n'y mettent pas d'obstacle des sentiments de contrition, comme le sacrifice de la Croix les produisit en l'âme du bon larron. Il s'agit ici surtout des pécheurs qui assistent à la Messe ou de ceux pour qui elle est dite.

Le sacrifice de la Messe, comme *satisfactoire*, remet aussi infailliblement aux pécheurs repentants une partie au moins de la peine temporelle due au péché, et cela en proportion des dispositions plus ou moins parfaites avec lesquelles ils y assistent. C'est pour cela, dit le Concile de Trente, que le sacrifice eucharistique peut être offert aussi pour la délivrance des âmes du purgatoire³.

Enfin comme sacrifice *impétratoire* ou de supplication, la Messe nous obtient *ex opere operato* toutes les grâces dont nous avons besoin pour nous sanctifier. C'est la grande prière du Christ toujours vivant qui continue pour nous, accompagnée de la prière de l'Église, Épouse du Sauveur. L'effet de cette double prière est proportionné à notre ferveur, et celui qui s'y unit de son mieux est sûr d'obtenir pour lui et ceux qui lui sont chers les grâces les plus abondantes.

Selon saint Thomas et beaucoup de théologiens, ces effets de la Messe relatifs à nous ne sont limités que par la mesure de notre ferveur⁴. La raison en est que l'influence d'une cause universelle n'est limitée que par la capacité des sujets qui la reçoivent. Ainsi le soleil éclaire et réchauffe sur une place aussi bien mille personnes qu'une seule. Or le sacrifice de la Messe, étant substantiellement le même que celui de la Croix, est, par manière de réparation et de prière, une cause universelle de grâces de lumière, d'attrait et de force. Son influence sur nous n'est donc limitée que par les dispositions ou la ferveur de ceux qui la reçoivent. Ainsi une seule messe peut être aussi profitable pour un grand nombre de personnes que si elle était offerte pour une seule d'entre elles; tout comme le sacrifice de la Croix ne fut pas moins profitable au bon larron que s'il avait été offert pour lui seul. Si le soleil réchauffe aussi bien sur une place mille personnes qu'une seule, l'influence de cette source de chaleur spirituelle qu'est la Messe n'est certes pas moindre dans son ordre. Plus on y assiste avec foi, confiance, religion et amour, plus grands sont les fruits qu'on en retire.

Tout cela nous montre pourquoi les saints, à la lumière des dons du Saint-Esprit, ont toujours tant apprécié le sacrifice de la Messe. Certains, quoique infirmes et malades, voulaient se traîner à la messe, parce qu'elle vaut plus que tous les trésors. Sainte Jeanne d'Arc, se rendant à Chinon, importunait ses

¹ Cf. S. Thomas, III^a, q. 48, a. 2: « Ille proprie satisfacit pro offensa, qui exhibet offenso id quod aeque vel magis diligit, quam oderit offensam. »

² Cf. Concile de Trente, sess. XXII, ch. II: « Hujus quippe oblatione placatus Dominus, gratiam et donum poenitentiae concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimittit. »

³ *Ibidem*

⁴ Cf. S. Thomas, III^a, q. 79, a. 5 et a. 7, ad 2^m, où il n'y a pas d'autre limite indiquée que celle de la mesure de notre dévotion « secundum quantitatem seu modum devotionis eorum » (id est: fidelium). Cajetan, *In III^{am}*, q. 79, a. 5. Jean de Saint-Thomas, *In III^{am}*, disp. 32, a. 3. Gonet, *Clypeus... De Eucharistia*, disp. II, a. 5. N°100. Salmanticenses, *de Eucharistia*, disp. XIII. dub. VI. Nous nous séparons tout à fait de ce qu'a écrit à ce sujet le P. de la Taille, *Esquisse du mystère de la foi*, Paris, 1934, p. 22.

compagnons d'armes et obtenait d'eux, à force d'instances, d'assister chaque jour à la messe. Sainte Germaine Cousin était si fortement attirée vers l'église quand elle entendait la cloche annoncer le saint sacrifice, qu'elle laissait ses brebis à la garde des anges et courait assister à la Messe; toujours son troupeau fut bien gardé. Le saint Curé d'Ars parlait du prix de la Messe avec une telle conviction qu'il avait obtenu que tous ou presque tous ses paroissiens y assistassent. Nombre d'autres saints versaient des larmes d'amour ou tombaient en extase pendant le sacrifice eucharistique; quelques-uns ont vu à la place du célébrant Notre-Seigneur lui-même, le Prêtre principal. D'autres, à l'élévation du calice, virent le précieux sang déborder, comme s'il allait se répandre sur les bras du prêtre et dans le sanctuaire, et des anges venir avec des coupes d'or pour le recueillir, comme pour le porter partout où il y a des hommes à sauver. Saint Philippe de Néri reçut des grâces de ce genre et se cachait pour célébrer, à cause des ravissements qui souvent le saisissaient à l'autel.

Comment nous unir au sacrifice eucharistique ?

On peut appliquer à ce sujet ce que saint Thomas¹ dit de l'attention dans la prière vocale: « Elle peut porter, soit sur les mots, pour les bien prononcer, soit sur le sens des mots, soit sur la fin de la prière, c'est-à-dire sur Dieu et la chose pour laquelle on prie... Cette dernière attention, que des simples sans culture peuvent avoir, est quelquefois si grande que, l'esprit est comme porté en Dieu et oublie tout le reste. »

De même pour bien assister à la Messe, avec foi, confiance, vraie piété et amour, on peut la suivre de différentes manières. On peut être attentif aux prières liturgiques, généralement si belles et si pleines d'onction, d'élévation et de simplicité. On peut aussi se rappeler la Passion et la Mort du Sauveur, dont la Messe est le mémorial, et se considérer comme étant au pied de la Croix avec Marie, Jean, les saintes femmes. On peut encore s'appliquer à rendre à Dieu, en union avec Jésus, les quatre devoirs qui sont les fins du Sacrifice : adoration, réparation, demande et action de grâces². Pourvu que l'on prie, même en récitant pieusement son chapelet, on assiste fructueusement à la messe. On peut aussi avec grand profit, comme sainte Jeanne de Chantal et beaucoup de saints, y continuer son oraison, surtout si l'on est porté à un amour pur et intense, un peu comme saint Jean à la Cène reposant sur le Cœur de Jésus.

Mais de quelque manière qu'on suive ainsi la Messe, il importe d'insister sur une chose importante. Il faut surtout nous unir profondément à l'oblation du Sauveur, prêtre principal: Avec lui, il faut l'offrir à son Père, en nous rappelant que cette oblation plaît plus à Dieu que tous les péchés ne lui déplaisent. Il faut nous offrir aussi chaque jour plus profondément, offrir particulièrement les peines et contrariétés que nous avons déjà à porter et celles qui se présenteront dans la journée. C'est ainsi qu'à l'offertoire le prêtre dit: « *In spiritu humilitatis et in anima contrito suscipiamur a te, Domine*: C'est avec un esprit humilié et un cœur contrit que nous vous demandons, Seigneur, de nous recevoir. »

L'auteur de *l'Imitation*, l. IV, ch. VIII, insiste à bon droit sur ce point: Le Seigneur y dit: « Comme je me suis offert volontairement à mon Père pour vos péchés, sur la croix..., ainsi vous devez tous les jours, dans le sacrifice de la Messe, vous offrir à moi, comme une hostie pure et sainte, du plus profond de votre cœur... C'est vous que je veux et non pas vos dons... Si vous demeurez en vous-mêmes, si vous ne vous abandonnez pas sans réserve à ma volonté, votre oblation n'est pas entière, nous ne serons pas unis parfaitement. »

Au chapitre suivant, le fidèle répond: « Dans la simplicité de mon cœur, je m'offre à vous, mon Dieu, pour vous servir à jamais... Recevez-moi avec l'oblation sainte de votre précieux Corps... Je vous offre aussi tout ce qu'il y a de bon en moi, si imparfait que ce soit, pour que vous le rendiez plus digne de vous.

¹ *II^e II^{oe}*, q. 82, a. 13.

² La première partie de la messe jusqu'à l'offertoire nous inspire des sentiments de pénitence et de contrition (*Confiteor*, *Kyrie eleison*), d'adoration et de reconnaissance (*Gloria in excelsis*), de supplication (*Collecte*), de foi vive (*Épître*, *Évangile*, *Credo*), pour nous préparer à l'offrande de la sainte Victime, suivie de la communion et de l'action de grâces.

Je vous offre encore tous les pieux désirs des âmes fidèles, la prière pour ceux qui me sont chers..., la supplication pour ceux qui m'ont offensé ou attristé, pour ceux aussi que j'ai moi-même affligés, blessés, scandalisés, le sachant ou non, afin que vous nous pardonniez à tous nos offenses mutuelles... et faites que nous soyons dignes de jouir ici-bas de vos dons et d'arriver à l'éternelle vie. »

La Messe ainsi comprise est une source féconde de sanctification, de grâces toujours nouvelles; par elle peut se réaliser de mieux en mieux pour nous chaque jour la prière du Sauveur: « Je leur ai donné la lumière que vous m'avez donnée, afin qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux et vous en moi, afin qu'ils soient parfaitement un, et que le monde connaisse que vous m'avez envoyé et que vous les avez aimés comme vous m'avez aimé » (Jean, XVII, 23).

La visite au Saint Sacrement doit nous rappeler la Messe du matin, et nous devons penser que dans le tabernacle, s'il n'y a pas de sacrifice proprement dit, lequel cesse avec la Messe, cependant Jésus réellement présent continue d'adorer, de prier et de rendre grâces. C'est à toute heure du jour que nous devrions nous unir à cette oblation du Sauveur. Comme le dit la prière au Cœur Eucharistique: « Il est patient à nous attendre, pressé de nous exaucer; il est le foyer de grâces toujours nouvelles, le refuge de la vie cachée, le maître des secrets de l'union divine. » Nous devons, près du tabernacle, « nous taire pour l'entendre, et nous quitter pour nous perdre en lui »¹.

¹ Nous recommandons, pour lire pendant la visite au Saint-Sacrement ou pour méditer comme sujet d'oraison, *Les Elevations sur la Prière au Cœur Eucharistique de Jésus*, composées par une âme intérieure de grande piété, et qui ont été publiées pour la première fois en 1926, Éditions de *La Vie Spirituelle*. Nous recommandons aussi un livre excellent écrit par une personne morte récemment au Mexique en odeur de sainteté: *Devant l'autel (cent visites à Jésus-Hostie)*, traduit de respagaol, 12° mille, Paris, Téqui, 1928.

CHAPITRE XV

La sainte communion

L'âme qui tend à la perfection chrétienne doit vivre de plus en plus de l'Eucharistie, non seulement par l'assistance à la messe, mais par la communion fréquente et même quotidienne. C'est pourquoi nous devons parler de ce pain vivant et des conditions d'une bonne, puis d'une fervente communion.

L'Eucharistie, pain vivant descendu du ciel

Notre-Seigneur, pour notre salut à tous en général, ne pouvait se donner plus qu'il ne l'a fait sur la croix; et il ne peut se donner à chacun de nous en particulier plus qu'il ne le fait dans l'Eucharistie. C'est parce qu'il connaissait nos besoins spirituels les plus profonds qu'il nous a dit, en promettant l'Eucharistie (Jean, VI, 35, 41, 51) : « Je suis le pain de vie: celui qui vient à moi n'aura plus faim, celui qui croit en moi n'aura plus soif... Je suis le pain vivant qui est descendu du ciel. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement; et le pain que je donnerai, c'est ma chair pour le salut du monde... Ma chair est vraiment une nourriture... Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui. »

L'Eucharistie est ainsi le plus grand des sacrements, car elle contient non seulement la grâce, mais l'Auteur de la grâce. C'est le sacrement d'amour, parce qu'elle est le fruit de l'amour qui se donne et qu'elle a pour effet principal d'augmenter en nous l'amour de Dieu et des âmes en Dieu.

La réception de l'Eucharistie s'appelle « la communion » ou l'union intime du cœur de Dieu et du cœur de l'homme, union qui nourrit l'âme et la vivifie surnaturellement de plus en plus, en quelque sorte la déifie, en augmentant en elle la grâce sanctifiante, participation de la vie intime de Dieu. « *Caro mea verus est cibus* : ma chair est vraiment une nourriture. »

Toute vie créée a besoin d'être alimentée: les plantes se nourrissent des sucres de la terre; les animaux se nourrissent de plantes ou d'autres vivants; l'homme nourrit son corps d'aliments matériels appropriés; il nourrit son esprit de vérité, surtout de vérité divine; il doit nourrir sa volonté de la volonté divine à accomplir chaque jour pour arriver à l'éternelle vie. En d'autres termes, l'homme doit surtout se nourrir de foi, d'espérance et d'amour; les actes de ces vertus lui obtiennent, par le mérite, un accroissement de vie surnaturelle.

Mais le Sauveur lui offre encore une autre nourriture plus divine; il s'offre lui-même comme l'aliment de notre âme.

Le Seigneur dit à saint Augustin: « Je suis la nourriture des forts; grandis et tu me mangeras. Mais tu ne me changeras pas en toi comme la nourriture de ton corps; c'est toi qui sera changé en moi.¹ »

Dans cette communion, le Sauveur n'a rien à gagner, c'est l'âme qui reçoit, qui est vivifiée, surnaturalisée; les vertus de Jésus-Christ passent en elle; elle est comme incorporée à Lui, et devient un membre plus vivant de son corps mystique.

Comment cette incorporation et cette transformation se fait-elle ? Surtout parce que Jésus, présent dans l'Eucharistie, porte l'âme à un amour de Dieu plus pur et plus fort.

¹ *Confessions*, l. VII, ch. X.

Les effets de cette nourriture sont bien expliqués par saint Thomas (III^a, q. 79, a. 1). Il nous dit: « L'effet que la passion du Christ produisit dans le monde, ce sacrement le produit en chacun de nous. » Puis il ajoute: « Comme l'aliment matériel soutient la vie corporelle, l'augmente, la restaure, et est agréable au goût, l'Eucharistie produit des effets semblables dans l'âme. »

D'abord, elle soutient. Celui qui, dans l'ordre naturel, ne se nourrit pas ou se nourrit mal, dépérit; de même celui qui refuse le pain eucharistique que le Seigneur nous offre comme la meilleure nourriture de l'âme. Pourquoi se priver sans raison de ce pain *supersubstantiel* (saint Matthieu, VI, 11) qui est le pain quotidien de notre âme ?

Comme le pain matériel restaure l'organisme, en réparant les pertes, suites du travail et de la fatigue, ainsi l'Eucharistie répare les déperditions de force, qui sont la suite de nos négligences. Comme le dit le Concile de Trente, elle nous délivre des fautes vénielles, nous rend la ferveur que ces fautes nous avaient fait perdre et nous préserve du péché mortel.

De plus, la nourriture ordinaire accroît la vie du corps chez l'enfant qui grandit. Or, au point de vue spirituel, nous devons toujours grandir dans l'amour de Dieu et du prochain jusqu'à la mort; c'est ainsi que nous avançons dans notre voyage vers l'éternité. Et pour grandir de la sorte, le pain eucharistique nous apporte toujours de nouvelles grâces. Ainsi la croissance surnaturelle ne s'arrêtent pas chez les saints tant qu'ils cheminent vers Dieu: leur foi devient chaque jour plus éclairée et plus vive, leur espérance plus ferme, leur charité plus pure et plus ardente. Peu à peu, de la résignation dans la souffrance ils arrivent à l'estime et à l'amour de la croix. Par la communion, toutes les vertus infuses grandissent avec la charité et peuvent s'élever par une communion toujours plus fervente jusqu'à l'héroïsme. Les dons du Saint-Esprit, étant des dispositions permanentes infuses connexes avec la charité, grandissent aussi avec elle.

Enfin, comme le pain matériel est agréable au goût, le pain eucharistique est doux à l'âme fidèle, qui y puise un réconfort et parfois un bien-être spirituel plus ou moins senti.

Comme le dit l'auteur de *l'Imitation*, l. IV, ch. II : « Plein de confiance en votre bonté et votre grande miséricorde, je m'approche de vous, Seigneur; malade, je viens à mon Sauveur; consumé de faim et de soif, je viens à la source de la vie; pauvre, je viens au Roi du ciel,... créature, je viens au Créateur; désolé, je viens au Consolateur. » - « Donnez-vous à moi et ce don me suffit, car sans vous rien ne me console. Je ne puis être sans vous, et je ne saurais vivre si vous ne venez à moi » (*Ibidem*, ch. III).

Saint Thomas exprime admirablement ce mystère de la communion:

« *O res mirabilis, manducat Dominum
Pauper, servus, et humilis !
O prodige inouï! l'homme pauvre,
Esclave, misérable, mange son Seigneur! »*

C'est l'union sublime de la suprême richesse et de la pauvreté. Et dire que souvent l'habitude, dégénérant en routine, nous empêche d'être attentif à la splendeur surnaturelle de ce don infini !

Quelles sont les conditions d'une bonne communion ?

Elles sont indiquées dans le décret par lequel S. S. Pie X a exhorté tous les fidèles à la communion fréquente (20 décembre 1905). Ce décret rappelle d'abord ce principe: « Les sacrements de la loi nouvelle, tout en agissant *ex opere operato*, produisent cependant un effet plus grand à raison des dispositions plus parfaites de ceux qui les reçoivent... Il faut donc veiller à ce qu'une préparation attentive précède la sainte communion et à ce qu'une action de grâces convenable la suive, en tenant compte des facultés et de la

condition de chacun. »

Selon ce même décret, la condition première et indispensable pour tirer profit de la communion est l'intention droite et pieuse. Il y est dit: « La communion fréquente et quotidienne, très désirée par Jésus-Christ et par l'Église catholique, doit être tellement accessible à tous les fidèles de tout rang et de toute condition, que quelqu'un qui est en état de grâce et s'approche de la sainte Table avec une intention droite et pieuse, ne puisse en être éloigné par aucune interdiction. Cette intention droite consiste en ce que celui qui s'approche de la sainte Table, ne se laisse conduire ni par l'usage, ni par la vanité, ni par quelque raison humaine, mais veuille satisfaire le bon plaisir de Dieu, s'unir plus étroitement à Lui par la charité et, par ce divin médicament, remédier à ses infirmités et à ses défauts. »

L'intention droite et pieuse, dont il est ici parlé, doit manifestement être surnaturelle, ou inspirée par un motif de foi; c'est le désir d'acquérir la force de mieux servir Dieu et de se préserver du péché. Si, avec cette intention principale, on avait une intention secondaire de vanité, comme le désir d'être loué, ce motif secondaire et non déterminant n'empêcherait pas la communion d'être bonne, et ne la rendrait pas mauvaise, mais il en diminuerait le fruit. Ce fruit est d'autant plus grand que l'intention droite et pieuse est plus pure et plus forte. Ces principes sont très certains.

Une communion très fervente est donc plus fructueuse à elle seule que beaucoup de communions tièdes.

Quelles sont les conditions d'une fervente communion?

Sainte Catherine de Sienne, dans son *Dialogue*, ch. CX, répond ainsi à cette question par un symbole assez frappant: « Supposons, y est-il dit, qu'il y ait plusieurs personnes à venir chercher de la lumière avec des cierges. L'une apporte un cierge d'une once, l'autre de deux onces, une troisième de trois onces, celle-ci d'une livre, celle-là de plus encore. Chacune allume son cierge...; cependant celui qui porte un cierge d'une once possède moins de lumière que celui qui tient un cierge d'une livre. Ainsi advient-il à ceux qui s'approchent de ce sacrement. Chacun apporte son cierge, c'est-à-dire le saint désir avec lequel il reçoit ce sacrement. »

Comment se manifeste ce désir ?

Le saint désir, qui est condition d'une fervente communion, doit se manifester d'abord parce qu'il écarte toute attache au péché véniel, médisance, jalousie, vanité, sensualité, etc... Cette attache est moins répréhensible chez les chrétiens peu éclairés que chez ceux qui ont déjà beaucoup reçu et qui se montrent ingrats. Si cette négligence et cette ingratitude s'accroissaient, elles rendraient la communion de moins en moins fructueuse.

Pour que celle-ci soit fervente, il faut aussi combattre l'attache aux imperfections, c'est-à-dire à une manière imparfaite d'agir, comme il arrive à celui qui, ayant cinq talents, agit comme s'il n'en avait que trois (*modo remisso*), et ne lutte que faiblement contre ses défauts. L'attache aux imperfections est encore la recherche des satisfactions naturelles permises, mais inutiles, comme de prendre quelque rafraîchissement dont on peut se passer. Le sacrifice de ces satisfactions serait agréable à Dieu, et l'âme, se montrant ainsi plus généreuse, recevrait par la communion beaucoup plus de grâces. Elle doit se rappeler qu'elle a pour modèle le Sauveur lui-même qui s'est sacrifié jusqu'à la mort de la croix, et qu'elle doit travailler à son salut et au salut du prochain par des moyens semblables à ceux que le Sauveur a employés. L'éloignement du péché véniel et de l'imperfection est une disposition négative.

Quant aux dispositions positives à la communion fervente, ce sont l'humilité (*Domine, non sum dignus*), un profond respect de l'Eucharistie, une foi vive, un désir ardent de recevoir Notre-Seigneur, le

pain de vie. Toutes ces conditions positives se résument d'un mot : *avoir faim de l'Eucharistie*.

Toute nourriture est bonne quand on a faim. Un riche accidentellement privé d'aliments et affamé est heureux de trouver du pain noir; c'est le meilleur repas de sa vie, il se sent refait. Si nous avons faim de l'Eucharistie, notre communion serait des plus fructueuses. Rappelons-nous ce qu'était cette faim chez sainte Catherine de Sienne, si bien qu'un jour qu'on lui avait durement refusé la communion, une parcelle de la grande hostie se détacha au moment où le prêtre la brisait en deux et fut miraculeusement portée à la sainte pour répondre à l'ardeur de son désir.

Comment avoir cette faim de l'Eucharistie ? Pour cela il faut se bien convaincre qu'elle est la nourriture indispensable de notre âme et faire généreusement quelques sacrifices chaque jour.

On cherche pour les débilites une nourriture substantielle qui les referait, on cherche aussi à « relever le moral » des découragés. La nourriture par excellence, qui renouvelle les forces spirituelles, est l'Eucharistie. Notre sensibilité, portée à la sensualité et à la paresse, a besoin d'être vivifiée par le contact du corps virginal du Christ, qui a enduré les pires souffrances par amour pour nous. Notre esprit toujours porté à l'orgueil, à l'inconsidération, à l'oubli des plus grandes vérités, à la sottise spirituelle, a besoin d'être éclairé par le contact de l'intelligence souverainement lumineuse du Sauveur, qui est « la voie, la vérité et la vie ». Notre volonté aussi a ses indigences, elle manque d'énergie, elle a froid, pour ainsi dire, parce qu'elle manque d'amour. C'est le principe de toutes ses faiblesses. Qui peut lui rendre l'ardeur, la flamme nécessaire à sa vie, pour que celle-ci monte au lieu de descendre ? Le contact avec le Cœur eucharistique de Jésus, fournaise ardente de charité, avec sa volonté immuablement fixée dans le bien et source de mérites d'une valeur infinie. De sa plénitude nous devons tous recevoir, et grâce sur grâce. Nous avons tellement besoin de cette UNION AU SAUVEUR, qui est l'effet principal de la communion.

Si nous étions profondément convaincus que l'Eucharistie est la nourriture nécessaire à notre âme, nous aurions cette faim spirituelle qui se remarque chez les saints.

Pour la retrouver, si nous l'avons perdue, il faut « prendre de l'exercice », comme on dit aux personnes atteintes de maladie de langueur. L'exercice spirituel consiste ici à offrir à Dieu quelques sacrifices chaque jour; il faut en particulier renoncer à nous rechercher nous-mêmes en ce que nous faisons, et peu à peu, l'égoïsme disparaissant, la charité prendra la première place incontestée en notre âme; nous cesserons de nous préoccuper des petits riens qui nous concernent pour penser davantage à la gloire de Dieu et au salut des âmes. Alors la faim de l'Eucharistie reviendra. Pour bien communier, demandons aussi à Marie de nous faire participer à l'amour avec lequel elle recevait elle-même l'Eucharistie des mains de saint Jean.

Les fruits d'une communion fervente sont proportionnés à la générosité de nos dispositions. « A celui qui possède (la bonne volonté), il sera donné davantage et il sera dans l'abondance », est-il dit dans l'Évangile (Matth., XIII, 12). Saint Thomas rappelle dans l'office du Saint-Sacrement que le prophète Élie persécuté s'arrêta épuisé dans le désert et se coucha sous un genévrier comme pour attendre la mort; il s'endormit; puis un ange le réveilla, lui montra près de lui un pain cuit sous la cendre et une cruche d'eau. Il mangea et but, et, avec la force que lui donna cette nourriture, il marcha quarante jours, jusqu'à l'Horeb, où le Seigneur l'attendait. C'est là une figure des effets de la communion fervente.

Rappelons-nous que chacune de nos communions devrait être substantiellement plus fervente que la précédente, puisque chacune doit, non seulement conserver en nous la charité, mais l'accroître, et par suite nous disposer à recevoir Notre-Seigneur le lendemain avec un amour, non pas seulement égal, mais plus grand que la veille. Comme la pierre tombe d'autant plus vite qu'elle se rapproche de la terre qui l'attire, ainsi, dit saint Thomas¹, les âmes devraient marcher d'autant plus vite vers Dieu qu'elles se rapprochent de

¹ Cf. *In Epistolam ad Hebraeos*, X, 25: « *Motus naturalis (v. g. lapidis cadentis) quanto plus accedit ad terminum, tanto magis intenditur. Contrarium est de motu violento (v. g. lapidis sursum projecti). Gratia autem inclinatur in modum naturae. Ergo qui sunt in gratia, quanto plus accedunt ad finem, plus debent crescere.* »

Lui et qu'il les attire davantage. Et cette loi d'accélération, qui est en même temps une loi de la nature et une loi de l'ordre de la grâce, doit se vérifier surtout par la communion quotidienne. Elle se vérifierait si quelque attache au péché véniel ou à l'imperfection n'y mettait obstacle. Nous la voyons se réaliser dans la vie des saints, dont les dernières années sont beaucoup plus rapides en progrès que les premières. On le voit notamment à la fin de la vie de saint Thomas. Cette accélération dans la marche vers Dieu se réalisa surtout en Marie, modèle de dévotion eucharistique; certainement chacune de ses communions fut plus fervente que la précédente.

Plaise à Dieu qu'il y ait en nous une similitude au moins éloignée de ce progrès spirituel, et que, si la ferveur sensible fait défaut, la ferveur substantielle, qui est la promptitude de la volonté au service de Dieu, ne manque pas.

Comme le dit l'auteur de *l'Imitation*, l. IV, ch. 4 : « Qui, s'approchant humblement de la fontaine de suavité, n'en remporte pas un peu de douceur ? ou qui, en se tenant près d'un grand feu, n'en reçoit pas quelque chaleur ? Vous êtes, mon Dieu, cette fontaine toujours pleine et abondante, ce feu toujours ardent et qui ne s'éteint jamais. » Cette source de grâces est si haute et si féconde qu'on peut lui comparer les propriétés de l'eau rafraîchissante et celles opposées d'un feu ardent. Ce qui est divisé dans les choses matérielles s'unit dans la vie spirituelle, et surtout dans l'Eucharistie, qui contient, non pas seulement une grâce abondante, mais l'Auteur même de la grâce.

Pensons, en communiant, à saint Jean, qui reposa sa tête sur le Cœur de Jésus, et à sainte Catherine de Sienne, qui plus d'une fois put boire à longs traits à la plaie de son Cœur toujours ouverte, pour nous témoigner son amour. Ces grâces extraordinaires sont données de temps en temps par Dieu pour attirer notre attention sur ce qu'il y a de plus intime et de plus fécond dans la vie chrétienne de tous les jours, sur ce qui existerait dans la nôtre si nous savions répondre généreusement à l'appel de Dieu.

EXAMEN

Les communions sans action de grâces

Si scires donum Dei !

Plusieurs âmes intérieures nous ont exprimé la douleur qu'elles ressentent en voyant, en certains endroits, la presque totalité des fidèles quitter l'église avec ensemble aussitôt après la fin de la messe où ils ont communiqué. Bien plus, c'est une coutume qui tend à se généraliser, même dans bien des pensionnats et collèges catholiques, où, jadis, les élèves qui avaient communiqué restaient à la chapelle une dizaine de minutes après la messe, prenant l'habitude de faire l'action de grâces, habitude que les meilleurs conservaient ensuite toute la vie.

Alors, pour montrer la nécessité de l'action de grâces, on citait le fait de saint Philippe de Néri faisant accompagner par deux enfants de chœur portant des cierges une dame qui quittait l'église aussitôt après la fin de la messe où elle avait communiqué. Combien de fois a-t-on raconté cette leçon bien méritée, qui souvent a porté des fruits ! Mais on prend aujourd'hui des habitudes de sans-gêne presque avec tout le monde, avec les supérieurs comme avec les égaux et les inférieurs, et même avec Notre-Seigneur. Si la chose continue, il y aura, comme on l'a dit, beaucoup de communions et peu de vrais communiantes. Si des âmes zélées ne s'emploient pas à remonter ce courant de sans-gêne, il ira toujours croissant, détruisant peu à peu tout esprit de mortification et de vraie et solide piété. Et pourtant Notre-Seigneur, Lui, est toujours le

même, et nos devoirs de reconnaissance envers Lui n'ont pas changé.

L'action de grâces n'est-elle pas un devoir, après un bienfait reçu, et ne doit-elle pas être proportionnée au prix du bienfait ? Lorsque nous offrons une chose de quelque valeur à une personne amie, nous sommes légitimement attristés si elle ne se donne pas même la peine de nous en remercier par un mot. La chose est devenue fréquente aujourd'hui. Et s'il y a dans ce sans-gêne, qui touche à l'ingratitude, quelque chose qui nous blesse, que dire de l'ingratitude à l'égard de Notre-Seigneur, dont les bienfaits ont incomparablement plus de prix que les nôtres ?

Jésus lui-même nous le dit lorsque, après la guérison miraculeuse de dix lépreux, un seul vint le remercier. « Et les neuf autres où sont-ils ? » demanda le Sauveur. Ils avaient été miraculeusement guéris et ne vinrent pas même dire: Merci.

Or, à la communion, nous recevons un bienfait très supérieur à la guérison miraculeuse d'une maladie du corps, nous recevons l'Auteur du salut et un accroissement de la vie de la grâce, qui est le germe de la gloire, ou la vie éternelle commencée; nous recevons une augmentation de la charité, de la plus haute des vertus, qui vivifie, anime toutes les autres, et qui est le principe même du mérite.

Jésus souvent rendit grâces à son Père pour tous ses bienfaits, en particulier pour celui de l'Incarnation rédemptrice; de toute son âme il remercia son Père d'en avoir révélé le mystère aux petits. Il remercia sur sa Croix, en disant *Consummatum est*. Il ne cesse de remercier au saint Sacrifice de la messe, dont il est le Prêtre principal. L'action de grâces est une des quatre fins du sacrifice, toujours unie à l'adoration, à la supplication, à la réparation. Et même après la fin du monde, lorsque la dernière messe sera dite, et qu'il n'y aura plus de sacrifice proprement dit, mais sa consommation, lorsque la supplication et la réparation auront cessé, le culte d'adoration et d'action de grâces durera toujours, et s'exprimera dans le *Sanctus*, qui sera le chant des élus pendant l'éternité.

Aussi comprend-on que bien des âmes intérieures aient à cœur depuis quelque temps de faire célébrer des messes d'action de grâces, en particulier le second vendredi du mois, pour suppléer à l'ingratitude des hommes et de bien des chrétiens, qui ne savent plus guère dire merci, même après les plus grands bienfaits.

S'il est une chose pourtant qui demande une action de grâces spéciale, c'est l'institution de l'Eucharistie, par laquelle Jésus a voulu rester réellement, substantiellement parmi nous, pour continuer d'une façon sacramentelle l'oblation de son sacrifice, et pour se donner à nous en nourriture, pour nourrir nos âmes, plus et mieux que le meilleur des aliments ne peut nourrir nos corps. Il n'est pas question ici de nous nourrir de la pensée d'un saint Augustin ou d'un saint Thomas, mais de nous nourrir de Jésus-Christ, de son humanité, de la plénitude de grâces qui est en sa sainte âme unie personnellement au Verbe et à la Divinité. Par l'Eucharistie, il se donne à nous pour nous assimiler à Lui. Le Bienheureux Nicolas de Flüe disait: « Seigneur Jésus, prends-moi à moi et donne-moi à Toi »; ajoutons: « Seigneur Jésus, donne Toi à moi, pour que totalement je t'appartienne. » C'est le plus grand don que nous puissions recevoir. Et il ne mériterait pas une action de grâces spéciale ! C'est là le but de la dévotion au Cœur eucharistique.

Si l'auteur qui vous offre un bon livre est légitimement blessé de ne recevoir de vous aucun remerciement, combien plus blessante est l'ingratitude de celui qui ne sait pas dire merci, après la communion, par laquelle Jésus se donne lui-même à nous !

Les fidèles qui quittent l'église presque aussitôt après avoir communie ont-ils donc oublié que la présence réelle subsiste en eux comme les espèces sacramentelles environ un quart d'heure après la

communion, et ne peuvent-ils pas tenir compagnie à l'Hôte divin pendant ce court laps de temps ? Comment ne comprennent-ils pas leur irrévérence ?¹ Notre-Seigneur nous appelle, il se donne à nous avec tant d'amour, et nous, nous n'avons rien à lui dire et ne voulons pas l'écouter quelques instants.

Les saints, en particulier sainte Thérèse, Bossuet aime à le rappeler, nous ont souvent dit que l'action de grâces sacramentelle est pour nous le moment le plus précieux de la vie spirituelle². L'essence du Sacrifice de la messe est bien dans la double consécration, mais c'est par la communion que nous participons nous-mêmes à ce sacrifice d'une valeur infinie. Il doit y avoir en ce moment un contact de la sainte âme de Jésus, unie personnellement au Verbe, avec la nôtre, une union intime de son intelligence humaine éclairée par la lumière de gloire avec notre intelligence souvent obscurcie, enténébrée, oublieuse de nos grands devoirs, obtuse en quelque sorte à l'égard des choses divines; il doit y avoir aussi une union non moins profonde de la volonté humaine du Christ, immuablement fixée dans le bien, avec notre volonté chancelante, inconstante, et enfin une union de sa sensibilité si pure avec la nôtre parfois si troublée. Dans la sensibilité du Sauveur, il y a les deux vertus de force et de virginité qui fortifient et virginisent les âmes qui s'approchent de Lui.

Or Jésus ne parle qu'à ceux qui l'écoutent, qu'à ceux qui ne sont pas volontairement distraits. Nous ne devons pas seulement nous reprocher nos distractions directement volontaires, mais celles qui le sont indirectement, par suite de notre négligence à considérer ce que nous devons considérer, à vouloir ce que nous devons vouloir, à faire ce que nous devons faire. Cette négligence est source d'une foule de péchés d'omission, qui passent presque inaperçus à l'examen de conscience, parce qu'ils ne sont rien de positif, mais l'absence de ce qui devrait être. Bien des personnes, qui ne se trouvent pas de péchés, parce qu'elles n'ont commis rien de grave, sont pleines de péchés d'omission, de négligence indirectement volontaire et par suite coupable.

Ne négligeons pas le devoir de l'action de grâces, comme il arrive trop souvent aujourd'hui. Quels fruits peuvent porter des communions faites avec tant de sans-gêne ?

En certains pays, hélas ! beaucoup de prêtres eux-mêmes ne font pour ainsi dire aucune action de grâces après leur messe; d'autres la confondent avec la récitation obligée et plus ou moins recueillie d'une partie de l'office, de sorte qu'il n'y a plus assez en eux de piété personnelle pour vivifier du dedans la piété en quelque sorte officielle du ministre de Dieu. De là résultent bien des tristesses: comment le prêtre qui ne vit plus assez pour lui-même de la vie divine peut-il la donner aux autres ? Comment peut-il répondre aux besoins spirituels, profonds d'âmes en quelque sorte affamées, qui parfois, après s'être adressées à lui, s'en vont plus tristes encore et se demandent avec anxiété où trouver ce qu'elles cherchent ? Il n'est pas rare que des âmes qui ont vraiment faim et soif de Dieu, qui ont reçu beaucoup, et qui, au milieu de grandes difficultés, doivent donner beaucoup autour d'elles pour venir au secours de ceux qui meurent spirituellement, s'entendent dire: « Ne vous donnez pas tant de peine ! vous faites plus que le nécessaire. » Que deviendrait alors le zèle, l'ardeur de la charité, et comment se vérifierait la parole du Sauveur: « Je suis venu allumer un feu sur la terre, et que désirai-je, sinon de le voir se répandre partout ? » - « Je suis venu pour que vous ayez la vie, et pour que vous l'ayez en abondance. »

Une personne vraiment pieuse, qui se reprochait de ne pas assez penser dans la journée à la sainte communion faite le matin, reçut un jour cette réponse: « Nous ne pensons pas non plus au repas que nous avons fait il y a quelques heures. » C'était la réponse du naturalisme pratique, qui perdait de vue l'immense distance qui sépare le pain eucharistique du pain ordinaire. L'état d'esprit qui s'exprime de la

¹ Nous ne parlons pas ici évidemment des personnes vraiment pieuses qui, par suite de quelque nécessité, doivent quitter l'église peu après la communion, pour accomplir un vrai devoir.

² Voir sur ce point la très belle vie de la fondatrice du Cénacle, Mère Marie-Thérèse Couderc : *Une grande humble*, par le P. Perroy, S. J., p. 195: « Quand j'ai fait la sainte communion, dit-elle à sa Supérieure, il m'est impossible de quitter la chapelle. Le temps consacré à l'action de grâces par la communauté me paraît si court que je dois me faire violence pour la suivre au réfectoire. »

sorte est manifestement à l'antipode de la contemplation du mystère de l'Eucharistie, et il provient de la négligence habituelle avec laquelle on reçoit les dons de Dieu les plus précieux. On finit par ne plus voir leur valeur, qu'on connaît seulement de façon théorique, et les conseils que l'on donne ne portent nullement les âmes à l'union intime avec Dieu, ils ne dépassent pas le niveau de la casuistique préoccupée seulement de savoir ce qui est obligatoire pour éviter le péché.

Cela peut mener loin; on oublie ainsi que tout chrétien, chacun selon sa condition, doit tendre à la perfection de la charité, en vertu du précepte suprême: « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit, de toutes tes forces » (Luc, X, 27).

En suivant cette voie, le prêtre et le religieux oublieraient aussi qu'il y a pour eux une obligation non plus seulement générale, mais spéciale, de tendre à la perfection pour s'acquitter chaque jour plus saintement de leurs fonctions sacrées, et pour être plus unis à Notre-Seigneur.

Dans certaines périodes de l'histoire des Ordres monastiques, certains religieux, après avoir célébré leur messe privée, ne se rendaient à la messe conventuelle, même les jours de fête, que s'il était canoniquement certain qu'ils y étaient obligés. S'ils avaient bien fait leur action de grâces, en seraient-ils arrivés à juger ainsi? La casuistique tendait à prévaloir sur la spiritualité, considérée comme chose secondaire. Le jour où nous considérons l'union intime avec Dieu comme chose secondaire, nous ne tendons plus à la perfection, nous perdons de vue le sens et la portée du précepte suprême: « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit, de toutes tes forces. » Notre jugement n'est plus un jugement de sagesse, il ne procède plus du tout du don de sagesse; nous commençons à glisser sur la pente de la sottise spirituelle.

C'est à cela qu'on arrive progressivement par la négligence dont nous parlions au début de cet examen.

La négligence de l'action de grâces devient négligence dans l'adoration, qui finirait par n'être qu'extérieure, dans la supplication et dans la réparation. On perdrait ainsi de vue de plus en plus les quatre fins du sacrifice, pour s'adonner souvent à des choses fort secondaires et qui perdent du reste leur vraie valeur morale et spirituelle dès qu'elles ne sont plus assez vivifiées par l'union à Dieu.

Tout bienfait demande un remerciement, un bienfait sans mesure demande un remerciement proportionné. Comme nous ne sommes point capables de l'offrir à Dieu, demandons à Marie médiatrice de venir à notre secours et de nous obtenir de participer à l'action de grâces qu'elle offrit à Dieu après le Sacrifice de la Croix, après le *Consummatum est*, à celle qu'elle faisait après la messe de l'apôtre saint Jean, qui vraiment continuait en substance sur l'autel le sacrifice du Calvaire. La négligence si fréquente dans l'action de grâces après la communion provient de ce que nous ne savons pas assez le don de Dieu *si scires donum Dei* ! Demandons à Notre-Seigneur humblement mais ardemment la grâce d'un grand esprit de foi, qui nous permettra de « réaliser » chaque jour un peu mieux le prix de l'Eucharistie; demandons la grâce de la contemplation surnaturelle de ce mystère de foi, c'est-à-dire la connaissance vécue qui procède des dons d'intelligence et de sagesse et qui est le principe d'une action de grâces fervente dans la mesure où l'on a plus conscience de la grandeur du don reçu.¹

¹ Qu'on se rappelle ce qu'était l'action de grâces de ce pèlerin mendiant que fut saint Benoit-Joseph Labre, souvent ravi et transfiguré par la contemplation du Sauveur présent dans l'eucharistie. Récemment, M. Charles Grolleau a fait admirablement revivre cette physionomie de saint en une cinquantaine de pages, qui paraissent être un petit chef-d'œuvre: *Saint Benoît-Joseph Labre*, Éditions Publi-roc, Marseille.

CHAPITRE XVI

La prière de demande

Après avoir parlé de la purification de l'âme par les sacrements, par la confession sacramentelle, l'assistance à la messe et la communion fréquente, il faut traiter de la purification de l'âme des commençants par la prière; nous parlerons d'abord de l'efficacité de la prière de demande en général, puis de la prière liturgique, qui est la psalmodie, et de l'esprit qui doit l'animer, enfin de l'oraison mentale des commençants. Partons des principes les plus généraux.

Croyons-nous assez à l'efficacité de la prière ?

La question de l'efficacité de la prière intéresse toutes âmes sans distinction, celles qui commencent ou celles qui sont avancées, celles mêmes qui sont en état de péché mortel car si le pécheur qui a perdu la grâce sanctifiante ne peut pas mériter, il peut toujours prier. Le mérite, étant un droit à une récompense, a rapport à la justice divine¹, la prière, elle, s'adresse à la miséricorde divine, qui souvent exauce et relève, sans aucun mérite; c'est ainsi qu'elle relève les âmes tombées dans l'état de mort spirituelle. Le plus misérable, du fond de l'abîme où il est tombé, peut pousser ce cri vers la miséricorde qu'est la prière. Le mendiant, qui n'a à lui que sa pauvreté, au nom même de sa misère, peut prier, et s'il met tout son cœur en cette supplication, la miséricorde s'incline vers lui; l'abîme de la misère appelle celui de la miséricorde. L'âme est relevée et Dieu glorifié. Rappelons-nous la conversion de Madeleine; rappelons-nous aussi la prière de Daniel pour Israël: « Seigneur, nous avons beaucoup péché contre vous, nous méritons tous les châtiments... mais pour la gloire de votre nom, pardonnez-nous » (Daniel, III, 29, 34). Les Psaumes sont remplis de ces supplications: « Moi, je suis pauvre et indigent: O Dieu, hâte-toi vers moi ! Tu es mon aide et mon libérateur: Seigneur ne tarde pas » (Ps. LXIX, 6). « Secours-nous, Dieu de notre salut, pour la gloire de ton nom; délivre-nous et pardonne nos péchés à cause de ton nom » (Ps. LXXVIII, 9). « Tu es mon refuge et mon bouclier; j'ai confiance en ta parole... Soutiens-moi selon ta promesse, afin que je vive, et ne permets pas que je sois confondu dans mon espérance » (Ps. CXVIII, 114).

Croyons-nous à la puissance de la prière ? Lorsque la tentation menace de nous faire tomber, lorsque la lumière ne se fait pas en nous, lorsque la croix est difficile porter, recourons-nous, comme Notre-Seigneur l'a dit, à la prière ? Ne nous arrive-t-il pas de douter, sinon en principe, du moins en pratique, de son efficacité ? Nous connaissons pourtant la promesse du Sauveur: « Demandez et vous recevrez.² » Nous savons l'enseignement commun des théologiens: la vraie prière par laquelle nous demandons pour nous, avec humilité, confiance et persévérance les grâces nécessaires à notre salut est infailliblement efficace³. Nous connaissons cette doctrine, et pourtant il nous semble parfois que nous avons vraiment prié

¹ Le mérite *de condigno* est fondé en justice, le mérite *de congruo* est fondé *in jure amicali*, sur les droits de l'amitié.

² Matth., VII, 7.

³ Cf. SAINT THOMAS, II^a II^{ae}, q. 83, a. 15: « Ponuntur quatuor conditiones, quibus concurrentibus semper aliquis impetrat quod petit: ut scilicet pro se petat, necesse ad salutem, pie et perseveranter. » Et même de la prière du pécheur, il est dit (*ibidem*, a. 16): « Orationem peccatoris ex bono naturae desiderio procedentem Deus audit, non quasi ex justitia, quia peccator hoc non meretur, sed ex pura misericordia; observatis tamen quatuor praemissis conditionibus; ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, pie et perseveranter. »

sans être exaucés.

Nous croyons ou plutôt nous voyons la puissance d'une machine, d'une armée, celle de l'argent et celle de la science; mais nous ne croyons pas assez à l'efficacité de la prière. La puissance de cette force intellectuelle qu'est la science, nous la voyons par ses résultats; il n'y a rien là de bien mystérieux; nous savons d'où vient cette force et à peu près où elle va; elle s'acquiert par des moyens humains et produit des effets qui restent dans les limites humaines. S'il s'agit, au contraire, de la prière, nous croyons trop faiblement à son efficacité, parce que nous ne savons pas bien d'où elle vient et nous oublions où elle va.

Rappelons quelle est la source de l'efficacité de la prière et quel est le but auquel elle est ordonnée, ce qu'elle doit obtenir, en d'autres termes : quel est son principe premier et sa fin.

La source de l'efficacité de la prière

Les sources des fleuves sont très haut, les eaux du ciel et la fonte des neiges alimentent leur cours; un fleuve est d'abord un torrent qui descend des montagnes, avant de fertiliser la vallée, et d'aller se jeter dans la mer. Il y a là une image de l'élévation de la source de l'efficacité de la prière.

Nous avons l'air de croire parfois que la prière est une force qui aurait son premier principe en nous, et par laquelle nous essayerions d'incliner la volonté de Dieu, par manière de persuasion. Et aussitôt, notre pensée se heurte à cette difficulté, souvent formulée par les incrédules, en particulier par les Déistes du XVIII^e et XIX^e siècles: la volonté de Dieu, personne ne peut la mouvoir, personne ne peut l'incliner. Dieu sans doute est la bonté qui ne demande qu'à se donner, la miséricorde toujours prête à venir au secours de celui qui souffre, mais Dieu est aussi l'Être parfaitement immuable; la volonté divine de toute éternité est aussi inébranlable qu'elle est miséricordieuse. Personne ne peut se vanter d'avoir éclairé Dieu, de lui avoir fait changer de volonté: « *Ego sum Dominus et non mutator*. Je suis le Seigneur et je ne change pas » (Mal., III, 6). Par les décrets de la Providence, l'ordre des choses et des événements est fortement et suavement établi de toute éternité¹. Faut-il en conclure, avec le fatalisme, que la prière ne peut rien, qu'il est trop tard ? que si nous prions aussi bien que si nous ne prions pas, ce qui doit arriver arrivera ?

La parole de l'Évangile demeure et la vie intérieure doit toujours l'approfondir: « Demandez et vous recevrez, cherchez et vous trouverez, frappez et l'on vous ouvrira.² »

La prière, en effet, n'est pas une force qui aurait son premier principe en nous; ce n'est pas un effort de l'âme humaine, qui essaierait de faire violence à Dieu, pour lui faire changer ses dispositions providentielles. Si l'on parle ainsi quelquefois, c'est par métaphore, c'est une manière humaine de s'exprimer. En réalité, la volonté de Dieu est absolument immuable, mais c'est précisément dans cette immutabilité supérieure qu'est la source de l'infailible efficacité de la prière.

C'est, au fond, très simple, malgré le mystère de la grâce qui se trouve ici. Il y a ici un clair-obscur des plus captivants et des plus beaux. Notons d'abord ce qui est clair : *la vraie prière est infailliblement efficace parce que Dieu, qui ne peut pas se dédire, a décrété qu'elle le serait*³. Voilà ce qu'approfondit la

¹ Cette immutabilité divine est souvent affirmée, et de façon splendide, dans l'Écriture: « Dieu n'est pas comme le fils de l'homme, il ne change pas » (Nombres, XXIII, 19). - « Les cieux sont l'ouvrage de tes mains. Ils périront, mais toi tu subsistes; ils s'useront tous comme un vêtement, tu les changeras comme un manteau, et ils seront chantés; mais toi, tu restes le même, et tes années n'ont point de fin. » « Tout don excellent, toute grâce parfaite descend d'en haut, du Père des lumières, en qui n'existe aucune vicissitude, ni ombre de changement » (Ep. de saint Jacques, I, 17)

² Matth., VII, 7; Luc, XI, 9; Marc, XI, 24.

³ Cf. SAINT THOMAS, II^a II^{ae}, q. 83, a. 2: « Ex divina providentia non solum disponitur qui effectus fiant, sed etiam ex quibus causis et quo ordine proveniant. Inter alias autem causas sunt etiam quorundam causas actus humani. Unde oportet homines agere aliqua, non ut per suos actus divinam dispositionem immutent, sed ut per actus suos impleant quosdam effectus secundum ordinem a Deo dispositum. Et idem etiam est in causis naturalibus. Et simile est etiam de oratione. Non enim propter hoc oramus, ut divinam

contemplation des saints.

Un Dieu qui n'aurait pas voulu et prévu de toute éternité, les prières que nous lui adressons, c'est là une conception aussi puérile que celle d'un Dieu qui changerait ses desseins en s'inclinant devant nos volontés.

Non seulement tout ce qui arrive a été prévu et voulu (ou tout au moins permis) d'avance par un décret providentiel, mais la manière dont les choses arrivent, les causes qui produisent les événements; tout cela est fixé de toute éternité par la Providence. Pour les moissons matérielles, le Seigneur a préparé des semences, la pluie qui doit aider à leur germination, le soleil qui mûrira les fruits de la terre; de même pour les moissons spirituelles il a préparé des semences spirituelles, les grâces divines nécessaires à la sanctification et au salut. Dans tous les ordres, du plus inférieur au plus élevé, en vue de certains effets, Dieu prépare les causes qui les doivent produire.

Or, la prière est précisément une cause ordonnée à produire cet effet, qui est l'obtention des dons de Dieu. Toutes les créatures n'existent que par les dons de Dieu, mais la créature intellectuelle est la seule qui puisse s'en rendre compte. L'existence, la santé, la force physique, la lumière de l'intelligence, l'énergie morale, la réussite de nos entreprises, tout cela c'est le don de Dieu; mais par-dessus tout la grâce qui porte au bien salutaire le fait accomplir et donne de persévérer. La grâce et, plus encore, le Saint-Esprit qui nous a été envoyé et qui est la source d'eau vive, voilà le don par excellence, celui au sujet duquel Jésus disait à la Samaritaine: « Si tu savais le don de Dieu et qui est celui qui te dit: Donne-moi à boire, toi-même lui en aurais fait la demande et il t'aurait donné de l'eau vive... Celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus soif; au contraire, l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source d'eau vive jaillissant jusqu'à la vie éternelle » (Jean, IV, 10).

La créature intellectuelle est la seule qui puisse se rendre compte qu'elle ne peut vivre naturellement et surnaturellement que par le don de Dieu. Faut-il, dès lors, s'étonner que la divine Providence ait voulu que l'homme, puisqu'il peut comprendre qu'il ne vit que d'aumônes, demandât l'aumône ?

Ici, comme partout, Dieu veut d'abord l'effet final, puis il ordonne les moyens ou les causes qui le doivent produire. Après avoir décidé de donner, il décide que nous prierons pour recevoir, comme un père, résolu d'avance d'accorder un plaisir à ses enfants, se promet de leur faire demander. Le don de Dieu, voilà le résultat; la prière, voilà la cause ordonnée à l'obtenir. Saint Grégoire le Grand dit que « les hommes doivent en priant se disposer à recevoir ce que Dieu tout-puissant a décidé de toute éternité de leur accorder¹ ».

C'est ainsi que Jésus, voulant convertir la Samaritaine, la porte à prier, en lui disant: « Si tu savais le don de Dieu ! » De même il accorde à Madeleine une grâce actuelle très forte et très douce, qui l'incline au repentir et à la prière. Il agit de même à l'égard de Zachée, du bon larron.

Il est donc aussi nécessaire de prier pour obtenir le secours de Dieu dont nous avons besoin pour faire le bien et y persévérer qu'il est nécessaire de semer pour avoir du blé. A ceux qui disent: « Que nous ayons prié ou non ce qui devait arriver arrivera », il faut répondre: « C'est aussi insensé que de prétendre: que nous ayons semé ou non, l'été venu, nous aurons du blé ». La Providence porte non seulement sur les résultats, mais sur les moyens à employer, et de plus elle diffère du fatalisme, en ce qu'elle sauvegarde la liberté humaine par une grâce aussi douce qu'elle est efficace, « *fortiter et suaviter* ». Il faut sans doute une grâce actuelle pour prier; mais elle est offerte à tous, et ceux-là seuls en sont privés qui la refusent².

dispositionem immutemus, sed ut id impetremus, quod Deus disposuit per orationes esse implendum. »

¹ In libr. I Dialog., ch. VIII: « Homines postulando mercantur accipere, quod eis Deus omnipotens ante saecula disposuit donare » Cité par saint Thomas, II^a II^{ae}, q. 83, a. 2.

² A tout homme adulte, fût-il un grand pécheur, est offerte la grâce efficace pour prier. Comment ? Tout homme reçoit de temps en temps la grâce actuelle qui lui rend la prière réellement possible. En cette grâce suffisante est offert le secours efficace comme le fruit dans la fleur. Mais si l'homme résiste à cette grâce dite suffisante, il mérite d'être privé de la grâce efficace, qui le ferait effectivement prier. Il reste ici le mystère de la grâce, qui peut s'exprimer ainsi: si la résistance à la grâce, qui est un mal, vient uniquement de notre défectibilité, la non-résistance, qui est un bien, vient d'abord de Dieu source première de tout bien. Et comme l'amour de Dieu pour nous est cause de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu. « Qu'as tu que tu ne l'aies reçu » (I Cor., IV, 7).

La prière est donc nécessaire pour obtenir le secours de Dieu, comme la semence est nécessaire pour la moisson.

Bien plus, si la meilleure semence, faute de conditions extérieures favorables, peut ne rien produire, si des milliers de graines se perdent, la vraie prière, humble, confiante, par laquelle on demande pour soi ce qui est nécessaire au salut, n'est jamais perdue. Elle est déjà exaucée en ce sens qu'elle nous obtient la grâce pour continuer de prier.

Cette efficacité de la prière bien faite nous est infailliblement assurée par Notre-Seigneur: « Demandez et vous recevrez, cherchez et vous trouverez, frappez et l'on vous ouvrira. Lequel de vous donnera une pierre à son enfant, si celui-ci lui demande du pain, et s'il lui demande un poisson, lui donnera-t-il un serpent ? Si donc méchant comme vous êtes, vous donnez de bonnes choses à vos enfants, à combien plus forte raison votre Père qui est aux cieux donnera-t-il de bonnes choses à ceux qui les lui demandent » (Luc, XI, 11). Aux Apôtres il dit aussi: « En vérité, en vérité, je vous le dis, tout ce que vous demanderez à mon Père en mon nom, il vous le donnera. Vous n'avez encore rien demandé en mon nom » (Jean, XVI, 23). Les âmes d'oraison doivent plus que toutes les autres vivre de cette doctrine qui est élémentaire pour tout chrétien: c'est ainsi qu'on en découvre la profondeur.

Ayons donc confiance en l'efficacité de la prière; ce n'est pas seulement une force humaine qui aurait son premier principe en nous; la source de son efficacité est en Dieu et dans les mérites infinis du Sauveur. C'est d'un décret éternel d'amour qu'elle descend, c'est à la miséricorde divine qu'elle remonte. Un jet d'eau ne s'élève que si l'eau descend d'une égale hauteur. De même quand nous prions, il ne s'agit pas de persuader Dieu, de l'incliner à changer ses dispositions providentielles, il s'agit seulement d'élever notre volonté à la hauteur de la sienne pour vouloir avec lui, dans le temps, ce qu'il a décidé de toute éternité de nous accorder. La prière, loin de tendre à abaisser le Très-Haut vers nous, est « une élévation de l'âme vers Dieu », comme le disent les Pères. Quand nous prions et sommes exaucés, il nous semble que la volonté de Dieu s'incline vers nous, c'est la nôtre seule qui monte; nous nous mettons à vouloir dans le temps ce que Dieu voulait pour nous de toute éternité.

Il suit de là que, bien loin de s'opposer au gouvernement divin, la prière coopère au gouvernement divin. Nous sommes deux à vouloir au lieu d'un. Et lorsque après avoir beaucoup prié pour obtenir par exemple une conversion, nous avons été exaucés, nous pouvons dire c'est Dieu certainement qui a converti cette âme, mais il a daigné m'associer à Lui, et il avait de toute éternité décidé de me faire prier pour que cette grande grâce soit obtenue.

Ainsi nous coopérons à notre salut en demandant pour nous-mêmes les grâces nécessaires pour y parvenir; et parmi ces grâces, il y en a, comme celle de la persévérance finale, qui ne peuvent pas être méritées¹, mais qui s'obtiennent par une prière humble, confiante et persévérante. De même la grâce efficace qui préserve du péché mortel et nous conserve en état de grâce, ne se mérite pas, car ce serait mériter le principe même du mérite (l'état de grâce continué); mais elle peut s'obtenir par la prière. De même encore la grâce actuelle et efficace de contemplation aimante, bien qu'elle ne soit pas à proprement parler méritée *de condigno*, s'obtient par la prière: « *Optavi et datus est mihi sensus, invocavi et venit in me spiritus sapientiae*. J'ai prié et la prudence m'a été donnée, j'ai invoqué et l'esprit de sagesse est venu sur moi » (Sagesse VII, 7.)

Même lorsqu'il s'agit d'obtenir une grâce de conversion pour une autre personne, qui y résiste peut-être, plus nous sommes nombreux à prier et plus chacun de nous persévère dans la prière, plus nous pouvons espérer cette grâce de conversion.

Cf. saint Thomas, I^a, q. 20, a. 3 et 4.

Notre-Seigneur a dit (Jean, XV, 5): Sans moi vous ne pouvez rien faire dans l'ordre du salut. Raison de plus pour le prier de nous accorder la grâce comme il vous le recommande. Si donc, après avoir sincèrement prié avec humilité, confiance et persévérance, nous n'obtenions pas les secours nécessaires au salut, c'est la contradiction qui serait au cœur même de Dieu et en ses promesses. Celles-ci sont immuables et fondent l'infaillible efficacité de la prière bien faite.

¹ La grâce de la persévérance finale est en effet l'état de grâce continuant à l'instant de la mort; or, l'état de grâce étant le principe du mérite, ne peut être mérité. Cf. Saint THOMAS, I^a II^{ae}, q. 114, a. 9: « Principium meriti non cadit sub merito »

La prière coopère grandement ainsi au gouvernement divin.

Que devons-nous surtout demander?

Nous venons de voir quel est le principe premier de l'efficacité de la prière; considérons maintenant le but auquel elle a été ordonnée par Dieu, ce qu'elle peut nous obtenir.

La fin à laquelle la Providence a ordonné la prière comme un moyen, c'est l'obtention des dons de Dieu nécessaires à la sanctification et au salut; car la prière est une cause qui a sa place dans la vie des âmes, comme la chaleur et l'électricité ont leur place dans l'ordre physique. Or la fin de la vie de l'âme, c'est la vie éternelle, et les biens qui nous y acheminent sont de deux sortes : les biens spirituels, qui nous y conduisent directement, et les biens temporels, qui peuvent être indirectement utiles au salut dans la mesure où ils se subordonnent aux premiers.

Les biens spirituels ce sont la grâce habituelle et actuelle, les vertus, les sept dons du Saint-Esprit, et les mérites, fruits des vertus et des dons. D'après ce que nous venons de dire, la prière humble, confiante, persévérante, est toute puissante pour obtenir au pécheur la grâce de la conversion, et pour obtenir au juste la grâce actuelle pour persévérer dans l'accomplissement de ses devoirs. La prière, faite dans les mêmes conditions, est toute puissante pour nous obtenir aussi une foi plus vive, une espérance plus ferme, une charité plus ardente, une fidélité plus grande à notre vocation. Et la première des choses que nous devons demander, comme l'indique le *Pater*, c'est que le nom de Dieu soit sanctifié, glorifié, par une foi rayonnante; que son règne arrive, c'est l'objet de l'espérance; que sa volonté soit faite, accomplie avec amour, par une charité toujours plus pure et plus forte.

La prière est encore capable de nous obtenir le pain de chaque jour dans la mesure où il est nécessaire ou utile au salut, le pain supersubstantiel de l'Eucharistie et les dispositions convenables pour la bien recevoir. Elle nous obtient encore le pardon de nos fautes et nous dispose à pardonner au prochain; elle nous préserve de la tentation ou nous donne d'en triompher.

Mais pour cela il faut que la prière ait les conditions indiquées, il faut qu'elle soit sincère, humble (c'est un pauvre qui demande), confiante en l'infinie bonté dont il ne faut pas douter, persévérante, pour être l'expression d'un désir profond de notre cœur; telle fut la prière de la Chananéenne dont parle l'Evangile et à laquelle le Sauveur dit: « Femme, ta foi est grande; qu'il soit fait comme tu désires » (Matth., XV, 28).

Même si le Seigneur nous laisse aux prises avec de grandes difficultés dont nous l'avons prié de nous délivrer, il ne faut pas croire que nous ne sommes pas exaucés. Le simple fait que nous continuons de prier montre que le Très-Haut nous assiste, car sans une grâce actuelle nouvelle nous ne continuerions pas de prier. Il nous laisse aux prises avec ces difficultés pour nous aguerrir et il veut nous montrer que la lutte nous est profitable, que, comme il le dit à saint Paul en pareille circonstance, la grâce accordée suffit pour continuer une lutte où la force même du Seigneur, qui suscite la nôtre, se montre davantage: « *Sufficit tibi gracia mea, nam virtus in infirmitate perficitur* » (II Cor., XII, 9). C'est ce qui se voit surtout dans les purifications passives des sens et de l'esprit, qui sont parfois une vraie tempête spirituelle, où il faut continuellement demander la grâce efficace, qui seule peut vous empêcher de faiblir.

Quant aux biens temporels, la prière peut nous obtenir tous ceux qui doivent d'une façon ou d'une autre nous aider dans notre voyage vers l'éternité: le pain quotidien, la santé, la force, la prospérité de nos entreprises. La prière peut tout obtenir, à condition que nous demandions avant tout et par-dessus tout à Dieu de l'aimer davantage: « Cherchez. le royaume de Dieu, et tout le reste vous sera donné par surcroît » (Matth., VI, 33). Si nous n'obtenons pas ces biens temporels, c'est qu'ils ne sont pas utiles à notre salut, et si notre prière est bien faite, nous obtenons à leur place une autre grâce plus précieuse.

« Le Seigneur est près de ceux qui l'invoquent en vérité » (Ps., CXLIV, 18). Et la prière de demande,

si elle est vraiment une élévation de l'âme vers Dieu, dispose à une prière plus intime d'adoration, de réparation, d'action de grâces, et à l'oraison d'union.

CHAPITRE XVII

La prière liturgique

Un des plus grands moyens d'union à Dieu pour l'âme religieuse est la psalmodie, qui tous les jours dans les ordres religieux est l'accompagnement de la sainte Messe. La Messe est la grande prière du Christ, qui continue jusqu'à la fin du monde, pendant qu'il ne cesse de s'offrir par le ministère de ses prêtres, pendant que de son cœur sacerdotal et eucharistique s'élève toujours l'acte théandrique d'amour et d'oblation, dont la valeur est infinie comme adoration, réparation, supplication et action de grâce. La psalmodie de l'Office divin est la grande prière de l'Église, Épouse du Christ; prière de jour et de nuit, qui ne doit jamais cesser à la surface de la terre, comme la sainte Messe ne cesse pas.

La psalmodie doit être, pour ceux qui ont le grand honneur d'y participer, une école admirable de contemplation, d'oblation de soi-même, de sainteté. Mais pour produire ces fruits abondants, la psalmodie doit garder ce qui est son essence même; elle doit avoir non seulement un corps bien organisé d'après des règles harmonieuses, mais une âme; et, si elle cesse d'être la grande prière contemplative, elle perd peu à peu son âme et, au lieu d'être un élan, une élévation vers Dieu et un repos, elle devient un poids, une fatigue et ne produit plus de grands fruits. Aussi voudrions-nous dire ici quelques mots d'abord de la psalmodie déformée et matérialisée, et ensuite de l'autre, de la vraie, qui est une délivrance, comme le chant de l'Église, au-dessus de tous les bruits de la terre.

La psalmodie déformée

La psalmodie déformée est un corps sans âme. Elle est généralement précipitée: comme si la précipitation, qui est, dit saint François de Sales, la mort de la dévotion, pouvait remplacer la vie véritable et profonde. Les paroles de l'Office sont alors mal prononcées, sans rythme ni mesure. Les antiennes, souvent si belles, sont mal dites et deviennent inintelligibles, les hymnes plus encore. Les leçons, non ponctuées comme il faudrait, sont lues comme on lirait les choses les plus indifférentes ou même les plus ennuyeuses, alors qu'il s'agit des splendeurs de la Divine Sagesse ou de ce qu'il y a de plus beau dans la vie des saints. On veut gagner du temps, quatre ou cinq minutes que l'on consacrerait à des riens, et l'on perd le meilleur du temps donné par Dieu. Le P. de Condren disait: « Si un maître parlait à son domestique comme plusieurs parlent à Dieu en disant l'Office divin, ce domestique croirait que son maître est fou de bredouiller de cette façon. »

Par suite, la psalmodie dont nous parlons est mécanique et non pas organique; comme dans un corps sans âme, les parties ne sont plus vitalement unies, mais seulement juxtaposées. Ce sont des mots les uns à la suite des autres. On ne saisit plus le grand sens d'un psaume, et pour qui cherche à le saisir et à le suivre, c'est une véritable fatigue, un obstacle à la vraie prière.

Cette psalmodie est-elle encore une élévation de l'âme vers Dieu ? Peut-être, mais une élévation uniformément retardée, comme le mouvement de la pierre lancée en l'air et qui tend à redescendre, alors que la vraie prière doit, comme la flamme, tendre spontanément vers le ciel.

Quels remèdes apporter à ce mal ? Pour y remédier on rappelle les règles de la psalmodie. Remède inefficace, s'il est seul appliqué. Le mal est plus profond et il faut aller jusqu'à sa racine. En réalité, il n'y

aurait qu'un seul remède vraiment efficace et qui permettrait d'utiliser les autres, celui qui rendrait l'esprit de prière. tout comme, pour rendre ses fonctions à un corps sans âme, il faudrait le rappeler à la vie.

Cette psalmodie déformée nous montre que pour une âme qui n'a aucune vie personnelle d'oraison, la récitation de l'Office devient toute matérielle, un culte tout extérieur. Cette âme n'ayant pas l'habitude du recueillement, est assaillie de pensées étrangères à l'Office; ses travaux, études, affaires, lui reviennent constamment en mémoire, quelquefois même des pensées toutes vaines. Les personnes les plus intérieures connaissent aussi parfois ces misères, mais pour celles dont nous parlons, c'est un état habituel de négligence, et la distraction chez elles ne reste pas dans l'imagination, elle envahit les facultés supérieures. Comment goûter en cet état les paroles divines des Psaumes, des Prophètes, des Épîtres, les plus belles pages des Pères et de la vie des Saints qui passent tous les jours sous nos yeux dans l'Office divin ? Toutes ces beautés spirituelles restent inaperçues comme des choses incolores et insipides. La grande poésie du Psalmiste, les cris les plus profonds de son cœur deviennent quelque chose de terne et de monotone. - Saint Bernard vit un jour au chœur au-dessus de chaque religieux son ange gardien qui écrivait la psalmodie, mais de façon bien différente: en lettres d'or, en lettres d'argent, ou avec de l'encre, ou avec de l'eau incolore; un ange tenait la plume étendue et n'écrivait rien. - La routine momifie les choses les plus profondément vivantes et les réduit à des formules mécaniquement récitées. C'est là vraiment du nominalisme pratique, sorte de matérialisme en action. Les facultés supérieures ne vivent pas dans une prière ainsi faite, elles restent somnolentes ou dispersées. On entend encore la symphonie de l'Office, plus belle que les plus célèbres symphonies de Beethoven, mais, faute de sens intérieur, on ne sait plus l'écouter et l'apprécier. On étudie assez souvent l'Office divin au point de vue historique, ou au point de vue canonique des obligations strictes, on tient à ces distinctions : mais c'est surtout au point de vue spirituel qu'il faut le considérer et le vivre.

La psalmodie contemplative

Que doit donc être la psalmodie contemplative ? Ce qui la distingue, c'est précisément l'esprit de prière, ou tout au moins l'aspiration qui nous porte vers lui, qui le désire, le cherche et finit par l'obtenir. Ceci nous montre combien la contemplation des mystères de la foi est dans la voie normale de la sainteté: elle seule peut nous donner dans la prière liturgique la lumière, la paix, la joie de la vérité savourée et aimée, *gaudium de veritate*.

Cet esprit de prière se puise plus intimement dans l'oraison et se perd dès qu'on est pressé d'achever la prière quotidienne, comme si elle n'était pas la respiration même de l'âme, le contact spirituel avec Dieu, notre vie.

Cet esprit est celui dans lequel ont été conçus les psaumes et sans lequel on ne les comprend pas, on ne les vit pas. « Comme le cerf soupire après les sources d'eau vive, ainsi mon âme soupire après toi, ô mon Dieu » (Psaume XLII, 2).

Si, la psalmodie a cet esprit, alors à la place de la précipitation mécanique, qui est une vie de surface, on trouve la vie profonde, qui n'a pas besoin qu'on lui rappelle constamment les règles liturgiques, car ces règles ne sont que l'expression de ses inclinations intimes. Alors, sans lenteur excessive, on prononce bien les paroles, on évite la précipitation, on observe les pauses, qui sont comme un arrêt vital entre l'aspiration et la respiration. On goûte les antiennes et vraiment on se nourrit de la substance du texte liturgique. Celui ou celle qui doit lire les leçons, souvent si belles, les parcourt à l'avance, pour ne pas ânonner à contresens; on évite en les prononçant de trop exprimer sa piété personnelle, mais le grand sens objectif de l'Écriture expliquée par les Pères reste intelligible et ici et là on saisit ses splendeurs au milieu de ses divines obscurités. On ne cherche plus à gagner quatre ou cinq minutes, on cesse de perdre le temps le plus précieux donné par Dieu; on est même porté à la fin de la psalmodie à prolonger la prière par

quelques moments d'oraison, comme les anciens religieux, la nuit, après matines et laudes, s'attardaient quelque temps dans un intime recueillement; il est question souvent dans leur vie de ces *orationes secretae*, de ce cœur à cœur avec Dieu, où ils recevaient souvent les plus grandes lumières, qui leur faisaient entrevoir ce qu'ils avaient cherché auparavant pendant des heures et des heures de travail. Alors c'est la véritable vie, et l'on comprend que l'oraison mentale donne l'esprit de la psalmodie; tandis que la psalmodie fournit à l'oraison le meilleur aliment, la parole même de Dieu, distribuée et expliquée comme il convient, selon le cycle de l'année liturgique, selon le temps véritable, qui coïncide avec l'unique instant de l'immobile éternité.¹

Ce n'est plus une prière mécanique, c'est une prière organique; l'âme est revenue vivifier le corps; les mots ne sont plus juxtaposés; on saisit le souffle vital qui les traverse. Sans effort, même aux heures douloureuses, on goûte l'admirable poésie des psaumes, en y trouve lumière, repos, force, renouvellement de toutes les énergies.

Alors vraiment cette prière est une élévation de l'âme vers Dieu, élévation non pas uniformément retardée, mais plutôt accélérée. L'âme y brûle et s'y consume saintement comme les cierges à l'autel.

Saint Thomas d'Aquin aimait profondément cette belle psalmodie ainsi comprise. On raconte qu'il ne pouvait retenir ses larmes en chantant pendant les Complies de la Quadragésime l'antienne: « *Media vita in morte sumus : quem quaerimus adiutorem, nisi te, Domine, qui pro peccatis nostris juste irascaris ? Sancte Deus, sancte fortis, sancte et misericors Salvator, amarae morti ne tradas nos...* » - Au milieu de la vie nous sommes dans la mort: quel Sauveur chercherons-nous, si ce n'est toi, ô Seigneur, qui peux justement nous punir pour nos péchés ? Dieu saint, Dieu fort, saint et miséricordieux Sauveur, ne nous livre pas à une mort amère, ne nous abandonne pas au temps de notre vieillesse, lorsque notre force nous abandonnera. »

C'est la grâce de la persévérance finale que demande cette admirable antienne, la grâce des grâces, celle des prédestinés; combien elle doit parler au cœur du théologien contemplatif, qui a approfondi les traités de la Providence, de la Prédestination et de la grâce !

Un des grands moyens pour le théologien, comme pour les autres, de s'élever très au-dessus du raisonnement à la contemplation, au simple regard sur Dieu et à l'union divine, c'est la psalmodie qui prépare si admirablement à la sainte Messe et qui la suit. Le théologien qui est resté longtemps courbé sur les livres, pour une étude positive et spéculative de la Révélation, pour la réfutation de multiples erreurs et l'examen de tant d'opinions relatives aux plus grands mystères de la Trinité, de l'Incarnation, de l'Eucharistie, de la vie du ciel, a absolument besoin de s'élever ensuite au-dessus de toutes ces connaissances livresques, il a besoin de recueillement profond, de lumière véritablement divine, supérieure au raisonnement, qui lui donne l'esprit de la lettre qu'il a étudiée. Autrement il s'étiole et, ne trouvant pas assez la lumière de vie, il ne peut pas assez la donner aux autres. Son travail reste trop mécanique, pas assez organique et vivant, ou bien l'idée maîtresse de sa synthèse n'est pas puisée assez haut, elle manque d'ampleur, de vie, de rayonnement, et perd peu à peu son intérêt.

Le théologien a besoin de trouver souvent l'expression vivante et splendide des mystères qu'il étudie dans les paroles mêmes de Dieu telles que la liturgie nous les fait goûter et aimer: « *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus* » (Ps. XXXIII, 9).

La parole de Dieu, qui nous est ainsi rappelée tous les jours dans la prière, est à son commentaire théologique ce que la circonférence si simple est au polygone si compliqué inscrit en elle. Il faut un moment oublier le polygone pour jouir un peu et saintement de la beauté du cercle, que suit, comme le disait Denys, le mouvement de la contemplation. Cela se trouve pendant la psalmodie, pourvu que la précipitation mécanique ne vienne pas s'y substituer à la vie profonde qui doit jaillir de source. Il faut que le corps de la psalmodie soit véritablement vivifié par l'esprit de prière.

C'est un bonheur d'entendre ainsi dire l'Office divin en bien des couvents de bénédictins, de

¹ Cf DOM GRÉA, *La sainte liturgie*, chapitres sur l'office divin, le chant de l'Église, épouse de Jésus-Christ.

chartreux, de carmes, de dominicains, de franciscains. Cette prière attire les bonnes vocations, tandis que l'autre, du fait qu'elle est matérialisée, les éloigne. Quand on entend la grande prière contemplative en certains cloîtres, on sent passer la vraie vie de l'Église; c'est son chant à la fois très simple et splendide qui précède et qui suit les paroles sublimes de l'Époux: la Consécration eucharistique. Cela fait oublier toutes les tristesses d'ici-bas, toutes les complications plus ou moins, mensongères et toutes les corvées imposées par les conventions humaines. Plaise à Dieu que cette psalmodie reste toujours ainsi bien vivante, de jour et de nuit, dans les couvents. On remarque que, lorsqu'elle cesse la nuit là où elle devrait durer, le Seigneur suscite pour la remplacer l'adoration nocturne, car la prière vivante ne doit pas cesser, et la prière de nuit, à raison du silence profond où tout est plongé et pour beaucoup d'autres raisons, a des grâces de contemplation spéciales: *Oportet semper orare*.

La psalmodie ainsi entendue est le saint repos dont les âmes ont besoin après toutes les fatigues, agitations et complications du monde, le repos en Dieu, repos plein de vie, qui ressemble de loin à celui de Dieu qui possède sa vie interminable « *tota simul* », toute à la fois, dans l'instant unique qui ne passe jamais, et qui mesure en même temps l'Action suprême et le suprême repos, « *quies in bono amato* ».

Si l'on veut définir enfin les rapports mutuels de l'oraison et de l'Office divin, il faut dire que l'Office reçoit de l'oraison l'habitude du recueillement et l'esprit de prière. D'autre part, l'oraison trouve dans la prière liturgique une source abondante de contemplation et une règle objective contre les illusions individuelles. L'Office divin guérit du sentimentalisme en rappelant constamment dans le langage même de l'Écriture les grandes vérités; il rappelle aux âmes présomptueuses la grandeur et la sévérité de la Justice divine, et il rappelle aussi aux âmes craintives l'infinie miséricorde et le prix de la Passion du Sauveur. Il fait vivre les âmes sentimentales par les sommets de la vraie foi et de la charité, très au-dessus de la sensibilité.

Il suffit de rappeler ici un exemple entre mille: le trait de la messe du dimanche de la Quadragésime pris dans le psaume XC: « Celui qui demeure sous l'abri du Très-Haut repose à l'ombre du Tout-Puissant. Je dis au Seigneur: « Vous êtes mon défenseur et mon refuge ! Vous êtes mon Dieu en qui je me confie. » Car c'est lui qui vous délivre du filet de l'oiseleur, de la peste dévastatrice. Il vous couvrira de son aile: sous ses ailes vous trouverez votre refuge. Sa fidélité vaut une égide et un bouclier vous ne craignez ni les terreurs de la nuit, ni la flèche qui vole pendant le jour... ni le mal qui frappe en plein midi. Mille tomberont à votre gauche, et dix mille à votre droite, et vous ne serez pas atteint. Car le Seigneur donnera pour vous des ordres à ses anges, afin qu'ils vous gardent en toutes vos voies. Ils vous porteront entre leurs mains pour que votre pied ne heurte pas contre la pierre. Il a dit: Quand il m'invoquera, je l'exaucerai, je serai avec lui dans la tribulation et lui ferai voir mon salut. »

La liturgie rappelle tous les âges de la vie spirituelle par les mystères joyeux de l'enfance du Sauveur, par sa Passion et par les mystères glorieux; elle donne ainsi la vraie joie spirituelle qui dilate le coeur: « *Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum* » (Ps. CXVIII, 32); elle dispose à la prière plus intime et silencieuse de l'oraison.

CHAPITRE XVIII

L'oraison mentale des commençants Sa simplification progressive

Ora Patrem tuum in abscondito, et Pater
tuus qui videt in abscondito reddet tibi.
(Matth., VI, 6.)

En parlant de l'efficacité de la prière en général et de l'office divin, nous avons vu que la prière est une élévation de l'âme vers Dieu, par laquelle nous voulons dans le temps ce que Dieu veut de toute éternité que nous lui demandions: les divers moyens de salut, surtout le progrès de la charité: « Cherchez le royaume de Dieu et tout le reste vous sera donné par surcroît. » Cette prière de demande doit s'accompagner d'adoration, de réparation et d'action de grâces. Ce sont les sentiments que nous devons avoir en disant l'office divin. Mais nous sentons le besoin d'une prière plus intime, où notre âme dans un recueillement plus profond prenne contact avec la Sainte Trinité qui habite en nous, contact nécessaire pour recevoir du Maître intérieur cette lumière de vie, qui seule peut faire pénétrer profondément et goûter les mystères du salut, ceux de l'Incarnation rédemptrice, du sacrifice de la messe, de la vie éternelle vers laquelle nous marchons. Cette lumière de vie est nécessaire aussi pour réformer notre caractère en le spiritualisant et le surnaturalisant, en le rendant plus conforme à Celui qui nous invite à chercher la paix de l'âme dans l'humilité et la douceur. Cette prière plus intime est l'oraison.

Voyons d'abord ce que doit être l'oraison mentale des commençants; nous dirons au chapitre suivant comment parvenir à la vie d'oraison et y persévérer.

Ce qu'est l'oraison. Que penser des méthodes ?

Notre-Seigneur nous dit dans l'Évangile (Matth., VI, 6): « Ne faites pas comme les pharisiens qui cherchent à être vus des hommes lorsqu'ils prient: *pour toi, lorsque tu veux prier, recueille-toi et prie ton Père, qui est dans le secret de ton âme, et ton Père qui voit les secrets du cœur te le rendra.* »

Sainte Thérèse dit d'une façon aussi simple que profonde: « L'oraison mentale n'est autre chose qu'une amitié divine, un entretien fréquent, seul à seul, avec Celui dont nous nous savons aimés » (*sa Vie*, ch. VIII). C'est une prière toute spontanée, toute intime, que les âmes chrétiennes vraiment simples et pures ont toujours connue. Un paysan, interrogé par le Curé d'Ars, sur la manière dont il priait, la définissait admirablement en disant: « J'avise Notre-Seigneur qui est au tabernacle, et il m'avise. » C'est vraiment le commerce d'amitié, par lequel l'âme s'entretient seule à seul avec Dieu, dont elle croit qu'elle est aimée. Cette prière intérieure, qui fut si souvent celle des premiers chrétiens dans les catacombes, a toujours existé dans les âmes profondément religieuses, humbles et avides de Dieu. Bien sûr, celui qui a composé les Psaumes la connaissait profondément lorsqu'il l'écrivait: « Comme le cerf soupire après les sources d'eau fraîche, ainsi mon âme soupire après toi, ô mon Dieu. Mon âme a soif de Dieu, du Dieu vivant: Quand irai-je et paraîtrai-je devant la face de Dieu ? » (Ps. XLI, 2).

Quoi de plus simple que l'oraison ! On lui enlève parfois sa spontanéité en proposant des méthodes trop compliquées qui attirent trop l'attention sur elles-mêmes et pas assez sur Dieu, que l'âme doit chercher. La méthode est bonne pour aller à la vérité, à condition de se faire oublier, et de conduire véritablement au but vers lequel on doit tendre. Ce serait une aberration manifeste, comme celle du

méticuleux ou du pédant, de préférer la méthode à la vérité, ou un certain mécanisme intellectuel à la réalité à connaître. Une méthode trop compliquée provoque d'ailleurs une réaction, et même une réaction excessive chez plusieurs, qui, fatigués de cette complication, en restent souvent à une vague rêverie qui n'a guère de la vraie piété que le nom.

La vérité, ici comme ailleurs, est au milieu et au-dessus de ces deux déviations extrêmes, opposées l'une à l'autre. Une méthode ou, pour parler plus simplement avec Bossuet, une manière de faire oraison est utile, au commencement surtout, pour nous préserver de la divagation; mais pour ne pas devenir par sa complication un obstacle plutôt qu'un secours, il faut qu'elle soit simple, et, loin de briser la spontanéité et la continuité de l'oraison, elle doit se contenter de décrire le mouvement d'élévation de l'âme vers Dieu. Elle doit se borner à indiquer les actes essentiels dont ce mouvement se compose. Il faut se rappeler surtout que l'oraison dépend principalement de la grâce de Dieu, et qu'on s'y prépare beaucoup moins par des procédés qui resteraient en quelque sorte mécaniques que par l'humilité; « c'est aux humbles que Dieu donne sa grâce » (Jac., IV, 6).

Les actes essentiels de l'oraison

Quels sont ces actes ? Il est clair d'abord que l'oraison n'est pas seulement un acte d'intelligence, comme une simple étude ou une lecture. Il y a des âmes spéculatives et curieuses des choses de Dieu qui ne sont pas pour cela des âmes contemplatives, des âmes d'oraison. Si elles goûtent dans leurs considérations un plaisir qui passe beaucoup celui des sens, ce plaisir vient peut-être plus de leur connaissance que de la charité; elles sont mues par l'amour de la connaissance plus peut-être que par l'amour de Dieu. Saint Thomas distingue très nettement ces deux amours pour dire que dans l'oraison c'est le second qui doit porter l'intelligence à la connaissance de Dieu, en vue de l'aimer davantage lui-même¹. Il y a là un saint réalisme, celui qui se remarque dans la connaissance des serviteurs de Dieu.

Le plaisir qui naît, non pas de l'amour de Dieu, mais de l'amour de la connaissance, augmente souvent l'orgueil et rend les âmes plus amoureuses d'elles-mêmes; elles se recherchent sans y prendre garde. L'étude et la spéculation, même lorsqu'elles ne dévient pas, ne supposent pas nécessairement l'état de grâce et la charité, et ne concourent pas toujours à l'augmenter.

L'oraison, au contraire, doit procéder de l'amour de Dieu et se terminer à lui. C'est par amour de Dieu qu'on cherche à le contempler, et la contemplation de sa bonté et de sa beauté augmente l'amour. Comme il est dit dans le *Dialogue* de sainte Catherine de Sienne, ch. I :

« L'amour suit la connaissance, et, en aimant, l'âme cherche à suivre la vérité et à se revêtir de vérité ». Il est dit dans le même ouvrage, ch. LXXXV: « Plus on connaît Dieu de cette façon, plus on l'aime, et, plus on l'aime, plus on le connaît. Amour et connaissance s'alimentent ainsi l'un l'autre réciproquement. »

Bien plus, ici-bas, l'amour de Dieu, dit saint Thomas², est plus parfait que la connaissance de Dieu, la charité est plus parfaite que la foi. Pourquoi ? Parce que la connaissance attire en quelque sorte Dieu à nous, et lui impose pour ainsi dire les limites de nos idées bornées, tandis que l'amour nous attire vers Dieu, nous élève vers lui, nous unit à lui³. Aussi, tant que nous sommes privés de la vision béatifique, c'est

¹ Cf. SAINT THOMAS, II^a II^{ae}, q. 180, a. 1. « Movet vis appetitiva ad aliquid inspiciendum, vel sensibiliter, vel intelligibiliter, quandoque quidem propter amorem rei visae, quia ut dicitur apud Matth., VI: « Ubi est thesaurus tuus, ibi est cor tuum »; quandoque autem propter amorem ipsius cognitionis, quam quis ex inspectione consequitur. Et propter hoc Gregorius (Hom. XIV in Ezech.) constituit vitam contemplativam in caritate Dei, in quantum scilicet aliquis ex directione Dei inardescit ad ejus pulchritudinem conspiciendam. Et quia unusquisque delectatur, cum adeptus fuerit id quod amat, ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quae est in affectu, ex quo etiam amor intenditur. »

² I^a, q. 82, a. 3: « Melior est amor Dei, quam Dei cognitio. » II^a II^{ae}, q. 27, a. 4 : Utrum Deus in hac vita possit immediate amari: « Caritas immediate Deum diligit, alia vero Deo mediante. In cognitione vero est e converso. »

³ La raison en est que le bien, objet de l'amour est dans les choses, dans la réalité extérieure à nous, ici en Dieu même. Au

surtout par la charité que se fait l'union à Dieu; c'est pourquoi la perfection est spécialement dans la charité, qui doit avoir la première place incontestée en notre âme¹.

Cela revient à dire que dans l'oraison l'âme doit s'élever vers Dieu sur les deux ailes de l'intelligence et de la volonté, aidées du souffle de la grâce. L'oraison est donc un mouvement de connaissance et d'amour tout surnaturel.

S'il en est ainsi, il est facile de dire quels sont les actes essentiels de l'oraison. Pour être cette élévation de toute l'âme vers Dieu, elle doit se préparer par un acte d'humilité et procéder des trois vertus théologales, qui nous unissent à Dieu, animent la vertu de religion et nous obtiennent les illuminations et inspirations du Saint Esprit. L'âme généreuse vole pour ainsi dire comme l'oiseau par l'effort de ses ailes, mais le souffle du Saint-Esprit soutient cet effort et la porte assez souvent beaucoup plus haut qu'elle ne pourrait aller par ses seules vertus. Ce n'est pas en vain que les sept dons du Saint-Esprit se trouvent en tous les justes sans exception².

Arrêtons-nous à ces divers actes de l'oraison. Chez les parfaits, il sont souvent simultanés et continus, mais, pour les décrire, il faut les énumérer l'un après l'autre, comme ils se présentent chez les commençants.

Il y a d'abord normalement dans l'oraison un acte d'humilité, car il convient de nous rappeler ce que nous sommes, nous qui venons nous entretenir avec Dieu. Pensons à la parole du Seigneur à sainte Catherine de Sienne : « Je suis Celui qui est, tu es celle qui n'est pas. » Par nous-mêmes nous ne sommes rien, et même moins que rien, puisque nos péchés sont un désordre inférieur au néant lui-même. Cet acte d'humilité s'accompagne normalement d'un acte de repentir et d'un acte d'adoration, comme celui qui inspire la genuflection que l'on fait en entrant dans une église. Ces actes écartent le principal obstacle à la grâce, qui est l'orgueil, et cette vraie humilité, loin de nous déprimer, nous rappelle que, dans un vase fragile, nous portons un précieux trésor: la grâce sanctifiante et la Sainte Trinité qui habite en nous. Ainsi commencée, l'oraison ne procède pas d'un vain sentimentalisme, mais de la vie de la grâce, immensément supérieure à notre sensibilité.

Après cet acte d'humilité, un acte de foi profond et prolongé sur telle ou telle vérité fondamentale: Dieu, ses perfections, sa bonté, ou Notre-Seigneur, les mystères de sa vie, de sa passion, de sa gloire, ou encore nos grands devoirs, notre vocation, notre fin dernière, le péché, nos devoirs d'état à accomplir de plus en plus saintement. Ces sujets doivent constamment revenir. Les jours de fête, la liturgie elle-même donne le sujet. S'il s'agit d'un mystère de la vie du Sauveur, comme celui de sa Passion, il convient de le considérer d'abord sous son aspect sensible, puis sous son aspect spirituel, de s'arrêter à ce qui en fait la valeur infinie, de se reposer en cette vue de foi féconde. Souvent, pour cette considération et adhésion de foi, quelques paroles de l'Évangile ou de la liturgie suffisent. Pour des âmes plus avancées, elles sont comme quelques grains d'encens dans le feu de la charité. Il n'est pas nécessaire de beaucoup raisonner; l'acte simple de la foi théologique est très supérieur au raisonnement, et il devient de plus en plus un regard simple, qui, lorsqu'il s'accompagne d'admiration et d'amour, mérite le nom de contemplation. Cette foi infuse, supérieure à toute philosophie et au travail discursif de la théologie, nous fait adhérer infailliblement et surnaturellement dans l'obscurité aux mystères que les élus au ciel contemplent à découvert. Elle est vraiment, comme dit saint Paul, « la substance des choses que nous espérons » (Hebr.,

contraire, le vrai formellement pris, c'est-à-dire la conformité de notre jugement avec le réel, est en nous. Cf. saint Thomas, *ibidem*.

¹ Cf. II^e II^{ae}, q. 184, a. 1, et I^{re} II^{ae}, q. 66, a. 6.

² On a parfois transformé l'oraison, sous le nom de méditation discursive, en un exercice qui paraît être un acte de la prudence, qui prévoit ce qu'il faut faire, plutôt que l'union des actes des trois vertus théologales, qui se nourrissent de Dieu même. Sans doute, il convient de faire dans l'oraison une place à la résolution qu'inspire la foi, qui dirige d'en-haut la prudence, mais ne transformons pas l'oraison en examen de conscience ou de prévoyance, et maintenons ici pratiquement la supériorité des vertus théologales, parmi lesquelles la charité l'emporte surtout sous la forme de l'amour de Dieu, supérieur à l'amour du prochain, bien que ce dernier soit le grand signe du précédent.

XI, 1). Son obscurité ne l'empêche pas d'être infailliblement sûre. C'est la première lumière de notre vie intérieure. « *Credo in unum Deum...* » et ce *Credo* semble à certain moment devenir presque un *video*, comme si l'on voyait de loin la source d'eau vive à laquelle notre âme aspire.

Cette vue de foi sur la vérité et la bonté de Dieu fait naître spontanément un acte d'espérance. On désire la béatitude, l'éternelle vie, la paix promise par le Père céleste ceux qui suivent Jésus-Christ. Mais il est sûr que, par nos seules forces naturelles, nous ne parviendrons pas à ce but surnaturel. Alors l'âme a recours à la bonté infiniment secourable de Dieu et lui demande sa grâce. C'est la supplication, inspirée par l'espérance, qui compte sur le secours divin¹. Après avoir dit *Credo*, l'âme vient ainsi tout spontanément à dire : *desidero, sitio, spero* : je désire, j'ai soif, j'espère. Après avoir entrevu de loin la source d'eau vive, on désire l'atteindre pour y boire à longs traits, « comme le cerf soupire après les sources d'eau fraîche » (Ps. XLI, 1).

Mais l'acte d'espérance, à son tour, nous dispose à un acte de charité. Comme le dit, en effet, saint Thomas², « du fait que l'homme espère obtenir un bienfait de Dieu, il est porté à penser que Dieu, son bienfaiteur, est bon en lui-même (et meilleur que ses bienfaits). C'est pourquoi l'espérance nous dispose à aimer Dieu pour lui-même », parce qu'il est infiniment bon en lui-même.

Ainsi s'élève spontanément en nous l'acte de charité, d'abord sous une forme *affective*. Dans ces affections, si notre sensibilité offre son concours à la volonté, vivifiée par la charité, il peut être utile, à condition qu'il reste subordonné. Mais il n'est pas nécessaire; il disparaît dans les sécheresses. Il faut ici une affection calme, mais profonde, qui est plus sûre et plus féconde que des émotions superficielles. Elle consiste à dire: Mon Dieu, je ne veux plus mentir en vous disant que je vous aime. Donnez-moi de vous aimer et de vous plaire en toutes choses. « *Diligo te Domine ex toto corde.* »

Cette charité affective doit enfin devenir *effective* : « Je veux conformer ma volonté à la volonté divine. *Fiat voluntas tua*, que ta volonté s'accomplisse en moi par la fidélité aux commandements et à l'esprit des conseils. Je veux briser tout ce qui me rend esclave du péché, de l'orgueil, de l'égoïsme, de la sensualité. Je veux, Seigneur, participer de plus en plus à cette vie divine, que vous m'offrez. Vous êtes venu pour que nous ayons la vie en abondance. Augmentez mon amour pour vous. Vous ne demandez qu'à donner; je veux recevoir comme vous voulez que je reçoive, dans l'épreuve comme dans la consolation; que vous veniez pour m'associer aux mystères joyeux de votre enfance ou aux mystères douloureux de votre passion, car ils conduisent tous à la vie glorieuse de l'éternité. Je prends aujourd'hui la résolution de vous être fidèle sur tel point que j'ai souvent négligé. *Volo.* »

(On peut, comme le dit sainte Thérèse³, méditer ainsi très lentement le *Pater*.)

Ici, en ce point culminant de l'oraison, fruit des vertus théologiques, la connaissance de foi, l'amour d'espérance et celui de charité tendent, sous l'influence du Saint-Esprit, à se fondre en un regard d'amour fidèle et généreux, qui est le commencement de la contemplation: contemplation chrétienne qui porte sur Dieu et l'humanité du Sauveur, comme la contemplation de l'artiste sur la nature, et celle de la mère sur le visage de son enfant.

Cette oraison commence à pénétrer et à goûter les mystères du salut; ce qu'est l'habitation de la Sainte Trinité en nous, le Corps mystique du Sauveur et la communion des saints. Elle nous introduit peu à peu dans l'intimité du Christ, intimité d'amour. Rien ne peut mieux corriger nos défauts de caractère, nous donner un vif désir de ressembler à celui qui nous a dit: « Recevez mes leçons, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos de vos âmes. » L'oraison ainsi faite rend notre cœur de plus en plus semblable au Cœur sacré de Jésus, car on imite même, sans y prendre garde, ceux qu'on aime vraiment et profondément. Il y a des caractères très difficiles qui ne parviendront à se réformer que par la contemplation aimante de Notre-Seigneur dans l'oraison.

Nous comprenons mieux ainsi la définition que nous donnions au début de ce chapitre d'après sainte

¹ Le motif formel de l'espérance est la bonté divine toute puissante et secourable: *Deus auxilians* Cf. II^a II^{ae}, q. 17, a. 4, 5.

² Cf. I^a II^{ae}, q. 62, a. 4.

³ *Chemin de la perfection*, ch. XXVII à XXXVIII.

Thérèse : « L'oraison est un commerce d'amitié dans lequel l'âme s'entretient seule à seul avec Dieu, dont elle se croit aimée. »

L'oraison de simplicité

Les actes d'humilité, de foi, d'espérance, de charité, que nous avons énumérés tendent, sous l'influence des dons du Saint-Esprit, au fur et à mesure que l'âme grandit, à se fondre en un regard d'amour ardent; c'est pourquoi une méthode simple, utile au début, doit faire place de plus en plus à la docilité au Saint-Esprit, qui souffle où il veut. L'oraison tend ainsi à devenir comme une communion spirituelle prolongée, comme la définissait le paysan d'Ars cité plus haut: « J'avise Notre-Seigneur et il m'avise. » L'âme d'oraison dit beaucoup en peu de mots, qu'elle redit souvent sans se répéter jamais. Cette communion spirituelle prolongée est comme la respiration de l'âme ou son repos en Dieu; elle aspire la vérité et la bonté de Dieu par la foi et l'espérance et elle respire l'amour. Ce que l'âme reçoit de Dieu sous forme de grâces toujours nouvelles, elle le lui rend sous forme d'adoration et d'amour.

Dès lors, demander la grâce de la contemplation chrétienne, c'est demander que le bandeau d'orgueil, qui couvre encore les yeux de l'esprit, tombe tout à fait, pour que nous puissions vraiment pénétrer et goûter les grands mystères du salut, celui du sacrifice de la Croix perpétué par la messe, celui du sacrement de l'Eucharistie nourriture de nos âmes.

Bossuet, certes sans aucun danger de quiétisme, nous invite à cette oraison affective simplifiée dans le très substantiel opuscule: *Manière courte et facile pour faire l'oraison en foi, et de simple présence de Dieu*.

Citons-en la partie principale: « Il faut s'accoutumer à nourrir son âme d'un simple et amoureux regard en Dieu et en Jésus-Christ Notre-Seigneur; et pour cet effet il faut la séparer doucement du raisonnement, du discours et de la multitude des affections, pour la tenir en simplicité, respect et attention, et l'approcher ainsi de plus en plus de Dieu, son unique souverain bien, son premier principe et sa dernière fin.

« La perfection de cette vie consiste en l'union avec notre souverain bien; et tant plus la simplicité est grande, l'union est aussi plus parfaite. C'est pourquoi la grâce sollicite intérieurement ceux qui veulent être parfaits à se simplifier pour être enfin rendus capables de la jouissance de l'Un nécessaire, c'est-à-dire de l'unité éternelle... *Unum mihi est necessarium, Deus meus et omnia !...*

« La méditation est fort bonne en son temps et fort utile au commencement de la vie spirituelle; mais il ne faut pas s'y arrêter, puisque l'âme, par sa fidélité à se mortifier et à se recueillir, reçoit pour l'ordinaire une oraison plus pure et plus intime, que l'on peut nommer de *simplicité*, qui consiste dans une simple vue, regard sur Dieu, sur Jésus-Christ ou quelqu'un de ses mystères. L'âme, quittant donc le raisonnement, se sert d'une douce contemplation qui la tient paisible, attentive et susceptible des opérations et impressions divines que le Saint-Esprit lui communique. Elle fait peu et reçoit beaucoup... et comme elle approche de plus près de la source de toute lumière, de toute grâce et de toute vertu, on lui élargit aussi davantage...

« Il faut remarquer que cette vraie simplicité nous fait vivre dans une continuelle mort et dans un parfait détachement, parce qu'elle nous fait aller à Dieu avec une parfaite droiture, sans nous arrêter à aucune créature; mais ce n'est pas par spéculation qu'on obtient cette grâce de simplicité, c'est par une grande pureté du cœur et par la vraie mortification et mépris de soi-même ; et quiconque fuit de souffrir et de s'humilier et de mourir à soi n'y aura jamais d'entrée ; et c'est aussi d'où vient qu'il y en a si peu qui s'y avancement, parce que presque personne ne se veut quitter soi-même, faute de quoi on fait des pertes immenses et on se prive de biens incompréhensibles... La fidélité qui fait mourir à soi-même dispose... à

cette excellente sorte d'oraison...

« L'âme éclairée estime chèrement la conduite de Dieu, qui permet qu'elle soit exercée par les créatures et accablée de tentations et de délaissement... Après la purgation de l'âme par le purgatoire des souffrances, où il faut nécessairement passer, viendra l'illumination, le repos, la joie, par l'union intime avec Dieu. »

Ce purgatoire de souffrances, dont parle ici Bossuet, comme nécessaire avant l'illumination, c'est la purification passive des sens dont nous traiterons plus loin: elle est, en effet, au seuil de la voie illuminative, comme une seconde conversion.

CHAPITRE XIX

Comment parvenir à la vie d'oraison et y persévérer

Après avoir dit ce qu'est l'oraison, et comment celle des commençants tend à se simplifier de plus en plus pour devenir l'oraison de simplicité décrite par Bossuet, il convient de dire comment on peut parvenir à la vie d'oraison ainsi conçue et comment on peut y persévérer.

Comment y parvenir?

Il faut se rappeler d'abord que l'oraison dépend avant tout de la grâce de Dieu; par suite, on s'y prépare beaucoup moins par des procédés, qui pourraient rester mécaniques, que par l'humilité; car « c'est aux humbles que Dieu donne sa grâce¹ », et il les fait humbles pour les combler. Notre-Seigneur, pour nous rappeler la nécessité de l'humilité et de la simplicité ou pureté d'intention, a dit à ses apôtres: « Si vous ne vous convertissez pas et vous ne devenez semblables à de petits enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux² », surtout dans l'intimité du royaume, ou dans la vie d'oraison. Ce sont ceux qui sont vraiment humbles de cœur que Dieu se plaît à instruire lui-même immédiatement; tel ce paysan d'Ars qui restait longtemps silencieux près du tabernacle, en conversation intime et sans paroles avec Notre-Seigneur. Si quelqu'un aime d'être rien, accepte d'être méprisé et, non seulement l'accepte, mais finit par l'aimer, il fera de très grands progrès dans l'oraison; il sera comblé au-delà de tous ses désirs.

Avec l'humilité, ce qui nous prépare à la vie d'oraison, c'est la mortification, l'esprit et la pratique du détachement des choses sensibles et de soi-même. Il est clair que si nous avons l'esprit préoccupé des intérêts et des affaires du monde, l'âme agitée par une affection trop humaine, par la jalousie, par le souvenir des torts du prochain ou par des jugements téméraires, nous ne pourrions nous entretenir avec Notre-Seigneur. Si dans la journée nous avons critiqué nos supérieurs, manqué de docilité à leur égard, le soir venu, nous ne trouverons guère à l'oraison la présence de Dieu. Il est clair que toutes les inclinations déréglées doivent être mortifiées, pour que la charité prenne la première place incontestée en notre âme et s'élève spontanément vers Dieu à propos des peines comme des consolations.

Pour arriver à la vie d'oraison, il faut, dans le cours de la journée, élever souvent son cœur vers Dieu, s'entretenir avec Notre-Seigneur à propos de tout, comme avec le guide qui nous conduit dans notre ascension; et alors, lorsque nous nous arrêtons un moment pour causer plus intimement avec le guide, nous aurons quelque chose à lui dire, surtout nous saurons écouter ses inspirations, parce que nous nous serons saintement familiarisés avec lui. Pour arriver à cette intimité, on enseigne souvent aux jeunes religieuses à « bénir l'heure » lorsqu'elle sonne, c'est-à-dire à l'offrir au Seigneur, pour que nous lui soyons plus unis pendant le moment qui arrive. On conseille aussi, surtout certains jours de fête, ou le premier vendredi du mois, de multiplier du matin au soir les actes d'amour de Dieu et du prochain, non pas d'une façon mécanique, comme quelqu'un qui les compterait, mais dès que l'occasion s'en présente,

¹ Ep. Jac., IV, 6; I Petr., V, 5; Prov., III, 34.

² Matth., XVIII, 3

lorsque, par exemple, on rencontre une personne, qu'elle nous soit naturellement sympathique ou non. Si nous sommes fidèles à cette pratique, le soir venu, nous serons très unis à Dieu.

Il faut enfin faire silence en son âme, faire taire les passions plus ou moins dérégées, pour entendre le Maître intérieur, qui parle à voix basse comme l'ami à son ami. Si nous sommes habituellement préoccupés de nous-mêmes, et si nous nous recherchons nous-mêmes dans notre travail, dans l'étude et l'activité extérieure, comment goûterons-nous les sublimes harmonies des mystères de la Sainte Trinité présente en nous, de l'Incarnation rédemptrice et de l'Eucharistie ? Il faut que le désordre et le bruit de la sensibilité cesse vraiment pour la vie d'oraison, et c'est pourquoi le Seigneur laboure parfois si profondément cette sensibilité, surtout dans la nuit passive des sens, pour qu'elle finisse par se taire et se soumettre docilement à l'esprit ou à la partie supérieure de l'âme.

Tout ce travail de la vie peut être appelé préparation éloignée à l'oraison. Elle est beaucoup plus importante que la préparation immédiate, c'est-à-dire que le choix d'un sujet; car cette dernière préparation a seulement pour but d'exciter ce feu de la charité qui ne doit jamais s'éteindre en nous et que doit alimenter une générosité soutenue par la fidélité au devoir du moment présent, de minute en minute.

A ce point de vue, il faut conseiller ce qu'on a appelé l'oraison en travaillant, c'est-à-dire se choisir environ un quart d'heure au milieu de la matinée ou de l'après-midi, au milieu même du travail, intellectuel ou extérieur, pour, à ce moment-là, non pas l'interrompre, mais l'accomplir plus saintement sous le regard de Dieu. C'est très profitable. On arrive ainsi à ne plus se rechercher soi-même dans son travail, à renoncer ce qu'il y a de trop naturel et en partie égoïste dans l'activité, pour sanctifier celle-ci et garder l'union à Dieu en mettant vraiment toutes nos énergies à son service, en se dégageant de la complaisance dans la satisfaction personnelle.

Ainsi, des âmes généreuses et simples au grand sens du mot arriveront à une conformité pour ainsi dire continuelle à la volonté divine, et conserveront presque toujours la présence de Dieu, ce qui rendra moins nécessaire la préparation immédiate à l'oraison. Elles seront déjà disposées, inclinées à se porter vers Dieu, comme la pierre se porte vers le centre de la terre dès qu'un vide se fait à côté d'elle.

Elles parviendront ainsi à une vraie vie d'oraison, qui sera pour elles comme la respiration spirituelle.

Comment persévérer dans la vie d'oraison ?

Avec la persévérance on ne peut manquer de gagner beaucoup; et sans elle on peut tout perdre. Cette persévérance n'est pas chose facile: il y a une lutte à livrer contre soi-même, contre la paresse spirituelle, contre le démon qui nous porte au découragement. Bien des âmes, sevrées des premières consolations qu'elles avaient reçues, sont revenues en arrière, même des âmes très avancées ont reculé. On cite le cas de sainte Catherine de Gênes, qui avait été attirée par Dieu à l'oraison depuis l'âge de treize ans et y avait fait de grands progrès; après cinq ans de souffrances, elle abandonna la vie intérieure, mena cinq-ans une vie toute extériorisée; mais un jour, allant se confesser sur le conseil de sa sœur, elle sentit avec angoisse le vide profond de son âme; le désir ressuscita en elle. Elle fut reprise par Dieu en un instant de la façon la plus forte, la plus impérieuse, et après quatorze ans d'une grande pénitence, elle reçut l'assurance d'avoir pleinement satisfait à la justice divine. « Si je revenais sur mes pas, disait-elle alors, je voudrais qu'on m'arrachât les yeux, et je ne trouverais pas que ce fût assez. » Ces expressions très vives des saints concrétisent ce que disent abstraitement tous les théologiens: il vaut mieux perdre la vue que de perdre la grâce, ou même que de revenir en arrière sur la voie de l'éternité. Pour qui connaît le prix de la vie, le prix du temps par rapport à l'éternité, c'est l'évidence même.

Il importe donc beaucoup de persévérer et d'aller de l'avant.

Il y a des âmes qui ont longtemps lutté et qui se découragent alors qu'elles sont peut-être à deux pas

de la source d'eau vive. Alors, sans l'oraison, elles n'ont plus la force de porter généreusement la croix; elles se laissent aller à une vie facile, superficielle, où d'autres se sauveraient peut-être, mais où elles courent risque de se perdre. Pourquoi ? Parce que leurs facultés vigoureuses, faites pour la recherche de Dieu, les porteront à chercher l'absolu qu'elles désirent là où il n'est pas. Pour certaines âmes fortes, la médiocrité n'est pas possible; si elles ne sont pas entièrement à Dieu sur la voie de la sainteté, elles seront totalement à elles-mêmes. Elles voudront vivre leur vie en jouissant de leur moi et courent risque de se détourner de Dieu et de mettre dans les satisfactions de leur orgueil ou de leurs convoitises leur fin ultime. Il y a certaines âmes qui ont à ce point de vue quelque ressemblance avec l'ange: celui-ci, dit saint Thomas, est très saint ou très pervers, pas de milieu; l'ange se prononce ou dans le sens de la charité ardente, ou dans celui du péché mortel irrémissible; le péché véniel n'est pas possible pour l'esprit pur, car d'emblée il voit trop loin et engage à fond sa volonté; ou bien il devient saint, fixé dans le bien surnaturel pour toujours, ou bien il se détourne de Dieu à jamais¹.

Or, il y a des âmes qui ont absolument besoin d'oraison, de prière intime et profonde; une autre forme de prière ne leur suffira pas. Il y a des personnes très intelligentes et de caractère difficile, des intellectuels qui se dessècheront dans leur travail, dans l'étude, en s'y recherchant eux-mêmes avec orgueil, s'ils n'ont pas une vie de prière vraie, qui pour eux doit être une vie d'oraison; elle seule peut leur donner une âme d'enfant à l'égard de Dieu, du Sauveur et de la Vierge Marie. Elle seule, peut leur apprendre le sens profond de la parole de Jésus: « Si vous ne devenez semblables à de petits enfants; vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux. » - Il importe donc beaucoup, pour certains surtout, de persévérer dans l'oraison. Autrement, ce serait presque l'abandon de la vie intérieure et peut-être la ruine.

Or, pour persévérer dans l'oraison, il faut deux choses: avoir confiance en Notre-Seigneur, qui appelle toutes les âmes pieuses aux eaux vives de l'oraison, et humblement se laisser conduire par le chemin que lui-même a choisi pour nous.

Il faut d'abord avoir confiance en lui. C'est y manquer que de dire, après les premières sécheresses un peu prolongées: l'oraison n'est pas pour moi, ou je ne suis pas fait pour elle. A ce compte, on pourrait aussi bien dire comme les jansénistes: la communion fréquente n'est pas pour moi, mais seulement pour quelques grands saints. Notre-Seigneur appelle toutes les âmes à ce commerce d'amitié avec lui. Il se compare au bon Pasteur, qui conduit ses brebis aux pâturages éternels, pour qu'elles se nourrissent de la parole de Dieu. Au centre de ces pâturages est la source d'eau vive dont parlait Jésus à la Samaritaine, qui était pourtant une pécheresse: « Si tu savais le don de Dieu et qui est celui qui te dit: Donne-moi à boire, toi-même lui en aurais fait la demande et il t'aurait donné de l'eau vive » (Jean, IV, 10). De même à Jérusalem, un jour de fête, « Jésus, se tenant debout dans le temple, dit à haute voix: Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive. Celui qui croit en moi, de son sein, comme dit l'Écriture, couleront des fleuves d'eau vive. Il disait cela, ajoute saint Jean, de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croient en lui » (Jean, VII, 38).

La source d'eau, *fons vivus*, c'est le Saint-Esprit, qui nous a été envoyé, qui nous est donné avec la charité infuse qui nous unit à lui. Or, il nous a été donné comme Maître intérieur et comme consolateur pour nous faire pénétrer et goûter le sens intime de l'Évangile: « Le consolateur, l'Esprit-Saint, que mon Père vous enverra en mon nom, lui, vous enseignera toutes choses et vous rappellera tout ce que je vous ai dit » (Jean, XIV, 26). C'est ce qui se réalisa pour les apôtres le jour de la Pentecôte, et pour nous, toute proportion gardée, le jour de notre confirmation. Aussi saint Jean écrit-il aux simples fidèles dans sa I^{re} Épître, II, 20-27: « Pour vous, c'est du Saint-Esprit que vous avez reçu l'onction... Cette onction demeure en vous et vous enseigne sur toutes choses » utiles au salut.

Saint Paul dit aussi (Rom., V, 5): « L'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit,

¹ Cf. saint Thomas, I^a II^{ae}, q. 89, a. 4.

qui nous a été donné. » Le Saint-Esprit est ainsi en tous les justes, en toute âme en état de grâce.

Or ce n'est pas pour y rester oisif qu'il habite en nous, c'est pour y opérer, lui qui est l'Amour même subsistant; c'est pour être notre Maître intérieur par ses sept dons, qui sont des dispositions infuses permanentes pour assurer notre docilité à son égard. Ces dispositions grandissent en nous avec la charité. Si donc nous n'entendons pas mieux les saintes inspirations du Maître intérieur, c'est que nous nous écoutons trop nous-mêmes, et que nous ne sommes pas assez désireux du règne profond de Dieu en nous. Pour persévérer dans l'oraison, il faut donc avoir confiance en Notre-Seigneur et en l'Esprit-Saint qu'il nous a envoyé.

Il faut enfin se laisser conduire par le chemin que Notre-Seigneur a choisi pour nous. Il y a, certes, la voie commune et indispensable, celle de l'humilité et de la conformité à la volonté divine; il est clair que tous nous devons prier comme le publicain. Mais sur cette route commune, une partie est à l'ombre, l'autre n'a rien qui la préserve des ardeurs du soleil; il y a une partie en plaine et ensuite des côtes longues et pénibles, qui conduisent à de hauts plateaux où l'on jouit d'une vue merveilleuse. Le bon Pasteur mène ses brebis comme il le juge bon. Il guide les unes par les paraboles, d'autres par la voie du raisonnement, il donne à d'autres dans l'obscurité de la foi l'intuition simple, pénétrante, les grandes vues d'ensemble, qui sont le propre de la sagesse. Il laisse certaines âmes assez longtemps dans les passages difficiles pour les aguerrir; sainte Thérèse elle-même pendant plusieurs années devait s'aider d'un livre pour méditer, et le temps lui semblait bien long. Notre-Seigneur élève à la contemplation les Marie plutôt que les Marthe, mais les premières y trouvent des souffrances intimes ignorées des secondes, et celles-ci, si elles sont fidèles, arriveront aux eaux vives et seront désaltérées selon leur désir.

Il faut donc se laisser conduire par le chemin que le Seigneur a choisi pour nous, et si les sécheresses se prolongent, il faut savoir qu'elles ne proviennent pas de la tiédeur, si nous n'avons pas le goût des choses du monde, mais le souci de notre avancement spirituel. Elles sont, au contraire, fort utiles comme le feu doit dessécher le bois avant de l'embraser. Elles sont nécessaires pour dessécher précisément notre sensibilité trop vive, trop fouguese, exubérante, tumultueuse, pour que finalement cette sensibilité se calme et soit soumise à l'esprit; pour que, au-dessus des émotions passagères, grandisse en nous l'amour fort et pur de charité, qui est dans la partie élevée de l'âme.

Alors si nous sommes fidèles, comme l'enseigne saint Thomas¹, peu à peu nous commencerons à contempler Dieu dans le miroir des choses sensibles de la nature ou dans celui des paraboles. Notre âme s'élèvera d'une de ces paraboles à la pensée de l'infinie miséricorde, par un mouvement droit, qui rappelle le vol de l'alouette qui monte directement de la terre vers le ciel.

D'autres fois, nous contemplerons Dieu dans le miroir des mystères du salut, en nous aidant par exemple du souvenir des mystères du rosaire. Par un mouvement en spirale (oblique), semblable au vol de l'hirondelle, nous nous élèverons des mystères joyeux aux mystères douloureux et à ceux qui annoncent la vie du ciel.

Enfin, certains jours, nous contemplerons Dieu pour ainsi dire en lui-même, en conservant, dans l'obscurité de la foi, la pensée de son infinie Bonté qui nous communique tous les biens que nous recevons. Par un mouvement circulaire, semblable à celui de l'aigle, élevé, au plus haut des airs, nous reviendrons constamment à cette pensée de la Bonté divine. Et tandis que l'égoïste pense toujours à soi et ramène tout à soi, nous commencerons à penser toujours à Dieu, présent en nous, et à ramener tout à Lui. Alors, à l'occasion des événements, même les plus imprévus et les plus pénibles, nous penserons à la gloire de Dieu, à la manifestation de sa bonté, et nous entreverrons de loin le bien suprême vers lequel tout doit concourir, les épreuves comme les joies. C'est là vraiment la vie d'oraison, qui permet de voir en quelque sorte toutes choses en Dieu, et qui est le prélude normal de la vie de l'éternité.

¹ II^a II^{ae}, q. 180, a. 6

CHAPITRE XX

Les âmes attardées

Nous parlerons au début de la III^e partie de cet ouvrage de la seconde conversion par laquelle on passe, avec plus ou moins de générosité, de la voie purgative des commençants à la voie illuminative des progressants. Il importe de noter que certaines âmes, par suite de leur négligence ou paresse spirituelle, ne passent pas de l'âge des commençants à celui des progressants; ce sont des âmes attardées, comme il y a des enfants plus ou moins anormaux, qui ne traversent pas heureusement la crise de l'adolescence et qui, sans rester des enfants, n'arrivent jamais au plein développement de l'âge adulte. Ainsi ces âmes attardées ne se rangent ni parmi les commençants ni parmi les progressants. Elles sont, hélas ! fort nombreuses.

Parmi ces âmes attardées, plusieurs autrefois ont servi Dieu avec fidélité; elles se trouvent maintenant dans un état voisin de l'indifférence. Si elles connurent jadis une vraie ferveur spirituelle, on peut dire sans crainte de jugement téméraire qu'elles ont fait un grand abus des grâces divines; sans cet abus en effet, le Seigneur aurait continué en elles ce qu'il avait commencé, car il ne refuse pas son secours à ceux qui font ce qui est en eux pour l'obtenir.

Comment ces âmes sont-elles arrivées à cet état de tiédeur ? On en indique généralement deux causes principales: la négligence des petites choses dans le service de Dieu et le refus de faire les sacrifices demandés par Lui.

La négligence des petites choses

La négligence des petites choses paraît légère en elle-même, mais elle peut devenir grave par ses suites. C'est ordinairement avec de petits actes de vertu que, du matin au soir, se constitue notre mérite quotidien. Comme les gouttes d'eau peu à peu amollissent la pierre et la creusent, comme les gouttes de pluie fécondent une terre desséchée, ainsi nos actes bons, par leur répétition, engendrent une bonne habitude, une vertu acquise, la conservent et l'augmentent, et, s'ils procèdent d'une vertu infuse, ou surnaturelle, ils obtiennent l'accroissement de cette vertu.

Dans le service de Dieu, les choses qui paraissent petites en elle-mêmes sont grandes par leur relation à la fin dernière, à Dieu qu'il faut aimer par-dessus tout; elles sont grandes aussi par l'esprit surnaturel de foi, de confiance et d'amour qui devrait nous les faire accomplir. Ainsi, nous garderions du matin au soir la présence de Dieu, chose infiniment précieuse, et nous vivrions de Lui, de son esprit, au lieu de vivre de l'esprit de nature selon l'inclination de l'égoïsme. Peu à peu grandirait en nous le zèle de la gloire de Dieu et du salut des âmes, tandis que nous pouvons finalement suivre la pente du naturalisme pratique et nous laisser dominer par un gros égoïsme plus ou moins inconscient qui inspire beaucoup de nos actes.

La négligence des petites choses dans le service de Dieu conduit assez vite à la négligence des grandes; par exemple pour une âme sacerdotale ou religieuse elle conduit à dire l'office sans véritable piété, à ne plus guère se préparer à la sainte messe, à la dire précipitamment ou à y assister sans l'attention voulue; à remplacer l'action de grâces par la récitation obligée d'une partie de l'office, de sorte que peu à peu disparaît toute piété personnelle, pour faire place à une piété en quelque sorte officielle et extérieure. Si le prêtre suivait cette pente, il deviendrait peu à peu comme un fonctionnaire de Dieu. On finirait par traiter avec négligence les choses saintes, tandis que peut-être on s'acquitterait avec le plus grand sérieux

des choses qui assurent notre réputation de professeur, d'écrivain, de conférencier, ou d'homme d'œuvres. Peu à peu le sérieux de la vie serait tout à fait déplacé. Ce qu'il y a de plus sérieux et de plus grand pour le prêtre et pour le vrai chrétien, c'est évidemment le saint sacrifice de la messe, qui perpétue en substance le sacrifice de la Croix sur l'autel et nous en applique les fruits. Une messe bien célébrée ou bien entendue avec esprit de foi est très supérieure à notre activité personnelle; elle oriente cette activité vers son vrai but surnaturel et elle la féconde. On s'écarte, au contraire, de ce but lorsqu'on en vient à se rechercher soi-même dans son activité, au point d'oublier le salut des âmes et tout ce qu'il exige de notre part. On peut être conduit à cet oubli, qui stérilise tout, par la négligence des petites choses dans le service de Dieu.

Il est dit, au contraire, en saint Luc, XVI, 10: « Celui qui est fidèle dans les petites choses est fidèle aussi dans les grandes. » Celui qui est fidèle tous les jours aux moindres devoirs de la vie chrétienne, ou à ceux de la vie religieuse, recevra la grâce d'être fidèle jusqu'au martyre, s'il lui faut donner à Dieu le témoignage du sang. Alors s'accomplira pleinement en lui la parole évangélique « C'est bien, serviteur bon et fidèle, parce que tu as été fidèle en peu de choses, je t'établirai sur beaucoup; entre dans la joie de ton maître » (Matth., XXV, 23). Mais celui qui néglige habituellement les petites choses dans le service de Dieu finira par négliger les grandes; comment, dès lors, accomplira-t-il les actes difficiles qui pourraient lui être demandés ?

Le refus des sacrifices demandés

Une seconde cause de la tiédeur des âmes attardées, c'est le refus de faire les sacrifices que le Seigneur demande. Plusieurs se sentent appelées à une vie plus sérieuse, plus parfaite, à la véritable oraison, à la pratique réelle de l'humilité, sans laquelle il n'y a pas de vraies vertus; mais ces âmes refusent, sinon directement, du moins indirectement, en cherchant une diversion. Elles ne veulent pas entendre ces paroles qui reviennent tous les jours à l'Invitatoire des Matines: *Si vocem Domini audieritis, nolite obdurare corda vestra*: Si vous entendez la voix de Dieu, n'endurcissez pas votre cœur. » - Plusieurs, qui sont préoccupés de faire quelque chose, un livre, une œuvre qui prouve leur existence, se disent de temps en temps: « Mais il s'agit d'abord de se faire une âme intérieure; si l'âme est vide, elle ne peut rien donner; faire quelque chose d'extérieur n'est rien, si l'âme n'est pas unie à Dieu. » Seulement il faudrait certains sacrifices d'amour-propre; il faudrait vraiment chercher Dieu, au lieu de se chercher soi-même; sans ces sacrifices, comment entrer dans la vraie vie intérieure ? S'ils sont refusés, l'âme demeure attardée; elle peut le rester toujours.

Elle perd alors le zèle de la gloire de Dieu et du salut du prochain, la ferveur de la charité; elle tombe dans la tiédeur, qui est, avec la négligence habituelle, l'affection au péché véniel, ou la disposition de la volonté à commettre délibérément tel ou tel péché véniel, quand l'occasion se présente; il y a finalement comme le ferme propos de rester dans cet état.

Avec le manque d'esprit de sacrifice, d'autres causes peuvent produire cette tiédeur des âmes attardées: la légèreté d'esprit, l'inconsidération avec laquelle on dit, par exemple, des mensonges officieux dès que l'occasion s'en présente; - la paresse spirituelle, qui porte finalement à abandonner le combat spirituel contre nos défauts, contre notre défaut dominant qui cherche assez souvent à se faire passer pour une vertu, et qui suscite en nous les autres passions plus ou moins déréglées. On arrive ainsi à l'incurie et à l'indifférence à l'égard de la perfection; on ne tend plus véritablement vers elle. On oublie qu'on a fait peut-être la promesse d'y tendre par la voie des conseils, on oublie aussi l'élévation du précepte suprême: « Tu aimeras ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de tout ton esprit » (Luc, X, 27).

La tendance à la raillerie

Parmi les causes de la tiédeur des âmes attardées, il faut aussi particulièrement noter la tendance à la raillerie. Saint Thomas parle du railleur à propos des vices opposés à la justice: injure, détraction, murmure contre la réputation du prochain. Il note¹ que railler ou ridiculiser quelqu'un, c'est montrer qu'on ne l'estime pas, et la dérision, dit-il, peut devenir un péché mortel si elle porte sur des personnes ou des choses qui méritent une haute estime. Il est grave de tourner en ridicule les choses divines, de rire sans respect d'un père, d'une mère, de ses supérieurs, de ceux qui vivent d'une façon vertueuse. Cette dérision peut même devenir très grave par ses conséquences, car elle peut détourner, et pour toujours, des âmes faibles de la pratique du bien. Job répond à ses amis (XII, 4): « L'homme raillé par ses amis invoque Dieu, et Dieu daigne l'écouter. Le juste, l'innocent vous sert de risée. - Honte au malheur ! C'est la devise des heureux. » « *Deridetur enim justi simplicitas.* » Mais il est dit aussi des railleurs: « *Qui habitat in caelis irridebit eos*: Celui qui habite dans les cieux se moque d'eux » (Ps. II, 4). La terrible ironie d'en haut vient châtier celle d'en bas.

Le railleur est lui-même une âme attardée, qui attarde les autres, et qui devient, souvent sans en avoir conscience, l'instrument de l'esprit du mal. Sa tournure d'esprit, qui est à l'antipode de la simplicité évangélique, est la plus opposée à la contemplation surnaturelle.

Le railleur, qui veut « faire le malin », tourne en ridicule le juste qui tend vraiment à la perfection, il souligne ses défauts, diminue ses qualités. Pourquoi ? Parce qu'il sent qu'il a lui-même peu de vertu, et ne veut pas avouer son infériorité. Alors, par dépit, il diminue la valeur réelle et foncière du prochain, et la nécessité de la vertu elle-même. Il peut nuire beaucoup aux âmes faibles qu'il intimide, et, en se perdant, il peut travailler à leur perdition.

Les suites malheureuses de cet état

Les saints disent que les âmes attardées et attiédies peuvent en venir à l'aveuglement de l'esprit et à l'endurcissement du cœur, si bien qu'il est très difficile de les amender. On cite les paroles de saint Bernard: « Vous verrez plus facilement un grand nombre de séculiers renoncer au vice et embrasser la vertu qu'un seul religieux passer d'une vie tiède à une vie fervente » (*Epist. as Richard.*). Plus l'âme attardée ou attiédie a été élevée, plus sa chute est déplorable et aussi plus sa conversion est difficile; elle arrive, en effet, à juger que son état est suffisant, et elle n'a plus le désir réel de monter plus haut. Quand on méconnaît l'heure de la visite du Seigneur, il ne revient parfois qu'après de longues supplications. Ces âmes attardées sont en danger; il faut les confier à la Vierge Marie; elle seule peut les ramener vers le Sauveur et leur obtenir les grâces qui feront revivre en elles le vrai désir de la perfection.

A ce sujet le P. Lallemant, S. J., a écrit un chapitre très frappant qui rappelle plusieurs pages de sainte Catherine de Sienne et de Tauler. Dans son beau livre, *la Doctrine spirituelle*, Appendice, le chapitre VIII contient ces paroles :

Il peut y avoir quatre sortes de religieux: les uns parfaits; d'autres méchants, superbes, pleins de vanité, sensuels, ennemis de la régularité; d'autres tièdes, lâches, nonchalants; et les derniers vertueux et qui tendent à la perfection, quoiqu'ils n'y doivent peut-être arriver jamais.

Les religions les plus saintes peuvent avoir de ces quatre sortes de gens, aussi bien que celles qui sont tombées dans le relâchement, toutefois avec cette différence que, dans un Ordre qui est déchu de sa première ferveur, le gros de l'Ordre est des tièdes, et le reste est composé de quelques méchants et d'un petit nombre qui travaillent à leur

¹ II^a II^{ae}, q. 75, a. 2.

perfection, et de très peu de parfaits. Mais dans un Ordre où l'observance régulière est encore dans sa vigueur, le gros de la communauté est de ceux qui tendent à la perfection, et le reste comprend quelques parfaits, peu de tièdes et très peu de méchants.

On peut faire ici une remarque fort considérable. C'est qu'un Ordre religieux penche à sa décadence quand le nombre des tièdes commence à égaler celui des fervents, je veux dire de ceux qui tâchent de jour en jour de faire de nouveaux progrès dans l'oraison, dans le recueillement, dans la mortification, dans la pureté de conscience, dans l'humilité. Car ceux qui n'ont pas ce soin-là, bien qu'ils se gardent du péché mortel, doivent passer pour tièdes, et corrompent beaucoup d'autres, nuisent extrêmement à tout le corps et sont eux-mêmes en danger, ou de ne pas persévérer dans leur vocation, ou de tomber dans un orgueil intérieur ou de grandes ténèbres.

Le devoir des Supérieurs dans les maisons religieuses est de faire en sorte, tant par leurs bons exemples que par leurs exhortations, par leurs entretiens particuliers et par leurs prières, que leurs inférieurs se maintiennent dans le rang des fervents qui tendent à la perfection, autrement ils en porteront eux-mêmes la peine, et une peine terrible.

Tout cela n'est que trop vrai et montre combien il est facile de devenir une âme attardée, de s'écarter du chemin de la perfection, en cessant de vivre selon l'esprit de foi. Alors, évidemment, il devient difficile d'admettre que la contemplation des mystères de la foi soit dans la voie normale de la sainteté. Ou bien on conclut: « C'est une doctrine qui théoriquement paraît vraie, mais qui s'accorde peu avec les faits. » Il faudrait dire, pour être dans la vérité: En fait beaucoup d'âmes restent des âmes attardées; elles ne sont pas dans l'ordre; elles ne tendent pas réellement vers la perfection et ne se nourrissent certes plus assez des mystères de la foi, de celui de la messe, auquel pourtant elles prennent part très souvent, mais d'une façon trop peu intérieure pour progresser comme il faudrait.

Le P. Lallemant ajoute, *ibid.* :

Il y a quatre choses préjudiciables à la vie spirituelle et sur lesquelles se fondent les méchantes maximes qui se glissent dans les saintes communautés: 1° L'estime des talents et des qualités purement humaines; 2° le soin de se faire des amis par des vues humaines; 3° une conduite politique et qui ne suit que la prudence humaine, un esprit rusé et contraire à la simplicité évangélique; 4° les récréations superflues que l'âme cherche ou les entretiens et les lectures qui donnent à l'esprit une satisfaction toute naturelle.

De là, comme il est noté au même endroit, l'ambition, le désir des charges éclatantes ou celui de se faire un nom dans les sciences, et la recherche de ses aises; toutes choses manifestement contraires au progrès spirituel.

A propos des âmes attardées, notons enfin une chose des plus importantes: Il faut veiller beaucoup à conserver en notre âme la subordination de l'activité naturelle de l'esprit aux vertus essentiellement surnaturelles, surtout aux trois vertus théologiques. Il est certain que ces trois vertus infuses et leurs actes sont très supérieurs à l'activité naturelle de l'esprit nécessaire à l'étude des sciences, de la philosophie et de la théologie. Le nier serait une hérésie. Mais il ne suffit pas de l'admettre en théorie. Autrement, on en viendrait à préférer pratiquement l'étude de la philosophie et de la théologie à la vie supérieure de la foi, à l'oraison, à l'amour de Dieu et des âmes, à la célébration du saint sacrifice de la messe, qu'on précipiterait sans aucun esprit de foi, pour donner plus de temps à un travail, à un surmenage intellectuel qui resterait assez vide et stérile, parce qu'il serait dépourvu de l'esprit qui doit l'animer. On tomberait ainsi dans un mauvais intellectualisme, où il y aurait comme une hypertrophie de la raison raisonnante au détriment de la vie de la foi, de la vraie piété et de la formation indispensable de la volonté. Alors pratiquement la charité, la plus haute des vertus théologiques, ne tiendrait plus véritablement la première place dans l'âme, qui resterait peut-être pour toujours une âme attardée et en partie stérile.

Pour remédier à cet attardement, il faut nous rappeler souvent que Dieu en sa miséricorde nous offre constamment la grâce pour nous faire accomplir chaque jour un peu mieux le précepte suprême, c'est-à-dire le devoir de tendre vers la perfection de la charité: « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de tout ton esprit, et ton prochain comme toi-même » (Luc, X,

27). Rappelons-nous qu'au soir de notre vie nous serons jugés sur la sincérité de notre amour de Dieu.

Le fond d'égoïsme qui reste en nous

Tauler a souvent parlé dans ses Sermons des deux fonds qui sont en nous, l'un bon, l'autre mauvais. Et ses disciples ont réuni ce qu'il avait prêché sur ce sujet, au ch. III du livre *Les Institutions*.

Il importe de souligner ici l'essentiel de cet enseignement, en notant les signes du fond qui se recherche soi-même, et comment arriver à faire prévaloir l'autre inclination foncière par laquelle nous sommes à l'image de Dieu.

Puisque toutes nos œuvres tirent leur valeur de l'intention et de l'amour qui les produisent, et que toutes devraient provenir de l'amour de Dieu, il faut se rappeler souvent que tous les péchés et la damnation éternelle viennent d'un fond maudit qui se recherche soi-même et qui est opposé à Dieu.

Selon les paroles de Notre-Seigneur: « Si le grain de froment mis en terre ne meurt pas, il reste stérile, s'il meurt, il porte beaucoup de fruit ». Cela veut dire: si le fond mauvais qui est en nous ne meurt pas, notre âme ne saurait devenir féconde en mérites, en fruits de vie pour l'éternité. Si, au contraire, le fond mauvais meurt, alors le germe de la vie éternelle grandit en nous.

La connaissance de ce fond mauvais est donc plus utile à l'homme que celle de tout l'univers.

A quoi peut-on le reconnaître ? A ceci qu'il se recherche constamment lui-même à propos de tout, au lieu de rechercher Dieu.

S'il fait paraître quelquefois de l'amour pour Dieu et pour le prochain, ce n'est qu'une tromperie et une grande illusion. Ce fond s'imagine avoir de la justice et de la bonté; il se glorifie souvent de ses œuvres, mais principalement de celles qui ont quelque apparence de vertu et de sainteté. Il s'y complaît, se les attribue, et quoiqu'il n'aime pas les vraies vertus, il recherche les louanges qui leur sont dues.

Ce fond mauvais regarde ses fautes comme des bagatelles. C'est une preuve qu'il est dépourvu de la véritable lumière, qu'il ne sait pas ce que c'est que le péché; car s'il connaissait vraiment et clairement ce que c'est que se détourner de Dieu, souverain bien, sans doute il ne voudrait pas y consentir.

Ce même fond s'efforce de paraître toujours bon quoiqu'il ne le soit point. C'est ainsi que plusieurs n'oseraient attrister personne, parce qu'ils ne sauraient souffrir qu'on leur réponde. Ce fond s'imagine même parfois avoir un amour fervent pour Dieu, et c'est pourquoi il reprend le prochain de ses fautes avec une extrême rigueur. « Mais, dit Tauler, s'il voyait ses propres péchés, il oublierait entièrement ceux des autres, quelque grands qu'ils soient » (*ibidem*).

Toutes les fois que ce fond reçoit quelque reproche, il ne cesse de se justifier et de se défendre, et ne souffre point qu'on le redresse. Il dit: « Les autres ont aussi leurs défauts; pour moi, j'ai toujours agi avec une bonne intention, ou par ignorance ou par faiblesse. » Ce fond arrive à se persuader qu'il cherche Dieu en toutes choses, alors que, en réalité, il se recherche lui-même à propos de tout, et ne vit que de l'apparence et des dehors. Il préfère le paraître à l'être. C'est ainsi qu'il se recherche jusque dans la prière et le goût des choses spirituelles, dans les consolations intérieures rapportant à sa propre satisfaction les dons du ciel, soit intérieurs, soit extérieurs et jusqu'à Dieu lui-même. S'il vient à perdre un objet de complaisance, il en recherche aussitôt un autre, pour s'y reposer, et tout ramener à soi.

Comment faire prévaloir l'autre fond

qui est à l'image de Dieu ?

Pour cela il faut être le gardien et l'observateur sévère de soi-même, de ses sens extérieurs et intérieurs. Il faut empêcher ses sens de se dissiper, de courir après les créatures. « Il faut, dit Tauler, *ibid.*, se faire une retraite au-dedans de son cœur, et s'y retirer pour y vivre, autant que possible, inconnu à tout le monde, afin d'être moins détourné de la contemplation divine. Il faut ne pas perdre de vue la vie et la passion du Sauveur. » Cette vue fera naître en nous le désir de lui ressembler par l'humilité du cœur, la patience, la douceur, le véritable amour de Dieu et du prochain.

Lorsqu'on ne se trouvera point conforme au divin modèle, on demandera au Saint-Esprit de mieux voir la laideur du péché, et ses suites funestes. On s'abaissera sincèrement et humblement, mais pourtant avec confiance en l'infinie miséricorde, en la priant de nous relever.

Plus on mortifie promptement le fond mauvais, plus l'image de Dieu qui est en nous devient vivante et belle, l'image naturelle, c'est-à-dire l'âme même en tant que par nature elle est spirituelle et immortelle, et l'image surnaturelle, c'est-à-dire la grâce sanctifiante, d'où procèdent les vertus infuses et les dons. Alors, peu à peu l'homme, au lieu de penser toujours à soi, commence à penser fréquemment à Dieu, et au lieu de se rechercher soi-même en ramenant tout à soi, il commence à rechercher Dieu à propos de tout ce qui arrive, à l'aimer vraiment, effectivement, pratiquement et à ramener tout à lui.

Tauler conclut, *ibid.*: « Tant que vous vous recherchez, que vous agissez pour vous-même, que vous demandez la récompense et le prix de vos actions, sans pouvoir souffrir de passer auprès des autres pour ce que vous êtes, vous demeurez dans une illusion et une erreur digne de pitié. Lorsque vous méprisez quelqu'un à cause de ses défauts et que vous voulez être préféré à ceux qui ne vivent pas selon vos maximes, vous ne vous connaissez pas vous-même, vous ignorez encore le fond mauvais qui subsiste en vous. » C'est lui qui empêche l'image de Dieu d'être ce qu'elle doit être, pour que votre âme porte vraiment les fruits d'éternelle vie. D'où la nécessité de se connaître profondément pour connaître Dieu et l'aimer vraiment.

Ces réflexions sur les âmes attardées nous conduisent à parler de la nécessité de la seconde conversion ou purification passive des sens, qui marque, selon saint Jean de la Croix, l'entrée dans la voie illuminative des progressants.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME PREMIER

AVANT-PROPOS . . . IX

AUTEURS A CONSULTER XIX

Introduction. - L'unique nécessaire. p. 2. - L'unique nécessaire à notre époque, p. 4. - But de l'ouvrage, p. 9. - Objet de la théologie ascétique et mystique, p. 10. - La méthode de la théologie ascétique et mystique, p. 12. - Comment concevoir la distinction de l'ascétique et de la mystique, p. 16. - Division de cet ouvrage, p. 30.

I^e PARTIE

La vie intérieure 33

Ses Sources

CHAP. I. - La vie de la grâce, vie éternelle commencée.. 35

CHAP. II. - La vie intérieure, conversation intime avec Dieu 51

CHAP. III. - De l'organisme spirituel, p. 6, - La vie surnaturelle, p. 62. - Les vertus théologales, p. 67. - Les vertus morales. p. 73. - Les dons du Saint-Esprit, p. 86. - La grâce actuelle et ses diverses formes p.114

CHAP. IV. - La Sainte Trinité présente en nous. . 126

CHAP. V. - L'influx du Christ rédempteur sur son Corps mystique 142

CHAP. VI. - L'influence de Marie médiatrice 156

CHAP. VII. - De l'accroissement de la vie de la grâce par le mérite, la prière, les sacrements . . 170

Le but : La perfection chrétienne

CHAP. VIII. - La perfection chrétienne, sa vraie nature. . 192

CHAP. IX. - La grandeur de la perfection chrétienne et les béatitudes 219

CHAP. X. - Perfection et héroïcité 235

CHAP. XI. - La pleine perfection chrétienne et les purifications passives 248 –

CHAP. XII. - La perfection et le précepte de l'amour . . 261

CHAP. XIII - La perfection et les conseils évangéliques. . 281

CHAP. XIV. - L'obligation spéciale, de tendre à la perfection pour le prêtre et les religieux 292

CHAP. XV. - Les trois âges de la vie spirituelle . . . 307

Les secours extérieurs

CHAP. XVI. - La lecture spirituelle 311

CHAP. XVII. - La direction spirituelle 350

II^e PARTIE

De la purification de l'âme des commençants. 363

Les obstacles à écarter

CHAP. I. – L'âge spirituel des commençants . . . 365

CHAP. II. - Le naturalisme pratique et la mortification selon l'Évangile . . . 376

CHAP. III. - La mortification selon saint Paul, les raisons de sa nécessité ...	389
CHAP. IV. - Les péchés à éviter, leurs racines, leurs suites, l'examen de conscience. - Péchés de malice, d'ignorance. de fragilité ...	401
CHAP. V. - Le défaut dominant ou le ver rongeur. .	428
CHAP. VI. - Les passions à régler	439
L'éloignement des obstacles	
CHAP. VII - Purification active des sens ou de la sensibilité ...	451
CHAP. VIII. - Purification active de l'imagination et de la mémoire	464
CHAP. IX. - Purification active de l'intelligence. ...	479
CHAP. X. - Purification active de la volonté	496
CHAP. XI. - Comment guérir de l'orgueil ? (Ses différentes formes) ...	514
CHAP. XII. - Les remèdes de la tiédeur ...	527

Les sources de grâce purificatrice

CHAP. XIII - La confession sacramentelle ...	538
CHAP. XIV. - L'assistance à la messe, source de sanctification	550
CHAP. XV. - La sainte communion	561
CHAP. XVI. - La prière de demande	580
CHAP. XVII. - La prière liturgique ...	593
CHAP. XVIII. - L'oraison mentale des commençants et sa simplification progressive ...	602
CHAP. XIX. - Comment parvenir à la vie d'oraison et y persévérer	615
CHAP. XX. - Les âmes attardées	625

Table des matières du tome I ^{er}	639
--	-----