

7.

ASTON

ERT
TT
URE

ROOD

ROOD

ROOD



CHAN. H. HOORNAERT

LA

MONTÉE DU CARMEL

de Saint Jean de la Croix

PREMIÈRE PARTIE (Livres I et II)

TOME PREMIER

des Œuvres spirituelles du Saint

SIXIÈME MILLE. — ÉDITION REVUE ET COMPLÉTÉE

DESCLÉE DE BROUWER ET C^{te}

BRUGES — PARIS

1927

LA MONTÉE DU CARMEL





SAINT JEAN DE LA CROIX 1452-1591

CHAN. H. HOORNAERT
Secrétaire-adjoint de l'Évêché de Bruges

LA
MONTÉE DU CARMEL
de Saint Jean de la Croix

PREMIÈRE PARTIE (LIVRES I ET II)

*Traduction nouvelle sur le texte de l'édition critique espagnole du
P. Gérard de Saint Jean de la Croix, C. D. (Tolède 1912)*

Apostolicæ sedis iudicio, divinitus
instructus, libros de mystica theologia
cœlesti sapientia refertos conscripsit.
(Offic. S. Joannis a Cruce.)

TOME PREMIER

des Œuvres spirituelles du Saint

SIXIÈME MILLE. — ÉDITION REVUE ET COMPLÉTÉE

DESCLÉE DE BROUWER ET C^{ie}
BRUGES — PARIS
1927

TOUS DROITS DE REPRODUCTION ET DE TRADUCTION RÉSERVÉS

Approbation de Sa Grandeur M^{gr} G. J. Waffelaert,
évêque de Bruges.

ÉVÊCHÉ
DE
BRUGES

Bruges, le 21 décembre 1914.

Monsieur le Chanoine,

Non seulement j'approuve volontiers votre traduction de la Montée du Carmel, faite sur le texte espagnol de l'édition critique des œuvres de saint Jean de la Croix parue récemment, mais encore je sens le besoin de vous remercier d'avoir entrepris ce travail important et difficile, et de vous féliciter de l'avoir mené à bonne fin. Vous avez rendu un service signalé aux âmes avides de perfection — elles devraient l'être toutes — et vous avez en réalité comblé une lacune pour tous ceux qui s'intéressent à l'étude de la théologie mystique et à la pratique de la perfection chrétienne, lesquels, grâce à Dieu, semblent devenir de nos jours de plus en plus nombreux.

Je dis qu'en réalité vous avez comblé une lacune. Nous ne possédions en effet jusqu'à ce jour aucune traduction ni française, ni autre, reproduisant fidèlement la doctrine mystique de saint Jean de la Croix, le texte original espagnol lui-même n'étant pas fixé par la critique. Plusieurs de ces versions antérieures ressemblent plutôt à des commentaires, où les traducteurs ont trop souvent substitué leurs propres idées et sentiments à ceux du Saint. Je l'expérimentai moi-même, lorsque récemment je fis une étude comparative de la doctrine de saint Jean

de la Croix avec celle de saint Thomas et du B. Rusbrouck (Coll. Brugen. tom. XVII). La traduction que j'avais sous la main me parut bien défectueuse, et maintenant, à l'apparition de l'édition critique espagnole et de votre traduction, j'en ai la preuve palpable.

Vous avez donc, je le répète, rendu un service signalé, et je ne saurais trop vous encourager à continuer votre travail, en traduisant de même les autres œuvres de saint Jean de la Croix. Rien ne saurait m'être plus agréable.

Volontiers aussi j'aurais écrit une Préface pour le livre que vous faites paraître, mais en lisant l'introduction remarquable, que vous avez écrite en tête du volume, j'ai constaté que cette préface devenait inutile; vous avez en peu de mots donné des renseignements si complets et si utiles sur l'Auteur et sur son œuvre, que le lecteur est parfaitement introduit à la lecture et ne saurait désirer ni plus ni mieux.

Veillez croire, Monsieur le Chanoine, à mes sentiments reconnaissants et dévoués en N. S.

† G. J., Évêque de Bruges.

A Monsieur le Chanoine Hoornaert, Secrétaire-adjoint de l'Évêché de Bruges.

INTRODUCTION

I

L'œuvre et son caractère.

Saint Jean de la Croix appartient à ce XVI^e siècle espagnol qui marque l'apogée de la gloire de sa patrie¹. La religion catholique dominait la vie pu-

1. Son nom de famille était Jean de Yépès, et il naquit non loin d'Avila, dans la Vieille Castille, à Hontiveras en 1542, sous le pontificat de Paul III et le règne de Charles-Quint *. Son père mourut à quelques années de là, et la famille se trouva sans ressources, Jean, âgé de douze ou treize ans, entra comme garde-malade à l'hôpital général de Medina del Campo. Il se distingua aussitôt par son dévouement, prenant Jésus-Christ pour son modèle et la Sainte Vierge comme protectrice. Il aimait déjà l'étude et acquit promptement un remarquable développement intellectuel où les arts et les lettres eurent leur part. A vingt et un ans, éclairé par la Sainte Vierge sur sa vocation, il est admis au couvent des Carmes de l'Observance de Médina, et fait profession en 1564. En 1567, après avoir terminé ses études théologiques à l'Université de Salamanque, il reçoit l'ordination sacerdotale.

C'est à Médina qu'il se reconte pour la première fois avec sainte Tèrese. Comme elle avait entendu parler fort avantageusement de sa science et de sa haute vertu, elle désirait le connaître et l'entrevue avait été concertée. Elle eut lieu au mois d'août 1567. Précisément, le Père Jean de Saint Mathias — son premier nom de religion — se sentant destiné à un ordre plus sévère que celui où il était entré, songeait alors à se retirer chez les Chartreux. Or, après avoir écouté sainte Tèrese, il approuva si bien ses idées qu'il se décida à entreprendre la réforme des religieux du Carmel ou leur retour à la Règle primitive de l'Ordre, selon l'esprit de la Sainte. Deux pères le suivirent à Duruelo et, sous sa direction, une pauvre cabane devint la première maison des Déchaussés.

Les Pères de l'Observance ou *Mitigés*, ne lui firent d'abord aucune opposition, mais à la vue de ses succès, ils finirent par persuader au Commissaire général de l'Ordre que ce mouvement était inutile et dangereux. De bonne foi une opposition s'organisa, et comme elle ne réussissait guère à décourager le Père Jean, qui avait pris à Duruelo le nom de *Jean de la Croix*, les Observants se crurent obligés de le traiter comme rebelle. Selon l'usage du temps, une telle accusation entraînait la privation de la liberté, et Jean de la Croix, qui se trouvait depuis cinq ans à Avila en qualité de confesseur du monastère dirigé par sainte Tèrese, fut transféré de force

1. Il pouvait se réclamer d'une descendance nobiliaire, puisque sa famille remontait en ligne directe à un très noble hidalgo, Francisco Garcia de Yépès, homme d'armes attaché au roi Jean II, vers 1449. Des revers de fortune avaient réduit ses parents à la pauvreté.

blique et privée, et l'apostasie récente d'une partie de l'Europe avait d'autant plus ému les cœurs des princes et du peuple, que la prise de Grenade venait de mettre fin, depuis quelques années à peine, à la longue lutte qui réalisa l'unité religieuse et politique du pays.

Malgré cela, les esprits clairvoyants se rendaient compte qu'il se passait en Espagne quelque chose d'anormal dont il fallait s'inquiéter. Il devenait visible que les richesses produites par les colonies américaines et l'influence de la prospérité générale, avaient introduit le luxe : l'esprit de jouissance grandissait et menaçait la piété. D'un autre côté, soit par réaction mal dirigée, soit par mystérieuse infiltration de l'esprit hérétique manifesté en Allemagne par Luther et propagé en France par Calvin, de fausses doctrines mystiques avaient commencé à se répandre en Espagne, depuis 1509, surtout en Andalousie. On avait donné à leurs adeptes le nom d'*Alumbrados* ou Illuminés¹. Le mouvement avait commencé dans la

à Tolède, incarcéré dans une étroite cellule et traité avec une extrême rigueur. Cette captivité se prolongea depuis le 4 décembre 1577 jusqu'au 15 août 1578. Délivré miraculeusement de cette contrainte qu'il supporta patiemment et qui lui valut les plus extraordinaires communications divines, il passa quelques mois au couvent du Calvaire en Andalousie, devint recteur du noviciat de Baëza quand la paix se trouva rétablie dans l'Ordre, et fonda plusieurs maisons de Déchaussés, notamment à Grenade, à Cordoue et à Madrid. Il avait été nommé dans l'intervalle provincial d'Andalousie.

C'est au couvent d'Ubeda où il s'était rendu, déjà malade, qu'il passa les derniers mois de sa vie. Il prédit le jour et l'heure de sa mort, et au moment où le terme approchait, un nimbe l'enveloppa tout entier d'une vive lumière. Il expira le 14 décembre 1591, âgé de 49 ans. Béatifié par décret du 6 octobre 1674, il fut inscrit au catalogue des saints par Benoît XIII, le 27 décembre 1726.

Le titre de *Docteur de la théologie mystique* vient de lui être décerné, deux siècles plus tard, en 1926, sous le pontificat de Pie XI.

1. Ce terme désigne un amalgame d'erreurs ; nous nous contentons d'en signaler le trait le plus saillant. Il y eut des illuminés ailleurs qu'en Espagne, notamment en Italie, en France vers 1623, et en Allemagne. C'est là que, vers la fin du XVIII^e siècle, Weisshaupt transforma l'illumination en société secrète qui eut des ramifications dans les Pays-Bas. Sainte Térèse (1515-1582) et saint Jean de la Croix (1542-1591) ont

vie monastique ; des religieuses carmélites et des moines franciscains, se prétendant directement illuminés par le Saint-Esprit, concluaient logiquement à l'inutilité de toute direction humaine. Au fond de cette fausse mystique couvait ainsi l'esprit d'indépendance spirituelle, et l'individualisme cherchait à se dresser, une fois de plus, contre l'autorité de l'Église, en déformant son enseignement et en méconnaissant sa hiérarchie.

Il fallait réagir, et la divine Providence se manifesta par sainte Térèse et saint Jean de la Croix. L'Ordre du Carmel exerçait alors une vraie influence sociale, et sa réforme, par l'exemple et la parole, eut une action considérable sur les mœurs publiques. La vie spirituelle préoccupait alors tous les esprits. Elle avait créé une littérature, et même l'art dramatique s'inspirait de la destinée humaine. Or les œuvres du Carmel réformé, supérieures à beaucoup d'autres de la même époque, par la sûreté de la doctrine et le génie de leurs auteurs, acquirent promptement une grande notoriété.

La Montée du Carmel, au point de vue historique, présente un caractère nettement apologétique. Depuis le XV^e siècle, tous les pseudo-mystiques rejetaient les vertus de pénitence et de mortification comme inutiles ; or, le premier Livre réfute magistralement cette erreur. Les hommes proclamaient en outre que les Vertus théologiques empêchent le désintéressement des œuvres ; saint Jean, d'accord avec l'Église, prouve qu'elles sont la base positive de la vie spirituelle. (Livres II et III).

Pour nous qui faisons maintenant abstraction de ce

connu la crise aiguë de l'Illuminisme hérétique poursuivi par l'Inquisition en 1558. Michel Molinos, le propagateur du *Quietisme* doctrinal, naquit près de Saragosse en 1627, trente-huit ans après la mort de saint Jean.

Pour détails sur la lutte de S. Térèse contre l'Illuminisme, cf. *R. Hoor-naert, S. Térèse écrivain*, p. 298 et suiv.

milieu, l'œuvre de saint Jean a des mérites d'un autre ordre. Elle met sous nos yeux, avec une rare puissance, toute l'économie supérieure de la vie chrétienne. Notre âme ne nous a été donnée que pour tendre à la perfection, c'est pourquoi le Saint en décrit tous les degrés. Toutes nos facultés intellectuelles doivent participer à la réalisation plus ou moins parfaite d'un idéal qui ne change pas avec les siècles, et qui nous a été révélé par le Christ. En enseignant l'amour de Dieu, saint Jean s'adresse à nous comme à ses contemporains, et spécialement à ceux qui doivent instruire les autres et être le sel de la terre, pour les détourner des vaines satisfactions dont les sens sont avides, et de l'esprit d'indépendance qui mène à l'hérésie. Mais, chose remarquable, ce qu'il écrit pour l'époque de Charles-Quint et de Philippe II, en vue de la purification des plus précieuses facultés de la nature humaine, est si judicieux et si fondé que sa doctrine est restée un guide spirituel s'adaptant à tous les temps.

Sa méthode pourtant est bien distincte de celle des traités ordinaires de la perfection chrétienne. La préparation par les mortifications communes, il la suppose acquise dès le début, et prend l'âme au moment où Dieu l'introduit par la contemplation dans l'union supérieure de son amour à laquelle elle aspire et se prépare. Et n'est-ce pas là le but suprême de notre existence ici-bas? Il enseigne l'art de vaincre les obstacles, et comme il juge le monde où nous sommes, des hauteurs divines, il montre la route qui permet d'y monter. Voulant établir le fond même de notre activité religieuse, son enseignement s'adresse au sens intime des âmes croyantes. Les discussions dogmatiques seront donc négligées, et saint Jean utilisera de préférence toutes les ressources de la vérité révélée, de la psychologie et de son expérience profonde de la vie intérieure, pour donner à nos facultés naturelles

l'équilibre rationnel et divin indispensable à la liberté de l'âme.

Les œuvres du Saint se divisent en deux parties parallèles : le côté humain et le côté divin de la perfection. *La Montée du Carmel* s'ouvre d'après le plan de l'auteur, par la voie purgative limitée à l'état actif. L'ascétisme du premier livre est pourtant d'une nature spéciale et s'applique à éliminer les faiblesses des sens compatibles avec l'état de grâce. Les deux derniers livres concernent la purification de l'esprit : entendement, mémoire et volonté. L'histoire de la littérature mystique n'offre pas un ensemble méthodique de même nature qui puisse lui être comparé, et les écrivains protestants ont tous été plus ou moins tributaires de ses préceptes.

Et qu'on ne s'étonne pas si saint Jean de la Croix est plus pratique que spéculatif, s'il s'adresse plus à la volonté qu'à l'entendement. Son prologue est très explicite. Si le lecteur veut bien tenir compte des particularités de l'époque, dont saint Jean a si clairement discerné les dangers, il saisira facilement que l'auteur n'a pu avoir en vue qu'un but pratique, qui est resté utile pour nous. La réforme même qu'il a entreprise, selon les vues de sainte Térèse, lui en imposait le devoir. Les principes de l'union de l'âme avec Dieu ou de vraie vie mystique étaient méconnus; il les a remis en honneur. Comme but secondaire il a voulu rétablir aussi dans son Ordre d'après la tradition, l'union intime entre la vie apostolique et la vie contemplative telle qu'elle existait en principe au mont Carmel. La contemplation est pour lui source d'action.

II

La doctrine du Saint.

Il n'y a pas lieu d'insister sur l'orthodoxie de cette doctrine : la béatification et la canonisation de Jean

de la Croix l'établissent, et nous en trouvons le témoignage dans une leçon de son office où il est dit : *divinitus instructus, libros de mystica theologia cœlesti sapientia refertos conscripsit.*

Les attaques menées contre elle par des adversaires parfois peu recommandables, s'arrêtèrent peu à peu, depuis le jour où trois théologiens de grande autorité, parmi lesquels Suarez, s'engagèrent à prendre sous leur patronage la première édition des œuvres du Saint. On lui a fait au début un grief d'avoir écrit ses traités en langue vulgaire, la théologie n'ayant alors pour interprète que le latin. Il est permis de croire que vu les circonstances, il a voulu parler aux âmes sans intermédiaires et qu'il s'est efforcé de le faire le plus clairement possible. Mais la matière est délicate, et maintenant encore certains de ses textes sont matière à controverse.

Sa doctrine est celle de l'Église catholique. Quant au caractère de rigueur qu'on lui trouve et lui reproche parfois, il n'est pas juste de s'en tenir à une appréciation qui relève moins de la réalité que des apparences. Et précisément saint François de Sales, son contemporain, passe volontiers comme plus accommodant pour guider les âmes dans les voies de la perfection. Il ne serait pas difficile d'établir que le fond de leur enseignement est identique. Notre Seigneur a dit : *Jugum enim meum suave est* (Matth., XI, 30), et interprètes d'un même amour, saint Jean en a fait ressortir le joug, et saint François la suavité. Et cela n'implique aucune antinomie. L'auteur du *Traité de l'amour de Dieu* est aussi exigeant pour la mortification et l'esprit de sacrifice que le Docteur mystique, mais il appuie moins. Dans ses lettres à sainte Chantal il recommande la méthode du Maître espagnol ; on peut dire que d'un côté il y a la persuasion affectueuse, de l'autre l'inflexible logique.

La rigueur de saint Jean se justifie par elle-même.

En le lisant, on constate qu'on se connaît peu. Nul n'a étudié comme lui les faiblesses de la vie intérieure; aucune maladie de l'âme ne lui échappe, et il ne veut pas qu'elle se réfugie dans des condescendances et des subterfuges funestes, pour se persuader qu'elle peut servir deux maîtres. Il est extrêmement clairvoyant, de là sa rigueur; elle exige la suppression radicale de la moindre attache qui s'oppose à l'union de l'âme avec Dieu. Il lui arrive d'employer des mots qui, à première vue, semblent excessifs: *vide, anéantissement, mort* des sens et des puissances de l'âme. On ne tarde pas à se familiariser avec cette terminologie qu'on trouve du reste chez d'autres écrivains mystiques; il montre lui-même qu'il n'attache pas à ces mots une signification absolue. Leur portée est relative, et ne concerne que l'élimination des éléments nocifs, des attaches habituelles, même les moindres, qui empêchent tant d'âmes de vivre naturellement en Dieu¹.

On a fait un autre reproche à la doctrine de saint Jean: celui de donner la préférence à une mystique qui serait incompatible avec les exigences de la vie active ordinaire. Ce reproche date surtout de l'époque où les polémiques autour du *Quiétisme* ont provoqué à tort une réaction contre la vraie science expérimentale du divin. On sait comment l'Église a accueilli, il y a peu d'années, la soi-disant distinction qui sacrifiait la vie intérieure à la vie d'action, et par là même menaçait la vraie perfection mystique. Il n'est pas douteux que toute activité extérieure deviendra simplement naturelle si elle n'a sa source dans l'activité intérieure, et celle-ci ne renouvelle sa force qu'à rai-

1. C'est une application de la doctrine de saint Paul: ... *Que ceux qui usent du monde soient comme n'en usant pas.* (I AD CORINTH. VII, 31.) Du reste, le Saint ne s'écarte pas, dans l'emploi de cette terminologie, du langage usité par d'autres grands Mystiques. Comme l'a dit S. Thomas: « La grâce ne détruit pas la nature mais la présuppose et la perfectionne ». (SUM., I, q. 1, a. 8 ad 2; q. 2, a. 2, ad.1.)

son de son union de volonté et de charité avec Dieu. Or en cela se résume la vie supérieure que saint Jean expose dans *La Montée du Carmel*. La défaveur de ce point de vue, due au courant intellectuel créé par la révolte luthérienne, a réagi sur les grands ouvrages de théologie mystique — spécialement ceux de l'École du Brabant et ceux du XVI^e siècle espagnol — ils devinrent suspects et tombèrent dans un injuste oubli¹. Grâce à Dieu les études mystiques, qui sont le couronnement des études théologiques, reprennent maintenant de plus en plus la place qui leur revient.

Voici comment Mgr Waffelaert précise leur signification générale et leur portée. Après avoir rappelé ses études sur la connaissance de Dieu par la raison et par la Foi, il ajoute : « Cependant ces études et *Méditations théologiques* ne sont qu'une préparation, un acheminement vers un but pratique, le plus noble et le plus élevé que nous puissions nous proposer d'atteindre en ce monde, vers une vie d'union intime, constante et consciente avec Dieu, vers la vie contemplative, qui est elle-même la préparation, le commencement et l'avant-goût de la contemplation face à face de Dieu dans l'éternité bienheureuse... Aucune activité en nous ne saurait égaler en grandeur, en importance, en utilité et en jouissance cette activité de contemplation qui nous restera pour l'éternité. Cette même activité contemplative doit être à la base de toute autre activité inséparable de notre temps d'épreuve ici-bas, elle doit l'inspirer et la diriger. C'est de l'abondance seulement des lumières et de l'amour puisée dans la vie contemplative que nous devons exercer notre activité extérieure, soit par la vie apostolique proprement dite, qui tend directement au salut et à la sanctification du prochain, soit par la

1. Le mot *mystique* ne désigne, pour nombre de personnes, qu'un état spirituel extraordinaire caractérisé par des révélations et des extases. La vie mystique, dont *La Montée du Carmel* présente la théorie, n'a rien de commun avec cette conception.

pratique ordinaire des vertus chrétiennes à l'égard du prochain, surtout par les œuvres de miséricorde spirituelles et temporelles¹. »

En un autre document² le même théologien précise davantage la contemplation en écrivant :

« L'âme (en considérant Dieu dans son unité et dans sa trinité) ne raisonne plus, elle ne se livre plus à des exercices de réflexion, elle regarde : regard savoureux, intuition pleine de suavité et d'indicible paix en Dieu. D'après les auteurs mystiques, en effet, cette divine sagesse qu'infuse dans l'âme un don du Saint-Esprit, tire plutôt son nom de « saveur » que de « savoir » ; c'est, comme certains l'appellent, un savoir savoureux. »

La mystique est la science de l'amour de Dieu. Elle ressortit à la théologie et à la psychologie surnaturelle pour l'observation des faits de conscience, mais dans son domaine propre elle s'applique à saisir ce qui caractérise l'action divine sur les âmes.

Saint Jean de la Croix est un Docteur éminent en cette science. Ne croyant pas écrire pour un public savant, il exprime en langue vulgaire et cite peu ses prédécesseurs, mais on est en droit de croire qu'il a étudié leurs œuvres et que sur bien des questions il s'est inspiré de leurs travaux³. Primesautier par tempérament, il paraît tout tenir de son propre fonds et sa forme très personnelle contribue à donner cette impression. Mais ce point regarde plutôt l'écrivain.

1. *La mystique et la perfection chrétienne*, d'après le texte latin de Mgr l'Évêque de Bruges, p. 7. Bruges, G. De Haene-Bossuyt, 1911.

2. Allocution du 2 mai 1913.

3. Mgr Waffelaert signale quelques points de la doctrine de saint Jean qui semblent se rattacher à l'enseignement de Ruusbrouck. Sans rien affirmer du reste, il ne lui paraît pas possible que le Saint ait connu les œuvres du grand mystique flamand par quelque traduction latine déjà existante. (*Collationes Brugenses*, t. XVII, p. 499.) A la page 135 de ses *Ideas estéticas*, t. III, Menéndez y Pelayo justifie indirectement cette hypothèse.

La version latine de Surius des œuvres du Bienheureux Ruusbrouck était connue en Espagne au XVI^e siècle. Voir à ce sujet la note qui dans cette édition se trouve à la fin du *Cantique Spirituel*.

Nous n'avons pas à discuter dans cette introduction les théories concernant la science mystique, ni à faire l'exposé complet de la doctrine de saint Jean de la Croix. Constatons seulement qu'il a fait progresser la science mystique. Sa perspicacité et son expérience des voies surnaturelles lui ont permis notamment de mettre en lumière des points restés obscurs chez ses prédécesseurs dont ses contemporains prétendaient ne pas devoir s'occuper. Signalons-en un seul. Il indique les trois signes auxquels l'âme reconnaît le moment de passer de l'oraison discursive ou Méditation à la Contemplation¹, tout en distinguant nettement cette contemplation active de la contemplation infuse strictement dite².

La tradition de l'Ordre des Carmes nous semble particulièrement importante pour l'interprétation du texte et des idées du saint Docteur.

Au moment où s'achevait la publication de l'Édition Critique, le R. P. Wenceslas du St-Sacrement, C. D., faisait paraître, en deux volumes, un ouvrage consacré aux idées du grand mystique, pour démontrer surtout qu'il méritait d'être reconnu officiellement comme docteur mystique de l'Église. Cette œuvre est louée par les censeurs de l'Ordre comme très utile pour divulguer la connaissance de l'éminente doctrine du Saint en matière de théologie mystique. Or le R. P. Wenceslas qui étudie toutes les gloires de saint Jean de la Croix, met en première ligne celle d'avoir restauré la contemplation active et d'avoir renouvelé par cet enseignement la tradition séculaire des Pères de l'Église³.

Les études à base doctrinale sur la vie spirituelle ont été reprises avec une ardeur particulière en ces derniers temps. Avant 1914, le livre du R. P. Poulain

1. *Montée*, L. II, chap. XI, ss.

2. *Ibid.* Livre II, chap. XIII, et III, chap. I.

3. *Fisonomia de un Doctor*. Éditeur P. Criado, Salamanque, 1913.

Les États d'oraison avait déjà attiré l'attention sur la vie mystique. Il a présenté alors au grand public sous une forme nouvelle, cet aspect de la vie spirituelle assez méconnu, en rectifiant des idées fausses invétérées. Avec un talent d'exposition original et frappant, il a décrit objectivement comment se manifestent les différents états d'oraison. Les questions théologiques qui s'y rattachent n'ont été étudiées que plus tard. C'est en 1918, au moment où l'on commençait à revivre après quatre années de guerre, que Sa Sainteté Benoît XV fonda des chaires de théologie mystique dans les universités romaines. Il déclara en même temps que la doctrine de saint Thomas serait le guide en ces matières comme en toute autre.

Grâce à cette initiative, de grands progrès dans la science mystique ont été réalisés surtout par l'Université internationale l'*Angelico*. *La vie spirituelle*, revue mensuelle d'ascétisme et de mystique, s'en est fait l'interprète. Placée sous la haute direction du savant professeur Garrigou-Lagrange, elle paraît depuis le 10 octobre 1919, et s'applique à exposer au point de vue doctrinal tout ce qui concerne la perfection chrétienne.

Bien que la science de la spiritualité soit de très grande importance puisqu'une erreur doctrinale peut amener de détestables conclusions pratiques, elle n'est pas pourtant la spiritualité même. En éclairant l'intelligence elle ne dispose pas seule à l'action. A cela s'ajoute cette autre vérité, c'est qu'il y a pour la vie mystique « *beaucoup d'appelés et peu d'élus* » et que la pureté que Dieu requiert pour élever une âme aux divers degrés de la vie mystique, ne peut venir que de sa miséricorde. C'est pourquoi saint Jean de la Croix ne cesse d'insister sur le détachement absolu de tout ce qui est contraire à l'amour divin. De là cette conclusion : les *appelés* doivent se fier, moins à la science qu'à la fidélité à progresser

dans les vertus par amour pour Dieu. En étant fidèle à une *vie d'union intime, constante et consciente avec Dieu*, comme l'enseigne Mgr Waffelaert, on se prête à tout ce qu'il demande de nous, et il nous mène alors selon sa volonté.

La théorie du P. Wenceslas qui tient compte du milieu où le Saint a vécu, regarde son œuvre comme une réaction contre l'enseignement défectueux de son époque. Voici brièvement pour quels motifs une réforme d'idées était devenue indispensable. A côté de l'Illuminisme qui n'était pas fort à craindre et dont l'influence resta toujours très limitée, saint Jean voyait un danger bien plus grave : l'abandon de toute tendance mystique. Une vraie panique régnait parmi les théologiens orthodoxes ; par fausse prudence ils ne voulaient plus sortir de l'ascétisme et le peuple les suivait, le tempérament espagnol étant très porté, quoi qu'on en pense, vers les solutions positives. Or, ces théologiens ne connaissaient qu'une certaine contemplation passive très vague et disaient : puisqu'elle dépend uniquement de l'action divine, nous n'avons pas à nous en occuper ¹. C'est pourquoi saint Jean s'appliqua à dissiper le malentendu en leur montrant que l'âme doit quand même tendre vers cette contemplation. Elle vient de Dieu sans doute : mais Dieu a voulu la signaler au moment où il la concède et ceux qui s'occupent de la direction des âmes ne peuvent l'ignorer. Ils doivent surtout se convaincre qu'à ce moment c'est Dieu même qui conduit l'âme. Les *ouvriers de Babel* dont saint Jean

1. De là viennent les jugements sévères de Sainte Térèse au sujet de certains confesseurs. S'adressant à ses religieuses, elle écrit notamment : « Ne faites aucun cas des craintes qu'on veut vous inspirer, ni des dangers dont on vous parle. La belle affaire de marcher par un chemin plein de voleurs, pour arriver à posséder un grand trésor, sans courir aucun risque !... Si quelqu'un veut vous détourner du chemin de l'oraison, sous prétexte de danger, regardez-le lui-même comme étant ce danger... » (Citée par le P. Wenceslas, II, p. 79.)

parle dans son prologue n'ont alors plus le droit d'intervenir et le *besoin pressant* des âmes exige que la direction divine se fasse sans obstacle de leur part. Il veut donc prendre position pour la défense de la vraie contemplation indispensable à la vie mystique proprement dite, entre les divagations de l'Illuminisme et les ascétiques purs qui tarissaient les sources mêmes de la haute vie spirituelle¹.

III

Procédés littéraires.

Il existe de saint Jean de la Croix, outre la gravure reproduite en tête du volume, un dessin représentant de profil le Christ en croix, dessin qui témoigne d'un sens artistique très cultivé. Les arts et les lettres, au dire de ses biographes, ont influencé sa première formation intellectuelle ; les poètes latins et castillans — surtout Boscan et Garcilaso de la Vega — ont eu pour son adolescence beaucoup d'attrait. D'après cela, rien d'étonnant si le goût du lyrisme persista chez lui dans l'âge mûr, et si ses traités mystiques, tous écrits en langue vulgaire, ont gardé la forme préférée de l'époque. On aimait alors le maniérisme italien avec ses complications symboliques. Le titre général du premier traité est bien choisi pour marquer les intentions du réformateur. Il évoque le mont Carmel, lieu d'origine et symbole de son Ordre, qu'il faut gravir jusqu'au sommet, ce qui fait comprendre que le travail de la perfection exige des efforts et de la persévérance. En dehors de cela, ce n'est

1. Voir l'étude comparée de Mgr Waffelaert consacrée aux doctrines mystiques de S. Thomas, de Ruusbrouck et de S. Jean de la Croix. Elle a pour but de montrer qu'il n'y a entre les grands écrivains mystiques qu'une différence de méthode et de forme. Tous font consister surtout la perfection de la vie chrétienne dans la perfection de la Charité. (*Collationes Brugenses*, T. XVII, pp. 153 sq. à 161.)

qu'un titre et il n'influe en rien sur l'œuvre, bien qu'il la résume ; c'est à peine si l'auteur en rappelle une ou deux fois le souvenir. La division du traité en *Nuit obscure des sens* et *Nuit obscure de l'esprit* symbolise la doctrine de façon plus expressive et plus soutenue. Nos sens et notre esprit abandonnés à eux-mêmes nous mettent dans un faux jour qui doit disparaître si nous voulons vivre dans la vérité et arriver au but. Il faut que les appétits et les puissances de l'âme se purifient par la mortification de tout ce qui les détourne de leur union avec Dieu. Cette manière de parler à l'intelligence en frappant l'imagination, appartient aux procédés littéraires qui dominèrent à la fin du XV^e siècle et se prolongèrent jusqu'au XVIII^e. Les conceptions symboliques de saint Jean sont même timides en comparaison des hardiesses de Lope de Véga et de Caldéron. Ce dernier, par exemple, sous ce titre : *La Nef du Marchand*, a présenté en une vaste allégorie dramatique toute l'histoire de la chute et de la Rédemption¹.

Une autre originalité de l'époque, c'est l'emploi de la versification et du lyrisme, même dans les traités les plus graves. La méthode des vers mnémotechniques, très en honneur au moyen âge, resta d'usage courant en Italie et en Espagne jusqu'au XVII^e siècle². Saint Jean y a recours à la fin du premier Livre,

1. Cette pièce appartient au genre dit : *sacramental*, parce qu'elle a pour but l'apothéose de la Sainte Eucharistie. Elle date de 1674. Nous en avons publié, en 1898 (Lyon-Claessen, Bruxelles), une interprétation en vers, avec une étude sur les *Autos sacramentales*. Caldéron, en l'écrivant semble s'être souvenu de *La Montée*. Tous les personnages sont symboliques : les appétits, les sens, la mémoire, etc. Une des scènes rappelle la Femme de Babylone versant le vin empoisonné (Livre III, chap. XXI). Cette pièce, faite pour le peuple montre que le public aimait l'enseignement doctrinal sous forme dramatique.

2. Au moyen âge les livres classiques qui servaient de base à un enseignement recouraient aux vers didactiques. C'était le *memoriale metricum* sur le rythme du *Pange lingua*. Une partie de la *Somme* de saint Thomas et le *Liber Sententiarum* de Pierre Lombard existent versifiés. Ce dernier resta classique jusqu'au Concile de Trente. (Cf. *Irish theological quarterly*, July, 1914.)

par des maximes qui fixent une règle pour la mortification des sens. Le cantique qui sert de base à tout le traité, expose que la Foi, obscure par elle-même, conduit seule à l'union divine. Il peut aussi servir d'aide-mémoire, mais il est avant tout la manifestation d'une âme extraordinaire qui cherche dans le lyrisme un moyen d'expression que la prose ne peut lui fournir. Et remarquons ici que toutes les grandes œuvres du Saint ont été d'abord condensées en poèmes avant d'être développées en prose. Le sujet de ce cantique qui comprend huit strophes, résume toute sa doctrine mystique et la présente sous la forme imagée suivante.

C'est l'âme qui parle. Elle chante son bonheur d'avoir échappé à une nuit obscure, c'est-à-dire à la prison des sens et de l'amour-propre. Libre maintenant dans sa vie spirituelle, elle monte, guidée par les Vertus théologales, au terme qui est l'union avec Dieu. Arrivée là, elle s'efforce de traduire par des évocations, dont l'explication ne nous est pas parvenue, ce dont elle comprend seule la réalité, car le maniérisme de l'époque rend le sens figuré inintelligible. La dernière strophe montre cette âme « endormie dans l'oubli des sens et de l'esprit parmi les lis », *Entre las azucenas olvidado.*

Ce mode de composition, bien que singulier à première vue, n'a pas besoin de justification ; c'est un procédé qui en vaut un autre, et il a pour se défendre la haute valeur des traités qui en sont résultés. Il montre aussi qu'à cette époque en Espagne, la littérature spirituelle se passait volontiers de sèches démonstrations méthodiques.

Il y a chez saint Jean une exubérance si extraordinaire d'amour divin, que l'intellectualisme lui semble d'abord insuffisant ; la forme lyrique l'emporte, plus tard le raisonnement prend le dessus. Et encore le poète n'entreprend-il de s'expliquer en prose

que parce qu'on le lui demande, bien persuadé que tout se trouve dans ses strophes !

Outre cela, comme il l'affirme dans le prologue du *Cantique spirituel* il reste convaincu, après avoir donné des explications vers par vers, que son poème renferme plus de doctrine que sa prose. N'oublions pas d'autre part que saint Jean n'a pas écrit ses ouvrages en vue de l'impression. Il s'adresse à des initiés. De là vient aussi qu'il n'a pas traité toutes les questions que la matière présentait, mais celles qu'il jugeait urgentes ou trop peu développées par ses prédécesseurs. Il faut tenir compte aussi de la perte d'une notable partie de *La Montée du Carmel*, et celle d'un traité qui avait comme titre : *Règles pour discerner les faux miracles des vrais et le bon esprit du mauvais*. Il s'y expliquait sans aucun doute sur des questions auxquelles il fait simplement allusion dans *La Montée* ¹.

IV

L'écrivain.

Saint Jean de la Croix compte parmi les meilleurs écrivains de la littérature espagnole ; il y occupe par son originalité une place à part ; on ne lui connaît ni maîtres auxquels on puisse le comparer, ni disciples. Voici comment Menéndez y Pelayo, le plus illustre critique de l'Espagne contemporaine, apprécie ses pièces lyriques.

« Sa poésie est si angélique, céleste et divine qu'elle ne paraît pas être de ce monde, et qu'il est impossible d'y appliquer nos méthodes de critique littéraire. Son lyrisme ardent efface toute poésie profane, et en même temps elle a une élégance de forme si exquise, si plastique et imagée, qu'elle défie les productions les plus parfaites de la Renaissance. J'avoue qu'en lisant

1. Cf. Édition critique, *Préliminaires*, p. LXXX.

ces vers, ils m'inspirent une sorte de terreur religieuse; l'esprit de Dieu a passé par là et leur a donné à la fois la beauté et la sainteté¹. »

La versification de saint Jean est savante. Il écrit des strophes où les vers de dix et de sept syllabes se mêlent selon toutes les règles de la mesure et de l'accent, et réussit même les strophes compliquées de six vers. Il diffère en cela de sainte Térèse qui évite les difficultés métriques et se contente des formes courantes et populaires.

Le prosateur a le don du style. Les pages qu'il a écrites sont restées vivantes; le temps n'a pas terni leur attrait parce qu'on aime toujours ce qui révèle le talent et la sincérité. La phrase prend tous les mouvements de la pensée; elle connaît la rigueur autoritaire, mais se plaît davantage à se développer en périodes persuasives où les négligences sont rares, où le maniérisme est modéré, vu le goût de l'époque. Il évite la dissertation, on peut dire qu'il l'ignore; ce qui lui plaît c'est la causerie presque familière, où les idées se succèdent sans effort. Il aime les comparaisons comme saint François de Sales, et les prend le plus souvent autour de lui, en toute simplicité. Par l'usage de l'érudition on peut même le rapprocher d'un autre contemporain, Montaigne. L'auteur des *Essais* abonde en citations classiques, lui ne tarit pas en citations bibliques.

Sa logique, parfois moins serrée, va toujours au but. Il dit nettement ce qu'il veut dire, mais les objections possibles l'arrêtent par moment, et pour renforcer son raisonnement il les réfute. De là des digressions, toutes pleines d'intérêt. Quand on le surprend à revenir sur une idée déjà exposée, on ne tarde pas à voir qu'il la complète par un éclaircissement nouveau.

1. Discours à l'Académie Royale de Madrid, 6 mai 1881.

Son but est de déterminer à l'action, et il ne néglige jamais de mettre en avant l'autorité de la raison, même en matière spirituelle et surnaturelle¹. Il la fait prévaloir sur le sentiment, — ce qui le différencie de tous les pseudo-mystiques, — et il explique clairement que Dieu n'intervient pas là où nos moyens propres sont suffisants. C'est d'autant plus à noter qu'à ce même moment, Montaigne rabaissait la raison et la ridiculisait en la dépeignant comme une source d'incohérence.

Ajoutons que la critique espagnole, qui donne à juste titre une place éminente aux œuvres de sainte Térèse, ne leur sacrifie pas celles de son grand collaborateur. Dans leur association providentielle, ces œuvres se complètent l'une l'autre, mais la personnalité de saint Jean l'emporte comme culture intellectuelle².

V

L'unité dans les œuvres du Saint.

Les manuscrits originaux de *La Montée du Carmel* et des autres traités de saint Jean de la Croix, après avoir été en circulation pendant près de trente ans, ont fini par se perdre ne laissant que des copies incomplètes. Pour la première édition, en 1618, il fallut recourir à ces copies. Or, leurs auteurs — surtout pendant la période où la doctrine du Saint était regardée comme suspecte et même dénoncée à l'Inquisition, — se permirent trop souvent, comme on l'a constaté, de se substituer à l'auteur et d'introduire çà et là dans le texte des modifications conformes à leurs idées personnelles. Nous verrons plus loin comment de longs travaux de rectification ont été

1. Cf. Liv. II, chap. xx.

2. Cf. *Fisonomia de un Doctor*, L. I, p. 81.

nécessaires pour aboutir à l'Édition critique de 1912.

Ce qui, hélas! reste certain, c'est la perte jugée maintenant irrémédiable, d'une partie importante de *La Montée du Carmel*. A quoi l'attribuer? Deux opinions ont été émises. L'une prétend que l'incarcération du Saint par les Mitigés, d'abord indulgents pour la réforme des religieux selon les principes de sainte Térése, interrompit le travail du Saint au moment où il achevait le commentaire de la seconde strophe; il ne l'aurait pas repris d'après son premier plan, après sa libération. De ce fait six strophes sont restées sans explication dans toutes les copies.

L'auteur de l'Édition critique n'admet pas cette hypothèse. Il se déclare convaincu que *La Montée du Carmel* et *La Nuit obscure* n'ont pas été écrites avant l'incarcération, mais à l'époque où le Saint jouissait partout d'une complète liberté. Le P. Gérard ne donne pas de preuves positives pour établir cette opinion, mais déclare que tout le porte à croire qu'elle est vraie. Le Saint dans son introduction, promet, ajoute-t-il, d'expliquer les huit strophes de sa pièce lyrique, et rien ne permet d'affirmer qu'il ait changé d'idée. De plus, le temps ne lui a pas fait défaut et on sait que son activité était prodigieuse. Quant à la question de savoir comment ce grand ouvrage est devenu incomplet, il est d'avis que ce qui manque doit avoir été perdu ou détruit. Ces présomptions lui semblent valoir des preuves.

La question reste ainsi en suspens, aucune découverte ne l'a résolue, et on peut la regarder comme abandonnée.

Il ne faut pas en conclure pourtant que nous ne possédons de l'œuvre du Saint que de grands fragments; ce qui manquait à l'explication du poème *En una noche oscura*, sur les voies illuminative et unitive, se retrouve, de l'avis des critiques espagnols, dans celle de deux autres poèmes: *La Vive Flamme*

et *Le Cantique Spirituel*. C'est là qu'on a puisé de quoi compléter la doctrine. La méthode d'exposition a certainement changé, — ce que nous montrerons à propos du *Cantique Spirituel* — mais les idées n'ont pas varié ; c'est en quelque sorte par deux voies, l'une spéculative, l'autre expérimentale, que la doctrine complète du Saint est parvenue jusqu'à nous.

Le P. Wenceslas estime que le commentaire des vingt-cinq premières strophes du *Cantique Spirituel* concerne la Voie Illuminative ; les suivantes et *La Vive flamme*, la Voie Unitive.

Le P. Gérard croit de son côté que le commentaire de *La Vive flamme* est antérieur à celui du *Cantique Spirituel*, et qu'on peut le regarder comme la troisième et dernière partie, ou voie unitive de *La Montée du Carmel*. *Le Cantique Spirituel* devrait, d'après lui, être considéré comme une œuvre complémentaire qui résume les précédentes — les trois voies s'y trouvant réunies — et mène l'union divine jusqu'à la vision béatifique. Nous avons suivi pour notre édition l'opinion de ce dernier au sujet de ce cantique.

L'Édition Critique jouissant d'une autorité spéciale, nous lui empruntons pourtant les renseignements qu'elle donne sur les dates de composition des quatre grandes œuvres du Saint.

La Montée du Carmel et *la Nuit obscure*. — Après sa libération de Tolède, le Saint se retira en Andalousie au couvent du Calvaire, situé à une lieue et demie de Villanueva, sur la rive du Guadalquivir. Il y reçut la charge de prieur, et coordonna, en vue de l'instruction de ses religieux, sa science acquise par l'étude et les lumières de sa vie contemplative. Après avoir donné son enseignement de vive voix, il céda aux instances de ses disciples et entreprit de le mettre par écrit. Le Calvaire ne vit pourtant que le commencement de l'œuvre. En 1579, au mois de juin, transféré à Baëza comme recteur et organisateur

d'un noviciat, il est nommé deux ans plus tard, en 1581, prieur du couvent de Grenade. Malgré ces déplacements et des occupations absorbantes, il ne cessa de poursuivre la composition de *La Montée du Carmel* et de *La Nuit Obscure* et termina ce long travail en 1583.

La Vive flamme d'amour. — Se trouvant à Grenade, à la prière d'une personne de grand mérite, Doña Ana Peñalosa, il écrivit quatre strophes qui condensent les sentiments d'une âme parvenue à l'intime union divine. Elle lui en demanda le commentaire et il refusa d'abord, alléguant comme motif que la nature du sujet rendait ce travail impossible. Il finit pourtant par céder, et après avoir longuement imploré de Dieu la force qu'il jugeait lui manquer, il écrivit en quinze jours le traité intitulé *La Vive flamme d'amour*. Ce travail fut repris plus tard, en 1584, corrigé et complété par de nouveaux développements.

Le Cantique Spirituel. — Les nombreuses strophes écrites pendant sa réclusion à Tolède et dont l'inspiration est toute divine, se présentent sous forme d'un poème dialogué où l'âme s'entretient avec l'Époux divin. On a prétendu qu'il le composa et le retint de mémoire, mais il est prouvé maintenant qu'il lui fut donné de l'écrire en partie, et qu'il corrigea et acheva cette œuvre pendant son séjour à Baëza. Ainsi qu'il l'avait fait pour ses deux autres poèmes mystiques, il se décida, sur les instances de la prieure Anne de Jésus, à expliquer ce dernier Cantique. Il s'en occupa d'abord pour l'instruction des carmélites de Béas qui résidaient non loin du Calvaire et dont il était le confesseur, puis en acheva une première rédaction à Grenade. Comme il l'avait fait pour la *Vive flamme*, il remania, en 1584, le texte du *Cantique Spirituel* et lui donna sa forme définitive.

La première édition — nous avons noté plus haut que les œuvres du Saint n'ont été livrées à la publicité

que vingt-huit ans après sa mort — parut en 1618 à Alcalá ; elle comprenait *La Montée du Carmel* avec *La Nuit Obscure* et *La Vive flamme d'amour*. En l'absence des textes originaux, une sévère révision s'imposait, mais le prieur des Carmes de Tolède qui en avait pris l'initiative, se contenta de reproduire les manuscrits qu'il jugea les meilleurs. En 1619, une seconde édition parut à Barcelone mais sans modifications, et il en fut de même pour les éditions subséquentes jusqu'au commencement du XVIII^e siècle. L'adjonction du *Cantique Spirituel* aux trois traités de la première édition caractérise celle de Séville, en 1703. Son texte se trouve à peine modifié ; malgré cela, elle a été considérée, jusqu'en ces derniers temps, comme édition définitive.

Il restait pourtant beaucoup à faire et un travail sérieux de critique du texte fut entrepris, en 1754, par le P. André de l'Incarnation. Il collationna toutes les copies anciennes, établit leur valeur, en fixa le classement, et s'appuya sur ces documents pour restaurer le vrai texte du Saint. Pour des raisons que nous n'avons pas à exposer, le P. André n'obtint pas tout d'abord licence de ses supérieurs pour publier le fruit de ses recherches, et il mourut avant d'avoir réalisé son rêve. Après lui et jusqu'au jour où le P. Gérard reprit le grand travail, il s'écoula près d'un siècle. Mais l'idée avait mûri et se réalisa. Le nouvel éditeur disposa de documents nouveaux qui lui permirent enfin d'achever l'œuvre¹. Les gloses et interpolations quelconques ont été éliminées, et comme les éditeurs antérieurs avaient parfois modifié

1. Pour autant que nous avons pu nous en rendre compte, le nombre des corrections s'élève au Livre I à 55, au Livre II à 207, et au Livre III à 71. — Les Mss. d'où elles sont tirées sont notés dans l'édition espagnole par des sigles. Nous nous sommes contentés de traduire ce que le P. Gérard signale comme corrections aux leçons fautives des éditions antérieures. Nous y voyons le principal mérite d'un travail personnel extrêmement difficile et délicat.

le style même de saint Jean, sous prétexte de le rendre plus élégant, la façon de s'exprimer propre à l'auteur a été rétablie. Certains points de doctrine ont été accompagnés de notes justificatives.

Cette édition qui se nomme à juste titre, critique, a été publiée à Tolède, avec l'autorisation du cardinal primat d'Espagne, par le P. Gérard de saint Jean de la Croix, carme déchaussé du couvent de la même ville. Elle comprend trois volumes in-4° parus en 1912¹. C'est un monument digne du grand docteur mystique².

VI

Un mot sur la présente édition.

Notre traduction entreprise sous les auspices de S. G. Mgr Waffelaert, évêque de Bruges, est la première d'après l'Édition Critique. Nous avons suivi d'aussi près que possible, même pour le style, le texte qu'elle donne de *La Montée du Carmel* avec la plupart des notes. Comme les traductions les plus récentes ont nécessairement suivi l'édition de Séville, nous avons la certitude d'avoir mieux qu'elles mis en lumière l'œuvre du Saint. Il y a eu des difficultés à

1. Éditeurs : *Viuda e hijos de J. Pelaez*, Comercio 55, y Lucio, 8, Toledo.

2. Les éditions partielles ou complètes des œuvres de Saint Jean de la Croix en langue étrangère sont nombreuses, mais souvent faites de seconde main et non d'après les textes originaux. Les principales sont les suivantes :

LATIN. — Cologne 1622, 1639, 1710, par le P. André de Jésus, C. D.

ITALIEN. — Rome 1627 sous les auspices du cardinal Ubaldini. — Rome 1637, par le P. Alexandre de S. François, C. D. — Venise, 1643, 1658, 1674, 1682, 1707, 1719, 1729, 1739, 1748. La dernière a été faite sur l'édition de Séville par le P. Marc de S. François, C. D. — Gênes, 1858.

FLAMAND. — Par le P. Antoine de Jésus, Anvers 1637. — Gand, par le P. Servais de S. Pierre, 1693. — Gand, par le R. P. Henri de la Sainte Famille, 1914.

ALLEMAND. — Prague, 1697, 1725. — Augsbourg, 1753. — Sulzbach, 1830. — Ratisbonne, 1858. — La seule traduction d'après le texte espagnol est due au Bénédictin Lochner, Ratisbonne, 1859.

ANGLAIS. — Londres, 1864, 1888, par David Lewis avec préface du

surmonter, on n'en saurait douter vu la subtilité de la matière et les nuances données parfois à certains mots, mais une revision compétente des épreuves et de judicieuses critiques faites sur le texte de la première édition, nous font espérer avoir atteint notre but. Notre premier travail a été favorablement jugé comme substantiellement exact, mais nous n'avons entrepris cette édition nouvelle qu'après une revision minutieuse sur le texte espagnol. Nous y avons ajouté certains opuscules authentiques du Saint ainsi qu'une étude sur sa vie de réformateur.

Ce qui rendait autrefois l'intelligence de *La Montée du Carmel* difficile, c'était en grande partie le manque de divisions apparentes au moyen de la typographie. Au XVI^e siècle on n'a pas l'habitude d'y recourir. Les chapitres forment encore au siècle suivant une masse compacte sans éclaircies ; par là on ne vient pas en aide à la mémoire, et le lecteur est facilement dérouté. Cela est vrai surtout quand il s'agit d'une matière qui est de soi en dehors des voies ordinaires de l'intelligence. L'Édition Critique a maintenu les dispositions anciennes, nous avons cru pouvoir nous permettre une innovation, sans rien changer pourtant à la numération des chapitres. Saint Jean indique toujours ses divisions, mais les laisse pour ainsi dire cachées dans le texte même ; nous les avons fait ressortir, et nous avons indiqué au début de chaque Livre

cardinal Wiseman. Une troisième édition a été commencée en 1906 par le P. Benoît de la Croix.

FRANÇAIS. — Avant la première édition espagnole de 1618, le Conseiller du Parlement, René Gaultier, commença une traduction d'après des Mss. et la publia à Paris en 2 v., 1621. — Nouvelle édition à Paris par le P. Cyprien de la Nativité, 1641, 1665. — Paris, 1694, par le P. Jean Marillard, S. J., réimpression, 1850, 1864. Ces traductions sont antérieures à l'édition de Séville. — Avignon, 1834, *Œuvres spirituelles*, avec les lettres du P. Berthier. 3 v. — L'abbé Gilly en 1865 publia en deux v. *La Montée* et *La Nuit Obscure*. En 1893 le *Cantique* et la *Flamme*, 1 v. — Paris, 1875, traduction par Marie Thérèse de Jésus, C. suivie de deux discours sur S. Jean de la C., par Mgr Landriot. — Édition complète des œuvres, Poitiers, 1880, 1890, 1903, 1910 par les Carmélites de Paris, avec prologue par le P. Chocarne, Dominicain.

et de chaque Partie, pour plus de clarté, comment le sujet a été développé, avec renvoi aux chapitres qui concernent chaque point de ce développement. Nous avons dressé aussi trois tableaux analytiques. Le premier permet de saisir d'un coup d'œil comment l'auteur a classé, au chapitre IX du Livre II, les perceptions par voie surnaturelle ; au Livre III nous avons donné les plans relatifs aux traités de la Mémoire et de la Volonté. Il n'y a certainement aucun inconvénient à ces innovations et il en résulte un avantage certain pour l'intelligence de la contexture de l'œuvre.

Quant à l'opportunité de cette publication, il suffira de dire que *La Montée du Carmel* compte depuis longtemps parmi les *Grands Classiques* de la vie spirituelle. Cet ouvrage est souvent cité. Des écrivains du XVII^e et du XVIII^e siècle lui ont fait des emprunts sans indiquer la source, vu que le traité était alors bien connu. De ce nombre sont Alvarez de Paz, le P. Alphonse Rodriguez, S. J., et d'autres¹. Les citations qu'on en tire sont toujours intéressantes mais ne peuvent donner une idée de la doctrine complète du Saint.

A première vue sa préoccupation de détruire les principes de l'Illuminisme pourra paraître sans objet à notre époque ; mais ceux qui voudront rapprocher cette doctrine de celle à laquelle Pie X a donné le nom de *Modernisme*, constateront aisément que les deux hérésies proviennent d'un même principe qui est l'individualisme. L'homme qui se suffit à lui-même, qu'il se prétende directement inspiré par le Saint-Esprit, ou éclairé par la subconscience, est un Illuminé qui rejette l'autorité de l'Église et ne cherche de réalité objective qu'en lui-même. L'esprit d'erreur est restreint dans ses manifestations ; il renaît périodiquement, et sous des formes diverses fait revivre

1. *Fisonomia de un Doctor*, T. II, p. 307.

l'individualisme antidogmatique. Les points de contact entre l'Illuminisme et le Modernisme sont nombreux et saint Jean a ruiné le principe fondamental des deux hérésies¹.

Il a combattu aussi, et avec quelle vigueur, le relâchement des mœurs par le luxe et l'esprit de jouissance. C'est là encore de l'actualité. Sans doute la mortification des sens est à la base de tous les traités de vie spirituelle, mais on observera que le Livre I de la *Montée* traite cette matière avec une précision et une pénétration d'analyse extraordinaires. Bien qu'elle soit de première importance et requise même dans la vie mystique proprement dite, saint Jean la présente comme une préparation à la mortification qui importe surtout, celle de l'esprit représenté par l'entendement, la mémoire et la volonté, sans laquelle l'intelligence reste la source de toutes les déviations doctrinales et morales. Son effort est concentré sur ce point, et il en fait dépendre toute perfection. Ce livre convient donc bien à une époque comme la nôtre, où l'âme est sacrifiée à toutes les jouissances des sens et de l'esprit.

La Montée du Carmel est vraiment l'œuvre d'un Saint et d'un Docteur. Son zèle souffre de voir des âmes mal instruites et mal dirigées dans la voie de la contemplation, et s'attaque aux erreurs par amour pour ces âmes. D'autre part, le Docteur qui fait à peine allusion au grand mouvement religieux hétérodoxe de son époque, s'étonne de ce que tant de chrétiens se contentent si facilement de relations inférieures avec Dieu, alors même qu'ils se disent ses amis. Il aime à revenir sur cette idée, et fait comprendre que la vie mystique qui convient à tout chrétien, rencontre souvent une coupable indifférence. Il

1. Saint Jean ne nomme pas les *Alumbrados*, mais aux chapitres xxii et xixv du Livre II, il réfute indirectement leur doctrine. Voir aussi les chapitres xviii, xix, xx, du même Livre, *passim*.

ne faut pas chercher ailleurs le fond de sa pensée. Il montre surtout comment il faut s'y disposer, quelle efficacité doivent avoir sur nous les trois vertus théologiques au cours de notre vie éphémère, et avec quelle docilité l'âme doit se prêter à la volonté divine, quand elle daigne lui accorder l'union mystique dès cette vie, source de hautes destinées.

H. HOORNAERT.

Bruges, 1^{er} octobre 1921.

LE MONT SYMBOLIQUE.

Comment gravir le Carmel ? En arrivant à la base de ce mont, saint Jean suppose l'âme débarrassée de tous les vices et péchés qui empêchent d'avoir même l'idée de la perfection proprement dite dont il s'occupe. Or l'âme se trouve là devant trois routes qui semblent devoir la mener au sommet ; en réalité une seule y conduit.

Celle du centre n'est qu'un sentier étroit, abrupt, qui n'a aucun attrait pour les sens ni pour l'esprit. Les deux autres sont au contraire attrayantes, larges, en pente douce, mais ne conduisent nulle part. L'âme qui prend le *Chemin de l'esprit égaré*, reste attachée aux biens de la terre, et un jour elle fera cet aveu : je n'ai pas atteint la perfection pour m'être trompée de chemin. L'âme qui prend le *Chemin de l'esprit imparfait*, veut chercher une compensation à l'abandon des biens de la terre en se complaisant dans la jouissance des biens spirituels. Elle aussi s'égaré et ne peut trouver la perfection. Ainsi sont symbolisées les erreurs du sens et de l'esprit. Pour s'en délivrer et se mettre en état de gagner progressivement le haut sommet de la parfaite union avec Dieu, l'âme doit prendre le sentier étroit : *Arcta via est quæ ducit ad Vitam*. Le saint nous y fait lire cinq fois le mot *Rien*, pour nous rappeler les cinq purifications qu'on trouve dans les deux Nuits : sens extérieurs, sens intérieurs, entendement, mémoire, volonté. Tel est le programme de la *Montée du Carmel* ou de la purification active¹.

1. Quand le Saint parle de la *Voie purgative* (Livre I, Chapitre I), il n'entend pas désigner exactement ce que les auteurs ascétiques comprennent d'ordinaire sous cette dénomination. Il en diffère aussi quelque peu pour les deux autres Voies. (Cf. le P. Poulain, S. J., *Des grâces d'oraisons*, 1909, p. 612).

Cette représentation graphique de l'Ascension est la reproduction d'un dessin original du Saint-Père, qui se trouve au grade de sa béatification l'attestent. (Cf. le P. Poulain, S. J., *Des grâces d'oraisons*, 1909, p. 612, Livre I, et Chap. XIV, Livre III). Le dessin original se trouve aujourd'hui au couvent du Carmel, et il en est fait une copie pour chacune des religieuses carmélites de France. Une copie de ce dessin est conservée à la bibliothèque de la Montée du Carmel, et la plus récente, et tel dessin le plus exact de la doctrine.

MONS IN QUO

BENEPLACITUM



Induxi vos in terram Carmeli ut comederetis

Fructum ejus et optima illius. Hierem. 2.

La gloire et l'honneur de Dieu habitent seuls sur cette montagne.

BANQUET PERPETUEL

Divin Silence

Divine Sagesse

Charité

Sagesse
Science
Force
Conseil
Entendement
Piété

Foi

Sécurité

Espérance

Charité
Joie
Paix
Longanimité
Patience
Bonté
Bénignité
Mansuetude
Foi
Modestie
Contenance
Chasteté

Crainte de Dieu Justice Force

Prudence Tempérance

Deja par ici il n'y a plus de chemin.
Force qu'il n'y a pas de lui pour le juste.

Depuis que je ne me suis attaché à rien,
Je trouve que rien ne me manque.

Et sur la montagne rien.

Vous grandirez d'autant

que vous desirerez être plus petit

Gloire, ni celle-ci, ni celle-là.
Sécurité, ni celle-ci, ni celle-là.
Consolation, ni celle-ci, ni celle-là.
Savoir, ni celui-ci, ni celui-là.

rien, rien, rien, rien.

Attrait, ni celui-ci, ni celui-là.
Liberté, ni celle-ci, ni celle-là.
Science, ni celle-ci, ni celle-là.
Repos, ni celui-ci, ni celui-là.

Chemin d'esprit imparfait

SENTIER ÉTROIT DE PERFECTION

Chemin d'esprit égaré

MONS DEI, MONS PINGUIS, MONS COAGULATUS

EST DEO HABITARE IN EO (PS. LXVII. 16).

ARCTA VIA EST, QUÆ DUCIT AD VITAM. (Matth. vii. 14).

Cette représentation graphique du Mont de la perfection est la reproduction d'un dessin original du Saint. Plusieurs déclarations relatives au procès de sa béatification l'attestent, et le texte de la *Montée du Carmel* y renvoie (Chap. XIII, Livre I, et Chap. XIV, Livre III). Le dessin a été fait pendant qu'il séjournait au couvent du *Calvaire*, et il en prit des copies de sa propre main, pour chacune des religieuses carmélites de Béas. Une copie d'une première esquisse de ce dessin est conservée à la bibliothèque nationale de Madrid. Ms. 6296 ; il la retoucha plus tard, et lui donna sa forme définitive comme aide-mémoire de sa doctrine.

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*, et sans aucun doute, pour expliquer cette Nuit et la faire comprendre, il faudrait une science plus profonde et une expérience plus grande que les miennes. 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, ni l'expérience pour les représenter. Les impressions n'en sont connues que de ceux qui les ont éprouvées, et à ceux-là, les paroles adéquates font défaut pour les dépeindre.

En me proposant de donner une idée de cette Nuit Obscure, je ne puis donc me fier uniquement ni à la science ni à l'expérience, à cause du danger d'insuffisance et d'erreur.

Je m'en servirai pourtant dans une certaine mesure, subordonnant le tout à la grâce divine ; c'est en elle que je mets ma confiance, pour qu'elle m'assiste en ce qui est dit de plus important et de plus obscur dans la Sainte Écriture. La prenant pour guide, je ne m'égarerai pas, puisque l'Esprit-Saint parle en elle. Si cependant il m'arrive de commettre une erreur, soit en n'interprétant pas bien ce que dit l'Écriture, soit autrement, je déclare ne vouloir jamais m'écarter de l'enseignement substantiel et du véritable esprit de Notre Mère la Sainte Église catholique. D'avance, non seulement je me sou mets sans réserve à ce qu'elle enseigne,

mais j'accepte aussi tout meilleur avis et toute opinion plus autorisée que la mienne¹.

Ce qui m'a déterminé à écrire, ce n'est nullement le sentiment de ma compétence en une matière si haute et si ardue : j'espère que le Seigneur en qui je place ma confiance, m'aidera à dire des vérités utiles, pour venir ainsi en aide à tant d'âmes qui en ont un besoin pressant. Après les premiers pas dans le chemin de la vertu, quand le Seigneur désire les faire entrer dans la Nuit Obscure pour les mener à l'union divine, il en est qui ne vont pas plus loin. Parfois c'est le désir qui fait défaut, parfois elles ne veulent pas s'y laisser mener ; et cela vient de leur ignorance, ou parce qu'elles cherchent, sans le trouver, un guide averti capable de les conduire au sommet.

Il est vraiment navrant de constater, que tant d'âmes favorisées par le Seigneur de dons et de grâces exceptionnels, — il ne leur faudrait parfois qu'un peu de courage pour arriver à une haute perfection, — se contentent de relations inférieures avec Dieu. Cela résulte sans doute d'un manque de connaissance et de volonté, mais aussi de l'absence de bons conseils ; ces âmes ignorent comment il faut rompre les liens qui les immobilisent. Et si, par faveur spéciale, le Seigneur les fait avancer malgré l'absence de direction, elles arrivent tardivement, avec plus de peine et moins de mérite, pour avoir manqué de correspondance à la volonté divine, et ne pas avoir usé sagement de leur liberté dans la voie droite qui conduit infailliblement à l'union. Assurément c'est Dieu qui les mène, et il peut le faire sans leur aide, mais encore, en ne s'y prêtant pas, elles offrent de la résistance à Celui qui les mène, ce qui fait que leur

1. Correction de l'Édition Critique.

mérite n'est pas aussi grand, parce que leur volonté n'est pas docile, et cela même rend leur effort plus pénible.

Il est en effet des âmes qui, au lieu de s'abandonner à Dieu et de s'aider elles-mêmes, entravent plutôt l'influence divine par leur action indiscrète, ou par leur opposition ; elles agissent de même que les petits enfants. Leurs nourrices veulent les prendre et les porter, mais eux trépignent, pleurent, et s'obstinent à marcher de leurs petits pieds qui sont incapables, et s'ils parviennent à marcher, ce n'est qu'à pas d'enfants. Aux débuts, comme dans l'état de progrès, il faut donc savoir se laisser conduire à Dieu, quand tel est le désir de Sa Majesté ; et, avec son aide, par des principes et des conseils, nous enseignerons aux âmes, ce qu'il faut pour le leur faire comprendre, ou au moins se laisser mener à Dieu.

Certains confesseurs et pères spirituels, faute de lumière et d'expérience de ces voies, loin de venir en aide aux âmes, accumulent les obstacles et leur font du tort. Ils ressemblent aux ouvriers de Babel, qui, faute de s'entendre, n'apportaient pas les matériaux utiles et en fournissaient d'autres, de façon que le travail se trouvait arrêté. Pour l'âme, il n'y a pas d'état plus inquiétant et plus pénible, que celui de ne point voir clair en elle-même et de ne trouver personne qui la comprenne. Menée par Dieu sur les hauteurs de la contemplation obscure et de la sécheresse, il lui paraîtra qu'elle s'égaré, et au milieu de ténèbres, souffrances, angoisses et tentations, son directeur lui dira comme les consolateurs de Job : C'est de la mélancolie, de la faiblesse ; peut-être aussi gardez-vous une malice occulte, d'où résulte l'abandon où Dieu vous laisse. La conclusion du confesseur est que cette âme doit être ou avoir été bien coupable, puisque de pareilles épreuves l'accablent. D'autres lui diront que c'est là un recul, puisqu'elle ne trouve plus ni

goût ni consolation dans les choses divines comme auparavant. De tels conseillers ne font que rendre plus intense la souffrance de cette âme, parce que, ce qui la tourmente le plus, c'est la connaissance de sa misère. Plus clair que le jour, elle se voit remplie d'infirmités et de péchés, et cette clairvoyance est précisément un effet de la grâce que Dieu lui donne en cette Nuit de Contemplation, ainsi que nous le verrons plus loin. Maintenant, si son directeur soutient lui aussi cette opinion, c'est-à-dire qu'elle souffre par sa faute, il en résulte un redoublement de tourments et une angoisse pire que la mort.

Autre aggravation de cette situation : de tels confesseurs pour détruire ces effets, exigent un retour sur toute la vie, et plusieurs confessions générales, ce qui revient à infliger à ces âmes une vraie passion. Ce qu'ils devraient comprendre, c'est l'inopportunité de pareilles mesures. Qu'ils laissent ces âmes dans l'état de purification où Dieu les a mises ; il n'y a qu'à les consoler et à les encourager. Ce qu'elles feront, et ce que les confesseurs ordonneront, sera de nul effet, et il faut qu'elles acceptent l'épreuve, pour le temps que Dieu voudra.

Voilà la matière que nous nous proposons de traiter avec la grâce de Dieu. En cet état quel doit être le rôle de l'âme et celui du confesseur vis-à-vis d'elle ? A quels indices reconnaîtra-t-on qu'il s'agit d'une purification de l'âme ? Si elle est réelle, s'agit-il de la purification du sens ou de celle de l'esprit que nous nommons Nuit Obscure ? D'autre part, comment reconnaître qu'il ne s'agit pas de mélancolie ou d'autres imperfections physiques ou morales ? Il arrive en effet que l'âme, ou le confesseur, prennent pour Nuit Obscure et manifestation spirituelle, ce qui n'est qu'une conséquence des dites imperfections ; par contre il est beaucoup d'âmes qui croient manquer d'esprit d'oraison, bien qu'elles

le possèdent à un haut degré comme il y en a qui croient fermement en jouir, et n'en ont presque rien.

Ce qu'il y a de regrettable, c'est qu'on voit des âmes se fatiguer en multiples efforts et ne cesser de reculer. Elles cherchent le fruit du progrès là où il n'est pas, là où se trouve plutôt l'obstacle, tandis que d'autres, dans la quiétude et la paix, progressent beaucoup. Il en est aussi qui ne savent se servir des faveurs et des grâces données par Dieu pour leur progrès spirituel et les regardent comme des embarras et des obstacles qui les écartent du chemin. Ceux qui veulent le suivre doivent s'attendre aux impressions les plus diverses : joies, épreuves, espérances, douleurs, et elles proviennent, tantôt de l'esprit de perfection, tantôt de son opposé. Et c'est de tout cela que nous parlerons brièvement, avec la grâce divine, pour que ceux qui liront ces pages, se rendent compte du chemin qu'ils suivent, et de celui qui convient seul, s'ils ont le désir de parvenir au sommet de la Montagne.

Et puisqu'il s'agit de faire connaître la Nuit Obscure, seule route menant à Dieu, le lecteur ne s'étonnera pas de rencontrer parfois des apparences d'obscurité. Ce sera, d'après moi, son impression au début de la lecture. A mesure qu'il avancera, il comprendra mieux ce qui a précédé ; l'une page éclairera l'autre. S'il entreprend une seconde lecture, je crois qu'elle offrira plus de clarté encore, et que la doctrine se montrera plus parfaite. Si pourtant cette seconde lecture ne donne pas toute satisfaction, que le lecteur veuille bien s'en prendre à mon peu de science et à mon style défectueux ; car incontestablement, la matière est bonne en soi, et tout à fait nécessaire. D'autre part j'avoue que, même traitée avec plus de talent et de soins, elle n'attirera jamais le grand nombre. Il ne s'agit pas en effet de questions morales d'une spiritualité attrayante, que goûtent les âmes

cherchant Dieu par les consolations, mais d'une doctrine substantielle et solide qui s'adresse aux uns et aux autres, à condition qu'on se décide à passer par la nudité de l'esprit. Et même ma principale intention n'est pas de parler à tous, mais à quelques membres de notre saint Ordre ramené aux traditions primitives du Mont Carmel. Religieux et religieuses m'en ont prié, et je souhaite que Dieu les place sur le sentier de la Montagne. Comme ils vivent déjà détachés des choses temporelles, ils sont prédisposés à l'intelligence de cette doctrine de la nudité de l'esprit.

LIVRE PREMIER

LA NUIT OBSCURE DES SENS

Cette Nuit symbolise l'élimination des appétits sensitifs, ou la purification des sens. Pour l'âme, c'est la préparation nécessaire à la vie de Foi, seul moyen prochain de son union avec Dieu.

Développement du sujet

- I. Explication de ce que l'auteur entend par la *Nuit Obscure des Sens* ; sa nécessité absolue. (Chap. I et II.)
- II. La Nuit des sens est produite en nous par la mortification des passions. (Chap. III à V.)
- III. Cette mortification est nécessaire à cause des dommages que les passions font à l'âme. (Chap. VI à X.)
- IV. Conclusions concernant la matière du Premier Livre. (Chap. XI à XV.)

CHAPITRE I

Deux différences entre les nuits à traverser pour purifier la partie inférieure et la partie supérieure de l'homme spirituel. — Explication de la première strophe.

*En une Nuit obscure,
Dans l'ardeur d'un amour plein d'angoisse,
Oh ! l'heureuse destinée !
Je me suis évadée sans être vue,
De ma maison où régnait la paix¹.*

1. Nous ne traduirons que les deux premières strophes du Cantique dont nous avons parlé dans l'Introduction. L'auteur était seul capable de nous expliquer tout le sens de cette effusion lyrique ; les dernières strophes de l'œuvre du poète sont si mystérieuses, qu'une traduction, même fidèle au sens littéral, n'apprendrait rien au lecteur. Contrairement à l'habitude de placer ce Cantique en tête de l'ouvrage — ce qui est la règle des éditions espagnoles — nous avons préféré le reproduire comme document en ap-

Cette strophe est le chant de l'âme, heureuse d'une destinée qui la fait sortir de toutes les contingences, des appétits et imperfections propres à la sensibilité humaine, dus au désordre de la raison. Pour le comprendre, il est à noter que l'âme n'arrive ordinairement à l'état de perfection, qu'en passant d'abord par deux sortes principales de Nuits. Ce nom nous le donnons à ce que les maîtres de la vie spirituelle appellent voie purgative ou purification, parce que l'âme, dans l'une et dans l'autre de ces Nuits, chemine en effet dans l'obscurité et à tâtons.

La première purification ou Nuit porte sur la partie sensitive de l'âme ; c'est le sujet de la première strophe et de la première partie du traité. La seconde concerne sa puissance spirituelle, sujet de la seconde strophe et de la seconde partie ; celui-ci sera pourtant limité à l'état actif. Pour ce qui est de l'état passif, j'y consacrerai les troisième et quatrième parties *d'un autre traité*¹. La première Nuit s'adresse à ceux qui commencent la route, quand Dieu les initie à la contemplation en ménageant encore leur action intellectuelle, comme je l'expliquerai. La seconde est destinée à ceux qui sont plus avancés, lorsque Dieu veut les introduire dans l'état d'union avec Lui. C'est là une Nuit particulièrement obscure et redoutable, comme nous le verrons.

Explication de la strophe.

Elle peut se résumer ainsi. Attirée par Dieu, l'âme tout embrasée de son seul amour, a pénétré dans une Nuit obscure, symbole de privation et de purification complète, éliminant tous les appétits sensitifs. Il s'agit aussi bien des attraites extérieurs du monde, des concupiscences de la

pendice. Cf. Tome IV. *Essai sur le Cantique Spirituel*, § V, qui traite du maniérisme de l'époque.

1. D'après l'interprétation du P. Wenceslas, ce plan a été réalisé comme suit : *Purification active* : *Montée du Carmel*, 1^{er} Livre, purification des sens. 2^{me} et 3^{me} Livres, purification de l'esprit. — *Purification passive* : *Traité de la Nuit Obscure*, 1^{er} Livre, purification passive des sens ; 2^{me} Livre, purification passive de l'esprit. Les mots *d'un autre traité*, ne se trouvent pas dans le texte de S. Jean de la Croix. Il ne considérait pas la *Nuit Obscure* telle qu'elle a été publiée depuis, comme traité séparé de la *Montée du Carmel*.

chair, que des goûts de la volonté. Tout cela se réalise dans cette purification des sens, de façon que ce départ a lieu quand la maison, ou partie sensitive de l'âme, se trouve pacifiée parce que l'âme domine ses appétits assagis et endormis en elle. Car la première condition qui permette de quitter les souffrances, angcisses et attaches secrètes des appétits, c'est qu'ils soient immobilisés et endormis. L'âme se réjouit donc d'être sortie heureusement *sans être vue*, c'est-à-dire sans qu'aucune manifestation de la nature y mette obstacle. Elle sort aussi *de nuit*, parce que Dieu la débarrasse de tout ce qui était nuit pour elle. Son heureuse destinée c'est d'être introduite par Dieu dans une Nuit d'où lui viendront tous les biens ; sa propre force ne lui eût servi de rien, car on ne saurait de soi-même dominer tous ses appétits pour aller à Dieu.

Voilà la signification générale de la strophe. Faisons maintenant le commentaire de chaque vers, en développant ce qui se rapporte au sujet. Les autres strophes seront traitées de même : le détail après l'exposé sommaire¹.

CHAPITRE II

Ce que c'est que la nuit obscure que l'âme déclare avoir traversée en s'élevant à l'union divine. Causes de cette Nuit.

En une Nuit obscure.

Le passage de l'âme à l'union divine mérite d'être appelé Nuit pour trois motifs. D'abord à cause du point de départ. L'appétit doit abandonner progressivement, par renoncement, le goût des choses créées qui le possédait, et le vide de ce renoncement équivaut à une sorte de Nuit pour les

1. L'auteur nous fait connaître ici son plan primitif que, d'après certains critiques, les circonstances ne lui ont pas permis d'exécuter. La méthode n'a été strictement appliquée qu'à la première strophe. La seconde, dont le développement comprend les deux livres qui suivent et terminent *la Montée du Carmel*, n'est expliquée au début du Second Livre que selon sa signification générale.

appétits et les sens de l'homme. Le second motif vient du moyen ou de la route par laquelle l'âme aboutira à cette union, et il n'est autre que la Foi, obscure pour l'entendement comme la nuit. Le troisième vient du terme qui est Dieu. Par cela même qu'il est l'être incompréhensible et infiniment parfait, on peut encore le regarder comme une nuit obscure pour l'âme en cette vie. Ces trois nuits doivent passer par l'âme, ou plutôt l'âme doit les traverser pour atteindre l'union avec Dieu.

Elles sont figurées au livre de Tobie, par les trois nuits que le jeune homme, sur l'ordre de l'ange, passa en prière, avant de s'unir à son épouse (*Tob.*, VI, 18). Au cours de la première nuit, Tobie, par obéissance, brûle le foie du poisson, figure d'un cœur porté vers les choses du monde et absorbé par elles. Il faut que ce cœur, s'il veut commencer la route vers l'union, soit purifié de tout ce qui est créature, en passant par le feu de l'amour divin. Par cette purification il se soustrait au démon qui a pouvoir sur l'âme en tant qu'elle est attachée aux choses passagères et matérielles.

Pendant la seconde nuit, l'ange lui promet de jouir de la société des Patriarches qui sont nos Pères dans la Foi. Après s'être dépouillée des attrait des sens, dans la première Nuit, l'âme entre dans la seconde et s'y trouve seule en pure Foi, ne se gouvernant que par elle, et cette vertu n'a aucun rapport avec les sens.

Dans la troisième nuit, l'ange promet à Tobie la bénédiction, qui est Dieu, lequel par l'intermédiaire de la seconde Nuit qui est la Foi, se communique à l'âme si secrètement et si intimement que c'est une autre nuit à son égard en tant que cette communication se fait plus obscurément et est plus impénétrable que les autres, comme nous le dirons ci-après. Le passage par cette troisième Nuit aboutit à l'union avec l'Épouse qui est la sagesse de Dieu, car c'est pendant ce temps que s'achève la communication de Dieu à l'esprit, en laissant ordinairement l'âme enveloppée d'épaisses ténèbres. De même l'ange ne permet à Tobie de s'unir, dans la crainte de Dieu, à son épouse, qu'après la troisième nuit ; cette crainte, quand elle est parfaite, s'accompagne de l'amour parfait de Dieu, et c'est ainsi que

s'accomplit la transformation par amour de l'âme en Dieu.

A vrai dire ces trois Nuits n'en font qu'une en trois parties, comparables à celles d'une nuit naturelle. Celle des sens est comme le crépuscule, quand les formes des objets s'évanouissent ; celle de la Foi, entièrement obscure, ressemble aux ténèbres de minuit ; la troisième enfin qui est Dieu, de même que l'aube, précède immédiatement la pleine lumière du jour.

Cette doctrine demande une explication détaillée, et nous en développerons chaque point séparément.

CHAPITRE III

Première cause qui produit cette nuit : suppression du goût dans l'appétit de toute chose.

Expliquons ici pourquoi nous appelons Nuit la privation du goût dans l'appétit qui porte aux choses sensibles. La nuit naturelle n'est autre chose qu'une privation de lumière, et aussi une privation de tous les objets qui ne se voient que par la lumière. Elle fait en sorte que la puissance visuelle se trouve, vis-à-vis des choses, dans l'obscurité et le vide. C'est ainsi que la mortification de l'esprit mérite pour l'âme le nom de nuit. De même que la puissance visuelle emprunte sa force à la lumière et se nourrit de ce qu'elle voit, et que tout disparaît avec la lumière, de même l'âme, par l'intermédiaire de l'appétit, se laisse séduire et se nourrit de tout ce dont elle est capable de jouir. De même aussi, quand l'appétit s'éteint, ou pour parler exactement, quand il est mortifié, l'âme n'est plus sollicitée par le goût des choses sensibles, et se trouve, au point de vue de l'appétit, dans l'obscurité et le vide.

L'action de chacun des sens fournit des exemples. En supprimant l'appétit qui porte le sens de l'ouïe à se satisfaire en tout ce qui est délectable, l'âme se trouve, selon cette puissance, dans l'obscurité et le vide. En s'interdisant

tout ce qui plaît au sens de la vue, l'âme se trouve de nouveau, selon cette puissance, dans l'obscurité et le vide. Il en est de même pour la privation de la suavité des parfums, pour celle des mets qui flattent le palais ; là encore l'âme, selon ces puissances, se trouve dans l'obscurité et le vide. Enfin la mortification du tact, en supprimant les plaisirs et satisfactions propres à ce sens, laisse aussi l'âme, selon cette puissance, dans l'obscurité et le vide.

Il est donc établi que l'âme, en se dépouillant du goût des choses sensibles, en mortifiant l'appétit qui la porte vers elles, est regardée à juste titre comme placée dans une nuit obscure, et cela revient à dire que le vide de ces choses s'est fait en elle.

Si nous en cherchons la cause, nous pouvons dire avec les philosophes, que l'âme, au moment où Dieu l'unit au corps, est pareille à un panneau uni et lisse, sur lequel il n'y a rien de peint. Tout ce qu'elle apprend peu à peu, lui vient par la vie des sens ; en dehors d'eux, elle ne reçoit naturellement aucune communication. Se trouvant unie au corps, elle est comme un homme enfermé dans une obscure prison. Un prisonnier ne sait rien, si ce n'est ce qu'il peut apercevoir par les soupiraux de sa cellule, et si ce moyen lui manquait, il ne saurait rien d'autre part. Il en est de même pour l'âme, ce qui ne lui vient pas par les sens — les soupiraux de sa prison, — ne lui viendra pas naturellement d'ailleurs. Si maintenant elle repousse et détruit ce qui peut lui venir des sens, nous pouvons affirmer qu'elle demeure dans l'obscurité et le vide ; car ainsi que nous l'avons dit, naturellement, il n'existe pas pour la lumière d'autres voies d'accès. Il est bien vrai que l'âme ne cesse jamais d'entendre, de voir, de sentir, de goûter, de toucher, mais dans notre supposition elle ne le fait pour ainsi dire pas. Ces actes n'embarrassent pas l'âme, car en les repoussant et les détruisant, c'est comme si elle ne voyait, ou n'entendait, etc. Celui qui ferme les yeux n'est-il pas dans l'obscurité, comme l'aveugle privé de la faculté de voir ? Dans le même sens David a dit : — « *Pauper sum ego et in laboribus a juventute mea.* Je suis pauvre et dans les souffrances dès ma jeunesse » (*Ps. LXXXVII, 16*). Bien qu'il fût certainement riche, il se dit pauvre, parce que sa volonté n'adhérait pas aux biens, ce

qui faisait de lui un vrai pauvre¹. En supposant qu'il le fût réellement, mais non selon la volonté, la pauvreté vraie disparaîtrait, l'âme restant riche et satisfaite par l'appétit. De là vient que nous nommons cette nudité, Nuit pour l'âme, puisque nous ne parlons pas ici de dépouillement réel. L'âme n'est pas vide, aussi longtemps qu'elle conserve l'appétit des choses sensibles ; c'est en elle, par l'absence de désir de ces choses, que se produit le vide et la liberté, malgré l'abondance de tous les biens. Les choses du monde ne savent pas s'introduire elles-mêmes dans l'âme ni lui être nuisibles en y demeurant, mais elles le peuvent par la volonté et l'appétit.

Cette première sorte de Nuit est une des deux par lesquelles, comme nous l'avons indiqué, l'âme doit passer, et elle concerne sa partie sensitive. Disons maintenant combien il est indispensable que l'âme quitte sa maison par cette Nuit obscure des sens, pour monter à l'union divine.

CHAPITRE IV

La mortification des appétits est indispensable à l'âme pour s'élever à l'union divine. — Preuves diverses et textes de l'Écriture.

L'âme doit donc passer, si elle veut atteindre l'union divine, par la Nuit obscure, qui mortifie les sens, et supprime la jouissance des choses créées. Pour quel motif ? — Parce que les attaches aux créatures sont toutes, aux yeux de Dieu, de pures ténèbres. L'âme qui en est enveloppée, s'efforcera en vain, sans purification préalable, de revêtir la pure et simple lumière de Dieu. Saint Jean l'affirme : *Tenebræ eam non comprehenderunt* ; « les ténèbres ne l'ont point reçue » (*Joan.*, I, 5).

La philosophie enseigne que deux contraires ne peuvent

1. D'après le texte hébreu original, il faudrait traduire : *Je suis malheureux et moribond depuis ma jeunesse*. Nous faisons remarquer, une fois pour toutes, que saint Jean de la Croix traduit ses nombreuses citations bibliques de la Vulgate, et les commente d'après le sens mystique adapté.

subsister à la fois dans un même objet. Or, les ténèbres qui sont les attaches aux créatures, et la lumière qui est Dieu, étant des contraires — ce que prouve saint Paul écrivant aux Corinthiens : *Quæ societas luci ad tenebras ?* (II, VI, 14) « Qu'a de commun la lumière avec les ténèbres ? » — concluons de là, que dans l'âme, la lumière divine ne pourra s'établir, si son attachement au créé n'est d'abord éliminé.

Cela devient encore plus clair, quand on réfléchit à la vérité que voici. L'âme attachée à la créature devient semblable à elle ; plus l'affection grandit, plus l'identité s'affirme, car l'amour établit un rapport d'égalité entre ce qui aime et ce qui est aimé. David l'affirme de ceux qui aimaient les idoles : *Similes illis fiunt qui faciunt ea : et omnes qui confidunt in eis* (Ps. CXIII, 8). « Qu'ils leur ressemblent ceux qui les font, et tous ceux qui se confient en elles ! » Donc, celui qui aime une créature, s'abaisse à son niveau, et même au-dessous, parce que l'amour ne se contente pas de niveler, mais établit un esclavage. C'est pour ce motif qu'une âme esclave d'un objet hors de Dieu, devient incapable de pure union et de transformation en Dieu, car la bassesse de la créature est plus distante de la souveraineté du Créateur, que les ténèbres de la lumière.

Tout ce qui existe sur la terre et dans le ciel est du pur néant, si on le compare à Dieu. *J'ai regardé la terre*, dit Jérémie (IV, 23), *et elle était vide ; j'ai regardé les cieux et je n'y ai pas trouvé de lumière*. En affirmant qu'il a vu la terre vide, il fait comprendre que les choses terrestres, et la terre même ne sont rien. En affirmant qu'il n'a pas vu de lumière dans les cieux, il fait comprendre que les astres, comparés à Dieu, sont de pures ténèbres. Ainsi toutes les créatures, envisagées à ce point de vue, ne sont que néant, et l'amour qui nous y attache est pour ainsi dire moins encore, puisqu'il est empêchement et privation de la transformation en Dieu. Il en est de même des ténèbres ; elles ne sont rien, et moins que rien, puisqu'elles sont privation de lumière. Il suit de là que celui qui est dans les ténèbres ne comprend rien à la lumière, et que l'âme attachée aux créatures, est incapable de comprendre Dieu. Il faut nécessairement qu'elle se purifie, sous peine de ne le posséder ni

ici-bas, par transformation pure d'amour, ni là-haut, par claire vision.

Expliquons cela plus en détail.

Il est donc établi que tout l'être des créatures, comparé à l'être infini de Dieu, est néant, et ainsi l'âme captive du créé est néant et descend au-dessous du néant, aux yeux de Dieu. Nous venons de le démontrer : l'amour établit égalité et ressemblance, et de plus rabaisse celui qui aime. Cela fait qu'en aucune façon, une telle âme n'est capable de s'unir à l'être infini de Dieu, la distance entre le non-être et l'être étant infinie.

Toute la beauté des créatures est souveraine laideur, devant la beauté infinie de Dieu. Salomon dit dans les Proverbes : *Fallax gratia et vana est pulchritudo* (Prov., xxxi, 30). « Trompeuse est la grâce et vaine est la beauté. » Ainsi l'âme attachée à la beauté de n'importe quelle créature, participe devant Dieu à sa laideur, et cette âme laide ne pourra se transformer dans la beauté qui est Dieu, parce que la beauté est inaccessible à la laideur.

Toute la grâce, tout le charme des créatures est, par rapport à la beauté divine, matière insipide et répugnante, ce qui fait que l'âme éprise de cette grâce et de ce charme devient souverainement difforme et insignifiante devant Dieu. Impossible pour elle de s'assimiler alors la grâce infinie de la beauté divine, la distance entre ce qui est souverainement misérable et la grâce infinie, étant irréductible.

Tout ce que les créatures du monde renferment de bonté n'est que suprême malice, en présence de la bonté divine. *Dieu seul est bon* (Luc, xviii, 19). Cela fait que l'âme qui met son affection dans les biens du monde, est souverainement mauvaise devant Dieu. De même qu'aucun rapport ne peut exister entre la malice et la bonté, de même une telle âme ne peut atteindre l'union parfaite avec Dieu, parce qu'il est la bonté absolue.

Toute la sagesse du monde, toute l'habileté humaine ne sont que pure et souveraine ignorance, en présence de la sagesse infinie de Dieu. Saint Paul écrit aux Corinthiens : — *Sapientia hujus mundi stultitia est apud Deum*, « la sagesse de ce monde est folie devant Dieu. » (I ad Cor., iii, 18). Il est donc évident, que l'âme qui compte sur son

savoir et son habileté pour s'élever à la sagesse divine, se montre souverainement ignorante, aux yeux de Dieu, et n'approchera pas de Lui, vu que l'ignorance ne comprend rien à la sagesse, et que sa sagesse est regardée par Dieu, selon saint Paul, comme une folie. Ceux qui prétendent savoir quelque chose devant Dieu sont de vrais ignorants, au dire du même apôtre : *Dicentes enim se esse sapientes stulti facti sunt.* « Se vantant d'être sage, ils sont devenus fous. » (*Ad Rom.*, I, 22). Pour être sages selon Dieu, il faut savoir renoncer à sa science humaine, et se livrer par amour à son service, comme des enfants et des ignorants, c'est encore saint Paul qui l'enseigne : *Si quelqu'un parmi vous paraît être sage, qu'il devienne ignorant pour être sage, parce que la sagesse de ce monde est folie devant Dieu.* (*Ad Cor.*, III, 18). Il faut donc que l'âme désireuse de s'unir à la sagesse divine, s'applique au non-savoir plutôt qu'à la science.

Toute la puissance, toute la liberté du monde, ne sont que servitude, détresse et captivité, vis-à-vis de la liberté et de la domination divines. Par conséquent, l'âme éprise de grandeurs, de dignités, et de libertés, selon son appétit, n'est plus regardée ni traitée par Dieu comme sa chère fille, mais comme une chétive esclave de ses passions, faute d'avoir voulu suivre ce précepte du Christ : *Si vous voulez être grand, humiliez-vous ; et afin d'être le plus grand, devenez le plus petit.* De sorte que cette âme ne saurait parvenir à la royale liberté de l'esprit qui s'acquiert en cette union divine, vu que l'esclavage est incompatible avec la liberté. Un cœur plein d'appétits ignore la liberté, puisqu'il est captif ; il faut à la liberté un cœur libre, qui est un cœur filial. C'est pourquoi Sara ordonnait à son mari Abraham de chasser de sa maison l'esclave et son fils, disant qu'il ne pouvait être héritier, comme l'enfant de la femme libre. (*Gen.*, XXI, 10).

Les délices et délectations que trouve la volonté dans les choses du monde, ne sont que souffrance, tourment et amertume, au regard des délices et des délectations divines. Celui qui y met son cœur devient digne, devant Dieu, de souffrance, de tourment et d'amertume, et s'interdit l'accès aux délices de l'union avec Dieu, puisqu'il s'est rendu digne de châtement. Il faut dire la même chose des

richesses et de la gloire, dont la source est dans le créé, car c'est là encore pauvreté et misère, en face de la richesse divine. En les recherchant, l'âme est absolument pauvre et misérable devant Dieu ; elle renonce au bienheureux état de richesse et de gloire qui résulte de sa transformation en Lui, la totale pauvreté se trouvant à l'opposé de la suprême richesse. C'est pourquoi la sagesse divine se plaint de ceux qui se rendent laids, vulgaires, misérables et pauvres, en s'attachant à ce qui dans le monde n'est qu'une illusion de beauté, de grandeur et de richesse, et s'écrie dans les *Proverbes* : — « Je parle à vous, ô hommes, ma voix s'adresse aux enfants des hommes. Enfants, apprenez la prudence ; insensés, apprenez l'intelligence. Écoutez, car j'ai à dire des choses magnifiques... En moi, sont les richesses et la gloire, l'opulence des biens et la justice. Préférez mes enseignements à l'argent, et la science à l'or le plus pur, car la sagesse vaut mieux que les perles, et les objets les plus précieux ne l'égalent pas. Je marche dans les voies de la justice, dans les sentiers de l'intelligence, pour enrichir ceux qui m'aiment, et augmenter leurs trésors. » *O viri ad vos clamito, et vox mea ad filios hominum. Intelligite, parvuli, astutiam, et insipientes, animadvertite. Audite quoniam de rebus magnis locutura sum. Mecum sunt divitiæ, et gloria, opes superbæ et justitia. Melior est enim fructus meus auro, et lapide pretioso, et genimina mea argento electo. In viis justitiæ ambulo, in medio semitarum judicii, ut ditem diligentes me et thesauros eorum repleam* (*Prov.*, VIII, 4-8).

Par ce texte, la Sagesse divine avertit tous ceux qui donnent leur cœur et leur affection à n'importe quelle créature du monde, ainsi que nous l'avons expliqué. Ils sont traités de petits enfants, parce qu'ils s'attachent et se rendent semblables à ce qui est petit. Elle les invite à la prudence, pour apprendre à ne pas confondre les grandes choses, qui sont les siennes, avec les leurs qui sont misérables. La grande richesse et la gloire qui les attirent se trouvent en elle, et non là où ils les supposent ; elle seule est leur centre. Sans doute l'apparence est pour le monde, mais qu'ils sachent que la réalité de la grandeur est en elle, et le fruit qu'ils en retireront vaudra mieux pour eux que

l'or et les pierres précieuses, et ce qu'elle engendre dans les âmes est meilleur que l'argent qu'ils aiment tant, et cet argent est le symbole de tout ce que l'homme désire posséder en cette vie.

CHAPITRE V.

Suite du même sujet. — Nouvelles preuves tirées de l'Écriture sainte.

Par ce qui vient d'être dit, on peut déjà de quelque façon comprendre qu'il existe une infinie distance, entre tout le créé pris en soi, et l'être divin en son essence, et que cette distance est la même pour les âmes qui s'attachent à ces créatures, puisque l'amour engendre la ressemblance et l'égalité. Saint Augustin se fait l'interprète de cette vérité, quand il s'écrie dans ses Soliloques : — « Malheureux que je suis ! Quand donc, ô Seigneur ! ma petitesse et mon imperfection deviendront-elles dignes de votre rectitude ?... Vous êtes bon, je suis méchant ; vous êtes miséricordieux, je suis insensible ; vous êtes saint, je suis vicieux ; vous êtes juste, je suis injuste ; vous êtes lumière, vie, guérison et joie, je suis la nuit, la mort, la maladie, la tristesse ; vous êtes la vérité suprême, et moi l'universelle vanité¹ ! »

Ainsi parle le Saint, en considérant le penchant qui l'incline vers les créatures. L'âme vit donc dans l'ignorance absolue, quand elle s'imagine qu'elle pourra atteindre le haut état d'union avec Dieu, sans éliminer d'abord le goût de toutes les choses naturelles et surnaturelles qui peuvent être en sa possession². Et cela résulte de la distance infinie

1. Migne, *Patr. Lat.*, tome XL, p. 866.

2. *Qui peuvent lui appartenir par l'amour propre.* C'est là le texte des éditions antérieures. Sans le moindre doute, cette interpolation a été faite dans le texte, afin d'éviter une interprétation fâcheuse de cette phrase. De fait, elle n'explique rien. En dépit de ce soi-disant commentaire, il se trouvera des lecteurs qui s'étonneront en présence de cette doctrine du Docteur mystique. Quant à nous, selon notre dessein, nous allons prouver qu'elle est absolument orthodoxe. Nous commençons par supprimer l'interpolation même. Le Saint enseigne que l'âme, pour atteindre l'état intime d'union avec Dieu, doit nécessairement se purifier de l'appétit de

qui sépare les créatures, de ce qui est donné dans cet état supérieur, à savoir la pure transformation en Dieu. Pour ce motif, Notre-Seigneur nous prêche la voie du renoncement en disant dans l'Évangile de saint Luc : *Qui non renuntiat omnibus quæ possidet, non potest meus esse discipulus* (Luc, XIV, 33). « Quiconque ne renonce pas par la volonté à tout ce qu'il possède ne peut être mon disciple ». Rien de plus décisif. La doctrine dont le Fils de Dieu a doté le monde, enseigne le mépris de toutes choses, pour nous rendre aptes à recevoir l'esprit de Dieu en nous.

Aussi longtemps que l'âme ne se détache pas d'elles, elle manque de capacité pour recevoir l'esprit de Dieu, par pure transformation en Lui. Nous en trouvons une figure dans le livre de l'Exode. La Majesté divine ne fit pleuvoir du ciel la Manne pour nourrir les enfants d'Israël, qu'après l'épuisement de la farine qu'ils avaient emportée d'Égypte. Comprenez par là, que le renoncement à toutes choses s'impose d'abord ; l'aliment des anges ne convient pas à la bouche qui se complaît à savourer celui des hommes. L'âme qui aime à se nourrir de mets étrangers,

toutes choses, qu'elles soient *naturelles* ou *surnaturelles*. Deux interprétations sont possibles. 1^o L'homme ne peut garder aucune affection dans son cœur, même pour les créatures les plus excellentes ; 2^o Il doit se priver de tout amour et attachement aux créatures, pour autant que l'affection est *désordonnée*. Il est évident que le premier sens est absolument étranger à l'intention du Saint. Pour soutenir le contraire, il faudrait être persuadé que l'auteur ignorait les rudiments de la doctrine de l'Église, puisqu'elle ordonne l'amour du prochain, et fait apprécier la valeur de la grâce et des vertus surnaturelles. De plus ce serait aussi accuser le Saint de manquer de bon sens.

Admettons pourtant que cette argumentation soit insuffisante, et qu'on réclame des preuves positives. Saint Jean s'est expliqué sur l'amour du prochain de façon décisive, ne condamnant que celui qui est désordonné, car alors il ne vient pas de Dieu, et n'a pas Dieu pour but. Voici ses propres termes : « *Lorsque l'amour et l'attachement des créatures est purement spirituel et fondé sur Dieu, plus il est intense, et plus il augmente l'amour divin ; plus le souvenir de la créature se renouvelle, et plus aussi se renouvelle le souvenir de Dieu. A mesure qu'un sentiment excite l'autre, le désir de Dieu grandit* ».

Le même enseignement se dégage de tout ce qu'il a écrit au sujet des vertus théologiques. Inutile de faire des citations ; il faudrait transcrire la moitié de ses œuvres. Voici pourtant une de ses affirmations : « *Sans s'appliquer efficacement à l'exercice de ces trois vertus, il est impossible d'arriver à la perfection d'amour avec Dieu* ».

Dira-t-on qu'il est possible de pratiquer ces vertus, ou toute autre, sans les aimer ?

Il est donc avéré que le premier sens qu'on pourrait donner au texte, n'est pas celui que le Docteur Mystique a eu en vue. Reste le second : l'âme doit

se rend inapte à l'esprit divin, et ceux qui recherchent la nourriture de l'esprit, et ne s'en contentent pas, mais veulent y mêler la satisfaction d'autres appétits, irritent grandement la divine Majesté.

Citons en témoignage un trait de la Sainte Écriture. Il y est question (*Num.*, XI, 4), de ceux qui, non satisfaits de la simple nourriture qu'était la Manne, désirèrent et voulurent manger de la chair. Le Seigneur s'irrita de ce désir, qui mêlait ce qui était bas et grossier, à ce qui, tout en étant simple et céleste, renfermait la substance et la saveur de toutes les nourritures. Comme le dit David : « leur bouche était encore pleine, que la colère de Dieu descendit sur eux. » *Adhuc escæ eorum erant in ore ipsorum, et ira Dei descendit super eos, et occidit pingues eorum, et electos Israël impedivit* (*Psalm.* LXXVII, 31). Il regardait comme indigne leur appétit humain, pendant que Lui-même s'occupait de leur fournir un aliment du ciel. Ah ! si les hommes spirituels savaient quels biens ils perdent et quelle abondance de l'esprit, faute de s'interdire l'appétit de choses sans valeur ! Comme ils trouveraient dans le simple aliment de l'esprit,

être vide de tout amour désordonné, et cela est vrai, même relativement aux choses les plus saintes. En quoi cela est-il contraire à la saine raison ? Qu'y peut-on trouver de contradictoire avec l'enseignement de l'Église et des Docteurs ? Absolument rien. Il ne faut pas même le prouver. Personne n'ignore que l'affection désordonnée peut atteindre la vertu et la sainteté, (soit parce qu'on s'y complait avec vanité, soit parce qu'on les désire pour s'attirer l'estime du monde), et qu'elle est, pour le moins, une imperfection et un obstacle à l'union avec Dieu. Je pourrais le démontrer et citer à l'appui de nombreuses autorités. Je me contenterai de deux textes, l'un du P. Faber, montrant que l'affection désordonnée peut s'attacher à ce qu'il y a de plus saint ; l'autre de sainte Thérèse, disant que la perfection requiert l'amour absolu de Dieu seul. Le premier dit : — « La vertu ne doit pas être inquiète et désordonnée ; elle est un moyen et non une fin ; elle n'est pas Dieu, *ni même l'union avec Dieu*. Cela vous paraîtra étrange, mais saint François de Sales ne cesse de faire cette observation. Nous sommes, hélas ! si misérables, que la vertu même peut faire obstacle à l'amour de Dieu ». (*Progrès Spir.* p. 55.) Sainte Thérèse écrit de son côté : — « Venons-en au détachement que nous devons pratiquer, parce que c'est le point capital de la perfection. C'est quand nous nous embrasons d'amour pour Dieu seul, sans rien nous accorder de tout le créé, que la Majesté Divine infuse les vertus. Pensez-vous, mes sœurs, qu'il est petit le bien que nous obtenons en nous livrant entièrement à Celui qui est tout, sans nous diviser, puisque en Lui sont tous les biens comme je l'affirme ? (*Chemin de Perf.* c. 8.) Dans un de ses Souvenirs, elle écrit : — « Le Seigneur le sait, ou c'est moi qui suis aveugle, ni l'honneur, ni la vie, ni la gloire, ni aucun bien du corps et de l'âme n'existent pour m'attirer, m'arrêter, pour exciter mon désir, mon avancement, si ce n'est sa seule gloire ». (Note de l'É. I. C.)

la saveur de toutes les choses auxquelles leur volonté persiste à s'attacher ! En refusant le renoncement essentiel, cette saveur leur échappe. Les enfants d'Israël ne goûtèrent pas toutes les nourritures contenues dans la Manne, parce que leur appétit ne se bornait pas à elle seule. Ce n'était pas parce que la Manne ne renfermait pas le goût et la force qu'ils recherchaient, mais parce qu'ils voulaient autre chose. Celui qui veut aimer autre chose conjointement avec Dieu, sans le moindre doute fait peu de cas de Dieu, puisqu'il met en balance avec Dieu ce qui, selon notre exposé, en diffère infiniment. L'expérience prouve que la volonté, en se passionnant pour un objet, l'estime plus qu'un autre, lors même que ce dernier aurait plus de valeur que celui qu'il aime, si sa préférence reste au premier. Vouloir mettre sur le même pied les deux objets, c'est nécessairement faire injure au principal, puisqu'on établit une injuste égalité. Or, rien ne peut s'égaliser à Dieu, et c'est l'offenser gravement que d'aimer autre chose en même temps que Lui et de s'y attacher. D'après cela, que faut-il penser d'une âme qui aime cette chose de préférence à son Dieu ?

Écoutons comment Dieu même nous le fait comprendre, quand il ordonna à Moïse de gravir la montagne pour l'entretenir face à face. Il ne suffit pas qu'il monte seul, laissant dans la plaine les enfants d'Israël, mais les troupeaux mêmes ne peuvent paître en vue de la montagne. (*Exod.*, xxxiv, 3). Le sens spirituel est celui-ci. L'âme appelée à gravir le mont de la perfection pour y communiquer avec Dieu, doit non seulement renoncer aux choses humaines et les laisser en bas, mais même à ses appétits, représentés par les animaux. Il ne faut pas qu'elle leur permette de paître en vue de la montagne, c'est-à-dire de se nourrir de choses autres que Dieu seul ; Lui est l'aliment unique qui calme toute faim dans l'état de perfection. Le souci de refréner ces appétits, doit être la constante préoccupation de ceux qui suivent le chemin vers le sommet ; plus l'âme y mettra d'activité, et mieux elle assurera le succès. Aussi longtemps qu'ils ne sont pas domptés, impossible d'arriver au but, pas même en pratiquant les vertus, car de cette victoire dépend leur propre affection, et elle exige une âme vide, dénudée et purifiée de tout appétit.

En voici une figure frappante empruntée à la Genèse. Avant de gravir le mont Béthel, où il désirait établir un autel pour sacrifier à Dieu, le patriarche Jacob donne trois ordres à ses gens. Le premier, de rejeter les dieux étrangers, le second, de se purifier, et le troisième, de changer de vêtements (*Gen.*, xxxv, 2). Il en est de même de l'âme. Pour gravir la montagne, et y servir d'autel sur lequel on offre à Dieu un sacrifice d'amour pur, de louange et de révérence, il faut qu'elle accomplisse parfaitement les mêmes ordres. Qu'elle bannisse de son cœur tous les dieux étrangers, qui sont les affections et les attaches de la nature ; qu'elle se purifie au moyen de la Nuit obscure du sens dont nous avons parlé, de l'arrière-goût des dites affections laissées dans l'âme, par le renoncement et un repentir méthodique. Enfin, pour atteindre le sommet, qu'elle change de vêtements. Si les deux premiers commandements ont été fidèlement exécutés, Dieu même substituera de nouveaux vêtements aux anciens. Cela consistera à douer l'âme d'une nouvelle façon de comprendre et d'aimer Dieu en Dieu. Cette connaissance et cet amour nouveau de Dieu en Dieu, dépouilleront la volonté de ses anciens désirs et penchants humains, pour mettre dans l'âme une science nouvelle et un abîme de délices. Rien ne subsistera des vieilles images et des connaissances antérieures. Le vieil homme aura disparu avec ses aptitudes d'être naturel, et l'âme se verra revêtue de nouvelles aptitudes surnaturelles, agissant sur toutes ses puissances. De cette façon, son action humaine sera transformée en action divine ; et c'est bien là le résultat de cette union divine avec l'âme transformée en autel, où Dieu reçoit l'adoration de louange et d'amour, où Dieu règne seul.

C'est pour cela aussi que sur l'ordre de Dieu, l'autel destiné aux sacrifices devait être creux (*Exod.*, xxvii, 8), symbole du vide qui doit exister dans l'âme qui veut être le digne autel du Seigneur. De plus, il avait défendu de substituer sur cet autel à son propre feu qui devait rester en activité, un feu étranger. En vertu de cette sévère prescription, nous voyons Nadab et Abiud, fils du grand-prêtre Aaron, tués par la colère divine, devant l'autel même, parce qu'ils y apportaient un feu étranger (*Lev.*, x, 1). Cela fait comprendre que l'âme, pour être un autel digne

de Dieu, ne doit jamais admettre que le feu de son amour, et qu'on ne peut y mêler un amour étranger. Dieu ne permet pas qu'on donne asile à quoi que ce soit, là où il réside. J'en trouve une preuve dans le *Livre des Rois*. Quand les Philistins s'avisèrent de placer l'Arche du Testament dans le temple de leur idole, il se fit qu'ils la trouvèrent à différentes reprises, le matin, renversée à terre, et la dernière fois, brisée en morceaux.

Là, où il se trouve lui-même, il ne tolère et ne désire qu'une seule volonté humaine, celle d'observer parfaitement la loi divine, et de porter sur soi la Croix du Christ. Il n'est pas dit que Dieu commanda de mettre autre chose dans l'Arche, où reposait la Manne, que le Livre de la Loi (*Deut.*, xxxi, 26), et la Verge d'Aaron, figure de la Croix (*Num.*, xvii, 10). Car l'âme, qui ne voudra garder parfaitement que la Loi du Seigneur, et porter la croix du Christ, sera semblable à l'Arche, et elle contiendra la Manne qui est Dieu, si elle n'a pour bien unique que cette Loi et cette Verge.

CHAPITRE VI

Influence nocive des appétits. — Effet privatif et effets positifs.

- Les positifs causent cinq dominages principaux dans l'âme.
- Premier dommage : la fatigue.

Pour mieux faire comprendre ce que je viens d'établir, il convient de préciser les deux fâcheux effets principaux produits dans l'âme par les appétits naturels. Le premier consiste dans la privation de l'esprit de Dieu ; l'autre dans des dommages divers qui remplissent l'âme abandonnée aux sens, et qui sont : la fatigue, la souffrance, la cécité, l'impureté et la faiblesse. Jérémie les résume en ces termes : — *Duo enim mala fecit Populus meus ; me dereliquerunt fontem aquæ vivæ et foderunt sibi cisternas, cisternas dissipatas, quæ continere non valent aquas* (*Jer.*, II, 13). « Mon Peuple m'a fait double mal ; il m'a abandonné, moi la source des eaux vives, pour se creuser des citernes, citernes crevassées qui ne retiennent pas l'eau ». Ce double mal résulte d'un simple acte de l'appétit.

N'est-il pas évident que, par le fait qu'une âme s'attache à ce qui n'est qu'une créature, elle devient d'autant moins capable de contenir Dieu, que cet appétit est plus enraciné en elle ? Deux contraires ne peuvent se rencontrer en un même sujet ; or, qu'y a-t-il de plus opposé que le Créateur et la créature, le sensuel et le spirituel, le visible et l'invisible, le temporel et l'éternel, la nourriture céleste, pure, spirituelle et celle qui ne flatte que la sensualité pure, le dépouillement selon le Christ et l'attachement à une créature ? Pour la production naturelle, impossible de donner à un objet une forme sans commencer par supprimer celle qui existait d'abord, les deux se trouvant faire obstacle, l'une à l'autre ; de même, aussi longtemps que l'âme s'assujettit à l'esprit sensible et animal, l'esprit purement spirituel ne peut entrer en elle. C'est pourquoi Notre-Seigneur dit par saint Mathieu : — *Non est bonum sumere panem filiorum et mittere canibus.* « Il n'est pas bien de prendre le pain des enfants pour le jeter aux chiens » (*Mat.*, xv, 26). Et plus loin : — *Nolite dare sanctum canibus,* « ne donnez pas aux chiens ce qui est saint » (VII, 6). Par ces textes inspirés, Jésus-Christ compare aux enfants de Dieu, ceux qui se dépouillent de tout appétit des créatures, pour se rendre dignes de l'esprit divin ; et aux chiens, ceux qui se rassasient de créatures. Les enfants sont admis à la table de leur Père, et partagent sa nourriture qui est son esprit ; les chiens n'ont que les miettes qui tombent de la table, et ces miettes sont les créatures. C'est à juste titre qu'il mérite le nom de chien, celui qui se nourrit de créatures ; il n'a pas droit au pain des enfants, celui qui refuse d'abandonner ces créatures pour s'élever jusqu'à la table de l'Esprit increé de son Père. Agir ainsi, c'est vraiment ressembler aux chiens ; leur faim n'est jamais apaisée, parce que des miettes ne font que l'exciter davantage. David l'a bien compris : — *Famem patientur ut canes, et circuibunt civitatem. Si vero non fuerint satiati, et murmurabunt.* « Ils souffrent la faim comme le chien, ils font le tour de la ville et grognent s'ils ne sont pas rassasiés » (*Ps.* LVIII, 15, 16).

Et c'est bien là le caractère de celui qui est l'esclave de ses appétits, il ne cesse d'être mécontent et aigri comme un famélique. Toutes les créatures ne peuvent qu'une chose :

provoquer la faim, et qu'a-t-elle de commun avec la satiété que donne l'Esprit de Dieu ? Mais cette satiété créée de Dieu ne peut entrer dans l'âme, si la faim de l'appétit naturel n'en est d'abord bannie, pour le motif déjà indiqué : un sujet ne peut réunir deux contraires, et dans le cas proposé, c'est la faim et la satiété. On voit par là que Dieu, pour guérir l'âme de ces contradictions, doit en quelque manière agir plus sur elle que pour la tirer du néant ; car appétits et affections contraires semblent plus détourner de Dieu que le néant, celui-ci ne résistant pas comme l'appétit de la créature. Et voilà, je crois, ce qui suffit pour faire comprendre le premier fâcheux effet, qui est la résistance à l'Esprit de Dieu. Nous en avons du reste parlé déjà amplement plus haut.

Abordons le second résultat qui est multiple dans ses manifestations. Il se fait sentir dans l'âme par la fatigue, la souffrance, la cécité, l'impureté et la faiblesse. Nous allons traiter en particulier de chacun de ces cinq dommages.

La fatigue se comprend aisément. Les appétits sont comme les petits enfants impatientes, et qu'on ne saurait contenter ; ils demandent à leur mère, tantôt ceci, tantôt cela, et ne sont jamais satisfaits. Un avare se lasse de creuser en vain pour posséder un trésor ; ainsi l'âme se fatigue à vouloir atteindre ce que demandent ses appétits. Si l'un est satisfait, d'autres renaissent et engendrent la fatigue, parce que rien ne peut les satisfaire. L'âme ne fait que creuser des citernes qui ne retiennent pas l'eau pour étancher sa soif. Cet état est bien dépeint par Isaïe : — *Lassus adhuc sitit, et anima ejus vacua est.* « Il est épuisé de fatigue et son âme est toujours altérée » (*Is.*, XXIX, 8). La fatigue et l'épuisement de l'âme tourmentée d'appétits, ressemble aussi à la fièvre qui tourmente un malade ; sa soif ne cesse de croître, et il ne trouve la paix que si le mal l'abandonne. Nous en trouvons la constatation dans le Livre de Job : *Dum satiatus fuerit, arctabitur, æstuabit, et omnis dolor irruet super eum.* « Quand l'appétit se sera satisfait et contenté, il demeurera plus pressé, échauffera l'âme, tous les coups du malheur fondront sur lui » (*Job.* xx, 22). Les appétits fatiguent et affligent l'âme ; elle est navrée, agitée et

troublée par eux, comme les flots par le vent ; et il n'est ni lieu, ni objet qui puissent lui procurer la paix. Elle est comme les méchants dont parle Isaïe : *Impii autem quasi mare fervens, quod quiescere non potest* (Isai., LVII, 20). Le cœur du méchant ressemble à la mer agitée qui ne peut trouver de repos, et celui-là est méchant qui ne dompte pas ses appétits. En voulant les satisfaire, l'âme se fatigue et s'épuise comme un affamé qui ouvre la bouche espérant se nourrir d'air. Ce n'est pas une nourriture qui lui convient, et le vent ne fait que lui dessécher davantage le palais. Jérémie dit d'une telle âme : *In desiderio animæ attraxit ventum amoris sui*. Dans l'ardeur de sa passion, elle aspire l'air ; puis il ajoute cet avis pour faire comprendre la sécheresse qui en résulte : — *prohibe pedem tuum a nuditate et guttur tuum a siti*. « Prends garde que ton pied ne se trouve à nu et que ton gosier ne se dessèche » (Jer., II, 24, 25). Le pied, c'est la pensée, qui ne doit pas être dénudée de Dieu, et le gosier figure la volonté de satisfaire un appétit, ce qui la rend sèche. Comme l'amoureux¹ se fatigue et s'épuise, quand il voit s'évanouir ses espérances, ainsi l'âme se fatigue en constatant que ses appétits et leur satisfaction ne font qu'augmenter en elle une sensation de vide et de faim, toujours plus intense. On compare communément l'appétit au feu. Celui-ci s'avive quand on y jette du bois, et se calme en le consumant ; mais il n'en va pas de même avec l'appétit : loin de se calmer quand sa nourriture est épuisée, il ne fait qu'augmenter en ardeur. Écoutez ce que dit Isaïe : *Declinabit ad dexteram, et esuriet ; et comedet ad sinistram, et non saturabitur*. « On pille à droite et l'on a faim ; on dévore à gauche, et l'on n'est pas rassasié » (Is., IX, 19). Celui qui ne mortifie pas ses appétits, a faim quand il se tourne à droite (côté de Dieu), puisqu'il ne mérite pas la douce satiété de l'esprit ; puis quand il veut se rassasier à gauche (côté de la créature), il n'y arrive pas, car alors, détourné de ce qui est seul capable de le satisfaire, il goûte ce qui ne fait qu'aviver sa faim.

Nous avons donc prouvé que les appétits fatiguent et épuisent l'âme.

1. Variante, *l'homme vain*.

CHAPITRE VII

Deuxième dommage : la souffrance.

Le second dommage positif que les appétits causent à l'âme, c'est de la tourmenter, et de l'affliger, ce qui la fait ressembler à un patient immobilisé par des cordes, dont le repos est impossible si les liens ne sont rompus. David évoque cette figure en disant : — *Funes peccatorum circumplexi sunt me.* « Les liens de mes péchés qui sont les appétits, m'ont enveloppé » (Ps. CXVIII, 61). De même que celui qui se couche nu, sur des aspérités et des épines, éprouve de vives douleurs, de même l'âme n'éprouve que des souffrances, en se couchant sur ses appétits. Ils ressemblent en effet à des épines qui blessent et provoquent une cuisante douleur. C'est encore David qui le dit : — *Circumdederunt me sicut apes ; et exarserunt sicut ignis in spinis.* « Ils m'environnaient comme des abeilles, qui piquent, et me tourmentaient comme un feu d'épines » (Ps. CXVIII, 12). Le feu de l'angoisse et de la souffrance brûle dans ces appétits qui sont des épines. Comme le bouvier encouragé par l'espoir de la moisson, pique et excite le bœuf sous le joug, ainsi la concupiscence afflige l'âme sous le joug de l'appétit pour posséder ce qu'elle désire. On le voit bien chez Dalila, quand le désir la tourmentait de connaître le principe de la force de Samson. Son tourment était si aigu, qu'elle en défailait, et mourait presque : *defecit anima ejus et ad mortem usque lassata est* (Jud., XVI, 16).

Plus l'appétit est intense dans l'âme, plus il la tourmente ; le tourment est à raison de l'appétit, et plus les appétits sont nombreux, plus variées aussi sont les souffrances. Pour l'âme s'accomplit ainsi, même dans cette vie, ce que l'Apocalypse applique à Babylone : — *Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum.* « Autant elle s'est glorifiée et plongée dans le luxe, autant donnez-lui de tourment et de deuil » (Ap., XVIII, 7). Comme celui qui tombe aux mains de ses ennemis subit leur vengeance, de même l'âme est tourmentée et angoissée quand elle est captive de ses appétits. Cette vérité est

figurée par Samson au *Livre des Juges*. Lui, qui auparavant était vigoureux, libre et Juge d'Israël, perd toute sa force, aussitôt qu'il se trouve captif de ses ennemis. On lui crève les yeux, on lui fait tourner la meule dans un moulin à moudre le blé, on l'épuise de tourments et d'humiliations. Et c'est là l'histoire de l'âme où les appétits vivent et sont les maîtres. Sous leur influence, elle est d'abord affaiblie et aveuglée, comme nous l'expliquerons ; puis ils la désolent et la tourmentent, en l'attachant à la meule de la concupiscence, par les liens des appétits mêmes.

C'est pourquoi, Dieu dans sa miséricorde, voyant de telles âmes qui par tant d'efforts et à leur détriment, s'efforcent de satisfaire leur faim et soif des créatures, leur parle ainsi par la bouche d'Isaïe : — *Omnes sitiientes venite ad aquas, et qui non habetis argentum, properate, emite, et comedite: venite, emite absque argento, et absque ulla commutatione, vinum et lac. Quare appenditis argentum non in panibus, et laborem vestrum non in saturitate? Audite, audientes me: et comedite bonum, et delectabitur in crassitudine anima vestra.* « O vous tous qui avez soif, venez aux eaux ; et vous qui n'avez pas d'argent, venez, achetez et mangez ; venez acheter sans argent, sans rien donner en échange, du vin et du lait. Pourquoi dépensez-vous de l'argent pour ce qui n'est pas du pain, votre travail pour ce qui ne rassasie pas ? Écoutez-moi donc, et mangez ce qui est bon, et que votre âme se délecte de mets succulents » (*Isaï.*, IV, 1, 2). Se nourrir de mets succulents, c'est renoncer au goût des créatures ; la créature tourmente, l'esprit de Dieu reconforte. Par saint Mathieu Dieu nous exhorte de même en ces termes : — *Venite ad me, omnes qui laboratis, et onerati estis, et ego reficiam vos, et invenietis requiem animabus vestris.* « Venez à moi, vous tous qui êtes affligés et chargés du poids de vos soucis » et appétits ; abandonnez-les en venant à moi, « et je vous reconforterai, et vous trouverez pour vos âmes, le repos » que vous enlèvent vos appétits. Ils sont pour vous la charge pesante dont parle David : — *Sicut onus grave, gravatae sunt super me.* (*Ps.* XXXVII, 5). « Comme un lourd fardeau, ils m'accablent de leur poids ».

CHAPITRE VIII

Troisième dommage : la cécité.

Le troisième dommage que causent les appétits dans l'âme, c'est qu'ils l'aveuglent et obscurcissent la raison. De même que le brouillard obscurcit l'air et ne laisse pas luire le soleil ; de même que la ternissure empêche une glace de réfléchir fidèlement un visage ; ou encore de même que l'eau trouble ne reproduit que vaguement les traits de celui qui s'y mire, ainsi en est-il de l'âme, quand elle est envahie par les appétits. L'entendement devient confus, et ne permet plus, ni au soleil de la raison naturelle, ni à la sagesse surnaturelle de Dieu, de la pénétrer et de l'embellir de clarté. C'est de cela que parle le royal prophète David, quand il dit : *Comprehenderunt me iniquitates meæ, et non potui ut viderem* (Ps. XXXIX, 13). « Mes iniquités m'ont saisi et je ne puis voir ». Et, par cela même que l'âme s'obscurcit selon l'entendement, sa volonté s'engourdit, et sa mémoire, moins lucide et moins fidèle, n'agit plus selon son opération propre. Ces puissances en effet dépendent de l'entendement, et le trouble dont il est atteint leur communique infailliblement son désordre et sa confusion. Quand David dit : *Anima mea turbata est valde* (Ps. VI, 4), « mon âme est très troublée », il entend parler du désordre de ses puissances. Dans notre supposition, l'entendement n'est pas plus capable de recevoir l'illumination de la sagesse de Dieu, que l'air ténébreux n'est fait pour les rayons du soleil ; et la volonté est aussi inapte à s'unir à Dieu par l'amour, que le miroir terni à représenter parfaitement le corps placé devant lui. La mémoire, offusquée par les nuages de l'appétit, ne saurait non plus se ressouvenir de la claire image de Dieu, pas plus que l'eau troublée ne réfléchit nettement le visage de celui qui s'y mire.

Un autre motif qui explique l'obscurcissement de l'âme par l'appétit, c'est que celui-ci est aveugle par nature. Il ne participe en aucune façon à l'entendement ; la raison n'est pour lui que le guide d'un aveugle. Il suit de là que, lorsque l'âme prend l'appétit pour guide, elle devient

aveugle. Si celui qui voit se laisse conduire par quelqu'un qui ne voit pas, c'est comme si les deux étaient aveugles. Ce qui en résulte revient exactement à ce que dit Notre-Seigneur par saint Mathieu : — *Cæcus autem si cæco ducatum præstet, ambo in foveam cadunt* (Matt., XV, 14). « Si un aveugle conduit un aveugle, ils tomberont tous deux dans la fosse. »

Un petit papillon a des yeux, mais à quoi lui servent-ils ? Séduit par le charme de la lumière, il se laisse éblouir par le bûcher qui le consume. Se confier à l'appétit, c'est encore ressembler au poisson ; la torche qui l'éblouit pour l'attirer, n'est pour lui que ténèbres, parce qu'elle l'empêche de voir le sort que lui réservent les filets des pêcheurs. David nous prévient clairement de ce danger quand il dit : — *Supercecidit ignis et non viderunt solem* (Ps. LVII, 9). « Le feu est tombé sur eux, et ils ne virent pas le soleil », c'est-à-dire que la lumière dans les yeux éblouit le regard. L'appétit ressemble au feu, sa chaleur réchauffe, sa lumière séduit ; quand il vit dans l'âme, il enflamme la concupiscence, éblouit la raison, de manière qu'elle cesse de diriger. Et cet effet s'explique. L'éblouissement se produit quand une seconde lumière est placée devant les yeux ; la puissance visuelle s'y attache et s'en nourrit, sans plus voir l'autre. De même quand l'appétit approche sa lumière de très près du regard de l'âme, celle-ci s'y arrête aussi, et s'en nourrit. La clarté de la raison est par le fait même supprimée, et l'âme ne la retrouvera pas avant que l'éblouissement ne soit dissipé.

D'après cela, comprenez combien est déplorable l'ignorance de certaines personnes. Elles se chargent par désir personnel de pénitences désordonnées, d'exercices qui ne le sont pas moins, mettant en cette méthode leur confiance, et s'imaginant que sans la mortification des appétits en tout le reste, elles atteindront l'union dans la divine sagesse. Mais elles se trompent si elles négligent le renoncement aux appétits ; en appliquant à la pratique de ce renoncement la moitié de la peine qu'elles se donnent, elles feraient plus de progrès en un mois, que par tous leurs exercices en de longues années. La terre doit être travaillée pour produire des fruits, sans quoi il n'y pousse que de mauvaises

herbes ; ce travail pour l'âme, c'est la mortification des appétits. A mon avis, l'espoir d'atteindre, sans elle, la perfection par la connaissance de Dieu et de soi-même, est aussi vain, quoi qu'on fasse d'autre part, que l'espoir de voir germer du blé dans une terre en friche. L'âme garde son hébétude et ses ténèbres, aussi longtemps que perdurent les appétits, car ils sont pour elle, ce qu'est pour l'œil la cataracte, ou quelque corps étranger, qui empêchent la vue jusqu'à ce qu'on les ait enlevés. David, en constatant combien ces personnes sont aveugles et quel obstacle empêche leurs âmes de voir la vérité, à cause de leurs appétits, et sachant d'autre part, combien Dieu est irrité contre elles, leur parle ainsi : *Priusquam intelligerent spinæ vestra rhamnum ; sicut viventes, sic in ira absorbet eos*¹ (Ps. LVII, 10). Ce qui veut dire : Avant que vos épines, c'est-à-dire vos appétits, de tendres deviennent solides et dures pour former un buisson épais empêchant la vue de Dieu, vous serez peut-être absorbés dans la colère ; chez les mortels elle coupe souvent le fil des jours au beau milieu de la vie. Car avant que les appétits développés dans l'âme en arrivent à se faire une idée de Dieu, il opérera Lui-même la purification, par souffrance et châtement, en cette vie ou dans l'autre. Et il est dit qu'il les absorbera dans sa colère, parce que la souffrance qu'on endure dans la mortification des appétits, est un châtement pour les ravages qu'ils ont causés dans l'âme.

Oh ! si les hommes savaient de quels biens, de quelle lumière divine les prive la cécité issue des attaches et des appétits, et dans quels maux ils s'enfoncent graduellement, parce qu'ils ne se mortifient pas chaque jour ! Qu'ils y prennent garde, et ne se fient pas à la force de leur raison, ni aux dons qu'ils ont reçus de Dieu, pour croire que les attaches et les appétits ne produiront pas l'obscurité, et qu'ils n'iront pas de mal en pis ! Qui aurait cru, par exemple, qu'un Salomon, si accompli dans la sagesse divine, si saturé des dons de Dieu, allait s'abaisser

1. Verset obscur d'interprétation très controversée. S. Jean ne le traduit pas et lui emprunte une comparaison en assimilant les épines aux appétits dont traite ce chapitre.

par cécité et langueur de volonté, jusqu'à dresser des autels à de nombreuses idoles, et à s'en faire l'adorateur dans sa vieillesse ? (*III Reg.*, XI, 4). Une chose a suffi pour cela, l'amour des femmes, la négligence dans la mortification des appétits et des délices de son cœur. Il avoue dans l'*Ecclésiaste* qu'il n'a pas résisté aux penchants de son cœur, accordant ce qu'ils lui demandaient. *Omnia quæ desideraverunt oculi mei, non negavi eis; nec prohibui cor meum, quin omni voluptate fruatur* (*Ecclés.*, II, 10). Ses appétits ont été seuls coupables. Il est certain qu'au début, il a voulu s'opposer au vice ; mais pour n'y avoir pas coupé court, les appétits l'ont dominé, ont peu à peu obscurci sa raison, de façon que la grande lumière de sagesse qu'il avait reçue, s'est éteinte, et que dans sa vieillesse, il abandonna Dieu. Or si lui, si bien instruit de la distance qui sépare la vertu du vice, a été victime de ses appétits, quelle ne sera pas leur puissance sur notre nature grossière, si nous négligeons de les mortifier ? Comme le Seigneur l'a dit des Ninivites, par la bouche du prophète Jonas : « Nous ne savons pas distinguer notre droite de notre gauche » (*Jon.*, IV, 11) : à chaque moment, nous confondons le mal avec le bien, et nous prenons le bien pour le mal ; c'est là notre sagesse humaine. Et si à notre ignorance naturelle s'ajoute l'appétit, que peut-il advenir de nous ? Rien d'autre que ce qu'affirme Isaïe : — *Palpavimus, sicut cæci parietem, et quasi absque oculis attrectavimus: impegimus meridie, quasi in tenebris*. Le prophète s'adresse à ceux qui prennent leurs appétits pour guide, et leur fait dire : — « Nous avons tâté comme des aveugles le long d'un mur ; nous allons à tâtons comme des gens privés d'yeux ; si grande est notre cécité que nous trébuchons en plein midi, comme dans l'obscurité de la nuit » (*Isai.*, LIX, 10). C'est bien l'image de l'homme aveuglé par l'appétit ; la pleine vérité l'éclaire sur sa conduite, et il ne s'en aperçoit pas plus que s'il se trouvait en d'épaisses ténèbres.

CHAPITRE IX

Quatrième dommage : l'impureté.

Le quatrième dommage que causent les appétits à l'âme, c'est de la ternir et de la rendre impure. L'Écclésiastique l'affirme quand il dit : — *Qui tetigerit picem, inquinabitur ab ea* (XIII, 1) ; « qui touche à la poix se souille. » Celui-là touche à la poix, qui satisfait l'appétit de la volonté dans une créature. Notez que le Sage compare les créatures à la poix ; qu'il met plus de différence entre l'excellence de l'âme¹ et ce qu'il y a de meilleur dans les créatures, qu'entre un diamant étincelant ou l'or fin, et la poix. Placez une pièce d'or ou un brillant sur la poix liquide, ils en seront d'autant plus enduits et souillés, que le degré de chaleur les aura attirés et enveloppés. Ainsi quand l'appétit de l'âme s'échauffe sur quelque créature, elle participe à son impureté, et la souillure qui en résulte est en raison de l'ardeur de son appétit. Il n'y a plus de différence entre l'âme et les autres créatures, qu'entre une liqueur transparente et une eau boueuse ; mêlez cette eau à cette liqueur, et elle est souillée.

Ainsi en est-il de l'âme quand elle se lie d'amour avec une créature, et se fait son égale. De même, si vous frottez de la suie sur une figure admirablement modelée, sa beauté disparaît ; ainsi les appétits salissent et enlaidissent l'âme qui les accueille ; elle cesse d'être ce qu'elle est de sa nature, une image très belle et fidèle de Dieu.

Jérémie, déplorant la ruine affreuse de l'âme produite par les affections désordonnées, met en antithèse sa beauté et sa laideur dans ce texte : — *Candidiores Nazaræi ejus nive, nitidiores lacte, rubicundiores ebore antiquo, saphiro pulchrioris. Denigrata est super carbones facies eorum,*

1. Éditions antérieures : « entre l'excellence que peut avoir l'âme », etc. Comparaison atténuée et moins conforme à la vérité. Il ne s'agit pas de l'excellence qu'elle peut acquérir en s'unissant à Dieu, mais de l'excellence propre de son être, qui dépasse de beaucoup celle de toutes les créatures irrationnelles ensemble. (N. de l'Ed. C.)

et non sunt cogniti in plateis. « Leurs cheveux¹ surpassent la neige en éclat, le lait en blancheur ; ils étaient plus vermeils que l'ivoire antique, et plus beaux que le saphir. Leur aspect est devenu plus noir que le charbon, et on ne les reconnaît plus dans les rues » (*Thren.*, IV, 7, 8).

Les cheveux représentent ici les sentiments et les pensées de l'âme, lesquels soumis à ce que Dieu ordonne, c'est-à-dire à Lui-même, sont plus blancs que la neige et que le lait, plus vermeils que l'ivoire, plus beaux que le saphir. Par ces quatre comparaisons il faut entendre toute la beauté, toute l'excellence dont la créature corporelle est susceptible ; l'âme et ses opérations — qui sont les Nazirs, ou cheveux — est montrée supérieure à tout cela quand elle est soumise à sa loi. Mais quand ses opérations sont désordonnées, c'est-à-dire opposées à l'ordre divin en s'occupant des créatures, leur aspect, comme le dit Jérémie, devient et reste plus noir que le charbon. Cette flétrissure et d'autres de la beauté de l'âme proviennent des appétits qui s'égarerent dans les choses du monde. Si nous cherchions à faire saisir l'affreuse souillure que les appétits peuvent imprimer à l'âme, aucun terme de comparaison ne serait adéquat ; nous aurions beau évoquer des toiles d'araignées, des reptiles, un corps mort en décomposition, rien, pour abominable et repoussant que ce soit et puisse exister ici-bas, ou même que l'imagination puisse concevoir, ne serait capable de rendre par comparaison notre pensée.

Sans doute, selon son être naturel, l'âme désordonnée reste parfaite, telle que Dieu l'a tirée du néant, mais selon son être moral, elle est laide, abominable, souillée et accablée de beaucoup plus de maux que nous n'en saurions énumérer. J'ose affirmer qu'un seul appétit désordonné, nous le verrons plus loin, même sans qu'il soit entaché de péché mortel, suffit pour mettre une âme dans un tel état d'obscurité, de laideur, de malpropreté, qu'elle devient incapable d'une union quelconque avec Dieu, aussi longtemps qu'elle ne s'en est purifiée.

1. Le vœu des Nazirs impliquait l'obligation de ne pas se couper les cheveux (*Num.*, VI, 1-21). H. H.

Que dire alors de celle qui a la laideur de toutes ses passions naturelles, qui est livrée à tous ses appétits ? A quelle distance infinie ne sera-t-elle pas de la pureté divine ? Ni paroles, ni raisonnements ne peuvent faire comprendre la variété des souillures, que tant d'appétits divers produisent dans une âme ! Si nous pouvions les décrire, le tableau serait stupéfiant, et exciterait une profonde compassion. On y verrait, comment chaque appétit, variable en qualité et en fréquence, dépose à sa façon sa part spéciale d'immondice et de laideur dans l'âme ; comment et simplement selon un ordre de raison, ces appétits peuvent se distinguer par d'innombrables différences de souillures, grandes ou petites, et se manifester chacun à sa manière. L'âme du juste, en une seule perfection, qui est sa droiture, possède d'innombrables dons, de nombreuses, d'admirables et très riches vertus ; chacune a la grâce qui lui convient, par la diversité de ses relations d'amour avec Dieu ; à son opposé, l'âme désordonnée selon la variété de ses attaches à la créature, est remplie de la lamentable multiplicité des souillures et des bassesses, qui sont les effets de ses appétits. Quand Ézéchiël décrit ce que Dieu lui fit voir à l'intérieur du Temple, il nous donne l'image de ces horreurs variées. Ses yeux distinguèrent, dépeintes sur les murs, toutes les espèces de serpents qui rampent sur la terre, et toute l'abomination des animaux immondes (*Ezech.*, VIII, 10). Alors Dieu dit au prophète : Fils de l'homme, en vérité, avez-vous vu les abominations que font ceux-ci (les enfants d'Israël) dans leurs retraites mystérieuses ? Et il lui ordonna de pénétrer plus avant en disant qu'il verrait des choses plus odieuses encore. Alors le prophète dit que là se trouvaient des femmes assises qui pleuraient le dieu de l'amour Adonis (*Ibid.*, 14). De nouveau il reçut l'ordre d'avancer, pour se trouver devant un spectacle plus vil encore ; vingt-cinq vieillards lui apparurent tournant le dos au sanctuaire de Jéhovah (*Ibid.*, 16). Les reptiles et animaux immondes de l'entrée, sont les pensées, les concepts que forme la raison des choses grossières de la terre, et de toutes les créatures ; contraires aux choses éternelles, elles souillent cette première demeure de l'âme. Plus loin, les femmes

qui pleuraient le dieu Adonis, sont les appétits situés dans la seconde puissance, la volonté. Ils se désolent parce qu'ils convoitent ce qui attire la volonté, c'est-à-dire les reptiles représentés dans l'entendement. Enfin, les hommes de la troisième partie du temple, symbolisent les images et les apparences des créatures, que la troisième puissance de l'âme, la mémoire, conserve et ne cesse de se représenter. Le prophète les voit tournant le dos au sanctuaire : en effet, lorsque l'âme, selon ses trois puissances, s'unit parfaitement à une chose de la terre, il est permis de dire qu'elle tourne le dos au sanctuaire de Dieu, qui est la droite raison de l'âme, laquelle n'admet en soi aucune chose créée contraire à Dieu.

Ce que je viens d'expliquer suffit pour le moment, et donne une idée du désordre de l'âme dépravée par ses appétits. S'il fallait m'étendre en particulier sur ces diverses laideurs, les moindres résultant de la variété des simples imperfections ; celles du péché véniel, plus graves que les premières, très variées aussi ; et celles que produisent les appétits de péché mortel qui est l'entière difformité de l'âme, je n'en finirais pas. Un entendement angélique serait insuffisant pour s'en rendre compte, car c'est à l'infini que se multiplient les espèces de déformations qui caractérisent ce triple état.

Pour me résumer et conclure en ce qui concerne mon dessein, j'affirme que toute imperfection, même la moindre, tache et souille l'âme¹.

CHAPITRE X

Cinquième dommage : tiédeur et faiblesse dans la vertu.

Le cinquième dommage que causent les appétits à l'âme, c'est de la rendre tiède et faible, de façon à lui enlever la force nécessaire pour prendre la vertu comme guide et y persévérer. Comme il est certain que l'appétit divise sa

1. Éditions antérieures : — « Obscurcit et empêche la parfaite union de l'âme avec Dieu ».

force, celle-ci devient moins agissante quand elle ne se concentre pas sur un seul objet. Plus elle se porte vers des objets divers, moins elle agit sur chacun, ce qui a fait dire aux philosophes : la force une a plus de puissance que la force éparpillée. D'après ce principe, il est évident que si l'appétit de la volonté cherche quelque chose en dehors de la vertu, elle deviendra très faible pour la vertu. Si l'âme s'occupe de bagatelles, elle ressemble à l'eau qui ne remontera plus si une fissure la sollicite à descendre, ce qui la dissipe. C'est pourquoi le Patriarche Jacob compare son fils Ruben à l'eau qui s'épanche. Il lui dit, faisant allusion au péché qu'il avait commis en lâchant la bride à ses appétits : *Tu t'es répandu comme l'eau, tu n'auras pas la prééminence* (Gen., XLIX, 4). Ce qui signifie : parce que tu t'es épuisé comme l'eau, selon tes appétits, tu ne croîtras pas en vertu. Laissez de l'eau chaude dans un vase ouvert, et elle perdra rapidement sa chaleur ; laissez des substances aromatiques exposées à l'air, elles perdront leur délicatesse et la force de leur parfum. De même l'âme qui n'est pas recueillie dans le seul appétit de Dieu, perd à la fois la chaleur et la vigueur de la vertu. David le comprenait bien quand il disait à Dieu : — *Je réserverai ma force pour toi.* (Ps. LVIII, 10). Comprenez qu'il concentrera toute la force de ses affections en Lui seul. Les appétits affaiblissent l'âme : pareils à ces rameaux et rejetons inutiles qui poussent autour du tronc d'un arbre, ils lui enlèvent de la force et l'empêchent de produire des fruits avec abondance. C'est de telles âmes que Dieu dit : — *Væ autem prægnantibus, et nutriendibus in illis diebus* (Matth., XXIV, 19) : « Malheur aux femmes qui seront enceintes, et aux nourrices en ces jours ». On peut le dire des appétits ; si on ne les maîtrise pas, ils iront se développant, enlevant de la force à l'âme, lui faisant du mal, comme les rejetons parasites à l'arbre. Quand le Seigneur nous conseille de *ceindre nos reins*, il vise les appétits (Luc, XII, 35). On peut les assimiler aussi aux sangsues qui ne cessent d'aspirer le sang des veines ; d'après le Sage, les appétits font de même que leurs filles¹ qui se nomment : — *donne, donne* (Prov., XXX, 15).

1. Le texte des Proverbes dit :

La sangsue a deux filles : Donne, Donne. *Sanguisugæ duæ sunt filię* :

Concluons de là, qu'à toute évidence, les appétits n'apportent à l'âme aucun bien, mais lui enlèvent le bien qu'elle possède ; à moins de les mortifier ils font d'elle ce que font à leur mère les petits de la vipère. La légende veut qu'ils la dévorent en grandissant dans son sein ; quand ils voient le jour, c'est à côté de son cadavre. De même les appétits, quand ils ne sont pas mortifiés, en arrivent à cet excès qu'ils tuent la vie divine dans l'âme¹ ; ils vivent seuls en elle, parce qu'elle n'a pas pris les devants pour les étouffer. L'Écclésiastique dit à ce sujet : — *Aufer a me Domine ventris concupiscentias*, « Seigneur, enlevez de mon sein les passions sensuelles » (*Eccli.*, XXIII, 6).

Même si elle n'est pas entraînée à pareille extrémité, il est toujours fort déplorable de voir ce que la pauvre âme devient par les appétits qu'elle nourrit. Par eux elle est malheureuse en elle-même, elle est dure pour le prochain, paresseuse et languissante dans la piété. Aucun énervement rendant la marche pénible à un malade, aucun dégoût pour la nourriture, ne donnent une idée de la tristesse et de l'accablement qu'éprouve l'âme qui veut s'adonner à la vertu, quand elle est en proie à l'appétit des créatures. Là est la cause qui enlève, le plus souvent, à beaucoup d'âmes, le désir et l'activité des œuvres vertueuses ; elles ont des appétits et des affections qui manquent de pureté et ne sont pas en Dieu Notre Seigneur.

CHAPITRE XI

**Tous les appétits volontaires doivent être mortifiés,
même les moindres.**

Le lecteur se pose sans doute depuis longtemps cette question : pour atteindre ce haut état de perfection, est-

Afer, Afer. En espagnol : *Daca, daca*, contraction de *da me aca*, donne-moi ici, qui figure dans le texte, était très usitée au XVI^e siècle pour qualifier un acte d'activité.

1. Le texte du saint est encore plus expressif : *llegan a tanto, que matan al alma en Dios*, qu'ils tuent l'âme en Dieu. H. H.

il indispensable de mortifier tous les appétits quels qu'ils soient ? Ne pourrait-il suffire de faire un choix, de mortifier ceux-ci, de négliger ceux-là dont l'importance paraît minime ? Il est dur, en effet, et particulièrement difficile, pour l'âme, d'acquérir une pureté si complète, un dépouillement si total, qu'elle n'ait ni affection, ni volonté à chose que ce soit. Je réponds à cela qu'en vérité tous les appétits ne sont pas nocifs au même degré ; tous ne produisent pas dans l'âme les mêmes désordres ; bien entendu, je parle de ceux qui sont volontaires, car les appétits naturels ne s'opposent que peu ou point à l'union de l'âme, quand ils ne sont pas consentis, et ne dépassent pas un premier mouvement. Je nomme naturels et de premier mouvement, tous ceux où la volonté rationnelle n'a eu aucune part, ni avant, ni après. Les faire disparaître, ou les mortifier complètement, est impossible dans la vie d'ici-bas. Sans même qu'ils soient tout à fait mortifiés, leur action n'est pas de nature à empêcher l'accès à la divine union ; le tempérament suffit parfois pour les produire, tout en laissant l'âme bien libre selon l'esprit rationnel. Il pourra se faire que l'âme, par la volonté, soit en haute union de quiétude, pendant que les appétits agissent actuellement dans sa partie sensitive, tout en laissant la partie supérieure, qui est en oraison, parfaitement indépendante.

Tous les autres appétits, c'est-à-dire ceux qui sont volontaires, les plus graves, qui s'attachent aux péchés mortels, de moins graves, propres aux péchés véniels, et même les plus petits qui concernent de simples imperfections, tous absolument, doivent être éliminés. Il n'y en a aucun dont l'âme ne doive se purifier, je n'en excepte pas le moindre, si elle veut atteindre l'union totale. La raison en est claire : le fait de l'union divine consiste à tenir l'âme, selon la volonté, en transformation totale dans la volonté divine, de façon qu'il n'y ait en elle aucune chose qui soit contraire à la volonté divine, qu'en tout et partout son action soit la seule volonté de Dieu. Pour ce motif, nous appelons cet état, celui d'une volonté unique, celle de Dieu, où deux volontés s'unissent, la mienne et celle de Dieu. Aussitôt que cette âme désire une imperfection, ce que Dieu ne peut désirer, il n'y a plus d'unité, puisque

l'âme veut ce que Dieu ne veut pas. Concluez de là, que l'âme, pour arriver à l'union avec Dieu, par l'amour et la volonté, doit être avant tout vide de tout appétit de volonté, même minime. En d'autres termes, il faut que l'âme ne s'attache pas de propos délibéré à une imperfection, ce qui suppose le pouvoir et la liberté d'y résister dès la première alerte. Je dis de propos délibéré, parce que si elle n'y pense pas, n'y prend pas garde, ou n'a pas les moyens de résister, elle tombera dans des imperfections et des péchés véniels, et suivra les appétits naturels dont nous venons de parler ; mais c'est de pareilles fautes, qu'on ne peut qualifier de volontaires, qu'il est écrit : *le juste tombera sept fois en un jour et se relèvera* (Prov., XXIV, 16). Au contraire, s'il s'agit d'appétits volontaires, ils ont beau paraître sans importance, comme je l'ai dit, un seul est toujours un obstacle.

J'entends encore parler ici d'habitude non mortifiée, car parfois des actes isolés, causés par des attrait divers, n'ont pas grande influence pour n'être pas une habitude déterminée. Il faut pourtant s'appliquer à les supprimer, car leur source est dans une imperfection habituelle.

Pour ce qui regarde les habitudes d'imperfections volontaires dont on ne s'applique pas à se débarrasser, non seulement elles font obstacle à l'union, mais encore empêchent tout progrès dans la vie parfaite. Comme exemples d'imperfections habituelles, citons le verbiage, une légère attache qu'on ne se décide pas à rompre, qu'il s'agisse d'une personne, d'un vêtement, d'un livre, d'une cellule, d'un plat qu'on préfère, petites familiarités et légers attrait vers ce qui plaît, tout savoir et entendre, et autres satisfactions de même espèce. Chacune de ces imperfections, si l'attache en est habituelle, retardera plus le progrès dans la vertu, que si on tombait tous les jours en d'autres nombreuses imperfections, voire plus graves et vénielles, qui ne procéderaient pas de l'habitude acquise par une disposition vicieuse. Elles ne constituent pourtant pas un obstacle aussi réel que celui de l'attache proprement dite. Aussitôt que l'habitude existe, la puissance que possède l'âme de se perfectionner est neutralisée, même par l'imperfection la plus petite. Qu'un oiseau soit lié à la patte

par un fil mince, ou un fil épais, peu importe ; il ne lui sera possible de voler qu'après l'avoir rompu. On dira que plus le fil est mince, plus il sera aisé de le briser ; je l'admets, mais l'effet est le même, et l'essor n'aura lieu qu'après la rupture. Il en est de même des attaches de l'âme ; elle aura beau pratiquer la vertu, il faut qu'elle soit libre avant d'arriver à l'union divine. L'appétit et l'attache de l'âme ont la propriété qu'on attribue au poisson nommé *remora*. Bien qu'il soit fort petit, aussitôt qu'il parvient à s'attacher à la carène d'un bateau, il l'immobilise, l'empêche de sortir du port et de naviguer¹. Et il est vraiment déplorable de voir certaines âmes portant, comme de beaux navires, de riches cargaisons d'œuvres et d'exercices spirituels, de vertus et de dons reçus de Dieu, et qui parce qu'elles n'ont pas le courage d'en finir avec quelque pauvre satisfaction, attache ou affection, — ce qui est tout un, — n'avanceront jamais, et n'entreront pas au port de la perfection. Il suffirait pourtant d'un bon coup d'aile pour briser le fil, et enlever le *remora* de l'appétit. Ce qui est plus affligeant encore, c'est que Dieu leur a donné la grâce de briser des attaches grossières de péchés et de vanités, et comme il leur laisse l'occasion de se défaire d'une chose qui est un enfantillage, de rompre par amour pour Lui, un simple fil, un cheveu, ces âmes refusent d'aller en avant pour atteindre le bien suprême !

Le pis, dans leur situation, c'est qu'elles ne restent pas même immobiles, mais que l'attache les fait reculer sur un chemin parcouru au prix de beaucoup de temps et de générosité. Personne ne l'ignore ; dans la vie spirituelle, qui n'avance pas recule, et ne pas gagner, c'est perdre. Notre-Seigneur le proclame par ces paroles : — *Celui qui n'est pas avec moi est contre moi* (Matth., XII, 30). Celui qui néglige de boucher la plus petite fissure d'un récipient, verra s'écouler tout le liquide qu'il renfermait. L'Éclésiastique donne le même enseignement quand il dit : — *Celui qui ne soigne pas le peu qu'il a, tombera bientôt dans*

1. *Remora* (du latin, *remorare*, retarder) est le nom vulgaire de poissons du genre nommé par les naturalistes échénéide. Ils ont sur la tête un disque adhésif qui leur sert à se fixer aux corps flottants. De là la légende à laquelle il est fait allusion ici.

la ruine (*Eccli.*, XIX, 1). Il affirme aussi qu'une étincelle allume un incendie. Les imperfections font de même, l'une amène l'autre, et chacune se multiplie. De façon que jamais, ou très rarement, une âme qui néglige de vaincre un appétit ne se montrera sans le cortège des imperfections nées de la faiblesse même inhérente à cet appétit. Bien des fois nous avons vu des personnes que la miséricorde divine avait conduites très loin, libres, en plein détachement, et il a suffi pour elles de s'attacher légèrement à quelqu'un pour les voir, sous couleur de zèle par conversation et amitié, perdre peu à peu le goût divin et de la sainte solitude, et ainsi en oubliant bientôt la joie et la beauté des exercices spirituels, aller jusqu'à la ruine complète. Tout cela leur est arrivé, parce qu'elles avaient négligé de détruire le premier germe du goût et de l'appétit sensitif, en se réservant pour Dieu seul dans la solitude.

Qui ne marche pas de façon continue dans cette voie, n'arrive pas. J'entends par marcher, renoncer continuellement à des désirs, ne pas les nourrir, car si on ne les supprime pas, on n'arrive pas. S'il manque un seul degré de chaleur, le bois ne peut s'enflammer ; ainsi une seule imperfection, conservée dans l'âme, empêche sa parfaite transformation en Dieu même, si cette imperfection est moins qu'un appétit volontaire¹. J'expliquerai cela dans la *Nuit de l'esprit*. L'âme ne dispose que d'une volonté, et du moment qu'elle s'embarrasse en quelque chose, elle cesse d'être libre, entière et pure, comme il est requis pour la transformation divine. Le livre des *Juges* nous en fournit un exemple. Il y est raconté qu'un ange apparut aux enfants d'Israël et leur dit : *Puisque vous n'avez pas exterminé complètement ce peuple ennemi, que vous avez même contracté alliance avec plusieurs chefs, je vous laisserai au milieu de leur hostilité, et ils seront pour vous,*

1. L'auteur ne fait certainement pas allusion aux mouvements imparfaits de la nature qui devancent toute réflexion, ni aux péchés véniels et imperfections que les personnes parfaites commettent sans qu'elles s'en doutent, ni s'en rendent compte, selon qu'il a été dit. Cela a été expliqué au commencement du chapitre et le sera plus loin au Chap. XII. Ni les uns ni les autres ne sont des obstacles à l'union divine. D'après moi il veut parler des imperfections conscientes, sans volonté pleine et délibérée. (N. de l'Ed. C.)

occasion de chute et de perdition. (Jug., II, 3). Dieu agit de même, et justement, vis-à-vis de quelques âmes. Il les avait arrachées aux périls du monde, avait tué les géants, leurs péchés, et exterminé la multitude de leurs ennemis, à savoir les occasions qui les sollicitaient dans le monde, et cela pour leur permettre d'entrer avec plus de liberté dans la Terre Promise de la divine union. Or elles, de leur côté, s'unissent d'amitié, et font des alliances avec le petit peuple des imperfections, se gardant de les mortifier complètement, vivant dans la négligence et la mollesse, et cela irrite le Seigneur qui finit par les abandonner à leurs appétits, maîtres de leur mauvaise destinée.

Le livre de Josué en présente un autre exemple. Dieu avait ordonné à ce Juge, au moment où il prenait possession de la Terre Promise, de détruire dans la ville de Jéricho, tout ce qu'elle renfermait, de n'y laisser rien de vivant, ni homme, ni femme, ni enfant, ni vieillard, ni même les animaux ; de ne faire aucun butin, et de n'en avoir le moindre désir (Jos., VI, 21).

Cela nous fait comprendre que pour entrer dans la divine union, tout ce qui vit dans l'âme doit mourir, que ce soit peu ou beaucoup, grand ou petit : elle ne peut même rien convoiter de tout cela, et il faut qu'elle s'en détache comme si ces objets n'existaient pas pour elle, ni elle pour eux. C'est la doctrine de saint Paul écrivant aux Corinthiens : — *Voici ce que je dis : frères : le temps s'est fait court ; il faut donc que ceux qui ont des femmes, soient comme n'en ayant pas, et ceux qui pleurent (pour les choses du monde), comme ne pleurant pas, et ceux qui se réjouissent, comme ne se réjouissant pas, et ceux qui achètent, comme ne possédant pas, et ceux qui usent du monde, comme n'en usant pas* (Ad Cor., VII, 29). C'est ainsi que l'Apôtre fait comprendre dans quel détachement de toutes choses il faut tenir l'âme, pour aller à Dieu.

CHAPITRE XII

Tous les effets et dommages produits expliqués plus haut sont-ils produits par tous les appétits?

Nous pourrions étendre cette étude sur la Nuit des sens, en développant tout ce qui concerne les préjudices causés par les appétits, bien au delà de ce que nous venons d'en dire. Mais à notre avis nous avons suffisamment satisfait à notre dessein. Nous espérons avoir fait comprendre pourquoi la mortification des appétits mérite le nom de Nuit et combien il est indispensable d'entrer dans cette Nuit pour aller à Dieu. Pourtant, avant de parler des moyens convenables pour y entrer, et donner ainsi une conclusion à cette première partie, une question se posera peut-être dans l'esprit du lecteur au sujet des chapitres précédents. Nous avons parlé de deux espèces d'effets fâcheux causés dans l'âme par les appétits : à savoir, un effet privatif, qui enlève de l'âme la grâce de Dieu, et un effet positif, qui consiste dans les cinq dommages principaux que nous venons d'expliquer. Et d'abord est-il établi qu'un appétit quelconque entraîne cette double conséquence? Ensuite, faut-il admettre que tout appétit, même de bien peu d'importance, et quelle que soit son espèce, produise à la fois les cinq dommages réunis? N'est-il pas possible qu'un appétit se borne à tel dommage, et que d'autres en produisent qui soient différents : par exemple, l'un le tourment, l'autre la fatigue, l'obscurité, etc. Je réponds à la première question en disant, que le dommage privatif de la grâce divine n'est total que pour les appétits volontaires en matière de péché mortel. Eux seuls peuvent réaliser et réalisent dans l'âme, la perte de la grâce, en cette vie, et celle de la gloire, qui est la possession de Dieu, dans l'autre. A la seconde question, je réponds : les appétits dont la matière implique péché mortel, ceux qui sont volontaires en matière vénielle, et ceux dont la matière est l'imperfection, suffisent toujours, et chacun pris à part, pour causer dans l'âme les cinq dommages positifs réunis. Il est vrai qu'à certain point de vue, ils sont *privatifs*,

mais nous les nommons ici *positifs*, à cause de leur objet d'attache qui est la créature, le privatif concernant spécialement l'oubli vis-à-vis de Dieu. Notez pourtant entre eux cette distinction. Les appétits de péché mortel produisent de façon absolue, la cécité, le tourment, la souillure, la faiblesse, etc. ; les autres, de matière vénielle ou d'imperfection consciente, n'entraînent pas ces dommages à un degré aussi complet et aussi radical ; ils n'enlèvent pas la grâce, comme ceux qui règnent seuls dans l'âme et vivent de sa mort. Les mêmes dommages ils les produisent sans doute, mais de façon tempérée, selon le degré de tiédeur et de relâchement qu'ils causent dans l'âme. L'appétit d'après qu'il diminue davantage la ferveur de la grâce, devient une cause plus active de tourment, de cécité et d'impureté.

Il faut remarquer encore ceci : bien que les appétits produisent tous les dommages que nous avons nommés positifs, chacun engendre l'un de ceux-ci, à titre direct et principal, d'où découlent ensuite les autres. Un appétit sensuel, par exemple, a comme fin directe et principale de souiller l'âme et le corps ; les autres dommages s'y rattachent. Dans le même sens, l'avarice produit l'affliction, la vaine gloire conduit à l'obscurité et à la cécité ; la gourmandise engendre la tiédeur dans la vertu, et ces fins directes et principales de chaque appétit sont toujours accompagnées des autres dommages.

Si nous cherchons la raison pour laquelle un appétit volontaire produit dans l'âme tous ces effets ensemble, nous la trouvons dans l'action des contraires, puisqu'il y a opposition directe aux divers actes de vertu que l'appétit combat dans l'âme. De même qu'un acte de vertu engendre et entretient conjointement dans l'âme, la suavité, la paix, la consolation, la lumière, la pureté et la force, de même un appétit désordonné est une source de tourment, de fatigue, d'ennui, d'aveuglement, de faiblesse. Toutes les vertus croissent par la pratique d'une seule, et les vices de même se développent dans l'âme, ainsi que leurs remords, sous l'influence d'un seul vice.

Il est vrai que ces dommages ne font pas leur apparition au moment même où l'appétit se satisfait ; l'attrait

qui domine alors ne le permet pas, mais avant ou après on s'en rend compte par de tristes remords. Nous avons de cela une figure dans l'Apocalypse. Le livre que mange saint Jean, sur l'ordre de l'ange, lui paraît doux, au moment où il le tient en bouche, mais aussitôt qu'il est descendu dans l'estomac, l'amertume devient cuisante (*Apoc.*, x, 9). En entrant en acte, l'appétit est doux et paraît bon, mais après on constate son aigreur et son fâcheux effet. Tous ceux qui se sont laissé entraîner, l'ont expérimenté. Je n'ignore pas pourtant qu'il est des personnes aveuglées et insensibles à ce point, qu'elles n'éprouvent rien. Étant séparées de Dieu, elles ne subissent plus un effet conscient de ce qui les empêche d'être avec Dieu.

Quant aux appétits naturels non volontaires, aux pensées de premier mouvement, aux diverses tentations non consenties, je n'en parle pas ici ; ils sont sans effets nocifs pour l'âme. Il arrive que la personne qui les éprouve, à cause de la passion et du trouble momentanés, s'imagine en être souillée et aveuglée ; bien au contraire l'effet en est plutôt heureux. Par cela même qu'elle résiste, il se produit en elle un accroissement de force, de pureté, de lumière, de consolation, avec plusieurs autres biens. C'est pourquoi Jésus-Christ, Notre-Seigneur, disait à saint Paul : — *La vertu se perfectionne dans la faiblesse* (*II ad Corinth.*, XII, 9). Mais les appétits volontaires sont cause de tous les maux que nous avons énumérés et de bien d'autres. C'est pourquoi, le principal souci des maîtres spirituels doit être d'imposer aussitôt à leurs disciples, la mortification de n'importe quel appétit ; ils doivent se tenir vides de tout ce qu'ils avaient l'habitude de rechercher, pour s'affranchir de tant de misères.

CHAPITRE XIII

Comment l'âme doit agir pour entrer dans la nuit des sens.

Il nous reste à donner quelques avis sur l'entrée dans la Nuit des sens. Observons que pour l'ordinaire, deux mé-

thodes conduisent à ce but : l'une active, l'autre passive. L'active est ce que l'âme peut faire et fait pour y entrer de son initiative propre ; c'est à cette activité que s'adressent les conseils qu'on trouvera plus loin. La passive, est celle où l'âme n'a ni initiative ni activité propres¹ ; c'est Dieu qui opère en elle pendant qu'elle se tient passivement.

Nous traiterons de tout cela au second Livre², quand nous nous occuperons des commençants. Ceux-ci étant entachés de beaucoup d'imperfections quand ils débudent dans la voie spirituelle, nous aurons, avec la grâce divine, à leur donner de nombreux conseils, ce qui me permet d'être bref pour le moment.

D'autre part, ces conseils seraient déplacés ici, puisque pour le moment je veux uniquement expliquer les causes pour lesquelles le changement d'état se nomme Nuit, en quoi celle-ci consiste, quelles parties on y distingue. Pourtant je crois que je serais incomplet, et que je stimulerais moins les progrès, si je ne donnais sans plus tarder quelques règles ou avis, pour entrer activement dans la Nuit des appétits. C'est pourquoi j'indiquerai, en résumé, la méthode à suivre, et une conclusion semblable terminera les deux autres parties ou principes de cette Nuit, dont je traiterai plus loin avec l'aide du Seigneur.

Les conseils suivants qui servent à vaincre les appétits, sont succincts et peu nombreux ; malgré cela je les tiens pour féconds et salutaires. Ceux qui voudront se les appliquer sérieusement, n'auront pas besoin de recourir à d'autres, car ils les renferment tous.

En premier lieu, ayez habituellement le désir d'imiter

1. Dans les éditions antérieures, ce passage a été modifié comme suit : —
 ...L'active est ce que l'âme peut faire et fait de son côté pour y entrer, avec l'aide de la grâce. La passive est celle où l'âme ne fait rien comme de soi ; c'est Dieu qui opère en elle avec des secours plus particuliers, et elle se tient à l'état passif, en y consentant librement. Les mots soulignés ont, sans le moindre doute, été introduits, pour expliquer le texte du Saint.

(N. de l'Ed. C.)

2. Ce livre est celui de la *Nuit Obscure* et non le second de la *Montée du Carmel*.

(N. de l'Ed. C.)

Ce livre avec la *Vive flamme* forme le tome III de notre publication.

le Christ en toute chose ; conformez votre vie à la sienne, et méditez-la, afin de savoir agir comme Lui, en toute circonstance.

En second lieu, pour bien pratiquer cette imitation, quelque goût qui puisse s'offrir aux sens, s'il ne tend pas purement à la gloire et à l'honneur de Dieu, renoncez-y et mortifiez-le par amour pour Jésus-Christ. Car dans cette vie il n'a connu et suivi d'autre goût que celui d'accomplir la volonté de son Père, nommée par Lui, son banquet et son aliment. Par exemple, si des choses dont vous entendez parler vous plaisent, bien qu'elles n'aient aucune relation avec le service de Dieu, abstenez-vous d'en jouir ou d'y prêter l'oreille. Si l'attrait des yeux vous porte vers des choses qui n'élèvent pas à Dieu, abstenez-vous d'en jouir, détournez-en vos regards, et mortifiez-vous de même si vous voulez dire, ou faire quelque chose pour vous complaire. Pour tous les sens, sans exception, supprimez la force de l'attrait, quand cela se peut sans attirer l'attention ; dans le cas contraire, il suffira de renoncer à la satisfaction que vous ne pouvez interrompre. Par là les sens aussitôt mortifiés seront libres de l'attrait et comme dans l'obscurité.

Cette méthode amène des progrès rapides.

Pour mortifier et pacifier les quatre passions naturelles : la joie, l'espérance, la crainte, la douleur, qui sont les sources, quand rien ne les trouble, des vertus correspondantes et de tous les autres biens, appliquez les préceptes suivants. Ils sont d'un effet infaillible, et produisent de grands mérites et de hautes vertus.

Recherchez de préférence :

Non le plus facile, mais le plus difficile,

Non le plus savoureux, mais le plus insipide,

Non ce qui plaît, mais ce qui n'attire pas,

Non ce qui console, mais plutôt ce qui afflige,

Non ce qui repose, mais ce qui demande de la peine,

Non le plus, mais le moins,

Non le plus élevé et le plus précieux, mais le plus bas,
le plus dédaigné.

Non le désir de quelque chose, mais l'indifférence envers les choses.

N'allez pas chercher ce que les choses ont de meilleur, mais ce qu'elles ont de moins bon, et n'ayez qu'une volonté par amour du Christ, celle d'entrer aussi complètement que possible dans le dénuement, le vide et la pauvreté de tout ce qui existe dans le monde. Toutes ces œuvres, il faut les accomplir de cœur, et y assujettir la volonté. A ce prix, vous y trouverez en très peu de temps, par une application régulière et discrète, une grande abondance de délices et de consolation.

La pratique exacte de ce que je viens d'exposer suffit pour entrer dans la Nuit du sens, mais pour mieux exposer notre pensée, nous y ajoutons des résolutions d'un autre genre qui apprennent à mortifier la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux, et l'orgueil de la vie. Comme le dit saint Jean, ce sont les trois choses qui dominent le monde et les sources de tous les autres appétits (*Epist. I S. Joan. II, 16*).

En premier lieu, travaillez au mépris de vous-même, et désirez que le prochain vous méprise, cela est salutaire pour vaincre la concupiscence de la chair.

En second lieu, efforcez-vous de vous rabaisser par vos paroles, et d'obtenir que le prochain vous rabaisse, cela est salutaire pour vaincre la concupiscence des yeux.

En troisième lieu, efforcez-vous d'avoir à votre sujet de bas sentiments qui vous humilient et d'obtenir que les autres vous jugent de même, cela est salutaire pour détruire l'orgueil de la vie.

Comme conclusion de ces règles et avis, je transcris ici quelques vers qui accompagnent la représentation figurée du Mont symbolique reproduit en tête de cet ouvrage. Ce sont des instructions pour monter jusqu'au sommet de l'union dont le mont Carmel est l'emblème. Ces maximes se rapportent évidemment à la vie spirituelle et intérieure, mais elles concernent aussi l'esprit d'imperfection selon les sens et la vie extérieure¹. C'est pourquoi,

1. Le texte des maximes du Saint est très rythmique, et les quatre premières se terminent alternativement par *todo* et *nada*, mots qui résument en quelque sorte sa doctrine. *Todo*, le tout, représente la perfection, ou l'union parfaite de l'âme avec Dieu dans la Foi. Au chapitre XX du II^e Livre, ce *tout* est spécialement présenté d'après l'épître aux Colossiens, comme étant

sur la figuration graphique, on verra deux chemins placés à droite et à gauche de l'étroit sentier de la perfection. Il faut donc les comprendre ici selon le sensible, comme plus tard dans la seconde partie de cette Nuit, il faudra les comprendre selon l'esprit.

- 1^o *Pour en arriver à aimer le tout,
Ne cherchez de satisfaction en rien.*
- 2^o *Pour en arriver à tout savoir,
Ne cherchez le savoir en rien.*
- 3^o *Pour en arriver à tout posséder,
Ne recherchez la possession de rien.*
- 4^o *Pour en arriver à devenir le tout,
Ne cherchez pas à être quelque chose en rien.*
- 5^o *Pour en arriver à ce que vous ne goûtez pas,
Il faut passer par où vous ne goûtez rien.*
- 6^o *Pour apprendre ce que vous ignorez,
Il faut passer par où vous ne savez rien.*
- 7^o *Pour en arriver à ce que vous ne possédez pas,
Il faut passer par où vous ne possédez rien.*
- 8^o *Pour en arriver à ce que vous n'êtes pas,
Il faut passer par où vous n'êtes rien.*

Moyens pour ne pas entraver le tout

- 1^o *Quand vous vous laissez retenir par un objet,
Vous cessez de vous précipiter vers le tout.*
- 2^o *Car pour arriver de toute chose au tout,
Il faut vous renoncer entièrement en tout.*

le Christ qui renferme en Lui le tout de la Foi. Nada, rien, résume tous les détachements, toutes les mortifications. Voir en appendice le texte original.
H. H.

3^o *Et lorsque ce tout devient votre possession,
Faites en sorte de le tenir sans rien vouloir.*

4^o *Parce que dans le tout, si vous désirez quelque chose,
Votre trésor n'est pas purement en Dieu.*

En cette nudité, l'esprit trouve sa quiétude et son repos, car ne convoitant rien, rien d'en-haut ne lui pèse, rien d'en-bas ne l'opprime, puisqu'il se tient dans le centre de son humilité. Fatigues et tourments ne viennent que de la convoitise des choses.

CHAPITRE XIV

Sens du second vers de la strophe :

Dans l'ardeur d'un amour plein d'angoisse.

Nous venons donc d'expliquer le premier vers de cette strophe qui traite de la Nuit des sens, montrant en quoi elle consiste, pourquoi ce nom lui convient, et d'après quelle méthode on peut y pénétrer activement. Maintenant nous devons montrer ses propriétés, et ses effets admirables, qui se trouvent résumés dans les vers suivants de la même strophe. Pour les faire comprendre, je donnerai de brèves annotations, comme je l'ai annoncé dans le prologue. Après cela je commencerai le Second Livre qui a pour sujet la seconde partie de cette Nuit ou Nuit de l'esprit¹.

L'âme déclare donc que, dans l'ardeur d'un amour plein d'angoisse, elle traversa la Nuit obscure des sens et en sortit pour arriver à l'union avec son Bien-Aimé. Cela veut dire que pour vaincre tous les appétits et renoncer au goût des choses dont l'amour et l'attrait enflamment

1. Il s'agit ici, non d'un autre ouvrage comme plus haut, mais de la deuxième partie de la *Montée du Carmel* qui traite de l'entendement purifié par la Foi.

la volonté, il lui fallait une flamme plus ardente, et un amour meilleur qui est celui de son Époux. En plaçant son goût et sa force en Lui, l'âme trouve la vigueur et la confiance nécessaires pour délaissier aisément toute autre affection. Et outre l'amour de son Époux, il lui a fallu une ardeur enflammée et pleine d'angoisses dans sa lutte avec la force attractive des appétits sensitifs. Il arrive en effet, et c'est un fait d'expérience, que la sensualité est tourmentée de telles angoisses d'appétits qui attirent vers les choses sensibles, que si la partie spirituelle ne brûlait pas d'ardeurs plus fortes, on ne pourrait rejeter le joug naturel des sens, ni entrer dans leur Nuit. Le courage ferait défaut pour se tenir dans l'obscurité complète des choses, et les expulser de l'appétit.

Combien de sortes d'angoisses d'amour y a-t-il que les âmes rencontrent au début de la route de l'union ? Par quels efforts et quelles ingéniosités arrivent-elles à sortir de leur maison, qui est la volonté propre, pour entrer dans la nuit qui mortifie les sens ? Comment se fait-il que malgré les peines et les dangers de cette Nuit les âmes trouvent ces anxiétés de l'Époux douces et attrayantes ? Ce n'est pas le moment de l'expliquer ; cela tient du reste de l'indicible. Cette réalité est mieux faite pour être possédée et méditée, que pour être décrite. Et c'est pourquoi je passe à l'explication des derniers vers ; j'y consacre le chapitre suivant.

CHAPITRE XV

Explication des derniers vers de la strophe :

*Oh ! l'heureuse destinée,
Je me suis évadée, sans être vue,
De ma maison où régnait la paix.*

Il s'agit ici d'une métaphore. Celui qui est dans le triste état de la captivité, regarde sa délivrance comme une *heureuse destinée*, puisque aucun géôlier ne le re-

tient¹. Depuis le péché originel, l'âme est vraiment captive du corps mortel, sujette aux passions et aux appétits naturels. C'est donc à juste titre, que l'âme regarde comme une *heureuse destinée*, d'être sortie de ce milieu d'oppression, et cela sans avoir été aperçue, sans qu'aucun de ses ennemis l'ait retenue. Elle a mis à profit pour son départ la *Nuit obscure*, ou l'extinction de tous les attraits, la mortification de tous les appétits, ainsi que nous l'avons expliqué. Elle sort *de sa maison où régnait la paix*: la partie sensitive est la demeure des appétits, et ceux-ci ont tous été vaincus ou endormis. Il est en effet évident qu'il faut endormir les appétits par la mortification de la sensualité et que la sensualité même doit se trouver éteinte en eux, de façon qu'elle ne combatte plus l'esprit, avant que l'âme, en possession de la vraie liberté, puisse s'élever à l'union avec son Bien-Aimé.

1. Les éditions antérieures disent *prisonniers* au lieu de *geôliers*, et plusieurs manuscrits emploient le même mot. Il paraît pourtant plus naturel, que l'évasion soit empêchée par des *geôliers* plutôt que par des *prisonniers*. (*N. de l'Ed. C.*)

FIN DU LIVRE PREMIER

LIVRE SECOND

LA NUIT OBSCURE DE L'ESPRIT

Il n'existe pas de moyen prochain d'union avec Dieu en dehors de la Foi. Après avoir traversé la Nuit des sens, l'âme doit perfectionner sa Foi par une première mortification de l'esprit, celle de l'*entendement*. C'est le sujet du Livre Second. Le troisième livre est consacré à la purification active de la *Mémoire* et de la *Volonté*.

DIVISION GÉNÉRALE DU SECOND LIVRE.

D'après l'ordre que suit l'auteur en étudiant la purification de l'*Entendement par la Foi*, on peut distinguer six parties.

1^{re} PARTIE.

La Foi et les perceptions NATURELLES par les sens *externes* (chap. I à VII).

2^e PARTIE.

La Foi et les perceptions SURNATURELLES par les sens *externes* (chap. VIII à XIII).

3^e PARTIE.

La Foi et les perceptions SURNATURELLES par les sens *internes* (chap. XIV à XX).

4^e PARTIE.

La Foi et les perceptions SURNATURELLES purement *spirituelles*: VISIONS (chap. XXI, XXII) ; RÉVÉLATIONS (chap. XXIII à XXV).

5^e PARTIE.

La Foi et les perceptions SURNATURELLES purement *spirituelles*: PAROLES INTÉRIEURES (chap. XXVI à XXIX).

6^e PARTIE.

La Foi et les perceptions SURNATURELLES confuses et générales : SENTIMENTS SPIRITUELS (chap. XXX), c'est la contemplation parfaite dans la Foi. Comme ces sentiments se rapportent moins à l'entendement qu'à la Volonté dont l'auteur traitera au Livre III, il n'en dit qu'un mot.

INTRODUCTION

Seconde strophe du cantique¹.

*Dans les ténèbres, mais en sécurité,
Je sortis déguisée par l'escalier secret,
Oh ! l'heureuse destinée !
Dans les ténèbres et en cachette !
Alors que ma demeure était en paix,*

EXPLICATION

En cette seconde strophe, l'âme chante son heureuse fortune d'avoir pu dépouiller son esprit de toute imperfection spirituelle et des appétits de l'égoïsme spirituel. Ce fut pour elle un grand bonheur, car rien n'est plus difficile que de pacifier cette maison en sa partie spirituelle, afin d'entrer dans l'obscurité intérieure qui est le dénuement spirituel de toutes choses, tant sensuelles que spirituelles, sans autre appui que la seule Foi. Comme l'âme monte par là vers Dieu, je nomme cette Foi *escalier secret*, parce que tous ses degrés ou articles sont secrets et cachés aux sens et à l'entendement. L'âme demeure donc privée de toute lumière naturelle et se place en dehors de ses bornes naturelles et raisonnables, pour monter et pénétrer par la Foi dans la profondeur de Dieu. Elle marche donc *déguisée*, ce qui veut dire qu'en montant par la Foi, ses actes naturels sont transformés en actes divins. Ce déguisement assure sa liberté, elle n'est reconnue et arrêtée ni par les choses temporelles, ni par la raison, ni par le démon, car rien de tout cela n'a d'influence sur elle pen-

1. Les éditions antérieures qualifient ce Livre de *Seconde Nuit de l'esprit*, comme s'il avait été question déjà d'une première nuit. Le Saint s'explique lui-même à ce sujet, aux chapitres II et XIV. Le Premier Livre s'occupe exclusivement de la Nuit ou mortification des sens. Tout le reste de *La Montée du Carmel* concerne la *Nuit de l'esprit* dans sa partie active. Cette matière étant très vaste, l'auteur l'a divisée en deux parties. La première forme le *Second livre* et étudie l'Entendement dans ses rapports avec la Foi : la seconde forme le *Troisième livre*, et étudie la Mémoire et la Volonté dans leurs rapports respectifs avec l'Espérance et la Charité. H. H.

dant qu'elle chemine en sa vive foi ; bien plus, l'âme est cachée, et si à couvert des mensonges du démon, qu'en vérité elle marche *dans les ténèbres et en cachette* puisqu'il n'y a pires ténèbres pour l'Esprit du mal que la lumière de la Foi. L'âme est donc vraiment cachée et défendue contre lui — comme nous l'expliquerons ci-après — et elle peut déclarer qu'elle sortit *dans les ténèbres et en sécurité*. Celui en effet qui a le bonheur d'aller dans l'obscurité de la Foi, la prenant comme guide d'aveugle, se débarrasse de toutes chimères naturelles et raisonnements spirituels, et jouit d'une pleine sécurité. L'âme dit aussi qu'elle sortit par cette nuit spirituelle, quand sa *demeure était déjà en paix* ; il faut entendre par là à la fois les parties rationnelle et spirituelle. En arrivant à l'union divine, elle a réduit au calme les puissances naturelles, et pour la partie spirituelle, elle ne subit plus les impulsions et angoisses des sens. Dans la première Nuit, celle des sens, elle sortait avec des inquiétudes ; cela n'est pas affirmé ici. En effet, pour traverser la Nuit des sens, le dépouillement du sensible ne s'effectue pas sans inquiétude de l'amour sensitif. Mais pour achever de pacifier la demeure de l'esprit, il suffit simplement de concentrer l'action des puissances, des goûts et appétits spirituels dans la Foi pure. Cela étant réalisé, l'âme s'unit à l' Aimé par l'union de simplicité, de pureté d'amour et de ressemblance.

Remarquez que la première strophe, en parlant de la partie sensitive, se contente de dire que l'âme sort *par une nuit obscure*, tandis qu'ici, où il est question de la Nuit spirituelle, elle sort *dans les ténèbres* ; cela indique que l'obscurité de la partie spirituelle est bien plus profonde. L'obscurité prise en soi signifie quelque chose de plus intense que la nuit même. La nuit la plus obscure permet toujours de voir plus ou moins quelque chose, mais dans l'obscurité essentielle, on ne voit rien. Ainsi dans la Nuit des sens il se glisse encore quelque lueur par la survivance de l'entendement et de la raison qui ne s'éteignent pas complètement ; au contraire dans la Nuit de l'esprit, qui est la Foi, tout disparaît, aussi bien du côté de l'esprit que du côté des sens. C'est pourquoi nous montrons l'âme *dans les ténèbres et la sécurité*, ce qui n'est pas dit de l'autre Nuit.

Moins l'âme déploie son activité propre, plus elle est en sécurité, parce qu'elle s'abandonne davantage à la Foi. Ce second livre développera cette vérité et présentera en outre des considérations très importantes sur la véritable spiritualité. J'admets que la matière est abstruse ; il se fera pourtant que les vérités s'éclaireront l'une l'autre, et à mon avis se feront finalement très bien comprendre.

PREMIÈRE PARTIE

Considérations générales sur la Foi comme moyen prochain d'union avec Dieu, et introduction à la vie intérieure selon cette Foi¹.

Nature de la Nuit Obscure de l'esprit (Chap. I). — La Foi est la Nuit Obscure de l'entendement ; la vie de l'âme dépend de cette obscurité (Chap. II et III). — Explication de ce qu'il faut entendre par l'union de l'âme avec Dieu (Chap. IV). — Les trois puissances de l'âme ne se purifient que par les trois Vertus théologiques (Chap. V). — Comment il faut comprendre la VOIE ÉTROITE (Chap. VI). — Ni les créatures, ni l'entendement ne sont des moyens prochains de l'union divine, c'est le privilège de la Foi (Chap. VII et VIII).

CHAPITRE I

La nuit commençee par la mortification des sens, se poursuit par celle de l'esprit dans la Foi. — Elle est plus obscure que la première et la troisième.

Nous allons donc traiter maintenant de la seconde Nuit², celle de la Foi, l'admirable moyen destiné à atteindre le

1. Voir le plan complet du *Second Livre* au Chap. IX, en note.

2. Le symbole complet de la mortification de tout ce qui empêche l'union avec Dieu, est celui d'une *Nuit obscure*. Quand l'auteur parle de première, seconde et troisième nuit, il entend désigner des parties différentes de cette Nuit unique. Le sens d'abord puis l'esprit, exigent leur nuit ou mortification spéciale.

terme qui est Dieu. Mais Dieu étant naturellement pour l'âme comme nous l'avons dit, la troisième cause ou partie de la Nuit, la Foi qui occupe le milieu entre le point de départ et le terme, peut être comparée à minuit. Nous affirmons par là qu'elle est plus obscure que la première, et en quelque sorte que la troisième. La première, celle des sens rappelle le crépuscule, c'est-à-dire l'heure où la vue ne perçoit plus d'objet sensible ; elle est moins éloignée de la lumière que minuit. D'autre part la troisième est déjà proche de la lumière du jour, et pour ce motif, n'est pas non plus aussi obscure que minuit. Elle précède immédiatement le soleil, symbole de la divinité. Sans doute il est vrai que Dieu est Lui-même pour l'âme une nuit aussi obscure que la Foi, si nous en jugeons selon la nature ; cependant, quand ces trois parties de la Nuit, réelles pour l'âme, ont achevé leur cours, Dieu commence à éclairer surnaturellement par les rayons de sa lumière divine, et d'une manière si haute, si transcendante et expérimentale, qu'elle devient à son terme, le principe de la parfaite union. Comme cela se réalise après la troisième Nuit, celle-ci mérite d'être déclarée moins obscure.

La Nuit de la Foi est plus obscure aussi que la première pour un autre motif ; celle-ci, en effet, appartient à la partie inférieure de l'homme qui est sensitive et extérieure. Au contraire la seconde, ou Nuit de la Foi, concerne la partie supérieure et rationnelle de l'homme, ce qui la fait plus intérieure et obscure, puisqu'elle lui enlève la lumière rationnelle, ou pour mieux dire parce qu'elle l'aveugle¹. Elle est donc justement assimilable à minuit, centre le plus obscur de la nuit.

Nous devons donc prouver que cette seconde partie consacrée à la Foi est Nuit pour l'esprit, de même que la première l'est pour le sens. Nous verrons ensuite quels obstacles s'y rencontrent et quelle activité l'âme doit mettre en œuvre pour y pénétrer. Quant à l'état passif, c'est-à-dire ce que Dieu opère sans sa coopération pour l'y introduire, il en sera question à sa place, au troisième

1. L'explication de cette pensée est développée au chapitre suivant.

livre¹, quand nous aurons traité au deuxième, de la Nuit passive des sens ainsi que nous l'avons promis.

CHAPITRE II²

La Foi est une nuit obscure pour l'âme. — Preuves de raison et d'autorité.

La Foi, disent les théologiens, est une disposition habituelle de l'âme, à la fois certaine et obscure. La raison en est qu'elle propose à croire des vérités révélées par Dieu même, vérités qui dépassent toute lumière naturelle et qui, sans proportion, excèdent tout entendement humain. Il en résulte que, par son excessive lumière, la Foi est au point de vue de l'âme impénétrablement obscure. Le plus l'emporte sur le moins, comme le soleil éclipse toute autre lumière, de manière que nulle clarté distincte n'est perceptible quand il luit et abolit notre puissance visuelle. Le soleil aveugle et prive de la vue, plutôt qu'il ne la favorise, parce que son éclat est trop intense et fort disproportionné à l'organe visuel. La lumière de la Foi produit le même effet : sa puissance excessive opprime et éclipse notre esprit. De par sa nature, celui-ci est limité à la science naturelle ; mais Dieu l'a doué pourtant d'un pouvoir obédientiel, vis-à-vis du surnaturel, afin qu'il puisse obéir lorsqu'il plaît à Notre-Seigneur de le faire agir surnaturellement. A proprement parler, aucune connaissance n'est accessible à l'esprit sinon par la voie naturelle ; toutes doivent donc nécessairement passer par les sens³. Impossible

1. Il s'agit non des livres de la *Montée du Carmel*, mais de ceux d'un autre traité : *La Nuit obscure* [passive] des sens et de l'esprit, signalé plus haut. *La Montée*, à ses yeux, ne forme qu'un livre et il le regarde comme le premier, [limité à la nuit obscure *active* des sens et de l'esprit.]

(N. de l'Ed. C.)

2. Nous rappelons, qu'en donnant plus de relief aux divisions de l'auteur, nous avons respecté la numération des chapitres selon l'Édition Critique.

3. Les éditions antérieures corrigent en disant : *Par voie naturelle qui commence par les sens*. Cela est plus clair, mais ce n'est pas le texte du Saint. Ce qu'il affirme ici, il l'explique aussitôt ; il ne prétend en aucune façon

pour l'esprit de connaître, sans recevoir les apparences et figures des objets, tels qu'ils sont en soi, ou en leurs équivalents, selon le principe de philosophie : *Ab objecto et potentia paritur notitia*. L'objet et la puissance engendrent la connaissance. Parlez à quelqu'un de choses qu'il ignore, dont il n'a jamais vu même un équivalent, il n'aura pas plus de lumière à leur sujet que si vous n'aviez rien dit. Par exemple, si vous dites à quelqu'un qu'il existe dans une île un certain animal qu'il n'a pas vu, et si vous n'indiquez les similitudes de cet animal avec d'autres qu'il connaît, cette personne n'aura acquis aucune idée de sa forme ; toutes les explications seront vaines. Prenons un autre exemple encore plus clair. Dites à un aveugle-né, ignorant ce que c'est que la couleur, que le blanc ou le jaune sont de telle sorte, en tâchant d'expliquer ce que c'est, vos paroles n'auront pour lui rien de définitif, parce qu'il n'a jamais vu ces couleurs, et que rien d'équivalent ne lui permet d'en concevoir l'idée. Il retiendra leur nom qu'il a perçu par l'ouïe, mais rien de la forme et de la figure qu'il n'a pas vues.

Bien que la similitude ne soit pas complète, il en est de même de la Foi dans ses rapports avec l'âme. Elle nous parle aussi de choses que nous n'avons jamais vues ni comprises en elles-mêmes, ni par des équivalents, puisqu'il n'en existe pas. Et ainsi, de la Foi, nous ne tenons aucune lumière de science naturelle ; ce qu'elle dit n'a aucune proportion avec les sens, mais nous l'acceptons par l'ouïe, nous adhérons à son enseignement, en nous y soumettant, et en aveuglant notre lumière naturelle. C'est la doctrine de saint Paul : *Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi* (Rom., x, 17). Ainsi la Foi vient de la *prédication entendue*, et la prédication se fait par la parole du Christ. Cela revient à dire : La Foi n'est pas une science

faire des sens l'unique source de connaissance ; il affirme que, selon la nature, nous n'avons d'idées que de ce que nous avons vu, entendu, etc. En combinant ces mêmes idées, nous pouvons concevoir ce qui n'a pas été communiqué par les sens, et même ce qui n'a pas de réalité dans la nature. Le raisonnement nous permet aussi de formuler des principes et d'en tirer des conclusions. En sa qualité de scolastique, il ne fait ici qu'affirmer l'axiome : *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. (N. de l'Éd. C.) Cf. le chap. IX de ce même Livre.

pénétrant par quelque sens, c'est uniquement une *adhésion* de l'âme à ce qui pénètre en elle par l'ouïe. N'oublions pas que la Foi excède encore de beaucoup ce que nous avons essayé de faire comprendre par des exemples. Non seulement elle ne donne ni évidence, ni science, mais comme nous l'avons dit, elle dépasse et domine toutes connaissances et sciences sans exception afin qu'on puisse bien juger d'elle en parfaite contemplation. En effet, les autres sciences s'acquièrent par la lumière de l'entendement ; quant à elle, c'est en dehors de celle-ci qu'on atteint la science de la Foi. Il faut que la Foi la renie, car sa lumière propre se perd quand on y applique la lumière de la raison. Voilà pourquoi Isaïe a dit : *Si non credideritis, non intelligetis*. « Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas » (*Is.*, VII, 3 *d'après les Septante*).

D'où il suit, que la Foi est Nuit obscure pour l'âme et c'est ainsi qu'elle éclaire ; plus elle obscurcit l'âme et plus elle lui communique sa clarté propre. C'est en aveuglant qu'elle illumine, selon le texte d'Isaïe : *si vous ne croyez pas*, c'est-à-dire : si vous ne vous aveuglez vous ne comprendrez point, vous ne posséderez pas une connaissance élevée et surnaturelle. Pour ce motif, la Foi est symbolisée par la nuée qui séparait les enfants d'Israël des Égyptiens, lorsque, selon le récit de la Sainte Écriture, ils allaient traverser la Mer Rouge. *Erat nubes tenebrosa et illuminans noctem* (*Exode*, XIV, 20). Cette nuée était ténébreuse et elle éclairait la nuit. Chose admirable, bien que ténébreuse, elle éclairait la nuit, pour faire comprendre que la Foi, nuée obscure et ténébreuse pour l'âme (nuit elle-même puisqu'elle est aveugle et privée de sa lumière naturelle en présence de la Foi), éclaire de ses ténèbres les ténèbres de l'âme, ce qui établit, comme il convient, une ressemblance entre le maître et le disciple. En effet, l'homme se trouvant dans la nuit, il ne devait être éclairé que par une autre nuit, selon l'enseignement du Psalmiste : *Dies diei eructat verbum et nox nocti indicat scientiam* (*Ps.* XVIII, 3). « Le jour crie au jour la louange, la nuit l'apprend à la nuit. » En termes plus clairs, cela signifie : le jour — qui est Dieu dans la gloire, plein jour pour les anges et les âmes élues — leur révèle et communique le Verbe Divin qui est son Fils,

pour qu'ils le connaissent, le goûtent et en jouissent; la nuit, qui est la Foi dans l'Église militante, où il fait encore obscur, révèle la science à l'Église et par là à toutes les âmes. Celles-ci sont nuit, parce qu'elles ne jouissent pas encore de la claire vision béatifique et en présence de la Foi, elles ne voient rien selon leur lumière naturelle. Il ressort de là que la Foi, tout en étant nuit obscure, éclaire l'âme dans son obscurité, ce qui est conforme à ce que proclame David au Psaume CXXXVIII : *Et nox illuminatio mea in deliciis meis*, « et la nuit sera la seule lumière dans mes délices ». Cela revient à dire : dans les délices de ma pure contemplation et union avec Dieu, la nuit de la Foi sera mon guide. On ne peut mieux affirmer que l'âme doit se tenir dans les ténèbres pour être éclairée et pouvoir marcher par ce chemin.

CHAPITRE III

L'âme de façon générale doit de son côté se tenir aussi dans l'obscurité, pour suivre la Foi qui la guidera jusqu'à la haute contemplation.

Je crois avoir donné quelque idée de la Foi, en tant que Nuit obscure pour l'âme, et avoir dit comment l'âme même doit être obscure, ou se tenir dans l'obscurité de sa lumière naturelle, pour que la Foi la mène au but suprême de l'union. Cependant, pour que l'âme y réussisse, il sera utile d'expliquer maintenant plus en détail, ce que c'est que cette obscurité où l'âme doit se tenir pour entrer dans l'abîme de la Foi. Dans ce chapitre, je traiterai la question au point de vue général ; plus loin, avec la grâce de Dieu, je préciserai la méthode à suivre pour ne pas errer dans la Foi, et ne pas neutraliser l'action d'un tel guide.

Je dis donc d'abord, que l'âme, pour se bien diriger par la Foi vers cette union, non seulement doit demeurer dans l'obscurité relativement aux créatures et choses temporelles, — ce qui concerne sa partie sensitive et inférieure — mais encore s'aveugler et s'obscurcir selon la

partie qui regarde Dieu et les choses spirituelles — ce qui est la partie rationnelle et supérieure, dont nous traitons ici.

Il est, en effet, hors de doute que pour arriver à la transformation surnaturelle, l'âme doit entrer dans l'obscurité et se soustraire à tout ce qui est propre à sa nature sensitive et rationnelle. Que veut dire surnaturel ? Pas autre chose que ce qui s'élève au-dessus de la nature, de façon que le naturel reste en-dessous. Il est certain que cette transformation ne peut avoir rien de commun ni avec les sens, ni avec l'habileté humaine, et c'est pourquoi, l'âme doit se vider, complètement et volontairement, de tout ce qu'elle peut s'assimiler, que cela vienne d'en haut ou d'en bas, pour autant que cela dépend de son désir et de sa volonté propres. C'est là son action à elle. Pour ce qui est de Dieu, qui pourra l'empêcher de faire ce qu'il désire dans une âme résignée, dépouillée et anéantie ? L'essentiel pour elle, c'est d'être vide de tout ce dont sa capacité est susceptible, de façon que, même si les biens surnaturels lui sont donnés en abondance, elle s'en dépouille à mesure qu'ils viennent. Il faut qu'elle reste dans l'obscurité comme un aveugle, s'appuyant sur la Foi obscure, la prenant comme lumière et guide, sans chercher un appui en aucune des choses qu'elle comprend, goûte, sent ou imagine. Il n'y a là que ténèbres capables de la détourner du chemin, ou de l'arrêter ; la Foi domine toutes ces idées, ces goûts, ces sentiments et ces images. Si elle ne veut pas éteindre ces lumières, en leur préférant l'obscurité totale, elle n'arrivera pas à ce qui est supérieur, c'est-à-dire à ce que la Foi enseigne. L'aveugle, s'il n'est pas complètement privé de lumière, ne suit pas bien l'enfant qui le guide ; le peu qu'il voit lui fait croire que c'est le meilleur chemin ; il ne sait pas juger des autres qu'il ignore, et ainsi l'aveugle entraîne son guide dans l'erreur. Celui-ci voit mieux que lui, mais en somme, le commandement appartient à son maître¹.

Ainsi en est-il de l'âme. Si dans le goût et le sentiment

1. En Espagne on voit souvent de vieux aveugles conduits par un jeune garçon nommé *mozo de ciego* ; c'est l'expression employée par l'auteur. Elle fait comprendre comment l'autorité de l'aveugle impose sa volonté au jeune guide.
H. H.

de Dieu, elle s'appuie sur quelque connaissance propre, pour convaincante qu'elle puisse paraître, celle-ci sera peu de chose ; dissemblable du divin, elle empêchera facilement de marcher dans la voie droite. De là l'égarément ou l'arrêt, à cause du manque de cécité complète dans la Foi, seule vrai guide de l'âme. C'est la pensée de saint Paul quand il dit : *Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est* : « il faut que celui qui s'approche de Dieu, croie qu'il existe. » (*Hebr.*, XI, 6). Cela revient à dire : celui qui veut parvenir à Dieu et s'unir à Lui, ne doit pas le faire en comprenant, en s'attachant au goût, au sentiment, à l'imagination, mais en croyant à son Être, qui n'est accessible ni à l'entendement, ni à l'appétit, ni à l'imagination, ni à aucun sens. Dans la vie d'ici-bas, l'âme n'est pas faite pour le comprendre, et ce que le sentiment, la raison et le goût en peuvent saisir de plus élevé, est infiniment distant de ce que Dieu est, et de sa pure possession. Isaïe et saint Paul le déclarent : *Neque oculus vidit, neque auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum*¹ : « Ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment, ni l'œil ne l'a vu, ni l'oreille ne l'a entendu ; rien n'en est tombé dans le cœur ou la pensée de l'homme. »

L'âme ne peut vouloir réaliser ici-bas une union parfaite selon la grâce, semblable à celle qu'elle aura en participation par la gloire. Cette union-là, comme le dit saint Paul, ni l'œil ne l'a vue, ni oreille entendue, et le cœur de chair ne l'a point reçue. La conclusion est évidente. Pour s'unir à Dieu dès cette vie, selon la grâce et l'amour parfait, il faut l'obscurité complète vis-à-vis de tout ce qui peut entrer par l'œil, ou être perçu par l'oreille, ou enfanté par l'imagination, ou compris par le cœur qui figure ici l'âme. Et celle-ci se crée de grands obstacles dans son ascension vers ce haut état d'union avec Dieu, quand elle s'appuie sur une perception, un sentiment, une image, façon de voir, volonté propre ou sur toute autre activité personnelle, faute de pouvoir se détacher, se dépouiller de tout cela. Comme

1. Le Saint ne cite ici littéralement ni Isaïe, ni saint Paul, mais la substance des deux textes. Cf. *Is.*, LXIV, 4 ; *I ad Corinth.*, III, 9. Les Mss. ne donnent pas toute la citation en latin et l'abrègent par un etc.

nous l'affirmons, le but à atteindre est bien au-dessus de ces moyens, bien qu'ils servent le mieux à satisfaire l'intelligence et le goût. Délaisser ces divers modes de savoir et passer au non-savoir, voilà ce qu'il faut pratiquer. Sur ce chemin, ne plus suivre son chemin, c'est être dans la vraie voie ; ou plus exactement, c'est passer au terme et laisser le moyen, c'est entrer en ce qui n'est point moyen et qui est Dieu. En effet, en y arrivant, l'âme n'a plus ni mode, ni façons d'agir, et ne saurait s'y attacher. Et par là je veux spécifier des façons de comprendre, de sentir, de goûter ; bien que toutes ces actions soient en puissance dans l'âme, il faut qu'en possédant tout, elle ne possède rien. Après avoir eu le courage de franchir sa limite naturelle, à l'intérieur et à l'extérieur, elle entre dans le surnaturel illimité, qui n'a aucun mode, en possédant en substance tous les modes. Venir ici, c'est sortir de là, et aller très loin hors de soi : c'est délaissier la chose basse, pour ce qui est élevé au-dessus de tout. Ainsi donc, par renoncement à tout ce qu'elle peut savoir et comprendre, tant au spirituel qu'au temporel, l'âme doit réserver son désir le plus intense pour le diriger vers ce qui dans la vie d'ici-bas n'est accessible ni à sa connaissance, ni à son cœur. Laisant en arrière tout ce qu'elle goûte, sent, peut goûter et sentir spirituellement et selon les sens dans cette vie, il faut qu'elle applique son désir unique à atteindre ce qui excède tout goût et tout sentiment. Et pour demeurer libre et vide à cet effet, elle ne s'attachera aucunement à ce qu'elle recevra de façon spirituelle ou de façon sensible, — comme nous dirons ci-après quand cette matière sera spécialement expliquée — n'attachant aucune importance à tout cela. Car plus l'âme se complait dans les choses qu'elle comprend, goûte ou imagine, plus elle les estime, qu'il s'agisse de biens spirituels ou d'autres, plus aussi elle se détache du bien suprême et se rend incapable d'y atteindre. Au contraire, moins elle estime toute l'activité dont elle peut disposer en vue du bien souverain, plus elle s'attache à ce bien, s'y complait et par conséquent s'en rapproche. De cette façon, dans l'obscurité, l'âme s'élève rapidement à l'union, par la Foi, qui obscure elle-même, lui donne ainsi son admirable lumière. Il est hors de doute

que si l'âme voulait voir Dieu en s'approchant de Lui, elle s'obscurcirait beaucoup plus fortement que celui qui veut regarder en face la splendeur du soleil. Donc sur ce chemin, s'aveugler en ses puissances, c'est pour elle voir la lumière, selon la parole de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans l'Évangile : *In judicium ego in hunc mundum veni : ut qui non vident, videant, et qui vident, cæci fiant* (Joan., IX, 39). « Je suis venu dans ce monde pour un jugement, afin que ceux qui ne voient pas, voient, et que ceux qui voient deviennent aveugles. » Le sens de cette parole est littéralement applicable à notre chemin spirituel. Elle affirme que l'âme qui se tient dans l'obscurité, et s'aveuglera en toutes ses lumières propres et naturelles, verra surnaturellement ; celle au contraire qui préférera s'attacher à quelque lumière personnelle, ne verra plus la vérité, et s'attardera sur le chemin de l'union.

Pour éviter toute confusion, je crois nécessaire d'expliquer au chapitre suivant en quoi consiste ce que je nomme : *union de l'âme avec Dieu*. Cela étant bien compris, la suite deviendra plus claire, et je crois que c'est bien ici la place qui convient à cette explication. Si je romps le fil de mon exposé, ce n'est pas hors de propos, puisque l'intelligence de ce qui va suivre en dépend. Le chapitre quatrième sera donc une sorte de parenthèse ; après cela nous reprendrons la matière des trois puissances de l'âme dans leurs rapports avec les trois vertus théologiques, en ce qui concerne cette seconde Nuit de l'esprit.

CHAPITRE IV

Ce que c'est que l'union de l'âme avec Dieu. — Comparaisons qui servent à la comprendre.

Par ce qui précède on peut déjà entrevoir ce que nous nommons l'union de l'âme avec Dieu, et cela aidera à comprendre ce qui va suivre. Je n'ai pas pour le moment l'intention d'expliquer les diverses sortes d'union ; je n'en

finirais pas s'il me fallait décrire l'union au point de vue de l'entendement, et celles selon la volonté et la mémoire, et encore comment l'union dans ces puissances est transitoire ou permanente ; ensuite en quoi consiste selon ces mêmes puissances, l'union totale, soit transitoire, soit permanente. Au fur et à mesure que nous développerons la matière, il sera question de cela à chaque pas, et nous traiterons tantôt d'une forme de l'union, tantôt d'une autre. Pour le moment, et pour expliquer ce que j'ai à dire ici de l'union, ces divisions n'ont aucune importance. Mieux vaudra m'en servir, au moment opportun, quand nous présenterons l'exemple vivant à côté de la doctrine. Ainsi chaque point sera mieux perçu et compris, ce qui permettra d'en mieux juger. Il ne s'agit donc en ce moment que de la seule union totale et permanente selon la substance de l'âme et de ses puissances, de l'union quant à l'*habitus* obscur. Pour ce qui concerne l'acte, nous expliquerons plus loin, avec la grâce divine, comment nous n'avons et ne pouvons avoir en cette vie, inapte à l'union permanente dans les puissances, que la seule union transitoire¹.

Et d'abord pour éviter toute confusion, il faut savoir qu'en toute âme, même dans celle du plus grand pécheur, Dieu réside et demeure substantiellement. Cette sorte d'union est toujours un fait entre Dieu et toutes les créatures. Elle leur conserve l'être qu'elles ont, de façon que, si cette union venait à leur faire défaut, la non-existence et la rentrée dans le néant s'en suivraient. Quand nous parlons de l'union de l'âme avec Dieu, nous écartons cette union substantielle commune à tout être créé, et nous avons en vue la transformation de l'âme en Dieu par amour. Celle-là n'est pas un fait général ; elle existe seulement

1. Par l'introduction de ce chapitre qui ouvre l'importante question de l'union de l'âme avec Dieu, l'auteur veut faire comprendre que la complexité de la matière ne permet pas de suivre un plan basé sur les distinctions dont cette union est susceptible. Il les fera comprendre pourtant, mais ce sera indirectement, en exposant plus loin les moyens pratiques qui doivent être mis en œuvre pour arriver aux diverses formes de l'union.

Ce qu'il dit des exemples servant à éclairer la théorie, ne renvoie à aucun chapitre déterminé, mais à l'ensemble des chapitres du Second Livre pour ce qui concerne l'union de l'entendement, et à tout le Troisième pour l'union de la mémoire et celle de la volonté.

quand s'établit une ressemblance d'amour, d'où son nom d'union de ressemblance, tandis que l'autre se nomme union substantielle ou essentielle. Celle-ci est naturelle, la première surnaturelle. L'union de ressemblance se produit, quand les deux volontés — celle de l'âme et celle de Dieu, — se conforment l'une à l'autre, de façon qu'entre les deux, rien de contraire ne subsiste. Ainsi lorsque l'âme se dépouille de tout ce qui déplaît à la volonté de Dieu et de ce qui n'y est pas conforme, elle se trouve transformée en Dieu par amour. Il est entendu qu'il ne s'agit pas uniquement de ce qui répugne à Dieu selon l'acte, mais aussi selon les dispositions ; de manière que l'âme ne doit pas seulement s'abstenir d'actes volontaires d'imperfection, mais détruire les dispositions acquises de n'importe quelle imperfection. Et puisque ni la créature, ni les actes et les aptitudes de l'âme, n'ont de proportion avec ce qui est Dieu et ne peuvent l'atteindre, il est indispensable qu'elle se dépouille des créatures, selon les actes et les dispositions. Cela veut dire qu'elle doit renoncer à sa manière de comprendre, de goûter, de sentir, éloignant d'elle ce qui est dissemblable et non conforme par rapport à Dieu, afin d'en arriver à une ressemblance de Dieu, ne laissant rien en elle qui ne soit conforme à sa volonté, pour opérer par là sa transformation en Lui.

Comme nous l'avons dit, Dieu est toujours réellement dans l'âme ; par son assistance il lui donne et conserve l'être naturel, mais cela ne veut pas dire qu'il lui communique toujours pour cela l'être surnaturel. Cette communication est le fruit de la grâce et de l'amour, et toutes les âmes n'en jouissent pas ; celles qui en jouissent ne la possèdent pas toutes au même degré, puisque en elles, le degré d'amour peut être plus ou moins élevé. D'où il résulte que plus l'amour est grand, plus aussi l'union est intime, et cela signifie que par la conformité de notre volonté avec celle de Dieu l'union est plus ou moins parfaite. La volonté, conforme en sa totalité, réalise en sa totalité l'union et la transformation surnaturelle en Dieu.

Cette doctrine fait déjà comprendre que si l'âme cède aux créatures, ou en a le goût, soit par attache, soit par dispositions habituelles, elle manque par cela même de pré-

paration à une semblable union ; le motif en est qu'elle ne s'offre pas entièrement à Dieu qui veut sa transformation surnaturelle. Il faut donc que l'âme se préoccupe uniquement de rejeter les obstacles, les dissimilitudes naturelles, pour que Dieu qui se communiquait déjà naturellement selon la nature, se communique surnaturellement par la grâce.

C'est bien ce que saint Jean a voulu dire par ces paroles : *Qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt* (Joan., I, 13). C'est comme s'il disait : Il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, ou le pouvoir de se transformer en Dieu, seulement à ceux qui ne sont pas nés du sang, ce qui veut dire au point de vue du tempérament ou composé naturel ; ni de la volonté de la chair, ce qui représente les facultés et capacités naturelles, ni moins encore de la volonté de l'homme, ce qui résume tout mode et manière de juger et de comprendre par l'intelligence. A aucun de ceux-là il n'a été donné de devenir les très parfaits enfants de Dieu, mais à ceux qui sont nés de Dieu. Et cela désigne les hommes que la grâce a fait renaître, après avoir fait mourir d'abord le vieil homme, et qui se sont élevés au-dessus d'eux-mêmes, au surnaturel, en recevant de Dieu cette renaissance et filiation qui dépasse toute intelligence. C'est ce que saint Jean affirme en un autre passage : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei* (Joan., III, 5). « Celui qui ne renaît de l'eau et du Saint-Esprit ne peut entrer dans le royaume de Dieu », de là seul naît l'état de perfection. Renaître ici-bas dans le Saint-Esprit de façon parfaite, c'est posséder une âme très semblable à Dieu en pureté, où rien d'imparfait ne subsiste, d'où résulte la pure transformation par participation de l'union divine, qui pourtant n'est jamais essentielle.

Une comparaison fera mieux comprendre l'un et l'autre état d'âme. Représentez-vous le soleil donnant sur une vitre. Si le verre a des taches ou des pailles obscures, les rayons ne parviendront pas à la rendre claire, à la transformer complètement en leur lumière ; ce qui se produirait pour une vitre pure et nette de toute souillure. Plus elle

est impure, moins elle brillera. La faute n'en sera pas aux rayons, mais à la vitre. Si elle était absolument pure et nette, la lumière la transformerait ; elle brillerait de façon à se confondre avec les rayons en prenant le même éclat. Il est évident que la vitre, tout en paraissant semblable aux rayons, n'en garde pas moins sa nature propre, mais nous pourrions dire qu'elle devient rayon par participation.

L'âme est semblable à cette vitre ; la lumière divine s'y glisse toujours, ou plus exactement comme il a été dit, elle y demeure par nature. Quand l'âme s'y prête, — c'est-à-dire quand elle enlève tout voile ou tache de créature, ce qu'elle fait en unissant parfaitement sa volonté à celle de Dieu, car l'amour de Dieu exige le renoncement pour Lui à tout ce qui n'est pas Lui, — elle devient lumineuse et transformée en Dieu. Dieu lui communique alors son être surnaturel de manière telle qu'elle paraît être Dieu même, et possède ce que Dieu même possède. Et il se fait une telle union quand Dieu accorde à l'âme cette grâce souveraine, que toutes les choses de Dieu et l'âme sont unes en transformation participante, de façon que l'âme paraît plutôt Dieu qu'elle-même tout en ne l'étant que par participation. Sa nature, comme devant, reste complètement distincte de celle de Dieu malgré cette transformation — de même que la vitre transformée par la lumière du rayon reste distincte de lui. Cela prouve pertinemment ce que nous avons établi, c'est-à-dire que cette union est communiquée à l'âme, non à raison de l'intelligence, du goût, du sentiment, de l'imagination qui cherchent à atteindre l'être naturel de Dieu, ni à raison de quelque autre procédé, mais par la pureté et l'amour qui résultent du dépouillement et de la résignation parfaite en tout, uniquement pour Dieu. De même que la transformation totale demande l'entière pureté, de même les degrés de dignité, de lumière et d'union sont en proportion de la pureté de l'âme. Le plus élevé, je le répète, ne sera atteint que par la pureté et la clarté absolues.

Voici une autre comparaison qui s'applique aux degrés.

Figurez-vous un tableau d'une grande perfection artistique, d'une extrême finesse de tons, dont la subtile délicatesse est poussée si loin, qu'il est impossible d'en déter-

miner d'emblée l'excellence supérieure. En le regardant, celui dont la vue manque de clarté et de pureté, ne distinguera pas les raffinements ; un autre qui voit mieux, puis un troisième doué d'une vue excellente, découvriront une foule de perfections nouvelles. Supposez qu'un spectateur se présente enfin, dont la puissance visuelle atteint le plus haut degré de pureté et de clarté, il pénétrera plus avant encore dans l'art et les perfections de l'œuvre. Cela vient de ce que le tableau présente un intérêt si varié, que devant l'organe de plus en plus apte, il se prête constamment à de nouvelles découvertes. Nous pouvons dire que c'est là une figure de ce que l'âme découvre dans les splendeurs divines, par sa transformation en Dieu. Il est vrai que les âmes, à raison de capacités diverses, peuvent avoir atteint l'union, mais toutes ne la possèdent pas au même degré. Dieu dispose librement de ce degré d'union, comme il dispose librement du degré de la vision béatifique. Les élus le contemplant plus ou moins parfaitement, mais tous le voient, tous sont heureux et satisfaits, parce que leur capacité qui est en raison de leur mérite, est satisfaite. De même dans la vie d'ici-bas, rien n'empêche que parmi les âmes jouissant dans leur état de perfection d'un calme et d'une paix identiques, l'une se trouve plus élevée dans l'union qu'une autre : chez l'une comme chez l'autre les désirs sont au repos parce que la capacité se trouve entièrement satisfaite. Par contre, si une âme n'arrive pas à la pureté correspondant à sa capacité, elle n'atteindra jamais la paix et la satisfaction véritable, et cela parce qu'il lui manque alors ce qui est strictement requis pour la simple union de Dieu, le dépouillement et le vide des puissances.

CHAPITRE V

Les trois vertus théologiques destinées à produire le vide et l'obscurité dans les trois puissances de l'âme, en réalisent la perfection.

Les trois puissances de l'âme : entendement, mémoire, volonté doivent se purifier en pénétrant dans la Nuit de

l'esprit, puisque cette nuit est indispensable à l'union divine. Nous avons donc à exposer tout d'abord comment la Foi, l'Espérance et la Charité qui sont les objets surnaturels¹ des puissances susdites et doivent réaliser l'union de l'âme avec Dieu, produisent le vide et l'obscurité, chacune dans la puissance qui lui correspond². La Foi doit agir ainsi sur l'entendement, l'Espérance sur la mémoire, et la Charité sur la volonté.

Après cela nous exposerons comment l'entendement doit se perfectionner dans les ténèbres de la Foi, la mémoire dans le vide de l'Espérance, et aussi comment la volonté doit entrer dans la privation et la nudité de toute affection pour s'élever à Dieu. Cet exposé fera voir clairement combien il est nécessaire à l'âme, pour suivre sûrement le chemin spirituel, d'aller par cette Nuit obscure, appuyée sur ces trois vertus, qui doivent y produire le dépouillement de toute chose et l'obscurité intérieure.

Nous l'avons déjà dit : l'âme ne s'unit ici-bas à Dieu ni en comprenant, ni en jouissant ou imaginant, ni par aucune puissance sensitive. Elle n'atteint ce but que par la Foi selon l'entendement, par l'Espérance qui règle la mémoire, et par l'Amour selon la volonté. Or ces trois vertus ensemble, nous venons de le dire, produisent le vide dans les puissances. La Foi dépouille l'entendement et par sa nuit l'empêche de comprendre ; l'Espérance fait dans la mémoire le vide de toute possession, et la Charité produit le vide dans la volonté, le dépouillement de toute affection et joie en tout ce qui n'est pas Dieu. En effet, comme nous le savons, la Foi ne nous apprend que ce qui est inaccessible à l'intelligence, selon la raison et la lumière naturelles. Saint Paul l'affirme en ces termes : *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparen-*

1. L'objet d'une puissance sert à lui donner sa perfection en s'unissant à elle. C'est en ce sens que le Saint parle des vertus théologiques, *objets surnaturels* des puissances de l'âme, parce qu'elles les perfectionnent surnaturellement. (N. de l'Éd. C.)

2. Selon le système de l'auteur, la Mémoire, par son activité, joue un très grand rôle dans la purification de l'esprit ; c'est pourquoi il la place au point de vue mystique, sur le même rang que l'entendement et la volonté.

tium (Hebr., XI, 1). « La Foi est la substance des choses qu'on espère, une conviction de celles qu'on ne voit pas. » Bien que la raison adhère absolument à ces choses avec fermeté, elles ne se découvrent pas à l'intelligence, car si elles se découvraient, la Foi n'existerait plus. Celle-ci, tout en communiquant la certitude à l'entendement, ne l'éclaire pas, mais le rend obscur. Quant à l'Espérance, sans le moindre doute elle vide et obscurcit la mémoire à la fois du côté de la terre et du côté du ciel. Elle ne s'applique, en effet, qu'à ce qui ne se possède pas ; si on le possédait, l'Espérance s'évanouirait. C'est pourquoi saint Paul dit : *Spes autem, quæ videtur, non est spes ; nam quod videt quis, quid sperat ?* (Rom., VIII, 24). « Voir ce qu'on espère, ce n'est plus espérer ; car ce qu'on voit, pourquoi l'espérer encore ? »

Cette vertu fait donc aussi le vide, puisqu'elle a pour objet ce que l'on ne possède pas, et non ce que l'on a. Et il en est exactement de même de la Charité, elle fait le vide de toutes choses dans la volonté, vu qu'elle nous oblige d'aimer Dieu au-dessus de toutes choses, et cela ne se réalise que par le renoncement à tout, pour tout rapporter à Dieu. C'est pourquoi Notre-Seigneur a dit par saint Luc : *Qui non renuntiat omnibus, quæ possidet, non non potest meus esse discipulus.* « Quiconque d'entre vous ne renonce pas à tout ce qu'il possède, ne peut être mon disciple. » (Luc., XIV, 33). Et voilà comment ces trois vertus placent l'âme dans l'obscurité et le vide de toutes choses.

Il est opportun de rappeler ici la parabole du divin Rédempteur selon l'évangile de saint Luc, où il est question d'un homme qui, à minuit, alla emprunter trois pains à un de ses amis. (Luc, XI, 5). Ces trois pains symbolisent les trois vertus théologiques. Il est dit que cet homme en a besoin au milieu de la nuit ; cela nous fait comprendre que l'âme dans l'ignorance, selon ses puissances, doit acquérir ces trois vertus, et s'y perfectionner dans cette nuit.

Au chapitre sixième d'Isaïe, les deux séraphins que le prophète voit de chaque côté de Dieu, ont chacun six ailes. Deux servent à couvrir les pieds, ce qui indique l'extinction de tous les attraites de la volonté vers les créatures en présence de Dieu ; deux autres leur couvrent le visage,

symbole de l'obscurité de l'entendement devant Dieu ; avec les deux dernières enfin, ces séraphins volent. C'est une image de l'Espérance qui vole vers les choses que nous ne possédons pas, en nous faisant planer au-dessus de tout ce que nous pourrions posséder ici-bas et là-haut, en dehors de Dieu.

Nous devons donc réduire les trois puissances de l'âme à ces trois vertus ; chacune doit se transformer dans sa vertu correspondante, qui la dépouillera et la mettra dans l'obscurité, de tout ce qui n'est pas elle.

En cela consiste la Nuit spirituelle que, plus haut, nous avons qualifiée d'active, parce que l'âme agit par activité propre pour y entrer. En traitant de la Nuit des sens, nous avons prescrit la méthode à suivre pour purifier les puissances sensibles de tout le sensible selon l'appétit, pour que l'âme, sortant de cette limite, atteigne le minuit qui est la Foi. Ici de même pour cette Nuit de l'esprit, nous donnerons, avec la grâce de Dieu, la méthode à suivre pour vider et purifier les puissances spirituelles de tout ce qui n'est pas Dieu, afin qu'elles s'établissent dans l'obscurité de ces trois vertus ; elles sont la disposition et le moyen nécessaires à l'union de l'âme avec Dieu. Par là elle trouvera toute sécurité contre les astuces du démon, contre les séductions de l'amour-propre et de ses dérivés. Ces influences constituent ce qu'il y a de plus subtil pour tromper, et couper le chemin aux personnes spirituelles, lorsqu'elles ne peuvent se résoudre à se régler selon les trois vertus, par le dépouillement. Cette négligence les empêche d'atteindre jamais la substance et la pureté du bien spirituel ; elles ne trouvent pas la voie la plus directe et la plus courte comme elles le pourraient.

Je tiens à le faire remarquer ; ce que je dis maintenant s'applique spécialement à ceux qui ont fait les premiers pas dans l'état de contemplation. S'il s'agissait de commençants, il faudrait être plus explicite, et je le serai, quand je m'occuperai de ce qui les concerne en particulier¹.

1. Le traité auquel renvoie S. Jean est *La Nuit obscure*, Tome III, paragraphe I : *Imperfections des Commençants*. H. H.

CHAPITRE VI

La voie qui mène à la vie est étroite. — Il faut se dépouiller de tout pour la suivre. — Nudité de l'entendement, premières considérations.

La matière présente, qui est la nudité et la pureté des trois puissances de l'âme, nécessiterait un esprit profond et des connaissances plus vastes que les miennes, car il s'agit de bien faire comprendre à ceux qui s'appliquent à la spiritualité, combien, selon la parole de Notre-Seigneur, le chemin qui conduit à la vie est étroit. Une fois qu'ils en sont persuadés, ils ne s'étonneront plus de la nudité et du vide où nous devons laisser en cette Nuit les puissances de l'âme. Il s'agit de bien fixer notre attention sur les paroles de Notre-Seigneur, rapportées par saint Matthieu, au sujet de ce chemin ; nous les expliquerons en les appliquant à cette Nuit obscure, et à cette sublime voie de perfection. Le texte dit : *Quam angusta porta et arcta via est quæ ducit ad vitam ; et pauci sunt qui inveniunt eam !* (Matth., VII, 14). « Combien est étroite la porte, et combien resserrée la voie qui conduit à la vie, et il en est peu qui la trouvent ! » Remarquons que l'autorité de cette parole se renforce par l'emphase que lui donne la particule *Quam*, comme pour dire : *En vérité elle est beaucoup plus étroite que vous ne pensez !* Remarquez aussi, qu'il dit premièrement que la porte est étroite, signifiant par là que l'âme, pour entrer par cette porte qui est Jésus-Christ ouvrant le chemin, doit au préalable resserrer sa volonté et la dépouiller des choses sensuelles et temporelles, pour aimer Dieu par-dessus tout. Cette doctrine appartient à la Nuit du sens dont nous avons parlé. Le texte ajoute que le sentier est étroit, à savoir, celui de la perfection. La figure donne à entendre que, pour y marcher, il ne suffit pas d'avoir franchi la porte étroite en renonçant au sensible, mais qu'il faut en outre se désapproprier, par renoncement complet à tout ce qui est obstacle du côté de l'esprit. Ce qui est affirmé de la porte étroite, nous l'appliquons à la nature sensitive de l'homme ; ce qui

concerne la volonté étroite, il faut le comprendre de la partie spirituelle ou rationnelle. Et pourquoi sont-ils peu nombreux ceux qui la trouvent? Parce que peu de spirituels comprennent cette loi et se déterminent à entrer dans cette extrême nudité et vide de l'esprit. Par cela même que le sentier qui conduit au sommet de la perfection est raide et étroit, le voyageur ne peut porter aucune charge qui le pousse vers le bas ou l'embarrasse dans la montée. Puisqu'il ne veut que la recherche et la possession de Dieu, il ne faut pas qu'il cherche ou possède quoi que ce soit en dehors de Dieu.

Par là il devient évident que l'âme ne doit pas seulement se débarrasser de tout ce qui tient aux créatures, mais encore rejeter et annihiler ce qui est obstacle du côté intellectuel. Parlant de ce chemin dans saint Marc, Notre-Seigneur nous fait connaître son admirable doctrine, d'autant moins suivie, veut-il peut-être dire, qu'elle leur est plus indispensable. A cause de son importance, je cite le texte complet, et je l'interpréterai selon le vrai sens spirituel. *Si quis vult me sequi, deneget semetipsum: et tollat crucem suam et sequatur me. Qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet eam; qui autem perdiderit animam suam propter me... salvam faciet eam.* « Si quelqu'un veut marcher à ma suite, qu'il se renonce lui-même, qu'il prenne sa croix et me suive. Car celui qui veut sauver sa vie, la perdra, et celui qui perdra sa vie à cause de moi, ... la sauvera. » (*Marc.*, XIII, 34, 35). Oh! que ne puis-je faire comprendre, faire pratiquer et goûter cette doctrine du Rédempteur jusqu'à son fond intime, sur le renoncement de soi! Je voudrais montrer aux personnes spirituelles, quelle différence il y a entre cette méthode qui devrait être la leur, et celle que beaucoup s'imaginent être la vraie. 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 — ce qui est tout un — que Notre-Seigneur nous conseille ici. Malgré cette doctrine, ils ne cherchent que des consolations naturelles, des sentiments

spirituels, sans se soucier de se dépouiller et de renoncer à ceci et à cela par amour pour Dieu. A les entendre, il suffirait de priver la nature des choses du monde, et il serait inutile de l'anéantir en la propriété spirituelle. Il en résulte que lorsqu'on présente à ces personnes quelque chose de solide et de parfait, dans la fuite de toute suavité en Dieu, qu'on les engage à préférer la sécheresse, l'insipidité, l'effort, éléments de la véritable croix spirituelle, vraie représentation du renoncement et de l'esprit de pauvreté du Christ, elles s'en écartent avec effroi comme de la mort ! Toute leur piété consiste à chercher des suavités et des communications savoureuses et sensibles en Dieu. Or cela n'est pas le renoncement à soi, ni la nudité de l'esprit ; c'est de la gourmandise spirituelle. Par une telle piété, on devient ennemi de la Croix du Christ. Avoir la véritable piété, c'est rechercher de préférence le délaissement en Dieu, et non le savoureux, c'est préférer le sacrifice à la consolation ; la privation de tout bien en Dieu, à sa possession sensible ; les sécheresses, les épreuves, aux impressions agréables. L'imitation du Christ ne se conçoit pas sans le renoncement à soi, tandis que d'après l'autre façon de voir, on se cherche soi-même en Dieu, et c'est là absolument le contraire de l'amour. Rendons-nous-en bien compte ; se chercher en Dieu, c'est s'en servir comme d'une source de faveurs et de délassements. Au contraire, chercher Dieu seul, ce n'est pas seulement renoncer à ceci ou à cela, par amour pour lui, mais se forcer à choisir, pour le Christ, tout ce qu'il y a de plus insipide, soit du côté de Dieu, soit du côté du monde. Tel est le véritable amour de Dieu.

O qui pourrait faire comprendre jusqu'à quel point Notre-Seigneur désire que nous pussions cette abnégation ! Certes il faut qu'elle soit semblable à une mort, un anéantissement complet, temporel, naturel et spirituel, en tout ce qui cherche l'estime de la volonté, car là est la source de tout profit. Et c'est bien ce que le Seigneur a voulu enseigner en disant : *Celui qui veut sauver son âme, la perdra*. Si vous voulez posséder quoi que ce soit, ou le rechercher pour vous, vous en serez privé ; mais celui qui perdra son âme pour moi, il la gagnera. Cela revient

à dire, celui qui renonce pour le Christ à tout ce que la volonté recherche et aime pour ne s'attacher qu'à ce qui ressemble le plus à la Croix, celui-là sauve son âme. Haïr son âme selon la parole du Christ dans saint Jean (xii, 25), n'a pas d'autre signification. Rappelez-vous ce que Notre-Seigneur enseigna aux deux disciples qui lui demandaient d'être placés à sa droite et à sa gauche. Pour toute réponse à cette demande de gloire il leur offre son calice à boire, ce qui, sur cette terre, est bien plus précieux et plus efficace que la jouissance (*Matth.*, xx, 21). Ce calice symbolise la mort de l'âme à la nature, son dépouillement, son anéantissement, afin qu'elle devienne capable de suivre le sentier étroit en dehors de tout ce qui pourrait lui appartenir selon les sens, comme nous l'avons déjà montré ; en dehors aussi de l'esprit, comme nous allons l'expliquer, ce qui implique le renoncement selon la raison d'une part, selon la jouissance et les sens de l'autre.

Il ne suffit même pas que la nature soit privée de toute possession à ce double point de vue, il faut encore qu'une arrière-pensée spirituelle ne devienne pas un embarras dans la voie étroite. Là, il n'y a de place, selon la doctrine du Sauveur, que pour le renoncement et la Croix, bâton de voyage pour l'ascension, seul appui qui allège et facilite la marche. Dans ce sens Notre-Seigneur nous dit par saint Matthieu : *Mon joug est doux et mon fardeau — la Croix — est léger* (xi, 30). Quand l'homme se décide à prendre la Croix et à la porter, il accepte franchement la recherche et le poids du travail en toutes choses pour Dieu, et il trouvera en même temps le soulagement et la suavité pour cheminer par ce sentier, ainsi dépouillé de tout et ne désirant rien. Mais s'il prétend avoir quelque chose en propre, que ce soit de Dieu ou d'autre chose, il n'est complètement ni dépouillé ni désapproprié en tout, de façon qu'il n'y comprendra rien et ne pourra gravir le sentier étroit.

Je voudrais convaincre de ceci toute personne spirituelle : le chemin de Dieu ne consiste pas dans la multiplicité des considérations, modes, manières ou goûts, bien que, de certaine façon, les commençants ne puissent s'en passer ; il n'y a 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. Rien à espérer si on n'imité pas le Christ ; seul il est la Voie, la Vérité et la Vie, et *nul n'arrive au Père si ce n'est par Lui*, d'après sa propre parole. Il a dit aussi : *Je suis la Porte ; si quelqu'un entre par Moi, il est sauvé* (Joan., XIV, 6 ; XII, 9). Et ce n'est pas le fait d'un bon disciple de fuir la Croix pour se complaire dans les douceurs et la piété facile.

Comme j'ai dit que Jésus-Christ est le chemin et que suivre ce chemin implique mourir à la nature, au sensuel et au spirituel, je veux montrer comment à ce double point de vue le Divin Maître est notre modèle et notre lumière.

Pour le premier renoncement, nous le voyons mourir spirituellement quant au sensitif, pendant toute sa vie, et naturellement, par sa mort. Il affirme n'avoir pas eu pendant sa vie *où reposer la tête* (Matth., VIII, 20) et il l'eut moins encore sur la Croix. Quant au second renoncement, il est avéré qu'à l'instant de la mort il se trouva de même abandonné et comme anéanti dans l'âme quand son Père le laissa sans consolation et sans soulagement, envahi par une sécheresse absolue. Cet état se traduisit par ces paroles : *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me ?* « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ? » (Matth., XXVII, 46).

Au point de vue de sa nature humaine il éprouva alors l'abandon le plus complet de sa vie. Mais alors aussi il accomplit l'œuvre capitale qu'il n'avait réalisée, ni au ciel ni sur la terre par les miracles et les merveilles de son existence, l'œuvre de réconciliation et d'union du genre humain par la grâce avec Dieu. Et cette œuvre s'acheva au moment, à la minute, où ce Seigneur se trouva le plus anéanti en tout. Il l'était dans l'opinion des hommes qui le voyaient mourir sur un gibet, où il recevait l'insulte

et non la gloire ; il l'était selon sa nature humaine puisqu'il s'anéantissait en elle en mourant. Quant à la protection et la consolation spirituelle de son Père, elle lui était retirée, afin que la Victime fût tout entière à l'acquittement de la dette qui devait réconcilier l'homme avec Dieu. Par là il se trouva détruit et comme réduit à néant, ce que David atteste en disant de Lui : *Ad nihilum redactus sum et nescivi* (Ps. LXXII, 22).

Dieu veut faire comprendre ainsi à l'homme spirituel véritable, le mystère de la Porte et du Chemin, qui est le Christ, pour s'unir à Lui. Il veut qu'on sache ceci : plus l'homme s'anéantit pour Dieu, à la fois selon le sensible et le spirituel, plus il s'unit à Dieu et plus l'œuvre est grande. S'il en 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 l'état le plus grand, le plus éminent qu'on puisse atteindre en cette vie. Non, cette union n'est pas le résultat de délassements, d'attraits, d'émotions spirituelles ; c'est une vie attachée à la Croix, ne cessant de mourir sensiblement et spirituellement, à l'intérieur et à l'extérieur.

Je ne veux pas m'attarder à de plus longs développements, malgré le désir que j'ai d'insister, car je vois si bien que Jésus-Christ est très peu connu, même par ceux qui se regardent comme ses amis, puisque sans cesse ils cherchent en Lui leurs goûts et consolations : ils n'ont d'amour que pour eux-mêmes, et s'ils l'aiment Lui, ce n'est pas en ses amertumes et ses morts. Je parle en disant cela, de ceux qui se regardent comme ses amis. Et que dire des autres, qui vivent si éloignés, si séparés de Lui, des savants, des puissants de la terre et d'autres encore, perdus dans le monde, en proie à leurs ambitions, à leurs rivalités de puissance ; pouvons-nous dire qu'ils connaissent encore le Christ ? Assurément leur mort, même bonne, sera bien amère. Ce n'est pas à eux que je m'adresse spécialement ici, au jour du Jugement ils rendront leurs comptes ; et c'est pourtant à eux que devrait s'adresser tout d'abord cette parole divine, puisque Dieu les met en évidence, aux yeux de tous, par leur science et leurs hauts emplois.

C'est à l'intelligence de l'homme spirituel que je vais m'adresser maintenant, et spécialement à ceux qui ont été appelés à l'état contemplatif. J'ai promis de m'occuper surtout d'eux. Mon but est de faire comprendre comment on marche vers Dieu par la Foi, comment il faut se purifier de tous les éléments contraires et se faire humble pour entrer, par le sentier étroit, dans l'obscur contemplation.

CHAPITRE VII

En général, ni créatures, ni connaissances ne peuvent nous servir de moyen prochain à l'union.

Le moyen propre et proportionné à l'union c'est la Foi. Pour établir cette vérité, il nous faut prouver d'abord que rien de créé, ni aucune pensée, ne peuvent servir à cette même fin, et que de même les connaissances acquises et conservées comme bien propre par l'entendement, sont bien plutôt des empêchements que des moyens. Je démontrerai d'abord ce que j'affirme, de façon générale pour descendre ensuite dans le détail de toutes les connaissances dont l'entendement est susceptible¹. Il peut les recevoir par le sens interne ou externe, mais toutes ces connaissances seront des sources de dommages et d'embarras, s'il néglige de se guider par le seul moyen propre de l'union, la Foi.

D'après les principes de la philosophie, tout moyen doit être proportionné à sa fin ; ou encore le moyen doit être suffisant par convenance et ressemblance et capable d'atteindre la fin à laquelle il est destiné.

Voulez-vous vous rendre à une ville déterminée ? Prenez la route qui y conduit. Cette route est le moyen propre en relation avec cette ville et vous y fera parvenir. Autre exemple. Vous voulez allumer du bois ; il faudra que la chaleur — moyen indispensable — prépare le bois, atteigne le nombre de degrés nécessaire, pour que ce bois soit en

1. Cf. le tableau à la page 90. Le saint traitera des connaissances par voie surnaturelle à partir du chapitre X. H. H.

proportion et ressemblance avec le feu. Essayez de disposer le bois par un moyen qui n'est pas propre à cette fin, par l'air, l'eau, la terre ; il vous sera aussi impossible d'unir le bois et le feu, que d'arriver à la ville, en négligeant d'en prendre le chemin.

Pour que dans cette vie l'entendement parvienne à s'unir avec Dieu, dans la mesure où cela est possible, il faut aussi lui appliquer le moyen propre de l'union, moyen ayant une ressemblance prochaine avec la fin. Remarquez bien que parmi toutes les créatures, soit supérieures, soit inférieures, aucune n'offre ce moyen prochain et ne possède la ressemblance qu'il faut avec l'Être divin. D'après les théologiens, toutes ont, il est vrai, une certaine relation avec Dieu, et sont marquées d'une empreinte divine plus accentuée chez les unes que chez les autres, selon leur degré d'excellence ; mais entre elles et Dieu il n'y a aucun rapport, aucune ressemblance essentielle. En réalité, la distance qui sépare l'Être divin de l'être créé, est infinie ; de là l'impossibilité pour l'entendement de pénétrer vraiment en Dieu par le moyen des créatures, qu'elles soient célestes ou terrestres, puisqu'il y a manque de proportion et de ressemblance. Au sujet des premières, David parle ainsi : *Il n'y a rien de semblable à Toi, parmi les dieux, Seigneur (Ps. LXXXV, 8)*. Par *dieux* il désigne les anges et les élus. Ailleurs, il dit encore : *Deus, in sancto via tua : quis Deus magnus, sicut Deus noster?* « O Dieu, tes voies sont saintes ; quel Dieu est grand comme notre Dieu ? » (Ps. LXXVI, 14). Comprenez : *Le chemin pour aller à Toi, mon Dieu, est saint* ; allusion à la Foi pure. Car quel dieu est grand comme Toi veut dire : quel ange, même le plus haut dans la hiérarchie, et quel saint, même le plus élevé en gloire, pourront avoir assez de puissance pour devenir le chemin proportionné et suffisant qui mène à Toi ? Le même prophète, quand il parle à la fois des créatures terrestres et célestes, s'exprime ainsi : *Jéhovah est élevé et il regarde les choses humbles, et son regard voit loin de Lui les choses élevées.* (Ps. CXXXVII, 6). Cela revient à dire : élevé en son être, il voit très au-dessous de Lui l'être des créatures terrestres comparé au sien, et pour les créatures élevées ou célestes, il les voit très distantes de

Lui-même. La conclusion est celle-ci : aucune créature ne peut servir à la raison de moyen proportionné pour atteindre Dieu parfaitement.

Exactement pour ce même motif, ni ce que l'imagination est capable de créer, ni ce que l'entendement peut comprendre en cette vie, ne peuvent créer un moyen prochain propre à l'union divine. En effet, si nous parlons naturellement, l'entendement ne comprend que ce qui est à sa mesure, sous des formes ou des représentations fournies par les sens corporels. Or, ces choses, pas plus que l'intelligence naturelle, comme nous l'avons déjà prouvé, ne peuvent, en aucune façon, servir de moyen. D'autre part, si nous parlons surnaturellement, pour autant que cette voie nous est ouverte en cette vie, l'entendement n'est pas organisé et n'a pas la capacité voulue dans sa prison corporelle, pour concevoir la claire notion de Dieu. Cette connaissance n'est pas compatible avec notre état : on ne voit pas Dieu, ou on meurt en le voyant. Quand Moïse demanda cette claire connaissance, Dieu la lui refusa, disant : *Tu ne pourras voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre (Exode, xxxiii, 20)*. Des textes de saint Jean, de saint Paul et d'Isaïe, affirment la même vérité : *Dieu, personne ne le vit jamais (Joan., i, 18) ; Ni l'œil ne l'a vu, ni l'oreille entendu, et il n'est point tombé dans le cœur de l'homme (I ad Corint., ii, 9 — Isaï., lxxvi, 4)*. Pour ce même motif, Moïse n'osa pas lever les yeux sur le buisson ardent, où Dieu était présent (*Act., vii, 32*). Il savait en effet que son entendement ne pouvait traiter avec Dieu comme il convenait, bien qu'agissant alors sous l'impression d'une grande crainte de Dieu. Il est dit d'Élie que sur la Montagne, il se couvrit la figure en présence de Dieu (*III Reg., xix, 13*). Ce geste, symbole de l'aveuglement de l'intelligence, il le fit en ce moment, n'osant élever sa bassesse à cette sublimité, et sachant fort bien que tout ce qu'il verrait et surtout comprendrait serait absolument différent et dissemblable de Dieu. Ainsi, aucune connaissance ni perception surnaturelle en cette vie mortelle ne peuvent servir de moyen prochain à la haute union d'amour de Dieu, parce que les notions de l'entendement, l'attrait de la volonté, et les créations de l'imagination,

manquent, d'après notre doctrine, de proportion et de ressemblance avec Dieu. Le prophète Isaïe nous explique admirablement ce que j'affirme, par ce texte : *A quoi donc comparerez-vous Dieu? Quelle image ferez-vous qui lui ressemble? Est-ce par hasard le forgeron qui en fera une statue? Ou celui qui travaille l'or la coulera-t-il en ce métal, ou l'argentier la représentera-t-il avec des plaques d'argent?* (Isaï., XL, 18, 19). Par forgeron, comprenez l'entendement, il a pour fonction de former les intelligences et de les dépouiller du fer des espèces et des fantaisies. Par l'orfèvre, il signifie la volonté, qui a la faculté de concevoir les figures et les formes qui la délectent, ce qui lui vient de l'attache à l'or, principe de son amour. L'argentier dont il est question aussi, présenté comme incapable de réaliser l'image de Dieu par des plaques d'argent, c'est la mémoire unie à l'imagination, car il est bien permis de dire que les notions qu'elle possède, les rêves qu'elle crée, sont comparables à des plaques repoussées. D'après cela, j'interprète le texte du prophète comme suit.

L'entendement avec ses facultés cognitives ne pourra concevoir quelque chose qui ressemble à Dieu ; la volonté ne pourra trouver jouissance et suavité comparables à celles de Dieu, et la mémoire ne se représentera pas une image qui le reflète. Concluez qu'aucun de ces divers modes de représentation ne peuvent unir immédiatement à Dieu, et que pour cette fin le non-savoir vaudra mieux que la recherche du savoir et qu'il vaut mieux s'aveugler dans l'obscurité que tenir les yeux ouverts pour percevoir le rayon divin. C'est pourquoi l'on nomme la contemplation par laquelle l'entendement est éclairé de lumière divine, Théologie Mystique, c'est-à-dire sagesse secrète de Dieu, puisqu'elle est cachée à l'entendement même qui la reçoit. Saint Denys la définit : *un rayon de ténèbres*. C'est d'elle que parle Baruch, quand il dit : *Personne ne connaît son chemin, personne ne sait se représenter ses voies* (III, 23). Il est donc certain que l'entendement doit s'aveugler dans toutes les voies naturelles qu'il peut suivre, pour arriver à s'unir à Dieu. Il a pour cette fin, d'après Aristote, le même rapport que les yeux de la chauve-souris avec le soleil. L'éblouissement les remplit d'obscurité ; ainsi

notre entendement se comporte relativement à la lumière supérieure de Dieu, où il ne peut rencontrer que profondes ténèbres.

Il renchérit en disant : plus les choses de Dieu sont hautes et claires en elles-mêmes, plus elles deviennent pour nous impénétrables et obscures. L'Apôtre affirme la même vérité : ce qu'il y a de plus sublime en Dieu, affirme-t-il, est bien ce que les hommes ignorent le plus. Nous ne manquerions ici pas d'autorités et de raisons qui montrent qu'aucun escalier ne s'offre à l'entendement pour s'élever à la hauteur divine, par des choses créées qu'il comprenne. Mais nous n'en finirions pas. Ce qui est indispensable, c'est de savoir que si l'entendement veut utiliser les créatures, ou une seule d'entre elles, afin de s'en servir comme moyen prochain d'une telle union, elles ne seront pas seulement un obstacle, mais occasion de graves erreurs et d'illusions dans la montée vers le sommet de la Montagne.

SECONDE PARTIE

L'entendement et la Foi dans leurs rapports avec les perceptions reçues par les sens

La Foi seule conduit à l'Union (chap. VIII). — Classification des perceptions de l'entendement (Chap. IX). — Danger pour la Foi provenant des perceptions surnaturelles qui lui viennent par les sens et l'imagination (Chap. X et XI). — Méditation discursive et contemplation (Chap. XII et XIII).

CHAPITRE VIII

La Foi seule est le moyen prochain et proportionné permettant à l'âme d'atteindre la divine union.

Résumons-nous. Pour être disposé à l'union divine, il faut que l'entendement soit purifié, vide de tout ce qui

lui vient par les sens, de tout ce qui peut se présenter à lui avec clarté, et qu'il soit intimement apaisé, recueilli et abandonné dans la Foi. Cette Foi seule est le moyen prochain et proportionné qui peut unir l'âme à Dieu, car la Foi est en si intime connexion avec Dieu, que croire par la Foi et voir par la vision béatifique ont le même objet. Dieu est infini, elle nous propose l'infini ; il est un et trine, elle nous le propose un et trine. De même que Dieu est ténèbres pour notre esprit, c'est en aveugle qu'elle éclaire notre entendement. Par ce seul moyen Dieu se manifeste à l'âme en une lumière divine qui excède toute intelligence ; d'où il résulte que plus la Foi est grande, plus l'union est profonde. C'est bien ce que saint Paul exprime par le texte cité plus haut¹, quand il dit : *Que celui qui veut s'unir à Dieu commence par croire*. Cela veut dire : qu'il aille par le chemin de la Foi vers Lui, ce qui suppose l'entendement aveugle dans l'obscurité de la seule Foi, car sous ses ténèbres l'entendement s'unit à Dieu, et sous elles Dieu se trouve caché, selon la parole du psalmiste (Ps. XVII, 10) : *Une nuée épaisse était sous mes pieds. Il monta au-dessus des chérubins, il s'éleva sur les ailes du vent. Les ténèbres l'enveloppaient ; sa tente autour de lui, c'étaient des eaux obscures parmi les nuages de l'air*. Par l'obscurité sous ses pieds, l'enveloppe de ténèbres et la tente autour de lui qui est de l'eau ténébreuse, comprenons l'obscurité de la Foi dans laquelle il est enfermé. Par l'ascension au-dessus des Chérubins et le vol sur les ailes du vent, il est montré comment il plane au-dessus de l'entendement. Car Chérubins signifie intelligents ou contemplatifs, et les ailes des vents figurent bien les plus hautes et subtiles connaissances, les concepts élevés de l'esprit, au-dessus desquels se trouve l'Être divin, qu'aucun concept ne peut atteindre par son propre effort.

Cette vérité est encore figurée par ce qui est dit de Salomon dans l'Écriture. Quand il eut achevé de bâtir le Temple, Dieu y descendit dans une nuée, et le remplit de ténèbres,

1. Chap. III, p. 65.

en sorte qu'il ne pouvait être vu par les enfants d'Israël. Alors Salomon parla et dit : *Le Seigneur a promis de demeurer dans les ténèbres* (III Reg., VIII, 12). Dieu apparut aussi à Moïse sur la montagne enveloppé dans une nuée obscure. Et il en a toujours été de même pour les grandes apparitions, comme nous le voyons au livre de Job, où Dieu parle *dans l'air ténébreux* (Job, XXXVIII, 1 et XI, 1). Et ces ténèbres sont toujours une figure de la Foi obscure, la Divinité s'y cache quand elle se communique à l'âme. Cela durera aussi longtemps que ce qui est partiel, ou obscurité de Foi, n'aura pas fait place à ce qui est parfait, c'est-à-dire à la lumière divine (*I ad Corinth.*, XIII, 10).

Les soldats de Gédéon nous présentent le symbole de ce double état. Ils tenaient des flambeaux en main et ne les voyaient pas, parce qu'ils étaient cachés dans des cruches ; mais ces vases étant brisés, la lumière apparut. Les cruches représentent la Foi ; elle contient en elle la lumière divine, c'est-à-dire la vérité de ce que Dieu est en Lui-même ; quand elle atteindra son terme, et sera brisée par la rupture et la fin de notre vie mortelle, la lumière et la gloire de la Divinité qui s'y trouvaient renfermées apparaîtront. Cela montre avec évidence que l'âme, si elle veut s'unir en cette vie avec Dieu par communication immédiate, ne peut le faire qu'au moyen de ces ténèbres dans lesquelles Dieu a promis à Salomon de demeurer. Il faut qu'elle se place dans l'air ténébreux où Job reçut la communication des secrets divins ; il faut qu'elle porte les cruches fermées de Gédéon, pour tenir en elle, par les œuvres de sa volonté, la lumière. Cette lumière n'est autre que l'union d'amour obscure dans la Foi, et alors que le vase de cette vie, qui mettait seul obstacle à la lumière de la Foi, sera brisé, elle verra Dieu face à face dans la gloire.

Il me reste à traiter, en particulier, de toutes les connaissances et perceptions que l'entendement peut recevoir, et à montrer les dommages et obstacles qui en peuvent résulter pour l'âme sur le chemin de la Foi. Je dirai aussi de quelle façon ces connaissances et perceptions doivent être traitées, afin qu'elles soient utiles plutôt

que nuisibles, pour contribuer, qu'elles viennent des sens ou de l'esprit, au progrès spirituel.

CHAPITRE IX

Distinction entre les diverses perceptions et connaissances dont l'entendement est susceptible.

Pour traiter de l'action utile ou nuisible des connaissances et perceptions de l'esprit sur l'âme au point de vue de son union avec Dieu par la Foi, il nous faut établir la distinction qui existe entre les diverses perceptions propres à l'esprit, soit naturelles soit surnaturelles. Après cela il nous sera possible, selon cet ordre, de diriger aussi brièvement que possible et avec précision, l'entendement dans la Nuit et l'obscurité de la Foi.

La voie par laquelle les perceptions et connaissances peuvent pénétrer dans l'entendement est double, l'une naturelle, l'autre surnaturelle. La première concerne tout ce que l'intellect peut recevoir, que ce soit par l'action des sens corporels ou par son opération propre ; la seconde comprend tout ce qui est donné à l'entendement en dépassant sa capacité et sa puissance naturelles. De ces connaissances surnaturelles, les unes sont corporelles, les autres spirituelles. Les corporelles sont de deux sortes : il en est qui sont reçues par l'intermédiaire des sens corporels externes, d'autres par les sens corporels internes, ce qui comprend tout ce que l'imagination peut saisir, façonner et créer. Les spirituelles existent aussi de deux façons différentes : elles sont particulières et distinctes, ou confuses, obscures et générales. Parmi celles de la première catégorie, il y a quatre modes de perceptions particulières, dont la communication à l'esprit est indépendante de l'action des sens corporels ; ce sont les visions, révélations, paroles et sentiments spirituels. Dans la seconde catégorie, celle de la connaissance obscure et générale, il n'y a pas de division ; c'est la contemplation reçue dans la Foi. Cette contemplation est le but où nous devons con-

duire l'âme ; toutes les autres connaissances doivent y concourir, en commençant par les premières, et l'âme doit aller de progrès en progrès, en se dépouillant de toutes¹.

CHAPITRE X

Les perceptions de l'entendement produites par ce qui est surnaturellement communiqué aux sens corporels externes, sont une source d'obstacles et de dommages pour l'âme. — Devoir de l'âme à leur sujet.

Au chapitre précédent, nous avons placé en premier lieu, les connaissances qui viennent à l'entendement par

1. Cette classification répond au tableau que voici avec renvoi aux chapitres qui s'y appliquent. Elle est la base de notre division de tout le Second Livre en six parties.

SECOND LIVRE. — Nuit obscure de l'esprit.	I. PERCEPTIONS PAR VOIE NA- TURELLE.	Elles résultent de l'action des sens externes et de l'action propre de l'entendement. Complétant la matière spéciale au Premier Livre l'auteur présente la Foi, comme seul moyen prochain d'union avec Dieu. (Chap. I à VII.)											
	II. PERCEPTIONS PAR VOIE SUR- NATURELLE.	<table border="0" style="width: 100%;"> <tr> <td style="vertical-align: top; padding-right: 10px;">a) CORPOREL- LES qui sont trans- mises :</td> <td style="vertical-align: top; padding-right: 10px;"> <table border="0"> <tr> <td style="vertical-align: top; padding-right: 10px;">1^o par les sens <i>externes</i>. (Chap. VIII à XIII.)</td> </tr> <tr> <td style="vertical-align: top; padding-right: 10px;">2^o Par les <i>sens internes</i>, l'imagination et la fantai- sie. (Chap. XIV à XX.)</td> </tr> </table> </td> </tr> <tr> <td style="vertical-align: top; padding-right: 10px;">b) PUREMENT SPIRITUEL- LES.</td> <td style="vertical-align: top; padding-right: 10px;"> <table border="0"> <tr> <td style="vertical-align: top; padding-right: 10px;">1^o <i>Particulières et distinctes</i>, d'après quatre modes dif- férents. (Chap. XXI.)</td> </tr> <tr> <td style="vertical-align: top; padding-right: 10px;">a) Visions. (Chap. XXII.)</td> </tr> <tr> <td style="vertical-align: top; padding-right: 10px;">b) Révélations, (Chap. XXIII à XXV.)</td> </tr> <tr> <td style="vertical-align: top; padding-right: 10px;">c) Paroles intérieures. (Chap. XXVI à XXIX.)</td> </tr> <tr> <td style="vertical-align: top; padding-right: 10px;">d) Sentiments spirituels, qui sont des percep- tions de 2^o espèce.</td> </tr> <tr> <td style="vertical-align: top; padding-right: 10px;">2^o <i>Confuses, obscures et géné- rales</i>. Pas de subdivisions; C'EST LA CONTEMPLATION DANS LA FOI, BUT DE L'EFFORT SPIRITUEL. (Ch. XXX).</td> </tr> </table> </td> </tr> </table>	a) CORPOREL- LES qui sont trans- mises :	<table border="0"> <tr> <td style="vertical-align: top; padding-right: 10px;">1^o par les sens <i>externes</i>. (Chap. VIII à XIII.)</td> </tr> <tr> <td style="vertical-align: top; padding-right: 10px;">2^o Par les <i>sens internes</i>, l'imagination et la fantai- sie. (Chap. XIV à XX.)</td> </tr> </table>	1 ^o par les sens <i>externes</i> . (Chap. VIII à XIII.)	2 ^o Par les <i>sens internes</i> , l'imagination et la fantai- sie. (Chap. XIV à XX.)	b) PUREMENT SPIRITUEL- LES.	<table border="0"> <tr> <td style="vertical-align: top; padding-right: 10px;">1^o <i>Particulières et distinctes</i>, d'après quatre modes dif- férents. (Chap. XXI.)</td> </tr> <tr> <td style="vertical-align: top; padding-right: 10px;">a) Visions. (Chap. XXII.)</td> </tr> <tr> <td style="vertical-align: top; padding-right: 10px;">b) Révélations, (Chap. XXIII à XXV.)</td> </tr> <tr> <td style="vertical-align: top; padding-right: 10px;">c) Paroles intérieures. (Chap. XXVI à XXIX.)</td> </tr> <tr> <td style="vertical-align: top; padding-right: 10px;">d) Sentiments spirituels, qui sont des percep- tions de 2^o espèce.</td> </tr> <tr> <td style="vertical-align: top; padding-right: 10px;">2^o <i>Confuses, obscures et géné- rales</i>. Pas de subdivisions; C'EST LA CONTEMPLATION DANS LA FOI, BUT DE L'EFFORT SPIRITUEL. (Ch. XXX).</td> </tr> </table>	1 ^o <i>Particulières et distinctes</i> , d'après quatre modes dif- férents. (Chap. XXI.)	a) Visions. (Chap. XXII.)	b) Révélations, (Chap. XXIII à XXV.)	c) Paroles intérieures. (Chap. XXVI à XXIX.)	d) Sentiments spirituels, qui sont des percep- tions de 2 ^o espèce.
a) CORPOREL- LES qui sont trans- mises :	<table border="0"> <tr> <td style="vertical-align: top; padding-right: 10px;">1^o par les sens <i>externes</i>. (Chap. VIII à XIII.)</td> </tr> <tr> <td style="vertical-align: top; padding-right: 10px;">2^o Par les <i>sens internes</i>, l'imagination et la fantai- sie. (Chap. XIV à XX.)</td> </tr> </table>	1 ^o par les sens <i>externes</i> . (Chap. VIII à XIII.)	2 ^o Par les <i>sens internes</i> , l'imagination et la fantai- sie. (Chap. XIV à XX.)										
1 ^o par les sens <i>externes</i> . (Chap. VIII à XIII.)													
2 ^o Par les <i>sens internes</i> , l'imagination et la fantai- sie. (Chap. XIV à XX.)													
b) PUREMENT SPIRITUEL- LES.	<table border="0"> <tr> <td style="vertical-align: top; padding-right: 10px;">1^o <i>Particulières et distinctes</i>, d'après quatre modes dif- férents. (Chap. XXI.)</td> </tr> <tr> <td style="vertical-align: top; padding-right: 10px;">a) Visions. (Chap. XXII.)</td> </tr> <tr> <td style="vertical-align: top; padding-right: 10px;">b) Révélations, (Chap. XXIII à XXV.)</td> </tr> <tr> <td style="vertical-align: top; padding-right: 10px;">c) Paroles intérieures. (Chap. XXVI à XXIX.)</td> </tr> <tr> <td style="vertical-align: top; padding-right: 10px;">d) Sentiments spirituels, qui sont des percep- tions de 2^o espèce.</td> </tr> <tr> <td style="vertical-align: top; padding-right: 10px;">2^o <i>Confuses, obscures et géné- rales</i>. Pas de subdivisions; C'EST LA CONTEMPLATION DANS LA FOI, BUT DE L'EFFORT SPIRITUEL. (Ch. XXX).</td> </tr> </table>	1 ^o <i>Particulières et distinctes</i> , d'après quatre modes dif- férents. (Chap. XXI.)	a) Visions. (Chap. XXII.)	b) Révélations, (Chap. XXIII à XXV.)	c) Paroles intérieures. (Chap. XXVI à XXIX.)	d) Sentiments spirituels, qui sont des percep- tions de 2 ^o espèce.	2 ^o <i>Confuses, obscures et géné- rales</i> . Pas de subdivisions; C'EST LA CONTEMPLATION DANS LA FOI, BUT DE L'EFFORT SPIRITUEL. (Ch. XXX).						
1 ^o <i>Particulières et distinctes</i> , d'après quatre modes dif- férents. (Chap. XXI.)													
a) Visions. (Chap. XXII.)													
b) Révélations, (Chap. XXIII à XXV.)													
c) Paroles intérieures. (Chap. XXVI à XXIX.)													
d) Sentiments spirituels, qui sont des percep- tions de 2 ^o espèce.													
2 ^o <i>Confuses, obscures et géné- rales</i> . Pas de subdivisions; C'EST LA CONTEMPLATION DANS LA FOI, BUT DE L'EFFORT SPIRITUEL. (Ch. XXX).													

voie naturelle. Comme il en a été question au premier livre, et que nous y avons donné les règles qui doivent diriger l'âme, il ne faut pas y revenir ici. Nous ne devons nous occuper pour le moment que des connaissances et perceptions surnaturelles qui viennent à l'entendement par la seule voie des sens externes : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le tact. Il se peut, et il arrive souvent, que les personnes spirituelles sont affectées surnaturellement par des représentations et des objets qui tombent sous les sens. La vue est frappée par des figures, par des personnages de l'autre vie, visions de saints, d'anges bons ou mauvais, lumières et rayonnements extraordinaires ; l'oreille entend certaines paroles étranges, prononcées soit par des formes de personnes qu'on voit, soit dites sans apparitions ; l'odorat perçoit parfois sensiblement des parfums suaves, sans que rien en trahisse l'origine. Le goût peut être affecté de même par saveur très caressante, et le tact par de profondes délices. Celles-ci sont parfois si fortes que les moelles et les os jouissent, s'épanouissent et se baignent dans le plaisir. De cette nature est ce qu'on nomme l'onction de l'esprit, qui se communique aux membres des âmes pures. Et ce goût des sens est très ordinaire chez les spirituels, parce que chacun le trouve, à sa manière et plus ou moins, dans le sentiment et la dévotion de l'esprit sensible. Il faut se rendre compte de ceci : bien que tous ces phénomènes puissent venir de Dieu et affecter les sens corporels, il ne faut en aucun cas s'y complaire ni les accepter ; je dirai plus, il faut les fuir de façon absolue, sans chercher à savoir si leur origine est bonne ou mauvaise. Par cela même que ces communications sont surtout extérieures et physiques, la présomption est toujours que leur origine n'est pas divine. Ce qui vient proprement et pour l'ordinaire de Dieu est une communication purement spirituelle ; celle-ci donne à l'âme plus de sécurité et de profit ; par contre, il y a d'ordinaire danger et illusion dans les satisfactions données aux sens, d'autant plus que le sens s'érige alors en juge et arbitre des choses spirituelles de l'âme. Il les apprécie comme il les sent, bien que sa nature diffère des choses rationnelles et plus encore des spirituelles, comme le corps de l'âme,

la sensualité de la raison et la brute des êtres raisonnables.

C'est pourquoi celui qui fait cas de cela se trompe fort, court le danger d'en être dupe, et créera en lui un obstacle radical à la vraie spiritualité. Comme nous l'avons dit, les choses corporelles n'ont aucune proportion avec les spirituelles, et pour ce motif il est toujours à présumer qu'elles viennent du démon, plutôt que de Dieu. Plus un fait est extérieur et corporel, plus il se prête à l'action du démon et à ses illusions ; ce qui est intérieur et de l'esprit lui est moins accessible. D'autre part, les objets et formes corporels, par leur extériorisation même plus ou moins parfaite, nuisent proportionnellement à l'action intérieure et à l'esprit, à cause de la distance et de la disproportion qu'il y a entre le corporel et le spirituel. Même dans le cas où il en résulte une certaine communication spirituelle — ce qui se produit quand l'action est divine — elle est beaucoup moins forte que si elle était exclusivement spirituelle et intérieure. Ces émotions causent aisément l'erreur, la présomption et la vanité dans l'âme. Étant palpables et matérielles, elles éveillent fortement les sens, et l'âme conclut de sa sensibilité plus grande à plus complète vérité ; son jugement laisse à l'abandon son guide, la Foi, et lui préfère la fausse lumière, s'imaginant qu'elle la conduira au but de son désir : l'union divine. Plus elle fait cas de ces phénomènes, plus elle se détourne du vrai chemin et de la sécurité de la Foi.

N'oubliez pas non plus que l'âme, quand elle voit ce qui lui arrive d'extraordinaire, laisse souvent se glisser en elle, quoique secrètement, une excellente opinion d'elle-même, et se plaît à se regarder comme étant déjà quelque chose devant Dieu, ce qui détruit l'humilité. Songez que le démon s'entend à merveille pour donner à l'âme la satisfaction de soi, occulte parfois et souvent très manifeste. C'est dans ce dessein qu'il aime à frapper les sens par des figures de Saints, par des rayonnements merveilleux, des paroles adroitement trompeuses, des parfums suaves ; à prodiguer la saveur au goût et des délices au tact. Tout cela ce n'est qu'excitation de gourmandise, propre à induire en beaucoup de maux.

Dissipez donc toujours toute représentation et sensation de cette nature. Ne dites pas : elles viennent peut-être de Dieu ? — En ne les aimant pas, et en les repoussant, on ne fait pas à Dieu la moindre offense, et on n'en reçoit pas moins l'effet et le fruit que Dieu avait en vue en les suscitant. Cela est facile à comprendre. Vision corporelle, impressions reçues par les autres sens, et aussi communications, même les plus intérieures, si elles viennent de Dieu, au moment même qu'elles paraissent et sont ressenties, elles produisent leur effet dans l'esprit, sans attendre que l'âme délibère sur ses sentiments à leur égard. Car comme Dieu donne ces communications surnaturelles sans le concours actif ni l'application de l'âme, de même il ne requiert pas sa participation pour produire l'effet qu'il a en vue. Il fait ce qu'il veut et opère dans l'esprit de cette âme qui se tient passive¹, et pour être ou ne pas être, l'effet n'a nul besoin de plaire ou de déplaire. Jetez sur des tisons quelqu'un qui est nu, à quoi lui servira le désir de ne pas recevoir de brûlure ? Par sa nature le feu produira son effet. De même si les visions et représentations sont bonnes, indépendamment de toute volonté l'effet sera produit dans l'âme avant d'émouvoir les sens. Si elles sont du démon, malgré l'âme aussi elles causeront du trouble, de la sécheresse, de la vanité ou de la présomption dans l'esprit. Ces effets mauvais ne sont pas aussi agissants que ceux du bien, car le démon a un pouvoir limité aux premiers mouvements de la volonté², et il ne peut, sans le consentement de la volonté, la mener plus loin. Toute l'agitation qui en résulte est de courte durée, si la dissipation de l'âme et son peu de courage ne contribuent à la prolonger. Les impressions divines, au contraire, pénètrent intimement dans l'âme, poussent la volonté à aimer, laissent un effet durable, et l'âme n'est pas plus capable d'y résister que la vitre ne résiste au rayon de soleil qui la traverse. C'est pour ce motif que l'âme ne doit jamais chercher à les

1. Les éditions antérieures ajoutent : *Sans libre consentement.*

(N. de l'Ed. C.)

2. Le démon ne peut pousser la volonté que de façon indirecte, au moyen de l'appétit sensitif, sur lequel il a une action directe et immédiate. Telle est l'idée du Saint.

(N. de l'Ed. C.)

posséder, même quand elle est persuadée que l'opération est divine. Cette hardiesse aurait les six fâcheuses conséquences suivantes¹.

Premièrement. Moins de perfection dans la vie selon la Foi. Ce qui se perçoit par les sens est très nuisible à la Foi, parce que la Foi est au-dessus du sens. De façon que, en ne fermant pas les yeux aux manifestations sensibles on s'éloigne du moyen d'union avec Dieu.

Secondement. En ne les repoussant pas, ces phénomènes sont des obstacles pour l'esprit ; l'âme s'y arrête, ce qui empêche l'esprit de prendre son essor vers l'invisible. Un des motifs que le divin Sauveur donne à ses disciples pour faire comprendre la nécessité de son départ de la terre, c'est de laisser descendre l'Esprit-Saint, et il ne permet pas à Madeleine de toucher ses pieds, après la Résurrection, pour mieux la tenir dans la Foi.

Troisièmement. L'âme en regardant ce genre de manifestations comme un bien propre ne se maintient pas dans la vraie résignation et la nudité d'esprit.

Quatrièmement. Graduellement elle perd l'effet et la spiritualité qu'elles produisent à l'intérieur. En attachant les yeux sur ce que les manifestations ont de sensuel, l'âme préfère le secondaire au principal qui est l'esprit, or celui-ci n'agit qu'en l'absence du sensible dont il est la négation.

Cinquièmement. Les grâces et faveurs divines se perdent, car l'âme en se les appropriant ne les utilise pas comme elle devrait. Agir ainsi en négligeant ce qu'elles ont d'utile, c'est vouloir s'en emparer, et Dieu ne les accorde pas pour que l'âme en fasse sa propriété ; elle ne doit en effet jamais se persuader qu'elles sont de Dieu².

Sixièmement. En s'y attachant elle ouvre la porte au

1. Éditions antérieures : « pénètrent intimement dans l'âme et y laissent un effet d'ardeur et de plaisir victorieux, qui facilite et dispose au libre et affectueux consentement au bien. Mais, bien qu'ils soient de Dieu, si l'âme considère beaucoup ces sentiments ou visions extérieures et s'applique à les garder, elle y trouve six inconvénients ». (N. de l'Ed. C.)

2. Éditions antérieures : l'âme ne doit pas facilement se persuader qu'elles sont de Dieu. Le Saint dit au contraire : *nunca, jamais*. Il veut dire ceci : l'âme ne doit jamais, par jugement et opinion propre, s'assurer et croire que des visions corporelles, ou autres qui exposent moins à l'erreur, viennent de Dieu. (N. de l'Ed. C.)

démon, et l'invite à la tromper par des manifestations de même genre, car il a un art de dissimulation spécial pour se déguiser et donner à son action l'apparence du bien. L'Apôtre n'a-t-il pas dit qu'il peut *se transformer en ange de lumière* (II ad Corinth., XI, 14) ?

Il est donc expédient pour l'âme de les repousser, les yeux fermés, sans s'inquiéter de leur origine¹; autrement elle favoriserait les manifestations du démon, et lui donnerait un pouvoir tel que non seulement il fera succéder les siennes à celles de Dieu, mais que son action prendra rapidement la place de l'action divine. Alors tout sera du démon, et plus rien de Dieu. Cela est arrivé à bien des âmes imprudentes et peu instruites; elles se plurent tellement à recevoir de telles manifestations, qu'elles ne retournèrent, dans la suite, que bien difficilement à Dieu dans la pureté de la Foi. Il y en a même dont la chute resta définitive, parce que le démon avait jeté en elles de profondes racines; et c'est pourquoi il est sage de s'opposer à toutes ces manifestations et de les rejeter. Si elles sont mauvaises, que fait-on en les repoussant, sinon écarter les illusions du démon? Et si elles sont divines, on écarte simplement un obstacle à la Foi, sans empêcher l'esprit d'en recueillir le fruit. Du reste, quand on s'y complaît, Dieu même les enlève, parce qu'il ne veut pas que l'âme en fasse son bien propre, et il fait ainsi comprendre qu'elle n'en use pas selon sa volonté. D'autre part, le démon alors s'insinue et redouble ses manifestations, parce qu'il voit que l'âme est disposée à les accueillir. Au contraire, quand l'âme est résignée et opposée à ces influences, le démon se retire parce qu'il ne voit plus le moyen de nuire, et Dieu de son côté augmente et renforce ses faveurs en cette âme humble qui refuse tout bien propre. Il la « place et la constitue au-dessus du grand nombre », comme le serviteur fidèle en de petites choses, *quia super pauca fuisti fidelis, supra multa te constituam.* (Matth., XXV, 21).

1. Elle n'aura de certitude morale qu'en se fiant au jugement d'un homme docte et expérimenté. Cela résulte d'autres passages des écrits du Saint, et il en parle à la fin de ce chapitre. Il n'admet aucune autre preuve. (N. de l'Éd. C.)

Et si l'âme se sert de ces faveurs en toute fidélité et recueillement, le Seigneur ne cessera de l'élever, et de lui faire gravir tous les degrés qui aboutissent à l'union, et transformation divines.

Il procède en effet de la façon que voici vis-à-vis d'une âme, quand il veut l'éprouver pour l'élever. D'abord il lui donne des faveurs très extérieures et basses surtout selon le sens, s'adaptant par là à son peu de capacité. Si elle se comporte bien, selon le devoir, se nourrissant de ces premiers mets sobrement, pour en retirer substance et force, il la conduit à une nourriture plus solide. De façon que, si elle triomphe du démon à la première épreuve, elle passera à la seconde, de la seconde utilisée de même à la troisième, pour aller de plus en plus haut, et de là par les sept demeures, jusqu'à ce que l'Époux l'introduise dans le cellier de sa vigne qui est sa charité parfaite, où aboutissent les sept degrés de l'amour.

Heureuse l'âme qui pourra combattre la Bête de l'Apocalypse, dont les sept têtes sont dressées contre les sept degrés de l'amour, de façon que la bête guerroye contre chacun, et assaille l'âme qui prend ces degrés pour demeures, et s'exerce à gagner progressivement les plus élevés dans l'amour de Dieu. Et si elle triomphe par sa vaillance, sans le moindre doute elle obtiendra la grâce de franchir tous les degrés, et de passer de demeure en demeure jusqu'à la dernière, laissant la Bête si acharnée contre elle, amputée de ses sept têtes. Au témoignage de saint Jean, cet ennemi a une puissance telle qu'il lui a été permis de s'attaquer aux Saints avec puissance de les vaincre dans chacun des degrés de l'amour, car il a des armes et des ressources suffisantes pour cela. Comme il est lamentable de constater qu'un grand nombre d'âmes pieuses en s'engageant dans la bataille de la vie spirituelle contre la Bête, ne se trouvent pas même en état de couper la première tête, parce qu'elles se refusent à repousser la sensualité du monde. D'autres y réussissent, mais n'ont pas le même courage devant la seconde, qui exige le renoncement aux visions par les sens dont nous parlons ici. Ce qui est encore plus regrettable, c'est que d'aucuns, ayant tranché la première et la seconde tête et même la troisième,

qui représente la renonciation aux sens intérieurs, succombent encore, lorsque ayant déjà franchi le stade de la méditation et s'étant avancés au-delà, ils allaient entrer dans la pureté de l'esprit. Alors l'ennemi ressuscite contre de telles âmes ses têtes abattues, même la première ; il les accable en s'adjoignant sept autres démons pires que lui, et dans leur rechute l'état de ces vaincues est plus désespéré qu'avant. Que l'homme spirituel s'applique donc à repousser toute propriété par satisfaction résultant de la perception corporelle des sens extérieurs, s'il veut couper les deux premières têtes de la Bête, s'il veut entrer dans la première et seconde demeure de l'amour par la vive Foi. Qu'il ne cherche pas à jouir ni à s'embarasser de ce que lui fournissent les sens, car rien n'est plus nuisible à la Foi.

D'autre part, il est hors de doute que ces visions et perceptions des sens ne peuvent être des moyens propres à l'union divine, puisqu'elles n'ont aucune proportion avec Dieu, et c'est un des motifs pour lesquels Notre-Seigneur ne se laissa pas toucher par la Madeleine, ni par saint Thomas¹. Rien de plus agréable au démon qu'une âme qui cherche les révélations et en est avide ; c'est lui présenter toute facilité pour insinuer des erreurs et pour affaiblir la Foi, dans la mesure de ses moyens. L'âme ainsi disposée devient très grossière au sujet de la Foi, et par là elle est le plus souvent exposée aux extravagances et aux fortes tentations².

J'ai été un peu long en parlant des perceptions extérieures pour mieux faire comprendre celles dont nous traiterons ci-après. J'aurais pu m'étendre davantage, et je crois même avoir été trop bref en ordonnant simplement de les repousser toutes avec le plus grand soin, n'exceptant que le cas, très rare, où un directeur, docte et expérimenté, en jugerait autrement. Jamais pourtant il ne faut en avoir le désir³.

1. Saint Grégoire dit : *factus est discipulus dubitans et palpans*. Saint Jean croit que l'apôtre n'a eu besoin que de voir son Maître pour croire : *quia vidisti me, credidisti*. H. H.

2. Ce qui suit manque dans deux Mss, mais se trouve dans d'autres, parfois sous forme résumée. (N. de l'Ed. C.)

3. Il y a quelque confusion dans ce paragraphe. On peut supposer

CHAPITRE XI

Perceptions imaginaires naturelles. — En quoi elles consistent. — Ce ne sont pas des moyens proportionnés à l'union ; elles sont nuisibles à l'âme qui ne s'en détache pas à temps.

Avant de parler des visions imaginaires se présentant surnaturellement au sens intérieur, qui comprend l'imagination et la fantaisie, l'ordre exige que nous traitions d'abord des perceptions naturelles de ce même sens intérieur corporel, pour procéder, en passant du moins au plus, et du plus extérieur au plus intérieur, jusqu'au point où dans un recueillement intime l'âme s'unit à Dieu.

Cette méthode a été suivie jusqu'ici.

En effet, nous avons commencé par dépouiller l'âme des perceptions naturelles, provenant des objets extérieurs, et conséquemment des forces naturelles de l'appétit sensitif. Nous en avons fait le sujet du premier livre qui s'occupe de la Nuit des sens. Ensuite nous avons commencé à la dépouiller en particulier, des perceptions extérieures surnaturelles qui arrivent par les sens extérieurs, — ce qui a été traité au chapitre précédent — pour acheminer l'âme vers la Nuit de l'esprit dont s'occupe ce second livre.

La première question qui se présente maintenant concerne le sens corporel intérieur, qui est l'imagination et la fantaisie. Ce sens doit se dépouiller aussi de toutes les formes et perceptions imaginaires qui, selon la nature, peuvent y prendre place. Nous avons à prouver que l'âme est dans l'impossibilité d'atteindre l'union de Dieu, aussi longtemps qu'elle y continue ses opérations, car ce ne sont pas là des moyens propres et prochains d'une telle union.

Nous voulons parler ici particulièrement des deux sens corporels intérieurs qu'on nomme l'imaginative et la fantaisie¹, qui se prêtent d'ordinaire un mutuel secours.

que l'un ou l'autre mot ait été omis, par le Saint ou par les copistes.
(N. de l'Ed. C.)

1. Saint Thomas ne fait pas mention de ces deux sens ; il dit même *Phantasia sive imaginatio idem sunt. Est enim phantasia sive imaginatio*

La première raisonne en imaginant et l'autre conçoit l'image représentant ce qui est imaginé, en faisant agir la fantaisie. Au point de vue de notre matière, les deux se confondent ; c'est pourquoi, à moins de distinction précise, d'après ce que nous venons d'établir, le lecteur est averti que ce qui se dira de l'une devra se comprendre aussi de l'autre. En effet tout ce que ces sens peuvent recevoir et créer, se nomme imaginations et fantaisies, puisque c'est par images et figures des corps que ces sens sont affectés. Celles-ci peuvent se produire de deux manières : surnaturellement, quand ces sens, en dehors de leur activité, les reçoivent passivement, et c'est là ce que nous nommons *visions imaginaires* par voie surnaturelle. Nous en parlerons plus loin. Les autres sont naturelles, c'est-à-dire que ces sens par leur industrie peuvent créer ces visions activement en soi, sous des formes, figures et images. C'est pour ce motif que la méditation est du domaine de ces deux puissances, car cet exercice est un autre discursif, au moyen d'images, formes et figures, suscitées et déterminées par ces sens. On se représente par exemple Notre-Seigneur en croix, ou attaché à la colonne, ou dans une autre scène de la passion. De même on contemple Dieu sur son trône, en sa majesté souveraine, en sa gloire exprimée par une ravissante lumière ; et le procédé peut s'appliquer à n'importe quel autre objet, soit humain soit divin, dont l'imagination est susceptible. Or toutes ces images et perceptions doivent être évacuées de l'âme, car il faut qu'elle se rende obscure, selon ce sens, pour arriver à la divine union. En effet, il n'y a dans ces représentations aucune proportion ni moyen prochain relativement à Dieu, pas plus qu'il n'y en a dans les choses matérielles qui sont les objets des cinq sens extérieurs. L'imagination est en effet incapable de créer, de se représenter quoi que ce soit qui ne lui ait pas été fourni par l'expérience des

quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. (Sum. Th., II, q. LXXV, a. 4.) Par sa définition et le contexte saint Jean semble donner le nom de *fantaisie* à l'imagination créatrice, et c'est sans doute pour faire comprendre ce qu'il va dire des visions imaginaires naturelles créées par la fantaisie. Au chapitre XIV il dit avec saint Thomas : « *le sens de la fantaisie, ensemble avec la mémoire, est comme un dépôt d'archives* ». H. H.

sens extérieurs, à savoir : vu par les yeux, entendu par les oreilles, etc. Tout au plus peut-elle composer des ressemblances avec les choses vues, entendues, senties, et dans ce cas ces évocations n'atteignent pas une entité plus grande, ou même égale à celle fournie par les sens susdits. L'imagination peut évoquer des palais de perles, des montagnes d'or, parce qu'elle a vu de l'or et des perles, et à la vérité tout cela est moins que la substance d'un peu d'or ou d'une perle, bien que l'image en multiplie la quantité et en fasse un somptueux emploi. Or, comme rien de créé, ainsi qu'il a été établi, ne peut avoir de proportion avec l'être de Dieu, il en résulte que tout ce que l'imagination en peut utiliser ne sera jamais un moyen prochain pour l'union avec Lui ; c'est le contraire à notre avis qu'il en faut conclure.

Supposez quelqu'un qui se représente Dieu sous une figure imaginaire, comme un foyer de grande splendeur, ou par toute autre évocation ; s'il croit qu'en cela il y ait la moindre ressemblance avec Dieu même, il se trompe grandement, car il n'a fait que s'en éloigner. Sans doute, pour les commençants ces considérations de formes et modes de méditation sont indispensables ; cette route les mène à l'amour, et ils peuvent nourrir l'âme par les sens, ainsi que nous l'expliquerons. Pour eux ce sont des moyens éloignés qui préparent à l'union, et les âmes, en général, ont à passer par là avant d'arriver au terme, à l'enceinte du repos spirituel. Ce n'est pourtant là qu'un passage ; il ne faut pas qu'ils s'y tiennent à demeure, s'ils veulent atteindre le terme, et celui-ci n'est pas en puissance dans ces moyens éloignés ; il n'a même rien à voir avec eux. Est-ce que les degrés d'un escalier ont quelque chose à voir avec le terme, avec l'appartement auquel ils conduisent ? Ils servent de moyens, mais si celui qui monte ne les laisse pas derrière lui, jusqu'au dernier, s'il se plaît au contraire à s'immobiliser sur l'un d'eux, il n'arrivera jamais, et n'entrera pas dans l'appartement, où tout est plane et paisible et qui est le terme. Ainsi en est-il de l'âme qui désire arriver, dès cette vie, à l'union du repos et du bien suprêmes, en passant par tous les degrés de considérations, formes et connaissances ; elle doit les abandonner après

les avoir franchis, puisqu'ils n'ont aucune proportion ni ressemblance avec le terme final qui est Dieu. C'est pourquoi, dans les *Actes des Apôtres*, saint Paul s'exprime ainsi : *Non debemus æstimare, auro aut argento, aut lapidi sculpturæ artis, et cogitationis hominis, Divinum esse simile.* « Nous ne devons pas croire que la Divinité soit semblable à de l'or, à de l'argent, ou de la pierre sculptée par l'art et le génie de l'homme » (*Act.*, XVII, 29).

C'est là l'erreur capitale de beaucoup de contemplatifs. Ils se sont habitués à s'élever vers Dieu par images, formes, réflexions — ce qui ne convient qu'aux commençants — alors que Dieu les invite à recueillir des faveurs plus spirituelles, intérieures et invisibles. Déjà il leur a enlevé le goût et la saveur de la méditation discursive, eux pourtant n'en finissent pas ; ils n'osent ni ne savent se détacher de ces modes palpables dont ils ont la pratique, et ils s'acharnent à les maintenir. Ils s'obstinent à vouloir progresser par réflexions et méditations de formes, comme devant, persuadés qu'il doit toujours en être ainsi. Ils se donnent beaucoup de peine pour ne rien trouver, ou peu de chose ; au contraire plus ils s'appliquent à réveiller la saveur première, plus ils renforcent et redoublent la sécheresse, la fatigue et l'inquiétude de l'âme. Alors il n'y a plus rien à espérer de cette méthode, car l'âme n'a plus le goût de cette nourriture commune de la sensibilité, elle en désire maintenant une autre délicate, intérieure, et moins sensible, indépendante du travail de l'imagination, procurant le repos, l'abandon dans la quiétude, ce qui est plus spirituel. L'âme en effet, quand elle entre davantage dans l'esprit, cesse peu à peu de produire des actes particuliers par l'action des puissances, elle en arrive à se concentrer en un seul acte général et pur, et c'est pourquoi les puissances suspendent leur activité, et ne poussent plus l'âme selon la première manière, pour atteindre le but où elle vient d'arriver. C'est ainsi que les pieds du voyageur s'arrêtent au bout du voyage. S'il faut toujours marcher, on n'arrive jamais ; si le tout réside dans les moyens, où et quand jouira-t-on du but et du terme ? Hélas ! ils sont nombreux ceux qui recherchent pour leur âme la paix et le repos de la quiétude intérieure, terme de

paix et de réconfort en Dieu, et pourtant cette âme ils la troublent, la poussent au dehors, vers ce qu'il y a de plus extérieur, ils la forcent à refaire le chemin déjà parcouru, sans but appréciable ; ils l'éloignent de la fin et du terme où elle respire déjà, par l'emploi des moyens qui devaient y aboutir, et qui sont les méditations. Et tout cela ne s'accomplit pas sans grand déplaisir, sans répugnance de l'âme ; elle aspire à goûter une paix qu'elle ne comprend pas, à atteindre l'asile fait pour elle, et se trouve dans le cas du voyageur qui vient d'arriver très fatigué au but et au repos, et qui gémit, parce qu'on le force à se remettre en route.

Les contemplatifs de cette sorte ignorent le mystère de l'état nouveau qui s'offre à eux, et ils s'imaginent que c'est être oisif que d'abandonner l'activité habituelle ; ils ne veulent pas se laisser mettre en paix, et continuent de réfléchir et de discourir. Ils se gonflent de sécheresse et d'effort, pour dégager la saveur d'un exercice qui n'en a plus. Nous pouvons leur appliquer le proverbe : plus il gèle, plus l'air pique. En s'obstinant ils aggravent leur cas, car ils ne font qu'éloigner leur âme de la paix spirituelle, en préférant la complication à la simplicité, reprenant une route parcourue et recommençant ce qui ne doit pas être recommencé.

Il n'y a qu'un conseil à leur donner : qu'ils apprennent à se tenir attentivement et consciemment en Dieu par amour dans cette quiétude ; qu'ils ne s'accordent rien par l'imagination ni par son œuvre, les puissances au repos n'ont plus à intervenir. Si elles agissent, que ce ne soit pas avec force et discursivement, mais en suavité d'amour, car alors c'est plutôt Dieu que l'âme même qui les met en mouvement, comme on le verra plus loin.

Ce que je viens de dire suffit pour le moment. De convenance et de nécessité, les contemplatifs qui désirent avancer doivent résolument, au moment et à l'heure où leur progrès spirituel l'exige, renoncer à tout mode et manière basés sur les ressources de l'imagination.

La question du moment où le changement s'impose, est très importante ; nous allons indiquer à quels signes, —

que l'homme spirituel découvrira en lui-même, — il pourra reconnaître que le terme dont nous venons de parler est atteint, qu'il peut sans crainte abandonner la voie discursive et ne plus avoir recours à l'imagination.

Et pour que cette doctrine ne prête pas à confusion, il importe de déterminer le moment précis et opportun, où l'abandon de la méditation discursive, avec ses images, formes et figures, fournies par l'imagination, peut être pratiqué. Il faut bien se garder en effet d'agir trop tôt ou trop tard. De même qu'à un moment donné leur abandon est nécessaire pour éviter que la méditation discursive ne soit un empêchement à l'union, de même, sa pratique doit continuer aussi longtemps qu'elle est utile, et cela sous peine de recul. Il est bien certain que les perceptions des puissances ne sont pas des moyens prochains dont puissent se servir les contemplatifs avancés, mais ils restent des moyens éloignés utiles aux commençants. A ce dernier point de vue, les sens disposent l'esprit et le rendent propre au spirituel ; ils servent aussi à éloigner les autres formes et images, basses, matérielles, profanes et naturelles. Il est donc opportun d'expliquer ici certains indices et motifs que l'homme spirituel pourra apercevoir en lui-même, ce qui lui permettra de constater si à ce moment il doit changer sa méthode ou non.

Les signes qui relèvent de l'expérience personnelle, et marquent le moment où l'on peut abandonner la méditation discursive, sont au nombre de trois¹.

Premier signe. La méditation devient impraticable, l'imagination reste inerte, le goût de cet exercice a disparu, et la saveur produite autrefois par l'objet auquel s'appliquait l'imagination, s'est changée en sécheresse. Aussi longtemps que la saveur persiste, et qu'on peut passer, en méditant, d'une pensée à une autre, il ne faut pas l'abandonner, sauf au moment où l'âme éprouve la paix et la quiétude, dont il sera question à propos du troisième signe.

1. Ces signes indiquent une étape nouvelle dans la voie normale de la Sainteté. D'éloignée et générale la vie mystique devient particulière et prochaine ; elle aborde la contemplation *infuse*. Voir l'Introduction. H. H.

Second signe. Il se manifeste par manque complet d'envie de fixer soit l'imagination soit le sens sur n'importe quel objet particulier, intérieur ou extérieur. Je ne dis pas que l'imagination ne se manifesterait plus par le va-et-vient qui lui est propre — et qui agit sans effort même dans un profond recueillement — mais que l'âme n'aura aucun désir de la fixer intentionnellement sur des objets étrangers.

Troisième signe. Le signe le plus décisif est celui-ci. L'âme se plaît à se trouver seule avec Dieu, fixant sur Lui son attention affectueuse sans considération particulière, avec paix intérieure, quiétude et repos, sans actes ni exercices proprement discursifs des puissances — entendement, volonté, mémoire — par enchaînement d'idées. Elle se contente de la connaissance et de l'attention générale et amoureuse dont nous parlons, sans perception particulière d'autre chose.

L'homme spirituel doit constater pour le moins que ces trois signes se trouvent conjointement en lui, avant d'oser abandonner sans aucun risque la méditation ou l'état sensitif, pour entrer dans celui de la contemplation et de l'esprit. Et il ne suffit pas d'être sûr du premier, si le second est absent ; il se peut en effet qu'on ne soit pas en état d'exciter l'imagination et de méditer sur des choses divines, comme on en avait l'habitude, par distraction et manque de recueillement. Pour ce motif, il doit voir aussi en lui le second signe. Il consiste à n'avoir ni désir ni envie de penser à des choses étrangères ; en effet quand par distraction ou tiédeur on ne peut fixer l'imagination et le sens dans les choses de Dieu, on éprouve aussitôt le désir et l'envie de l'appliquer à d'autres choses différentes, on cherche un motif pour s'en aller de là.

Aux deux premières constatations, il faut aussi que je joigne la troisième, car s'apercevoir qu'on ne peut réfléchir ni s'occuper des choses de Dieu, ne pas avoir le désir de fixer l'esprit sur d'autres objets, cela peut être l'effet d'une sorte de paralysie, de mélancolie, ou d'autre jeu d'humeur naturelle du cerveau ou du cœur, qui envahissent les sens et y produisent une suspension de vie. Alors on se plaît à ne penser à rien, à se trouver vide de n'importe

quel désir d'activité, et cet état a quelque chose d'agréable où l'on se plaît. En opposition à cette impression doit se manifester le troisième signe, celui de la connaissance et de l'attention affectueuse de l'âme dans la paix, comme nous l'avons dit.

Quand ce nouvel état commence à se manifester, on ne remarque presque pas qu'il s'agit d'une attention amoureuse, et cela pour deux motifs. D'abord, à ses débuts, cet amour est si subtil, si délicat, qu'il passe presque inaperçu. Ensuite, l'âme a été habituée à l'exercice de la méditation qui est totalement sensible¹, et il n'est pas étonnant qu'elle ne remarque pas la manifestation d'un état nouveau, qui est en dehors de la sensibilité et déjà de pur esprit. Bien plus, par cela même qu'elle n'y comprend rien, l'âme ne se laisse pas apaiser en cet amour, et en recherche un autre plus sensible ; et il suit de là que, pour abondante que soit la paix intérieure de cet amour, elle ne s'en rend pas compte et n'en jouit pas. Une fois pourtant que l'âme s'y rend favorable, qu'elle se laisse introduire dans la paix, elle ne manquera pas d'y pénétrer de plus en plus. La notion affectueuse de Dieu se faisant plus claire, l'âme y trouvera plus d'attrait qu'en chose du monde, à cause de la paix, du repos, de la saveur et de la délectation qu'elle y puisera sans efforts.

Pour donner plus de clarté encore à ce que je viens d'exposer, je consacrerai le chapitre suivant à montrer les causes et les motifs qui nécessitent l'existence des trois signes chez ceux qui veulent s'élever à l'esprit.

1. La méditation ne serait faite que de sensibilité. On comprend bien que le Saint ne prend pas sa manière de parler dans un sens absolu. Il oppose simplement la méditation, où les puissances sensitives intérieures ont une part prépondérante dans les actes, à la contemplation qui n'en est pas influencée.

(N. de l'Ed. C.)

CHAPITRE XII

Utilité des trois signes dont il vient d'être question.
Explication de leur nécessité pour progresser.

Le premier signe consiste en ceci : l'homme spirituel, pour entrer dans la voie de l'esprit, qui est la contemplation, doit abandonner la méthode d'imagination propre à la méditation sensible, quand il n'y trouve plus de goût, quand il ne peut plus raisonner.

Il y a à cela deux causes qui n'en font pour ainsi dire qu'une. D'abord l'âme a déjà retiré presque complètement des choses divines tout le bien spirituel que la méditation discursive en pouvait dégager. Ce qui le prouve c'est qu'elle ne sait plus s'y plier, le goût et la saveur qu'elle y trouvait jadis ne reviennent plus, elle a marché en ignorant encore l'esprit qu'il y avait là pour elle. Car ordinairement, à chaque fois que l'âme reçoit un nouveau bien spirituel, il faut qu'elle le goûte cependant par l'esprit, et dans le moyen même qui le communique et lui est salutaire. S'il arrive par hasard qu'elle n'en profite pas, la cause de ce bien ne produit pas en elle l'attache et la saveur qui récompenseraient son acceptation. Cela n'est pas ignoré des philosophes : *Quod sapit nutrit*, ce qui a de la saveur profite et nourrit.

C'est dans ce sens que Job déclare : *Numquid... poterit comedi insulsum, quod non est sale conditum?* « Comment se nourrir d'un mets fade et sans sel ? » (Job, VI, 6). Cela explique comment naît l'impossibilité de réfléchir et de raisonner comme devant, l'esprit n'y trouvant que très peu de saveur et de profit.

Le second signe provient de ce qu'à ce moment l'âme possède l'esprit de la méditation en substance et en habitude. En effet, la méditation discursive a pour but de tirer des choses divines quelque connaissance et amour de Dieu. Or à chaque fois que l'âme opère ainsi, elle pose un acte, et comme la multiplicité des actes engendre une habitude, l'âme, en répétant souvent cette production de connaissance affectueuse, en arrive à créer en elle un état

habituel. Dieu même favorise parfois les âmes, en accordant son amour contemplatif immédiatement sans l'intermédiaire de ces actes ou au moins avant leur fréquente répétition. Et ainsi ce que l'âme ne recueillait auparavant que par l'effort répété de la méditation sur des connaissances particulières a pris, comme nous venons de le dire, par l'habitude la forme constante d'une connaissance amoureuse générale où il n'y a rien de plus distinct ni de particulier comme autrefois. Il se fait dans ce nouvel état, qu'en se mettant en oraison, l'âme ressemble à quelqu'un qui a de l'eau à sa portée et la boit suavement, sans effort, sans devoir l'aspirer par le tuyau des anciennes évocations de formes et de figures. Aussitôt qu'elle s'est mise en présence de Dieu, elle se trouve dans l'acte de connaissance affectueuse, pacifique et calme, et elle y étanche sa soif de sagesse, d'amour et de saveur. Il n'est donc pas étonnant qu'une telle âme éprouve de la peine et du dégoût lorsque, jouissant déjà de cette paix, on la force à reprendre la méditation, à recommencer le travail des considérations particulières. Son cas est semblable à celui d'un enfant : il goûte le lait du sein mis à sa disposition, et voilà qu'on l'en arrache, ce qui fait que l'enfant se débat, et s'efforce de s'y accrocher des mains, pour arriver à y appliquer encore la bouche. Représentez-vous quelqu'un qui, après avoir enlevé l'écorce d'un fruit, en goûte la substance : on l'interrompt, pour lui ordonner d'enlever à nouveau une écorce qui n'y est plus. Il ne trouve plus cette écorce, et cesse de goûter la substance qu'il avait déjà en main ; ce qui le fait ressembler à celui qui lâche la proie pour l'ombre.

Ainsi agissent beaucoup de spirituels qui entrent en cet état. Ils s'imaginent que le tout consiste à discourir, à comprendre des particularités, par images et formes, ce qui n'est que l'écorce de l'esprit. Ne les trouvant pas dans la quiétude affectueuse et substantielle où leur âme veut se tenir, où ils n'entendent rien clairement, ils se croient perdus, se figurent perdre leur temps et retournent à l'écorce du discursif, qu'ils ne trouvent plus, vu qu'elle a été enlevée. Ainsi tout est perte : il n'y a ni substance, ni méditation ; et cela les trouble, et ils en concluent qu'ils

reculent et se perdent. Ils se perdent en vérité, mais ce n'est pas comme ils se l'imaginent. Ce qu'ils doivent perdre c'est l'usage des sens, c'est la méthode initiale de percevoir et de comprendre, et ainsi ils s'attacheront à l'esprit qui leur est offert. Par là, moins ils chercheront à comprendre, plus ils entreront dans la Nuit de l'esprit, objet de ce traité ; cette Nuit il faut qu'ils la traversent, pour s'unir à Dieu, au-dessus de toute science.

Au sujet de ce second signe, je puis être bref. De toute nécessité, il faut que l'âme soit alors étrangère aux imaginations différentes qui sont du monde, puisque pour les causes que nous venons d'indiquer, elle ne goûte pas celles qui sont plus conformes, notamment celles de Dieu, comme nous l'avons dit. Nous avons noté que l'imagination reste pourtant agissante dans ce recueillement par le va-et-vient de sa mobilité naturelle, mais ni le goût, ni la volonté de l'âme n'y prennent part. Il en résulte plutôt une peine pour l'âme, parce que la paix et la saveur dont elle jouit l'inquiètent.

La présence du troisième signe doit aussi être constatée pour justifier l'abandon de la méditation ; il se manifeste par une connaissance ou attention générale et affectueuse en Dieu. Je ne crois pas non plus qu'il soit nécessaire de m'étendre à son sujet. J'en ai dit un mot à propos du premier signe, et le fond même de la question sera examiné ci-après, quand nous traiterons explicitement de cette connaissance générale et confuse, après avoir épuisé la matière des perceptions particulières de l'intelligence. Je ne veux alléguer pour le moment qu'un motif faisant voir clairement pourquoi le contemplatif qui se croit dans le cas de devoir abandonner la méditation discursive, doit être déjà en possession d'une manière générale de cette connaissance et attention en Dieu, puisque sans cette connaissance ou présence en Dieu, l'âme n'agirait pas et ne posséderait rien. Car abandonnant la méditation où l'âme est en activité discursive par l'intermédiaire des puissances sensitives, et n'ayant pas non plus la contemplation qui est la connaissance générale dont nous parlons, où les sens spirituels sont en activité, — mémoire, entendement et volonté — unis en cette connaissance, qui est comme

opérée et reçue en elles, tout exercice au sujet de Dieu, viendrait à faire défaut. De plus, on sait que l'âme est incapable d'opérer, de recevoir ou de conserver ce qui est produit en elle, si elle n'use pas d'un intermédiaire, celui des sens ou celui des puissances spirituelles. Nous l'avons déjà dit, les sens permettent à l'âme de raisonner, de chercher des connaissances d'objets et par les puissances spirituelles elle peut jouir de ces connaissances acquises par les sens, sans que ceux-ci se livrent encore au travail de recherche et de raisonnement. Il y a donc entre l'activité des sens et celle des puissances spirituelles, la différence qu'il y a pour l'âme entre agir et jouir de l'action posée ; entre recevoir et profiter de ce que l'on a reçu ; entre la marche sur la route et le repos paisible au terme de cette route. C'est en quelque sorte aussi d'un côté préparer son repas et de l'autre s'en nourrir et s'en rassasier en paix. Il faut en conclure que si l'âme n'est pas active en quelque exercice, soit celui qui opère par les puissances sensibles en acte de méditation, ou celui de goûter ce qu'elle a déjà reçu et opéré en contemplation ou simple regard par les puissances spirituelles, elle sera vraiment oisive des deux côtés ; car on ne voit pas où pourrait exister encore pour elle quelque mode d'action.

Il est donc 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 s'en occupant, ne la remarque et ne l'expérimente pas. Et le cas se présente surtout, d'après nous, quand cette connaissance est en soi particulièrement claire, pure, simple et parfaite ; quand cette connaissance pénètre dans une âme toute pure, étrangère aux connaissances et notions particulières qui peuvent affecter l'entendement ou le sens, l'âme se trouvant vide de tout ce qui jadis donnait prise aux facultés dont elle avait coutume de se servir, elle n'éprouve pas son action, sa sensibilité d'autrefois ayant disparu. De là vient que cette connaissance dépas-

sant en pureté, simplicité et perfection toutes les autres, l'entendement ne la perçoit pas, et n'y voit que de l'obscurité. Par contre, quand l'âme est moins pure et simple, l'entendement la juge plus importante et saisissable, à cause de l'enveloppe des formes intelligibles qu'elle garde et qui s'adaptent mieux à la perception de l'intelligence ou du sens.

Une comparaison le fera bien comprendre. Quand nous regardons un rayon de soleil qui se glisse par une fenêtre, le sens de la vue le saisit d'autant plus clairement qu'il est plus chargé de poussières et de duvets, mais cela même prouve que ce rayon manque en soi de pureté, de clarté, de parfaite simplicité puisqu'il charrie tant de molécules. Quand il est le plus dépouillé de ces corps étrangers, l'œil matériel le perçoit moins et même il lui paraît invisible ; de façon que plus le rayon est pur, moins il devient perceptible et saisissable. Et si ce rayon ne charriait aucun atome, aucun duvet, si les poussières les plus subtiles en étaient enlevées, ne contenant plus rien de visible attirant la vue, il disparaîtrait au regard. En effet la lumière n'est pas un objet visible, mais un moyen qui fait saisir les objets visibles, et quand ceux-ci font défaut de façon que la lumière n'a plus où se réfléchir, on ne la voit plus. Imaginez un rayon qui entre par une fenêtre et sort par une autre, sans rencontrer chose quelconque ayant forme de corps, on ne verrait rien. Et pourtant un tel rayon est en lui-même plus net et plus pur que lorsqu'il est visible à cause des matières qui signalent sa présence.

Il en va de même pour la lumière spirituelle frappant les yeux de l'âme qui sont l'entendement. Quand la connaissance générale, la lumière surnaturelle dont nous parlons, y pénètre en sa simple pureté, dégagée de toutes les espèces intelligibles qui sont proportionnées à l'entendement, celui-ci n'en est pas frappé et ne le voit pas. Bien plus, quand la connaissance est d'une pureté extrême, il se croit dans les ténèbres parce qu'elle a pour effet de le détourner de ses lumières, formes et fantaisies accoutumées, et alors il s'en rend compte mais avec la sensation de se trouver dans l'obscurité.

Si la lumière divine n'envahit pas l'âme avec tant de force, il n'y a pour elle ni obscurité, ni lumière ; elle n'a conscience d'aucune idée au sujet de cet état ou d'un autre¹. De là vient parfois pour l'âme l'impression d'un grand oubli ; elle ignore d'où cela lui est venu, ce qui s'est passé en elle, et pendant combien de temps. Il arrive, et la chose est certaine, que cet oubli peut persister pendant des heures, et en revenant à soi, l'âme se figure que cela n'a duré qu'un moment, un rien de temps. La cause de cet oubli se trouve dans la pureté et la simplicité même de cette connaissance. Étant pure et nette, elle rend cette âme en y pénétrant, simple, pure et nette de toutes les perceptions et formes provenant des sens ou de la mémoire, qui servaient à ses opérations selon le temps, et la laisse ainsi dans l'oubli et hors du temps². Il en résulte que cette

1. Les éditions antérieures, au lieu du négatif : n'envahit pas, disent au contraire : *envahit*. Le texte que nous donnons est, à notre avis, celui du Saint. Il a pour lui l'autorité des Mss. et correspond à l'enchaînement du discours. Le Docteur vient de dire que, lorsque la lumière se communique avec force dans la contemplation, elle produit des ténèbres par éblouissement, et il est clair qu'il ne présente pas une seconde fois la même idée. Il parle des effets produits par cette même lumière, quand elle *ne frappe pas avec autant de force*. Les Mss. l'affirment. Comment comprendre, d'après les éditions antérieures, que la lumière divine agissant avec force ne produit pas des ténèbres ? Cela est totalement étranger à la doctrine du Saint. Ce qu'il veut faire comprendre, c'est que plus la lumière divine est puissante dans son action sur l'entendement, plus aussi son excessive splendeur l'offusque et plus l'entendement y fait obstacle par sa faiblesse et son impureté. (N. de l'Éd. C.)

2. Voici comment le P. José de Jésus Maria explique cette doctrine. « L'âme s'éloigne résolument des rives de la terre, la perd entièrement de vue, et s'enfonce dans l'abîme impénétrable de l'essence divine ; elle échappe au domaine du temps, pour entrer dans le domaine infini de l'éternité. Comme le remarquent saint Denis et notre Docteur, l'âme en cet état de contemplation n'est plus sujette au temps. Selon saint Thomas, l'âme, par sa substance spirituelle, est au-dessus du temps et des mondes célestes ; ce n'est qu'à raison de son corps qu'elle doit compter avec lui. Par là, on peut se figurer que, lorsqu'elle s'éloigne du corps et de tout le créé, pour s'abîmer, par l'intelligence pure, dans les choses éternelles, elle recouvre sa puissance originelle, et se place au-dessus du temps. Sans doute ce n'est pas selon la substance, mais pour le moins selon le plus parfait de son être, car ce qu'elle a de plus noble et de plus parfait, se trouve dans ses actes plus que dans ses puissances. De là cette déclaration de saint Grégoire : « Les Saints, même dès cette vie, entrent dans l'éternité en contemplant l'éternité de Dieu ». (*Traité de l'oraison et de la contemplation d'après la doctrine de la bienheureuse Mère Térése de Jésus, et du vénérable Père Jean de la Croix. Manuscrit des Carmélites de Consuegra.*)

Pour appuyer cette doctrine, nous pouvons invoquer la raison indirecte

oraison, même quand elle se prolonge, paraît à l'âme avoir été extrêmement courte, parce qu'elle a été unie en intelligence pure qui est libre du temps. C'est de cette oraison brève qu'il a été dit qu'elle pénètre les cieus, parce qu'elle ne se fait pas dans le temps. Elle pénètre les cieus parce que cette âme se trouve unie à l'intelligence céleste, et cette connaissance l'abandonne quand elle se rend compte de ses effets, alors qu'ils ont été produits à son insu. Ils consistent dans l'élévation de l'esprit attaché aux vérités célestes, dans le détachement et l'abstraction de ce qui est corporel, abolissant les formes, figures, et même leur souvenir. Et cela est arrivé à David puisqu'il s'écria, en s'éveillant d'un semblable oubli : *Vigilavi, et factus sum sicut passer solitarius in tecto.* « Je me suis souvenu et je me trouve comme un passereau solitaire sur le toit » (*Ps.* CI, 8). Il se déclare solitaire, parce qu'il est détaché et abstrait de toutes choses. Le toit figure l'élévation de sa pensée vers le ciel, et là se tient l'âme dans l'ignorance de tout, ne goûtant plus qu'une chose, Dieu, et elle ignore comment cela s'est fait. De même l'Épouse du Cantique déclare les effets produits en elle par ce sommeil et son oubli, ce non-savoir, en disant quand elle s'y abandonna : *Nescivi*, « je n'ai rien su ». Elle ne sait d'où cela lui est venu (*Cant.*, VI, II).

Et bien que, comme nous l'avons dit, il paraisse à l'âme qu'elle ne fait rien, ne sert à rien à cause de l'inactivité des sens et des puissances, elle ne doit croire ni à sa perte ni à son inutilité. Sans doute l'harmonie des puissances de l'âme est suspendue, mais son intelligence reste dans l'état

que saint Jean lui-même en donne. D'après lui, l'âme en contemplation n'opère et ne comprend rien par raisonnements, formes ni images ; elle se trouve en un acte pur et extrêmement simple d'intelligence et d'amour. Les choses étant telles pour les opérations de l'âme, nous pouvons affirmer que tout mouvement et succession de temps ont disparu. Les éléments regardés comme constitutifs du temps, d'après les philosophes, font donc défaut. (*Zigliara, Summa philosophica*, Liv. III, cap. IV, art. 4.) D'après moi, c'est là le fondement philosophique de ce que saint Jean enseigne ici.

Remarquons pourtant que son affirmation n'est pas absolue, et qu'elle n'est pas à prendre en toute rigueur. L'âme, même en cet état, ne cesse pas d'être essentiellement unie au corps, d'exister dans le temps, d'être en route et de pouvoir mériter.

(N. de l'Éd. C.)

déjà décrit. C'est pourquoi l'Épouse du Cantique se répond à elle-même, en sa sagesse, quand ce doute se présente : *Ego dormio et cor meum vigilat* (Cant., v, 2). « Bien que je sois endormie », selon la nature qui a cessé ses opérations, « mon cœur veille », et il est surnaturellement élevé en connaissance surnaturelle. Et l'indice qui permet de reconnaître que l'âme est active en cette intelligence secrète, c'est qu'elle n'éprouve aucun désir d'élever ni d'abaisser sa pensée vers aucun autre objet.

Il est entendu que cette connaissance ne produit pas nécessairement l'oubli tel que nous l'avons décrit. Il faut pour cela que Dieu détache spécialement l'âme de l'exercice de toutes les puissances naturelles et spirituelles ; et cela n'arrive que rarement, parce que cette connaissance n'est pas toujours étendue à l'âme entière. Et afin qu'elle suffise au cas dont nous traitons, c'est assez que l'entendement soit abstrait de toute notion particulière, temporelle ou spirituelle, et que la volonté n'ait le désir de penser ni aux unes ni aux autres, car, sans cela, comme nous l'avons dit, l'âme montrerait qu'elle est en activité. Cet indice, il faut en tenir compte pour comprendre que l'âme est dans cet oubli, quand la connaissance s'applique et se communique à l'entendement seul, car c'est alors qu'il arrive à l'âme de ne pas s'en apercevoir. Si la communication atteint aussi la volonté. — ce qui a lieu très régulièrement — l'âme s'en rend toujours plus ou moins compte, si elle le veut, parce qu'elle est occupée et active au sujet de cette connaissance. Cela se manifeste en elle par une saveur d'amour sans qu'elle distingue en particulier ce qu'elle aime. C'est pourquoi on qualifie cette connaissance de *générale et amoureuse*, elle existe dans l'entendement à l'état confus, et aussi dans la volonté sous forme d'amour savoureux qui est, lui aussi, confus, sans objet précis.

Je crois avoir dit, pour le moment, ce qui est suffisant au sujet de la façon dont l'âme doit être saisie de cette connaissance, afin de s'autoriser à abandonner la méditation discursive. J'ai montré comment elle ne doit pas croire, malgré les apparences, qu'elle est désœuvrée, bien entendu quand elle est sûre de l'existence des indices que nous avons décrits. Il a été compris aussi, par notre

comparaison avec un rayon de soleil, que ce n'est pas quand il est visible, parce que chargé de poussière, que l'âme doit le regarder comme vraiment clair, éthéré et pur, et qu'il en est de même pour l'entendement vis-à-vis de la connaissance divine. L'affirmation d'Aristote et des théologiens me paraît concluante ; plus la lumière divine est vive, plus sa manifestation est obscure à notre intelligence. Au sujet de cette connaissance divine, de son essence, des effets qu'elle produit sur les contemplatifs, il y aurait beaucoup à dire, et nous nous en occuperons au moment opportun. Ce que je voulais en montrer ici n'exigeait pas de si grands développements, mais j'ai craint de laisser cette doctrine plus confuse qu'elle n'est, et je confesse qu'elle l'est encore. Car cette matière est rarement traitée, oralement ou par écrit, vu qu'elle est extraordinaire et difficile en soi, et puis je dois accuser aussi mon peu de savoir, mon inhabileté à exprimer mes pensées. Peu confiant en moi-même, je me demande souvent si je me suis assez bien fait comprendre, et de là des longueurs excessives qui dépassent les bornes du point spécial de doctrine que j'avais à établir¹. J'avoue pourtant que ces développements sont parfois intentionnels, car je me figure que si certains raisonnements ne frappent pas, on peut mieux réussir en recourant à d'autres, pour que l'explication gagne en clarté ; et il me semble alors aussi que je prépare l'intelligence de ce qui va suivre. Mais sur le point de terminer cette partie, je crois devoir répondre à un doute qui peut être présenté au sujet de la continuité de cette connaissance de contemplation. Je le ferai brièvement au chapitre suivant.

1. Ce qui suit manque dans les deux principaux Mss. Il s'agit probablement d'un ajout au texte. (*N. de l'Ed. C.*)

CHAPITRE XIII

Il est avantageux dans les premiers temps où l'on jouit de la connaissance générale de contempler de reprendre parfois la méditation discursive et l'opération des puissances naturelles.

Voici le doute dont il s'agit. Lorsqu'il a plu à Dieu de mettre une âme dans la connaissance surnaturelle de la contemplation dont nous venons de parler, est-ce une règle pour cette âme, dès qu'elle y est entrée, de ne plus utiliser du tout la méditation discursive, selon ses formes naturelles ? Mon opinion n'est pas qu'une telle âme, à ses débuts dans la connaissance affectueuse et simple, doive de façon générale se regarder comme ayant définitivement rompu avec cette méthode et se trouver ainsi dispensée de la remettre en pratique. Quand s'ouvre un tel progrès, il ne peut être question aussitôt d'une habitude parfaite, de sorte que l'âme puisse s'y placer à chaque fois qu'elle le désire. Ainsi donc le contemplatif débutant n'est pas encore tellement éloigné de la méditation, qu'il n'y puisse retourner parfois pour la remettre en pratique. Il peut alors reprendre comme autrefois l'exercice dont il connaît les formes et procédés, et qui lui donnera de la satisfaction. Cela devient même nécessaire quand, d'après les indices exposés, l'âme voit qu'elle est inoccupée dans le repos de la connaissance contemplative. La méditation s'impose alors, et devra se poursuivre aussi longtemps que l'âme n'aura pas acquis l'habitude de contempler de façon à peu près parfaite. Cette perfection sera constatée quand, à chaque fois que l'âme entreprend de méditer, elle entre aussitôt dans la paix contemplative, sans plus songer à son exercice, ni sans en avoir le désir, ainsi qu'il a été expliqué. Avant que ce moment ne soit venu, — celui des avancés — il y a lieu de se départager entre l'une méthode et l'autre. Il se fera bien souvent que l'âme se trouvera sous l'influence de l'assistance amoureuse et pacifique, sans employer ses puissances, tandis que d'autres fois elle devra y recourir doucement et modérément, pour atteindre la contemplation. Comme nous

l'avons dit, une fois que l'âme est dans cet état, l'exercice de ses puissances s'arrête. La vérité est qu'alors surtout, en elle s'opère et se produit la connaissance et la saveur, ce qui ne veut pas dire que l'âme réalise quelque chose, mais uniquement qu'elle se tient en éveil dans l'amour divin, sans autre désir ni intention que l'abandon à Dieu. En cet état, Dieu se communique à l'âme restant passive, comme la lumière à quelqu'un qui tient les yeux ouverts¹ et ne fait rien pour la recevoir. Et pour l'âme, recevoir ainsi la lumière infuse surnaturellement, c'est tout comprendre en restant passive. Cela ne contredit pas ce que nous disions de sa non-activité, car nous ne disions pas qu'elle ne perçoit rien, mais qu'elle comprend sans aucun effort de sa part, qu'elle ne fait que recevoir ce qu'on lui donne, comme elle le fait dans le cas d'illuminations, révélations ou inspirations divines. La volonté reçoit ici librement la connaissance générale et confuse de Dieu, mais pour que la communication divine grandisse en pureté et en abondance, il suffit que cette volonté n'interpose pas d'autres lumières plus saisissables au sujet de connaissances ou formes de pensées différentes, car rien de tout cela ne peut être comparé à la limpide et sereine lumière divine. S'appliquer en ce moment à comprendre et à considérer des objets particuliers, fussent-ils de plus haute spiritualité, ce serait faire obstacle à la lumière générale, subtile et simple de l'esprit, ce serait faire intervenir des nuages. Il en est ainsi de la lumière naturelle quand un obstacle s'interpose entre l'objet et le regard, et empêche de voir plus loin.

La conclusion est claire. Aussitôt que l'âme parvient à se purifier soigneusement des formes et images saisissables, elle baignera dans cette pure et simple lumière, et en s'y transformant atteindra l'état de perfection. En effet cette lumière n'est jamais absente de l'âme ; ce qui fait obstacle à son infusion, ce sont les formes, les voiles des créatures, qui enveloppent et embarrassent l'âme. Enlevez

1. La comparaison — *comme la lumière à quelqu'un qui tient les yeux ouverts*, se trouve parmi les fragments recueillis par le P. André de l'Incarnation. Il ne cite pas le manuscrit auquel il emprunte. [L'édition critique l'a inséré d'après son autorité.] (*N. de l'Ed. C.*)

ces formes, déchirez entièrement ces voiles, — nous l'expliquerons plus loin, — faites en sorte que l'âme soit établie dans la pure nudité et pauvreté de l'esprit, aussitôt celle-ci, devenue pure et simple, se transformera dans la simple et pure Sagesse divine, qui est le Fils de Dieu. Car alors le naturel étant exclu de l'âme déjà pleine d'amour, le Divin est infusé sur-le-champ naturellement et surnaturellement, pour qu'il n'y ait pas de vide dans la nature¹.

Que l'homme spirituel s'applique donc à se concentrer en une attention affectueuse en Dieu, dans la paix de l'esprit, à chaque fois qu'il lui est impossible de méditer, et sans penser qu'il ne fait rien.

De cette façon, peu à peu et très promptement, le repos et la paix divine combleront son âme d'admirables et profondes vues sur Dieu, enveloppées d'amour divin. Qu'il n'y entremêle de sa part ni formes, ni imaginations, ni méditations ou raisonnements d'aucune espèce, de peur d'inquiéter l'âme, de la faire sortir de son bonheur paisible, pour la remettre en contact avec des causes de malaise et de répugnance. Et si le scrupule de ne rien faire s'éveille, qu'il sache combien est grande l'œuvre par laquelle l'âme calmée trouve le repos et la paix, sans intervention de son activité ou de l'appétit. C'est bien là ce que le Seigneur nous demande par David, quand il dit : *Vacate et videte quoniam ego sum Deus*. « Apprenez à vous tenir libres de toutes choses » — c'est-à-dire, intérieurement et extérieurement — « et vous verrez comment je suis Dieu » (*Ps.* XLV, II).

1. Cette idée qui rappelle le mot de Bacon : *la nature a horreur du vide*, est rapportée par les Mss. avec de légères variantes, qui ne sont pas essentielles. Les éditions antérieures omettent *naturellement* et disent : *se infunde lo Divino sobrenaturalmente que Dios no deja vacio sin llenar*.

TROISIÈME PARTIE

L'entendement et la Foi dans leurs rapports avec les perceptions surnaturelles imaginaires provenant des sens internes, imagination et fantaisie.

Ce que sont ces perceptions (Chap. XIV). Pourquoi Dieu communique des biens spirituels par l'intermédiaire des sens internes (Chap. XV). — Fausses idées à ce sujet et erreurs qui en résultent (Chap. XVI à XVIII). — Ce qu'il faut penser des réponses surnaturelles divines ; l'Ancien Testament ne pouvait s'en passer ; le Nouveau n'en a plus besoin (Chap. XIX et XX).

CHAPITRE XIV

Perceptions imaginaires surnaturelles. — Œuvres de l'imagination, elles ne sont pas un moyen prochain d'union avec Dieu.

Nous avons traité plus haut des perceptions que l'âme peut recevoir naturellement, et ce qu'elle peut opérer en elles par l'imagination et la fantaisie ; nous allons nous occuper maintenant des perceptions surnaturelles qu'on nomme visions imaginaires. En se présentant sous des apparences : images, formes, figures, elles appartiennent au sens intérieur de l'imagination, au même titre que les perceptions naturelles. Déterminons d'abord la nature de ces visions imaginaires. Nous entendons par là tout ce qui est susceptible de prendre corps surnaturellement, par image, forme ou figure et cela sous des espèces sensibles qui sont bien plus parfaites, qui frappent et émeuvent de façon bien plus intense que ce qui vient selon l'ordre connaturel des sens. Car toutes les perceptions et espèces sensibles qui viennent à l'âme par l'intermédiaire des cinq sens corporels, et s'y établissent par voie naturelle, peuvent aussi s'y introduire par voie surnaturelle, et s'y

trouver représentées sans l'aide d'aucun des sens externes. Le sens de la fantaisie, ensemble avec la mémoire, est comme un dépôt d'archives, un réceptacle de l'entendement, où toutes les formes et images intelligibles sont déposées. Pareille à un miroir, la mémoire les conserve en soi après les avoir reçues, ou par voie des cinq sens, ou aussi, comme nous le disons maintenant, surnaturellement. C'est ainsi qu'elle les présente à l'entendement, et celui-ci, après les avoir considérées, porte son jugement. Ce n'est pas à cela seul que se borne son rôle ; il lui est aussi possible de composer et d'imaginer d'autres espèces à la ressemblance de celles qui ont été enregistrées.

Maintenant, de même que les cinq sens externes apportent et représentent les images et espèces de leurs objets aux sens internes, de même nous affirmons que, surnaturellement, sans l'intervention des sens externes, Dieu et le démon peuvent y représenter des images et espèces identiques sous des formes bien plus attrayantes et parfaites. De fait, au moyen de ces images, Dieu parle souvent de choses diverses à l'âme ; c'est pour Lui un moyen de communiquer sa sagesse, comme on le constate à chaque page de l'Écriture. Nous voyons par exemple Isaïe contempler Dieu en sa gloire, sous la fumée qui couvrait le temple, et sous les Séraphins qui se couvraient le visage et les pieds de leurs ailes (*Is.*, VI, 4) ; Jérémie, sous la branche qui veillait¹ (*Jér.*, I, II) ; Daniel, sous une multitude de figures, etc. (*Dan.*, VII, IO).

Le démon suscite aussi ses visions, bonnes en apparence, mais qui induisent l'âme en erreur. Au Livre troisième des Rois, nous le voyons tromper tous les prophètes d'Achab, en suscitant à leur imagination les cornes de fer, par lesquelles le roi allait détruire les Assyriens ; ce qui fut un mensonge (*III Reg.*, XXII, II). Il y a aussi les visions de la femme de Pilate, pour empêcher la condamnation de N.-S. Jésus-Christ, et bien d'autres de même nature. Dans le miroir de la fantaisie et de l'imaginative, ces visions ima-

1. *Que vois-tu, Jérémie! — Je vois une branche d'amandier. Et Jehovah me dit : — Tu as bien vu, car je veille sur ma parole pour l'accomplir.* (Trad. Crampon.)

ginaires sont plus fréquentes chez les contemplatifs exercés, que celles produites par les sens externes. Elles ne sont pas pourtant différentes de ces dernières en tant qu'images et espèces sensibles ; la différence est grande néanmoins quant à leur perfection et à l'effet qui en résulte. Bien plus subtiles, elles impressionnent plus efficacement l'âme, parce qu'elles allient en une même forme le naturel et le surnaturel, et sont plus intérieures que les surnaturelles qui viennent du dehors. Cela n'empêche pas pourtant que certaines visions corporelles extérieures produisent parfois un effet plus grand, puisque Dieu fait en définitive ses communications comme il lui plaît ; seulement nous constatons ici qu'en elles-mêmes elles sont plus spirituelles.

Le sens de l'imagination et de la fantaisie constitue le domaine préféré du démon ; il est favorable à ses ruses qui sont tantôt naturelles, tantôt surnaturelles¹. C'est la porte d'entrée de l'âme, une sorte de port ou de marché public, où l'entendement vient choisir ce qui lui plaît. C'est pourquoi Dieu et le démon aussi y apportent leurs merveilles d'images, de formes, naturelles par l'apparence, ainsi que nous l'avons dit, et les offrent à l'entendement. Cependant, vu que Dieu réside substantiellement dans l'âme, il ne borne pas son action à ce seul mode de communication avec l'âme. Il peut agir aussi, si cela lui plaît, spontanément par d'autres moyens.

Je ne veux pas m'arrêter ici à décrire les indices qui différencient les visions divines des visions qui ne le sont pas ; ce n'est pas mon intention. Pour le moment je n'ai qu'un but, les signaler à l'entendement, afin qu'il n'en soit pas embarrassé, et que ces visions ne forment pas obstacle à l'union avec la sagesse divine. Ainsi comprises il importe peu de distinguer les visions célestes d'avec les illusions mauvaises.

Je déclare donc que toute perception et vision imaginaire, toute forme et espèce sensible, qui s'offre par figure, image ou quelque connaissance particulière, qu'elles

1. Le Saint nomme *ruses surnaturelles* du démon, son action sur l'imagination, quand il suscite une image ou espèce sensible directement, sans utiliser les sens externes. Il l'a déclaré un peu plus haut. Il serait peut-être plus exact de les qualifier de *ruses préternaturelles*. (N. de l'Éd. C.)

soient regardées comme fausses et venant du démon, ou comme véritables et venant de Dieu, ne peuvent préoccuper ni nourrir l'entendement. L'âme ne peut pas désirer leur communication, ni les retenir quand elles viennent, afin de se garder libre, dénudée, pure et simple, sans mode ni manière, comme il est requis pour l'union divine.

La raison en est claire. Toutes ces formes, par le fait qu'elles sont perçues, sont enserrées en des modes et manières d'être limités, tandis que la sagesse divine à laquelle tend l'union n'en a d'aucune espèce. Elle ne connaît ni limite, ni connaissance distincte et particulière, étant en soi complètement pure et simple. Or si l'on veut unir ces deux extrêmes, l'âme et la sagesse divine, il faut de toute nécessité qu'un certain mode de ressemblance existe entre eux, et par conséquent que l'âme soit pure et simple, non limitée, ni captivée par une connaissance particulière ; aucune limite de forme, d'espèce ou d'image ne peut produire en elle quelque modification. Comme l'essence de Dieu ne connaît ni forme ni image, et n'est saisissable par aucune connaissance distincte, l'âme, pour s'introduire en Dieu, ne peut s'enfermer dans aucune forme ou intelligence particulière.

Qu'il n'y ait en Dieu ni forme ni ressemblance à un objet, nous le savons par l'Écriture. Au *Deutéronome* on lit : *Vocem verborum ejus audistis, et formam penitus non vidistis*. « Vous entendiez le son de ses paroles, mais sans voir aucune figure » (*Deut.*, IV, 12). Ce qui était vu, d'après le texte, c'étaient des ténèbres, des nuages, de l'obscurité ; en d'autres termes, il s'agissait de la connaissance confuse et obscure dont nous avons parlé, celle où l'âme s'unit à Dieu. Plus loin, au même chapitre, il y a ce texte : *Non vidistis aliquam similitudinem in die, qua locutus est vobis Dominus in Horeb de medio ignis*. « Vous n'avez vu aucune figure, le jour où Jéhovah vous parla au milieu du feu en Horeb » (*Ibid.*, 15). Au livre des *Nombres*, il est déclaré encore, que l'âme ne peut s'élever à l'essence divine dans la mesure de ses connaissances ici-bas, par le moyen de formes et de figures. Nous y lisons comment Dieu fit des reproches au frère et à la sœur de Moïse, Aaron et Marie, parce qu'ils murmuraient contre lui. Voulant lui faire com-

prendre en quel haut état d'union et d'amitié il avait placé son serviteur, il dit : *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. At non talis servus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est : Ore enim ad os loquor ei, et palam, et non per ænigmata et figuras Dominum videt.* « Si vous avez quelque prophète du Seigneur, c'est en vision que je me révèle à lui, c'est en songe sous quelque forme que je lui parle. Tel n'est pas mon serviteur Moïse, qui est reconnu le plus fidèle dans toute ma maison : je lui parle bouche à bouche, et c'est à découvert et non par énigmes et figures qu'il voit le Seigneur » (*Num.*, XII, 6, 7). Cela revient à dire clairement que dans le haut état d'union d'amour dont nous nous occupons, Dieu ne se communique pas sous le déguisement de visions imaginaires, par ressemblance ou figure, ce dont il n'a nul besoin, mais il parle bouche à bouche. Entendez par là, en essence pure et nue de Dieu, et c'est ce que signifie la bouche de Dieu, s'unissant en amour avec l'essence pure et sans mélange de l'âme, par l'intermédiaire de la volonté, bouché de l'âme dans l'amour divin.

C'est pourquoi l'âme qui désire atteindre cette union si parfaite de Dieu, doit bien se garder de toute attache à des visions imaginaires, à des formes, figures, et connaissances particulières. En effet, tout cela ne peut lui servir de moyen proportionné et prochain capable d'atteindre la fin ; ce sont plutôt autant d'obstacles, et c'est pourquoi il faut que l'âme y renonce, et s'applique à ne pas les accueillir. Si par hasard elle agit autrement, si elle apprécie ces visions, ce ne pourrait être que sous prétexte de leur utilité, de l'effet salutaire qui résulte de celles qui sont bonnes. Or, pour cela il n'est nullement nécessaire de les accueillir ; il est même bien plus avantageux de les repousser. Ces visions imaginaires, de même que les visions corporelles externes, ne peuvent produire qu'un seul bien pour l'âme : communiquer la connaissance, l'amour et la suavité, et ce bien-là n'est pas le résultat de l'attache à ces manifestations.

Ainsi que nous l'avons dit plus haut, au moment même où elles paraissent dans l'imagination, elles agissent sur l'âme, infusant la connaissance, l'amour et suavité que

Dieu veut qu'elles produisent. Cet effet est opéré, non seulement en conjonction avec l'image, mais en ordre principal, bien que l'âme les reçoive passivement en même temps. Il n'est pas en sa puissance de l'empêcher, malgré le désir qu'elle en puisse avoir, comme elle n'est pas intervenue pour obtenir la faveur bien qu'elle ait eu soin de s'y disposer.

J'en reviens à la comparaison de la vitre recevant passivement le rayon qui la frappe ; elle est illuminée sans efforts, sans action de sa part, sa parfaite transparence constitue la seule disposition requise. Pour l'âme il en est de même et son opposition est sans efficacité ; elle ne peut s'empêcher de recevoir en soi les influences et communications issues des figures qui la frappent, malgré le désir de résister. Il s'agit d'infusions surnaturelles qui négligent la volonté négative, pourvu qu'elle soit pénétrée d'humble et d'affectueuse soumission. L'impureté de l'âme et ses imperfections sont seules capables de neutraliser leur action, comme les taches sur la vitre neutralisent le rayon.

La conclusion est évidente. Plus l'âme se dépouille, par la volonté et l'affection, des taches et souillures provenant des perceptions, images et figures qui enveloppent, comme nous l'avons dit, les communications spirituelles, mieux elle se dispose à recevoir avec plus d'abondance, de clarté, de liberté d'esprit et de simplicité, ces biens et communications, laissant de côté les voiles et rideaux qui cachent l'essence spirituelle. Quand les formes occupent ainsi le sens et l'esprit, et que l'âme désire s'en nourrir, l'esprit ne peut lui être simplement et librement communiqué ; car se trouvant attaché à l'écorce, il est clair que l'entendement n'a pas de liberté pour saisir le but de ces formes. Si l'âme s'avise de les admettre et d'en faire état, elle ne fera que s'embarrasser et se contenter de ce qu'il y a de moins en elles, selon sa capacité, c'est-à-dire la forme, l'image, la connaissance particulière. Car le principal qu'elles ont, c'est le spirituel infus dans l'âme, et celle-ci ne saurait ni constater ni comprendre en quoi il consiste ni le dire, parce qu'il est purement spirituel. Elle n'en sait que le secondaire, ce qui s'adapte à sa façon de voir, c'est-à-dire les formes sensibles. Voilà pourquoi je dis que passivement,

sans que l'âme s'emploie à comprendre, ni qu'elle sache le faire, il lui est communiqué de ces visions ce qu'elle n'en a su ni percevoir, ni imaginer.

Il faut donc toujours détourner les yeux de l'âme de toutes les perceptions qu'elle peut voir et comprendre distinctement, de tout ce qui se communique au sens, parce que par là elle s'écarte du sûr fondement de la Foi. Il faut qu'elle s'attache à ce qu'elle ne voit pas, à ce qui n'appartient pas au sens mais à l'esprit dégagé de forme sensuelle, et c'est ainsi qu'elle atteindra l'union par la Foi, son moyen prochain. De cette manière les visions profiteront à l'âme en substance de Foi, quand elle saura bien renoncer au sensible et à l'intelligible particulier, pour s'attacher à la fin que Dieu a en vue, quand il favorise l'âme de telles communications. Car, pas plus que les visions corporelles, Dieu ne les accorde pour que l'âme en prenne possession et s'y attache.

Mais voici une objection. S'il est vrai que Dieu donne à l'âme sans qu'elle les désire les visions surnaturelles, en ne lui permettant pas de s'y attacher et d'en faire cas, à quoi bon alors les lui donner ? Vous avez prouvé qu'elles sont un piège pour l'âme, une source d'erreurs et de dangers, et que, tout au moins, elles présentent au point de vue de son progrès spirituel les inconvénients signalés ; d'autre part il est hors de doute que Dieu peut manifester ses faveurs en les communiquant spirituellement et en substance, sans utiliser le sens par l'évocation de visions et de formes sensibles. Nous répondrons à l'objection¹ et la doctrine qui la réfute est d'une importance qui la rend indispensable à mon avis, aux contemplatifs et à ceux qui les instruisent ; il ne s'agit de rien moins que de montrer pourquoi le mode et la fin de ces visions conviennent mieux à Dieu que d'autres. Beaucoup l'ignorent, tombent dans des erreurs, et n'en usent en vue de l'union divine, ni pour eux-mêmes et pour leurs disciples.

Leur idée est celle-ci. Quand il s'agit de visions qu'on sait venir de Dieu, il doit être bon de les accueillir et de s'y fixer. Ce qu'ils oublient de remarquer, c'est que l'âme

1. C'est la matière du chapitre suivant.

en fera sa propriété, et que ces visions, qu'on n'a pas le courage de repousser, formeront, de même que les biens du monde, des attaches et des obstacles. De là vient qu'ils s'appliquent à faire un choix, acceptant les unes, repoussant les autres, méthode pleine de dangers et de grandes difficultés ; ni eux, ni ceux qu'ils dirigent, ne sont en état de faire en cette matière la part du vrai et du faux. A la vérité, Dieu ne leur impose pas ce labeur, et il ne faut pas qu'ils imposent aux âmes humbles et simples cette difficulté et cette lutte ; qu'on leur laisse, pour les conduire à la perfection, la doctrine saine et infaillible de la Foi. Or cette Foi n'existe pas aussi longtemps qu'on ne ferme pas les yeux à tout ce qui est sensation, connaissance claire et particulière. Témoin de la Transfiguration de Notre-Seigneur Jésus-Christ, saint Pierre pouvait invoquer la manifestation de cette gloire, pour certifier sa divinité, et pourtant, quand il raconte le fait dans sa seconde *Épître Canonique*, il ne l'évoque pas en témoignage décisif ; il préfère introduire les fidèles dans la Foi en disant : *Et habemus firmiorem propheticum sermonem: cui benefacitis attendentes, quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco.*

« Nous avons le langage prophétique qui est plus sûr, auquel vous faites bien de prêter attention, comme à une lampe qui brille dans un lieu obscur. » Cela revient à dire : nous possédons un témoignage plus concluant que cette vision du Thabor, et vous le trouvez exprimé dans les paroles des prophètes qui rendirent témoignage au Christ. Vous faites bien de vous y attacher, comme l'œil s'attache à une lampe allumée dans un lieu obscur (*II Petri*, 1, 19). Méditez cette comparaison et vous y trouverez la doctrine que je développe. Que veut dire cette Foi enseignée par les prophètes, et semblable à une lampe dans l'obscurité ? Pas autre chose que ceci : nous devons nous tenir dans l'obscurité, ce qui revient à fermer les yeux, pour ne voir d'autres lumières que celles de la Foi. Obscure elle-même, elle doit être notre guide unique. Dès que vous cherchez des lumières de connaissances distinctes, vous cessez de regarder l'obscurité de la Foi, et elle ne vous guide plus dans le lieu obscur dont parle saint Pierre. Ce lieu obscur c'est l'entendement ; il sert de chandelier à la Foi,

et restera obscur jusqu'au jour où se lèvera dans l'autre vie l'aurore de la claire vision divine, et ici-bas cette Foi obscure est le moyen de la transformation et de l'union en Dieu, but du voyage de l'âme.

CHAPITRE XV

Solution de l'objection. — Pour quel but Dieu choisit de préférence l'intermédiaire des sens, comme moyen, pour la communication à l'âme des biens spirituels.

Voici une question très compliquée. Pourquoi et dans quel dessein, Dieu se plaît-il à recourir aux visions pour élever une âme de sa bassesse à son union ? Tous les livres spirituels s'en occupent, et nous aussi dans ce traité nous devons la prendre en considération. Ce chapitre pourtant est consacré uniquement à réfuter l'objection posée en ces termes : puisque la sagesse et la providence divines ne songent qu'à écarter des âmes les obstacles et les pièges, pourquoi les exposer aux dangers des visions ?

Avant toute réponse, voici trois principes fondamentaux. Le premier nous est fourni par saint Paul, *Ad Romanos*, quand il dit : *Quæ autem sunt a Deo, ordinatæ sunt* (Rom., XIII, 1). « Ce que Dieu fait est ordonné. » Le second émane du Saint-Esprit, au livre de la *Sagesse*, où il est dit : *Disponit omnia suaviter*. « La sagesse divine dispose tout avec suavité. » (*Sap.*, VIII, 1). Le troisième enfin est proposé par la théologie : *Deus omnia movet secundum modum eorum*. « Dieu mène les choses selon le mode qui convient à leur nature. » D'après ces principes il est évident que Dieu, pour mettre une âme en mouvement, et l'élever d'une extrémité, la bassesse de la créature, à l'extrémité opposée, c'est-à-dire à sa grandeur infinie dans la divine union, doit le faire selon l'ordre, suavement, et en conformité avec la nature de l'âme même. Or le mode ordinaire de connaissance propre à l'âme exige l'emploi de formes et d'images des choses créées, car on ne peut connaître et savourer sans l'intermédiaire des sens ; de là vient que Dieu, pour élever l'âme à la connaissance suprême, et le faire avec suavité,

doit commencer à la toucher par son extrémité inférieure, celle des *sens*, pour l'élever progressivement selon sa nature propre, jusqu'à l'autre extrémité, celle de sa sagesse spirituelle qui est indépendante des sens. C'est pourquoi il l'élève en l'instruisant tout d'abord au moyen de formes, d'images, par les voies sensibles, selon son aptitude tantôt naturelles tantôt surnaturelles, et l'amène par raisonnement au souverain esprit de Dieu. Pour ce motif il lui donne les visions et formes imaginaires, et les autres connaissances sensibles, intelligibles et spirituelles.

Ce n'est pas que Dieu ne désirerait donner aussitôt, en acte premier, la substance de l'esprit, si les deux extrémités, l'humain et le divin, le sens et l'esprit pouvaient s'unir par voie ordinaire, et opérer ensemble en un seul acte, sans intervention préliminaire de plusieurs autres actes. Ceux-ci sont des dispositions qui s'accordent entre elles, avec mesure et suavité, les unes servant d'aide et d'appui aux autres. Et de même qu'un premier agent naturel en favorise un second, le second un troisième jusqu'au terme, ainsi en est-il exactement pour le sens interne. Dieu perfectionne l'homme selon la nature de l'homme ; il part de ce qui est le plus bas et extérieur, pour aboutir à ce qu'il y a de plus élevé et intérieur. Il commence par lui perfectionner le sens corporel, le poussant à se servir de bons objets naturels, extérieurs et parfaits. Par exemple : assister aux prédications, à la Messe ; contempler des choses saintes, mortifier le goût en mangeant, assujettir le tact à des pénitences et à une sainte rigueur. Une fois que les sens commencent à s'y prêter, il élève leur perfection, en accordant quelques grâces et faveurs spirituelles, pour confirmer l'âme dans le bien par des visions de saints ou de choses saintes corporellement, par la perception de parfums suaves, l'audition de paroles, et la délectation très vive du tact. Par là le sens est confirmé dans la vertu, et éprouve plus d'aversion dans l'appétit pour les objets mauvais. Au delà de cette initiation, il y a le perfectionnement des sens intérieurs corporels dont nous traitons ici, tels l'imaginative et la fantaisie qu'il habitue ensemble au bien, par considérations, méditations et saints discours, de façon que l'esprit en reçoit de la lumière. Dieu a l'habitude d'éle-

ver et d'illuminer les personnes favorablement disposées, par cette méthode naturelle, et de les spiritualiser davantage par ces visions surnaturelles que nous avons nommées imaginaires, et qui, ainsi qu'il a été dit, communiquent en même temps un grand bien à l'esprit. Grâce à ces diverses influences il devient moins rebelle et se forme peu à peu. Voilà l'ordre selon lequel Dieu élève l'âme de degré en degré jusqu'à celui qui est le plus intérieur. Il va sans dire que cet ordre ne doit pas être suivi en succession régulière, du point de départ au point d'arrivée, conformément à ma description. Dieu ne doit pas s'y astreindre, et passe parfois de ce qu'il y a de plus intérieur à ce qui l'est le moins. Il peut lui plaire d'unir les extrémités, s'il le juge convenir à l'âme, et d'accorder selon son bon plaisir les faveurs qu'il lui destine. La voie ordinaire est pourtant celle que j'indique. En la suivant, Dieu commence par instruire l'âme pour la rendre spirituelle ; il lui communique le spirituel en utilisant les objets extérieurs, perceptibles selon l'exigence du sens, et adaptés à la faiblesse et au peu de capacité de l'âme. Ainsi, par l'aspect de ces choses sensibles et bonnes en elles-mêmes, l'esprit s'exerce aux actes particuliers, et le spirituel est introduit comme par petites bouchées, d'où il se fait que l'âme en arrive à prendre l'habitude du spirituel, pour monter progressivement au plus substantiel, en dehors de toute action des sens. Comme nous l'avons dit, l'âme ne peut arriver à ce point que peu à peu, et à sa manière par le sens, auquel elle a toujours été assujettie et attachée, et ainsi, à mesure qu'elle s'approche et use davantage de l'esprit dans ses rapports avec Dieu, elle se dépouille et s'éloigne de la voie du sens, représentée par la méditation imaginative et discursive. Et ainsi quand l'union spirituelle avec Dieu sera parfaite, l'âme sera nécessairement purifiée de tout ce qui pouvait tomber sous le sens dans ses relations avec Dieu.

L'attache d'un objet à l'un extrême éloigne et rend étranger l'extrême opposé, et quand l'attache est devenue parfaite on se trouve fixé définitivement loin de cet extrême. De là l'adage spirituel : *Gustato spiritu, desipit omnis caro.* « Le goût de l'esprit détruit celui de la chair. » Une fois que le goût et la saveur de l'esprit ont été perçus, toute

chair est abandonnée, ou en d'autres termes, les voies de la chair deviennent inutiles, n'offrent plus d'attrait, et ces voies s'entendent de toute ingérence des sens dans la spiritualité. La chose est évidente. Ce qui est de l'esprit ne peut plus tomber sous le sens ; et si le sens peut encore le comprendre, il ne s'agit plus de l'esprit. Plus le sens et la perception naturelle trouvent de quoi se satisfaire, moins il y a d'esprit et de surnaturel, ainsi que nous l'avons montré. D'où il résulte que le spirituel parfait ne fait plus de cas du sens, ne reçoit plus rien par lui ; il cesse d'être un intermédiaire principal et nécessaire dans les rapports avec Dieu, comme au temps où l'avancement en esprit était imparfait. C'est ce que saint Paul écrit aux Corinthiens : *Cum essem parvulus, loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus, cogitabam ut parvulus. Quando autem factus sum vir, evacuavi quæ erant parvuli.* « Lorsque j'étais enfant, je parlais comme un enfant, je pensais comme un enfant, je raisonnais comme un enfant. Lorsque je suis devenu homme, j'ai laissé là ce qui était de l'enfant. » (I Cor., XIII, 11). Nous avons déjà dit comment les choses du sens, et la connaissance que l'esprit peut en tirer, sont jeux d'enfant. Si l'âme voulait toujours s'y attacher, et ne pas rompre ses habitudes, elle resterait toujours en enfance ; elle parlerait de Dieu comme un enfant, penserait de Dieu, raisonnerait de Lui, et le goûterait puérilement. S'attachant à l'écorce du sens, ce qui est le propre de l'enfant, elle n'arriverait jamais à la substance de l'esprit, ce qui est œuvre d'homme fait. L'âme ne doit donc pas chercher à garder les dites révélations pour progresser, alors même que Dieu les lui offre. Elle est dans le cas du nourrisson qui doit abandonner le sein pour accoutumer son palais à une nourriture plus substantielle et plus forte.

On dira peut-être : Aussi longtemps que l'âme est pour ainsi dire en bas âge, n'est-il pas nécessaire qu'elle use de ces faveurs pour y renoncer à un âge plus parfait, comme le nourrisson garde l'habitude du sein, pour acquérir des forces jusqu'au moment du sevrage ? Voici ma réponse. S'il s'agit de la méditation discursive naturelle, par laquelle l'âme commence sa recherche de Dieu, j'accorde qu'elle peut utilement faire usage du sens, et en garder l'habitude

jusqu'au moment où elle est capable d'y renoncer. Ce moment arrive quand Dieu nous offre un exercice plus spirituel, qui est la contemplation, comme il a été dit au chapitre onzième. Mais lorsqu'il s'agit de visions imaginaires, ou d'autres perceptions surnaturelles, saisissables par le sens, en dehors du libre arbitre, j'affirme qu'à n'importe quel moment, sans égard pour l'état de parfait ou celui de commençant, même quand ces manifestations viennent de Dieu, l'âme ne doit pas s'y complaire¹.

Deux choses sont à considérer. D'abord, nous l'avons déjà dit, ces phénomènes agissent passivement sur l'âme, et nous savons qu'ils y produisent leur effet malgré elle, bien qu'elle puisse repousser la vision comme il lui arrive souvent de le faire², et il en résulte que l'effet principal, celui que la vision devait produire dans l'âme, lui est communiqué alors plus en substance bien que ce ne soit en cette manière. Nous avons expliqué en effet que l'âme est incapable de s'opposer aux biens que Dieu veut lui communiquer, à moins d'avoir en elle quelque imperfection, ou attache à un objet ; or quand elle renonce à ces visions, avec humilité et respect, c'est un signe qu'elle n'a plus ni imperfection, ni attache ; elle se montre désintéressée et vide, ce qui est la meilleure disposition pour l'union avec Dieu.

Un second motif signale le danger de l'opération qui consiste à faire le départ entre les visions bonnes et les visions mauvaises, entre ce qui vient de l'ange de lumière et de l'ange des ténèbres. En cela il n'y a rien d'utile, c'est du temps perdu ; on se crée des difficultés, on s'expose à beaucoup d'imperfections et on reste immobile. Il faut au contraire que l'âme s'occupe de ses vrais intérêts, en se dépouillant de minuties, de perceptions et de connaissances particulières, comme nous l'avons dit à propos des visions corporelles et de celles dont nous parlons. Il en sera encore question plus loin.

Soyez bien convaincu que si Notre-Seigneur ne devait

1. Éditions antérieures : *L'âme ne doit pas y prétendre, ni s'occuper longtemps d'elles.* (N. de l'Ed. C.)

2. Édit. antérieures. — Bien qu'elle ait sa part d'action pour empêcher le mode de vision. (N. de l'Ed. C.)

pas conduire l'âme selon le mode propre à sa nature, ce qui est indispensable, jamais il ne lui communiquerait l'abondance de son esprit par ces canaux étroits, ces formes, figures et connaissances particulières. Notre nature le force à nourrir notre âme avec ces miettes. David l'exprime en ces termes : *Mittit crystallum suum sicut buccellas.* « Il envoie leur aliment aux âmes par petites bouchées. » (Ps. cxlvii, 17). La capacité de l'âme est pour ainsi dire infinie, et il serait déplorable de la nourrir uniquement par la bouche des sens, car alors la spiritualité est bien faible et bien grande l'influence sensitive. En écrivant aux Corinthiens, saint Paul constatait avec peine cette disposition défectueuse, cette inaptitude à recevoir l'esprit, et disait : *Et ego fratres, non potui vobis loqui quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus. Tamquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam: nondum enim poteratis; sed nec nunc quidem potestis: adhuc enim carnales estis (I ad Cor., III, 1-2).* « Moi-même, mes frères, 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, et vous ne l'êtes pas même à présent, parce que vous êtes encore charnels. »

Comme conclusion, il faut bien retenir ceci. L'âme ne doit point fixer les yeux sur l'écorce des figures et des objets qui apparaissent surnaturellement. Elle doit se détacher de ce qui peut affecter les sens externes : communications verbales par l'ouïe, parfums par l'odorat, délectations suaves par le palais et le tact ; ce sont des effets très ordinaires qui séduisent l'esprit chez les contemplatifs. Il ne faut pas non plus que l'âme fixe les yeux sur n'importe quelle vision du sens interne, et de ce nombre sont les *imaginaires*. Il faut qu'elle préfère renoncer à tout cela, pour porter uniquement son attention sur la réalité supérieure présentée par ces symboles. Qu'elle en conserve l'esprit en travaillant, en s'exerçant en tout ce qui concerne purement le service de Dieu, refusant d'attacher de l'importance aux représentations, ne cherchant aucune impression sensible. De cette façon, on prend à ces phénomènes

cela seul qui est dans l'intention et le désir divins, c'est-à-dire, l'esprit de dévotion. Dieu ne les donne pas pour une fin principale autre que celle-là, et alors l'homme spirituel néglige ce que Dieu ne donnerait pas, si nous pouvions recevoir l'esprit sans l'exercice et l'intermédiaire des sens. Nous venons de le prouver.

CHAPITRE XVI

Domages causés aux âmes par certains maîtres spirituels qui ont de fausses idées au sujet des visions imaginaires. — Même quand elles viennent de Dieu, elles peuvent nous induire en erreur.

Nous aurions voulu être bref au sujet de cette question des visions, mais ce n'est pas possible ; le sujet est trop vaste. Sans doute la substance de la doctrine vient d'être donnée, et c'est assez pour que l'homme spirituel sache comment il doit se gouverner touchant ces visions, et pour que le maître dirige bien son disciple. Qu'on me permette pourtant de particulariser un peu davantage cette doctrine en montrant plus clairement les dommages qui résultent à la fois pour le disciple et le maître d'une crédulité imprudente, même quand il s'agit de visions venant de Dieu. J'ai souvent remarqué le peu de discernement à ce sujet chez certains maîtres spirituels, et c'est le motif qui me porte à donner des explications complémentaires.

Une fois qu'ils ont acquis la certitude que ces perceptions surnaturelles sont bonnes et divines, ils en arrivent à commettre de multiples erreurs, et se montrent d'une telle insuffisance, qu'on peut leur appliquer la sentence de Notre-Seigneur disant : *Cæcus autem si cæco ducatum præstet, ambo in foveam cadunt* (Matth., xv, 14). « Si un aveugle prête son aide à un autre aveugle, ils tombent tous deux dans la fosse. » Il n'est pas dit qu'ils tomberont. La chute effective dans l'erreur n'est pas nécessaire, pour qu'ils tombent ; la seule outrecuidance de se guider mutuellement est une erreur, et ils tombent pour le moins en

celle-ci. Premièrement, vis-à-vis d'âmes sujettes à ces phénomènes, d'aucuns par leur ligne de conduite sont pour elles une cause de déviation et d'embarras inutiles, qui font obstacle à l'humilité. Ils les encouragent à s'occuper de ces visions de façon ou d'autre, ce qui les empêche de marcher selon le pur et parfait esprit de Foi. Ils ne les édifient et fortifient plus dans la Foi, et se prêtent à de longs entretiens au sujet de ces visions. Par là ils leur font comprendre que cela leur plaît ou qu'ils en font grand cas ; elles se comportent de même. Alors ces âmes, livrées à leurs impressions, ne sont plus inspirées par la Foi, ne sont plus vides, dépouillées et détachées de ces choses sensibles, et conséquemment ne peuvent s'élever dans les hauteurs de la Nuit obscure. Et d'où vient cet état ? Uniquement de la façon d'agir et de parler du directeur. Et je ne sais comment, mais avec une étonnante facilité l'âme estime alors pleinement tout cela, et s'y attache, bien qu'elle n'en dispose pas, et laisse ses regards se détourner de l'abîme de la Foi. Cette facilité provient sans doute de ceci. Le phénomène même devient un objet de constante préoccupation, et comme il s'agit de choses sensibles qui flattent ses penchans par leur saveur, sous l'influence des connaissances distinctes et sensibles, il lui suffit de voir que son confesseur ou toute autre personne les apprécient, non seulement pour qu'elle fasse de même, mais pour s'y sentir portée par une sorte de gourmandise de l'appétit. Sans qu'elle s'en aperçoive, elle s'en nourrit de plus en plus, s'y porte davantage et s'y attache bientôt comme à son bien. On admettra que c'est là pour le moins une source de nombreuses imperfections. Où est l'humilité de cette âme, du moment qu'elle croit qu'il y a là quelque chose qui est un bien, et même s'imagine que Dieu fait d'elle un cas spécial ? Oubliant l'humilité, c'est l'amour-propre qui la réjouit ; elle éprouve une complaisance en elle-même. Ce qu'elle ne voit pas, c'est que secrètement le démon augmente en elle ces dispositions ; elle devient curieuse de savoir si les autres ont ou n'ont pas de pareilles faveurs, et la voilà privée de la sainte simplicité, de la solitude spirituelle. A côté de ces dommages qui empêchent, si on ne les supprime, de progresser dans la Foi, il en est d'autres

moins apparents et dont on se rend moins compte. Fruits de cette même méthode, ils sont particulièrement subtils et odieux au regard de Dieu, parce qu'ils empêchent l'âme de se tenir dans le complet dénuement. Je n'en dirai rien pour le moment ; il en sera question quand je parlerai de la gourmandise et des six autres vices de la vie spirituelle¹. C'est alors, Dieu aidant, que j'examinerai en quoi consistent ces délicates et subtiles souillures qui s'attachent à l'esprit, quand on ne sait pas le tenir en complète nudité.

Ce qui importe pour le moment, c'est de faire connaître la méthode défectueuse suivie par des confesseurs peu formés à la bonne conduite des âmes. Je voudrais savoir bien m'exprimer, car il est fort difficile de dire comment l'esprit d'un disciple, obscurément sans qu'il s'en aperçoive, se forme d'après l'esprit du maître. D'autre part, je redoute d'aborder cette matière ; elle se prête aux longueurs, vu qu'il est impossible, en expliquant un point, de ne pas aborder celui qui s'y rattache, car il s'agit du domaine de l'esprit où tout se tient.

Je m'exécute pourtant selon ma promesse, et voici ma conviction. Si le directeur a le goût des révélations, s'il leur accorde beaucoup d'importance et y met la complaisance de son âme, il ne manquera pas, même contre son intention, d'imprimer dans l'esprit de son disciple ce même goût, cette même estime. Cette influence est certaine quand le disciple lui est inférieur en spiritualité, et dans le cas contraire, il ne lui fera pas moins beaucoup de mal s'il le garde sous sa direction. Quand le goût et le penchant vers les visions existent chez un directeur, il s'y mêle certainement de l'estime, et à moins de grandes précautions de sa part, il fera connaître ses sentiments à la personne qu'il dirige ; et si de son côté, cette personne a les mêmes dispositions, à mon avis il y aura communication d'estime et d'intelligence de ces choses de l'un à l'autre.

Mais laissons là ces subtilités et examinons plutôt le

1. Il s'agit du traité intitulé : *La Nuit obscure*, 1^{er} Livre, que le Saint considère comme faisant partie de la *Montée du Carmel*. Paragraphe I, *Imperfections des commençants*.

cas du confesseur — qu'il soit ou non porté aux visions — n'ayant pas la prudence qu'il devrait avoir. Au lieu de débarrasser l'âme, de condamner l'appétit des visions qu'il constate chez son pénitent, il entre à leur sujet en conversation avec lui. Or, l'entretien a pour principal objet de discerner les bonnes visions des mauvaises. Sans doute on peut être instruit sur ce point, mais ce n'est pas alors que le directeur doit en parler, puisqu'il en résultera pour le pénitent, travail, souci et danger ; un cas d'extrême nécessité pourrait seul l'excuser, comme je l'ai dit plus haut. Remarquez qu'en déclarant net à ce pénitent qu'il n'a pas à y attacher d'importance et qu'il doit s'y soustraire, on supprime du coup toutes les conséquences et le confesseur remplit son strict devoir.

Voici un abus plus grave. Comme ces confesseurs se trouvent devant des âmes qui sont l'objet de manifestations divines, ils les utilisent, demandent qu'elles veuillent bien servir d'intermédiaires afin que Dieu leur fasse connaître ceci ou cela, pour eux-mêmes ou pour d'autres. Ces âmes se trouvent alors assez niaises pour se charger de ce service, s'imaginant qu'il est licite d'en user ainsi par cette voie. Dieu a daigné leur révéler, leur dire quelque chose surnaturellement, selon sa sagesse, et pour une fin qu'il a en vue, et ces âmes se croient autorisées à s'informer de ce qui leur convient et lui adressent des questions. S'il arrive que Dieu les exauce, elles s'en autorisent pour récidiver, convaincues que cela plaît à Dieu et qu'il le désire. La vérité est que cela ne plaît pas à Dieu et qu'il ne le désire d'aucune façon. Et voici ce qui arrive ; ces personnes se hâtent d'agir ou de croire, conformément à la réponse ou à la révélation. Très amies de cette façon de traiter avec Dieu, leur volonté s'y plaît et en prend l'habitude. Leur goût étant naturel, elles aiment à le sentir satisfait ; mais voilà que ce qu'elles croient révélé se trouve être faux ; elles constatent que le résultat est différent de ce qu'elles avaient espéré.

D'abord c'est l'étonnement, et puis un doute naît : la révélation a-t-elle bien été de Dieu ? Car ce qui arrive ne leur semble pas lui convenir. Leur pensée a eu deux phases. D'abord la révélation semblait venir de Dieu, puisqu'elle leur était si agréable ; mieux vaut croire que

l'inclination naturelle donnait cette satisfaction, ainsi que nous l'avons expliqué. En second lieu, persuadées que la manifestation venait de Dieu, leur pensée l'a interprétée et a prévu un résultat conforme à cette interprétation. Là se trouve la grande erreur. Les révélations et paroles divines ne se réalisent pas toujours selon le sens que les hommes y attachent, ni selon le sens obvie des mots. C'est pourquoi il ne faut pas s'y appuyer ni s'y fier aveuglément, même dans le cas où l'on est absolument certain de leur provenance divine. Sans doute en soi elles sont la vérité même, mais le sont-elles toujours dans leurs causes, et selon notre façon de les interpréter ? Cette question aura sa solution au chapitre suivant. Je montrerai aussi que Dieu, même lorsqu'il répond à ce qui lui est demandé surnaturellement, n'approuve pas ce procédé, et qu'il lui arrive de se montrer irrité tout en donnant une réponse.

CHAPITRE XVII

Les visions et paroles divines, vraies en soi, peuvent être pour nous des causes d'erreurs. — Première cause : leur interprétation défectueuse. — Preuves tirées de la sainte Écriture.

Nous venons de voir que les visions et paroles divines, bien que véritables et vraies en soi, ne le sont pas toujours pour nous, et cela tient à deux causes. Il y a d'abord notre façon défectueuse de les interpréter, et en second lieu, les causes et motifs de ces manifestations divines sont parfois variables¹. Il n'est pas difficile de

1. Les éditions antérieures portent « sont comminatoires et comme conditionnelles : si telle faute n'est pas corrigée, si vous faites cela, bien que les mots gardent un sens absolu : nous le prouverons par des exemples tirés de l'Écriture ».

Le texte authentique du Saint est bien le nôtre. Voici pourquoi 1^o Il a pour lui l'autorité des principaux Mss. Au chapitre suivant, le lecteur trouvera un complément de ce texte, tiré de divers Mss., où le Saint répète ce qu'il dit ici, et explique le sens qu'il y attache. 2^o Ce qu'il dit est très exact. Les causes des visions, locutions et prophéties (il entend bien parler

constater pour le premier point, que leur réalisation ne se conforme que rarement au sens direct des mots. Cela vient de ce que Dieu étant immense, insondable, il enferme d'ordinaire dans ses prophéties, paroles et révélations, des concepts et des connaissances bien différentes du mode et du but que nous pouvons pour l'ordinaire y percevoir, et ils sont d'autant plus véridiques et certains qu'ils nous paraissent l'être moins. Chaque page de l'Écriture en fournit des preuves. De là vient que pour les temps anciens, bien des prophéties et locutions divines n'ont pas eu le résultat que les hommes en attendaient, et cela parce qu'ils les comprenaient à leur façon et les interprétaient à la lettre. En voici la confirmation.

Au Livre de la Genèse, Dieu dit à Abraham, après son entrée dans le pays de Chanaan : *Je te donnerai cette terre* (Gen., xv, 7). Abraham devenait vieux, et malgré la répétition de la promesse, elle ne se réalisait pas. Or, comme Dieu venait de la renouveler encore, Abraham lui dit : *Unde scire possum, quod possessurus sum eam?* « Seigneur, à quel signe puis-je reconnaître que je la posséderai ? » (Gen., xv, 8). Alors Dieu lui révéla qu'il ne s'agissait pas de lui en personne, mais de ses descendants ; cette terre leur reviendrait quatre cents ans plus tard. Par cette déclaration, Abraham acheva de comprendre une promesse absolument vraie en soi. En effet, Dieu en l'accomplissant dans ses fils, par amour pour lui, l'accomplissait en lui.

Abraham avait donc été trompé par sa façon de comprendre, et s'il avait agi conformément à cette idée, il eût commis des erreurs. Le temps de sa vie n'était pas en jeu, et au moment de sa mort, ceux qui lui auraient en-

de tout cela, comme son explication le prouve) sont *variables*. Elles se trouvent dans la volonté de l'homme qui est variable ; par cela même qu'elle est douée de liberté, elle peut aimer aujourd'hui ce qu'elle détestera demain ; au péché peut succéder la pénitence. 3^o Il est absolument erroné de dire, avec les éditions antérieures, que ces causes sont comminatoires. En langage théologique on ne dit pas et on ne peut dire que la volonté humaine, et c'est à elle que pense le Saint, soit une cause comminatoire ou conditionnelle. Ce qui peut être affirmé, c'est qu'il y a des prophéties comminatoires. (S. Thomas, 2-2, q. 174, art. 1.) (N. de l'Ed. C.)

tendu dire que Dieu lui avait promis Chanaan auraient regardé une telle prophétie comme fausse et décevante.

L'histoire de son petit-fils Jacob nous offre un exemple identique. Au temps où la famine désolait Chanaan, comme son fils Joseph le menait en Égypte, Dieu lui apparut sur le chemin et lui dit : *Noli timere descendere in Ægyptum. Ego descendam tecum illuc... Et ego inde adducam te revertentem* (Gen., XLVI, 3-4). « Jacob, ne crains pas de descendre en Égypte, je m'y rendrai avec toi, et je t'en ferai sûrement remonter. » Et cela ne se réalisa pas selon le sens obvie des mots. Jacob mourut de vieillesse en Égypte, et le retour promis s'accomplit en ses descendants. Longtemps après, Dieu délivra son peuple et lui servit réellement de guide au long du chemin. Il est clair que ceux qui pouvaient être au courant de la prophétie faite à Jacob, devaient croire que, venu vivant dans le pays d'Égypte, il allait le quitter de même, vivant et en personne. La formule annonçant son retour sous la protection divine ne pouvait manquer de provoquer l'étonnement et la déception, quand par la mort de Jacob en Égypte elle se trouva fausse. La promesse divine était pourtant parfaitement vraie en soi, bien qu'elle eût induit en erreur.

Autre exemple au *Livre des Juges*. Toutes les tribus s'étaient alliées pour attaquer celle de Benjamin, coupable d'un crime qui exigeait ce châtiment. Dieu ayant lui-même désigné le chef de l'expédition, les Israélites comptaient sur la victoire, et rien n'égala leur stupeur quand ils se virent vaincus, avec la perte de vingt-deux mille des leurs. Ils passèrent la journée devant l'arche dans la désolation, ne sachant à quoi attribuer leur défaite. Ils s'adressent à Dieu ; que doivent-ils faire ? Continuer la lutte ou y renoncer ? La réponse donne cet ordre : retournez au combat ! Sûrs cette fois de vaincre, ils attaquent avec une nouvelle ardeur, et battus de nouveau ils perdent dix-huit mille hommes. Ce fut le comble de la confusion ; à quoi se fier, puisque chaque ordre de Dieu aboutissait à une défaite ! La dernière était d'autant plus inexplicable, qu'ils étaient bien supérieurs en nombre et en valeur à leurs adversaires. Les Benjamites ne disposaient que de vingt-cinq mille sept cents hommes, et eux

leur en opposaient quatre cent mille. En réalité ils s'étaient trompés eux-mêmes en interprétant à leur façon une parole divine qui ne les avait pas trompés. Dieu n'avait pas dit qu'ils seraient victorieux, mais qu'ils devaient combattre, et par les défaites successives il les humilie, il punit leur négligence et leur présomption. Mais quand par une dernière réponse il leur promet enfin la victoire, ils la remportèrent en mettant en œuvre toute leur habileté et leur vaillance (*Jud.*, xx, 11 et ss.).

Il en est de même des âmes ; elles se trompent dans l'interprétation des paroles, et de bien d'autres façons, au sujet de révélations et de paroles divines ; elles ne comprennent que la lettre, que l'écorce, alors que Dieu a surtout en vue par ces manifestations d'exprimer et de communiquer l'esprit qui s'y trouve renfermé, et il n'est pas facile de le dégager. Bien plus abondant que la lettre, cet esprit extraordinaire s'étend hors des limites de celle-ci. Celui qui s'attache au sens verbal, à la forme ou figure perceptible d'une vision, n'échappera pas à l'erreur et se trouvera ensuite décontenancé et confus, pour avoir préféré la lettre à l'esprit dépouillé du sensitif. Saint Paul le proclame : *Littera enim occidit, spiritus autem vivificat*. Il est certain que la lettre tue, mais l'esprit vivifie. (*II ad Corinth.*, III, 6).

Il faut donc renoncer à la lettre qui parle aux sens, pour se tenir dans l'obscurité de la Foi selon le pur esprit que les sens ne pénètrent pas. Cela explique pourquoi les Israélites constatèrent souvent la non-réalisation des oracles de leurs prophètes ; ils ne comprenaient que la lettre, et en arrivèrent à ne plus y attacher d'importance, à ne plus s'y fier. Les vaines prophéties étaient devenues un proverbe populaire, une dérision ; on se moquait des prophéties. Isaïe s'en plaint en ces termes : *Quem docebit scientiam? Et quem intelligere faciet auditum? Ablattatos a lacte, avulsos ab uberibus. Quia manda, remanda, manda, remanda, expecta, reexpecta, expecta, reexpecta, modicum ibi, modicum ibi. In loquela enim labii, et lingua altera loquetur ad populum istum.* « A qui Dieu enseignera-t-il la science ? A qui adressera-t-il la prophétie et sa parole ? A des enfants à peine sevrés, détachés de

la mamelle. Car c'est ordre sur ordre, ordre sur ordre, règle sur règle, règle sur règle, tantôt ceci, tantôt cela. Par lui-même et dans une langue étrangère Dieu parlera à ce peuple. » (*Is.*, xxviii, 9, 10, 11).

Isaïe fait bien comprendre par là que les Israélites se moquaient des prophéties, et les ridiculisaient par ce proverbe : *Espérez, continuez à espérer !* Ils ne voyaient pas l'accomplissement des prédictions, parce qu'ils s'attachaient à la lettre, ce lait de nouveau-nés, et leur vaine interprétation, représentée par les mamelles, se trouvait décevante, faute d'avoir la haute science de l'esprit. De là ces paroles : « *A qui Dieu enseignera-t-il la sagesse de ses prophéties ? A qui fera-t-il comprendre sa doctrine sinon à des enfants sevrés du lait de la lettre, détachés des mamelles du sens* » ? Pour ce motif, ceux qui suivent les sens ne comprennent que selon ce lait, selon l'enveloppe de la lettre, mamelles de leurs sens. Ils disent en effet : *promettez et promettez encore ; espérez, continuez à espérer ! etc.* Car Dieu veut leur parler par la doctrine de sa bouche et non par la leur ; et il s'exprime en un langage autre que le leur.

Ne voyons donc pas, dans les paroles divines, notre sentiment, notre façon de parler, sachant que Dieu parle à sa manière, selon son esprit qui est très différent du nôtre. Il est si difficile à pénétrer que Jérémie même, bien que prophète de Dieu, constatant la différence entre les concepts, les paroles de Dieu et notre entendement humain, constate qu'il a été trompé quand il se présente devant le peuple en s'écriant : *Heu, heu, heu, Domine Deus, deceptisti populum istum et Jerusalem dicens : Pax erit vobis : et ecce pervenit gladius usque ad animam ?* « Hélas ! Hélas ! Seigneur Jéhovah, vous avez donc trompé ce peuple et Jérusalem, en disant : vous aurez la paix ! Et cependant le glaive les a frappés à mort. » (*Jer.*, iv, 10). Or, cette promesse divine se rapportait à la paix qui allait s'établir entre Dieu et les hommes, quand il leur enverrait le Messie ; eux ne songeaient qu'à l'intérêt du moment. Aussitôt qu'une guerre les accablait de soucis, ils accusaient Dieu de les avoir trompés, leur espoir se trouvant frustré, et ils disaient avec Jérémie même : *Expectavi-*

mus pacem, et non erat bonum (Jer., VIII, 15). « Nous attendions la paix et il n'est rien arrivé de bon. » Impossible pour eux de ne pas se regarder comme trompés, puisqu'ils ne voyaient que le sens littéral et grammatical. Prenons le psaume LXXI, tout sera erreur et confusion si on prend à la lettre ce qu'il prophétise du Christ, notamment par ces paroles : *Dominabitur a mari usque ad mare, et a flumine usque terminos orbis terrarum* (Ps. LXXI, 8). « Il dominera d'une mer à l'autre, du fleuve jusqu'aux extrémités de la terre ». Et plus loin : *Liberabit pauperem a potente, et pauperem cui non erat adjutor*. « Il délivrera le pauvre des mains du puissant, et le malheureux dépourvu de tout secours » (*Ibid.*, 12). En réalité, ils virent naître le Christ dans l'obscurité, il vécut pauvre et mourut dans la misère. Non seulement, au cours de sa vie, sa condition temporelle ne s'éleva pas, mais il n'eut de rapport qu'avec la plèbe, jusqu'au moment où Ponce-Pilate le condamna à mort. Au lieu de délivrer ses disciples pauvres de la tyrannie temporelle des puissants, ne les laissa-t-il pas persécuter et tuer pour son nom ? Et c'est bien pourtant la vérité que ces prophéties annonçaient, mais elles se rapportaient spirituellement à Jésus-Christ, et devaient se comprendre ainsi. Le Christ, en effet, comme Dieu, était roi du ciel et de la terre, et pour ce qui regarde les pauvres, ses disciples, il devait les racheter, les délivrer de la puissance du démon, ce tyran contre lequel ils étaient sans défenseur ; et surtout, il allait en faire les héritiers du royaume des cieux. C'est là ce que Dieu révélait d'essentiel au sujet du Christ et de ses disciples : royaume éternel, liberté éternelle. Les Juifs ne voyaient que le sens secondaire, la domination, la liberté temporelles, ce qui, aux yeux de Dieu, ne constitue ni royaume ni liberté. Alors aveuglés par la grossièreté de la lettre, ne comprenant rien à son esprit et à sa vérité, ils livrèrent à la mort leur Dieu et Maître, selon que nous le dit saint Paul : *Qui enim habitabant Jerusalem, et principes ejus, hunc ignorantes, et voces prophetarum, quæ per omne sabbatum leguntur, judicantes impleverunt*. « Car les habitants de Jérusalem et leurs magistrats, ayant méconnu Jésus et les oracles des prophètes qui se lisent

chaque sabbat, les ont accomplis par leur jugement. » (Act., XIII, 27).

Cette difficulté de comprendre le vrai sens des paroles divines est si grande, que les disciples mêmes du Christ, eux qui avaient conversé avec lui, s'y trompèrent, témoins ces deux qui, après sa mort, se rendaient au hameau d'Emmaüs, et qui découragés, disaient avec tristesse : *Nos autem sperabamus quia ipse esset redempturus Israël* (Luc., XXIV, 21). « Quant à nous, nous espérions que ce serait lui qui délivrerait Israël. » Eux aussi rêvaient d'une rédemption, d'un règne temporel, et quand le Maître leur apparaîtrait, il leur reproche leur folie, leur dureté de cœur à croire aux prédictions des prophètes (*Ibid.*, 25). Même au moment où il va monter au ciel, dans son entourage il s'en trouve encore de si grossiers qu'ils l'interrogent disant : *Domine, si in tempore hoc restitues regnum Israël?* « Seigneur, le temps est-il venu où vous rétablirez le royaume d'Israël ? » (Act., I, 6). Le Saint-Esprit inspire bien des vérités que les hommes interprètent faussement à leur façon ; ainsi par exemple, il fait dire par Caïphe du Christ au Sanhédrin : « *Il est de notre intérêt qu'un seul homme meure pour le peuple, afin que toute la nation ne périsse pas* » (Joan., XI, 50). Il ne prononça pas ces mots de son propre mouvement, et il y attacha un sens bien différent de celui que l'Esprit-Saint avait en vue en les inspirant.

On voit par là que même des paroles et des révélations qui viennent de Dieu, sont sujettes à caution, à cause de notre façon de les comprendre. Nous nous trouvons devant un abîme d'esprit divin, et si nous prétendons le renfermer dans les bornes de notre esprit et de notre sentiment, c'est comme si nous voulions prendre de l'air, ou les atomes qui y flottent avec la main ; l'air passe et la main reste vide.

Il faut donc que le maître spirituel veille à ce que l'intelligence de son disciple ne s'abaisse pas à faire état de toutes ces perceptions surnaturelles ; il ne lui en restera que les poussières de l'esprit. Mais en le séparant des visions et des paroles prophétiques, qu'il lui impose la liberté et l'obscurité de la Foi, où l'on reçoit l'abondance

de l'Esprit, et par conséquent la sagesse et l'intelligence propre des paroles divines. S'il n'est pas spirituel, il est impossible que l'homme juge des choses de Dieu, et les comprenne raisonnablement ; et s'il se contente de les juger selon le sensitif, il n'est pas spirituel. Les sens ont beau en être frappés, l'intelligence restera inerte, selon cette parole de saint Paul : *Animalis autem homo non percipit ea quæ sunt spiritus Dei: stultitia enim est illi, et non potest intelligere quia spiritualiter examinatur. Spiritualis autem judicat omnia.* « L'homme naturel ne conçoit pas les choses de l'esprit de Dieu, car elles sont une folie pour lui, et il ne peut les connaître, parce que c'est par l'esprit qu'on en juge. L'homme spirituel, au contraire, juge de tout. » (*I ad Corinth., II, 14*). Par homme naturel il entend celui qui se guide uniquement par les sens ; par homme spirituel, celui qui ne se laisse ni attacher, ni guider par eux. Il est donc téméraire de traiter avec Dieu selon les sens, et de s'imaginer qu'on y est autorisé parce que par eux nous viennent des perceptions surnaturelles.

Pour mieux comprendre ceci, prenons un exemple. Supposez un saint très sensible à la persécution de ses ennemis. Il s'adresse à Dieu et reçoit cette réponse : *Je te délivrerai de tes persécuteurs.* Le saint continuera à souffrir, ses ennemis le feront mourir de leurs mains, et cela n'empêchera pas la prophétie d'être absolument véridique. Celui qui l'aurait prise au sens temporel, se trouverait déçu ; car Dieu a pu n'avoir en vue que la liberté vraie, la victoire essentielle qui est le salut, et de cette façon, l'âme sera libre et triomphera de tous ses ennemis de manière beaucoup plus efficace et supérieure, que si Dieu avait arrêté les persécutions sur terre. Cette prophétie était donc plus vraie et plus ample qu'on ne pouvait la comprendre en la limitant à cette vie ; car Dieu quand il parle a toujours en vue, à titre principal, ce qui regarde notre vrai bien, l'homme au contraire se porte vers le sens secondaire selon son désir par interprétation personnelle ; c'est par là qu'il se voit déçu. Une prophétie de David, au sujet du Christ, en fait foi : *Reges eos in virga ferrea, et tanquam vas figuli confringes eos* (*Ps. II,*

g). « Tu les gouverneras avec un sceptre de fer, tu les mettras en pièces comme le vase du potier. » Selon le sens divin, il s'agit de la domination principale, parfaite et éternelle, qui est un fait accompli, tandis que le sens secondaire concerne la domination du Christ au cours de sa vie temporelle, et celle-là n'a pas existé.

Voici encore un autre exemple. Une personne pieuse désire vivement souffrir le martyre. Supposons que Dieu lui dise : *Tu seras martyr*. Elle en concevra intérieurement un grand bonheur et sera pleine d'espoir de finir ainsi sa vie. Pourtant elle finira par mourir tranquillement, et la prophétie n'en restera pas moins véridique. Et comment cela se peut-il ? Cela se peut, parce que son but principal et essentiel aura été atteint. Cette âme aura reçu l'amour et la récompense du martyr essentiellement ; elle aura été martyr de l'amour pendant sa vie, par une suite de continuelles souffrances plus douloureuses que la mort. Dieu lui aura ainsi accordé par équivalence ce qu'elle désirait formellement, et aura tenu sa promesse. Au fond, le désir principal de cette âme était moins une manière de finir la vie, qu'une intention de s'offrir en martyr à Dieu, et de l'aimer comme tel. Cette manière de mourir n'a pas de valeur en soi sans l'amour, et Dieu par des moyens beaucoup plus parfaits peut donner cet amour, et avec lui, l'œuvre et la récompense du martyr. Sans passer strictement par une telle mort, l'âme n'en sera pas moins satisfaite d'avoir obtenu ce qu'elle désirait. De tels désirs et d'autres, quand ils naissent d'un profond amour, n'arrivent pas toujours à se réaliser sous une forme que l'on préfère, mais la vraie réalisation se trouve finalement être bien plus à l'honneur de Dieu, que celle qu'on avait désirée. C'est pourquoi David a dit : *Desiderium pauperum exaudivit Dominus*. « Le Seigneur a exaucé le désir des pauvres » (*Ps. IX, 71*). Et de même la sagesse divine dans les *Proverbes* déclare : *Desiderium suum justis dabitur* (*Prov., X, 24*). « Ce que désire le juste s'accomplit. »

Beaucoup de Saints, par amour pour Dieu, ont conçu des désirs bien déterminés, désirs qui n'ont pas reçu leur accomplissement sur terre, mais le Dieu de justice et de

vérité, selon ces désirs, et cela est de Foi, leur a donné parfaite satisfaction dans l'autre vie. Et si cela est vrai, il faut se fier aussi à ses promesses, c'est-à-dire aux promesses que Dieu fait en cette vie. Il dira : *votre désir sera accompli*, et il en sera ainsi, bien que d'une manière à laquelle on ne pensait pas. De cette façon et de bien d'autres, les paroles et visions de Dieu peuvent être véridiques et certaines, et c'est nous qui nous décevons à leur sujet. Cela vient de ce que nous n'en pénétrons pas la haute et principale signification, le but et le sens que Dieu y enferme.

Pratiquement, il n'est donc rien de plus avisé et de plus sûr pour les âmes, que de fuir prudemment ces choses surnaturelles ; il faut qu'on les accoutume à la pureté d'esprit dans la Foi obscure, qui est le moyen de l'union.

CHAPITRE XVIII

Deuxième cause d'erreurs auxquelles peuvent donner lieu les prophéties et paroles divines. — Elles dépendent souvent des circonstances et motifs variables qui les provoquent. — Preuves tirées de l'Écriture sainte.

Nous avons à parler maintenant du second motif pour lequel les visions et les paroles divines, bien que véridiques en soi, ne se réalisent pas toujours quant à nous ; elles dépendent en effet des causes et occasions qui les ont fait naître. Car Dieu dit souvent des choses qui s'appliquent à des créatures ou à leurs actes, et comme elles sont variables en elles-mêmes et dans leurs agissements, les effets de ces paroles peuvent aussi varier ou être annulés. L'effet dépend de la cause, et quand celle-ci se modifie, l'effet se modifie avec elle. Supposons que Dieu dise : *l'année prochaine j'enverrai un châtement déterminé à tel royaume*, et que c'est la conduite criminelle de ce royaume à l'égard de Dieu, qui justifie cette menace : si avant le terme annoncé la cause disparaît, ou si la nature de l'offense

change, le châtement sera ou bien suspendu ou prendra une autre forme. La menace était pourtant véridique, fondée qu'elle était sur une cause actuelle, et elle aurait été suivie d'exécution, si la cause avait persisté. Ce sont là des révélations comminatoires ou conditionnelles. L'histoire de Ninive nous en fournit un exemple. Dieu avait envoyé le prophète Jonas, chargé de menacer la ville en son nom, par ces paroles : *Adhuc quadraginta dies et Ninive subvertetur*. « Encore quarante jours et Ninive sera détruite. » (*Jon.*, III, 4). La destruction n'eut pas lieu, parce que les Ninivites se convertirent aussitôt, supprimant ainsi la cause de la menace ; elle eût été exécutée s'ils avaient persévéré dans leurs péchés. Autre exemple au troisième *Livre des Rois*. Dieu menaça le roi Achab en sa personne, sa famille et son royaume, parce qu'il s'était rendu coupable d'un grand crime (*Reg.*, III, XVI, 27). Or le coupable, par repentir déchira ses vêtements, revêtit un cilice, se livra au jeûne, dormit sur la dure, et se montra humble et inconsolable. Cette pénitence lui valut une nouvelle visite du prophète qui l'avait menacé et qui lui dit : *Quia igitur humiliatus est mei causa, non inducam malum in diebus ejus sed in diebus filii sui*. « Parce qu'il s'est humilié par amour pour moi, je ne ferai point tomber sur lui les châtements annoncés, ils arriveront sous le règne de son fils » (*Ibid.*, XXVIII-XXIX). C'est le changement de conduite et de dispositions d'Achab, qui amènent la modification de la sentence divine.

Concluons-en, pour le sujet qui nous occupe, que Dieu peut révéler positivement à une âme déterminée, que ceci ou cela lui arrivera en bien ou en mal, — à elle ou à d'autres personnes — et que l'exécution pourra subir des modifications, prendre une autre forme, ou se trouver entièrement supprimée d'après les changements survenus dans les dispositions de cette âme. Bases de l'intervention divine, l'exécution en dépendra, et ce qu'on attendait peut ne pas arriver pour des causes qui, le plus souvent, sont appréciées par Dieu seul. Dieu dit, enseigne et promet beaucoup de choses, non pour être comprises et réalisées sur l'heure, mais pour plus tard ; il juge du moment convenable pour les faire comprendre et pour les faire suivre

d'effet. Il en a agi ainsi avec ses disciples ; ceux-ci écoutaient les paraboles et les sentences du Maître, mais l'intelligence du fond doctrinal ne leur fut donnée qu'au moment où ils furent chargés de le prêcher. Et ce moment arriva quand le Saint-Esprit descendit sur eux, cet Esprit dont Notre-Seigneur avait dit : il vous éclairera sur tout ce que je vous ai enseigné pendant ma vie. Et parlant de l'entrée prédite du Christ à Jérusalem, saint Jean s'exprime ainsi : *Hæc non cognoverunt discipuli ejus primum; sed quando glorificatus est Jesus, tunc recordati sunt, quia hæc erant scripta de eo* (Joan., XII, 16). De même beaucoup de choses divines très particulières peuvent traverser l'âme, sans que ni elle, ni son directeur y fassent attention, avant que le moment de les comprendre ne soit venu.

Au premier *Livre des Rois* nous trouvons cette même vérité. Héli, grand-prêtre d'Israël, s'était attiré la colère du Seigneur, parce qu'il négligeait de châtier ses fils à raison de leurs péchés. Il lui envoie Samuel pour lui dire entre autres choses : *Loquens locutus sum, ut domus tua et domus patris tui ministraret in conspectu meo, usque in sempiternum. Nunc autem dicit Dominus: absit hoc a me: sed quicumque glorificaverit me, glorificabo eum.* (I Reg., II, 30). « En toute vérité j'avais déclaré que ta famille et la maison de ton père seraient mes serviteurs dans le sacerdoce et en ma présence, pour toujours ; mais maintenant Jéhovah dit : « Qu'il n'en soit plus ainsi ! car j'honorerai seulement ceux qui m'honorent. » L'office de grand prêtre avait pour but principal de rendre gloire et honneur à Dieu, et pour établir une tradition, promesse avait été faite au père d'Héli, de conserver le sacerdoce dans sa famille à jamais sous garantie de sa fidélité. Or, il se fait qu'Héli oublie le zèle qu'il doit à la gloire du Seigneur ; il a plus d'égards pour ses fils, comme le prophète le lui reproche, que pour Dieu même, car il veut dissimuler leurs péchés de peur de les diffamer. C'est pourquoi la promesse s'évanouit ; elle devait durer à jamais si la condition de fidélité persévérante avait été remplie.

Il ne faut donc pas se persuader que les paroles ou les révélations divines, pour véridiques qu'elles soient, doi-

vent infailliblement se réaliser selon le sens des mots, particulièrement quand elles sont subordonnées, par ordre même de Dieu, à des causes humaines qui sont sujettes, comme nous l'avons dit, à mutations et altérations. Dieu seul du reste sait quand elles sont conditionnelles ; cela n'est pas toujours explicite. Il donne un ordre, fait une révélation, mais passe souvent sous silence la condition, ainsi que nous l'avons vu pour les Ninivites, qu'il condamnait expressément à la destruction après quarante jours (*Jon.*, III, 4). D'autres fois, la condition est exprimée, et ce fut le cas pour Roboam. Le Seigneur lui dit : « Si vous gardez mes commandements, comme mon serviteur David, je serai votre protecteur comme j'ai été le sien, et je vous ferai une maison, comme je l'ai fait pour mon serviteur David. » (*III Reg.*, XI, 38).

Mais que la condition soit explicite ou non, il ne faut pas compter sur votre façon d'en juger ; les vérités cachées de Dieu nous échappent, et ses paroles peuvent avoir beaucoup de significations diverses. Lui est là-haut dans le ciel, il ne parle qu'en vue de l'éternité, tandis que nous autres sur la terre, nous sommes des aveugles, et nous ne comprenons les choses que selon la chair et le temps. Écoutez les paroles du Sage : *Deus enim in cælo, et tu super terram; idcirco sint pauci sermones tui.* « Dieu est au ciel et toi sur la terre, que tes paroles soient donc peu nombreuses » (*Eccles.*, V, 1).

Mais une objection est possible. Si le langage de Dieu est inintelligible, si nous ne devons pas nous en occuper, alors à quoi servent ces déclarations divines ? J'ai déjà expliqué que chaque chose sera comprise en son temps, selon la volonté de celui qui l'a dite et par celui que Dieu aura en vue ; alors on verra qu'il en devait être ainsi, car Dieu ne fait rien sans cause, rien sans vérité. Voilà pourquoi il faut croire qu'il est impossible de pénétrer et de comprendre complètement la signification particulière des paroles et des œuvres de Dieu, et qu'il ne faut jamais agir selon leur apparence, car alors on se trompera souvent, on se trouvera cruellement déçu. Les prophètes mêmes, annonciateurs de la parole de Dieu, l'ont expérimenté. Rien de plus difficile pour eux que l'exercice

prophétique en face du peuple, car souvent, ainsi que nous l'avons fait observer, la foule ne voyait pas se réaliser ce qu'ils annonçaient en s'attachant à la lettre, et pour ce motif on se moquait des prophètes, on les ridiculisait au point que nous entendons Jérémie s'écrier : « *Je suis chaque jour un objet de risée, tous se moquent de moi à chaque fois que je parle : je crie violence, j'annonce la dévastation, et la parole de Jéhovah est pour moi, chaque jour, une cause d'humiliation et de moquerie. Et je disais : je ne parlerai plus de Lui, je ne parlerai plus en son nom !* » (Jer., xx, 7). Cette déclaration, le saint prophète la fait avec la résignation propre à l'homme faible qui ne sait se plier aux intentions secrètes de Dieu ; elle fait bien comprendre aussi la grande différence qui existe entre le sens obvie des mots, et la réalisation des paroles divines. Les saints prophètes étaient traités comme des mystificateurs ; on les tourmentait à l'occasion d'une prophétie, de telle façon que ce même Jérémie déclare : — *Formido et laqueus facta est nobis vaticinatio et contritio.* « Nos prophéties sont converties en crainte, en pièges et en humiliation. » (Thren., III, 47). Quand Jonas, chargé par Dieu d'annoncer à Ninive sa destruction prend la fuite, c'est parce qu'il sait que les paroles de Dieu et leurs causes sont toujours diversement interprétées par les hommes. Il craint qu'on ne se moque de lui, quand on constatera l'inanité de ses menaces ; il aime mieux être vagabond que prophète. Pendant quarante jours il se tient en dehors de la ville, attendant le succès de sa prédiction ; or voyant qu'elle ne s'accomplissait point, il se désole au point de dire à Dieu : *Obsecro, Domine, numquid non hoc est verbum meum, cum adhuc essem in terra mea? Propter hoc praecoccupavi ut fugerem in Tharsis.* — « Seigneur, je vous en supplie, n'est-ce pas là ce que je disais lorsque j'étais encore dans mon pays ? C'est pourquoi j'ai d'abord songé à me réfugier à Tharse. » (Jon., iv, 2). Plein de dépit, il supplie le Seigneur de le faire mourir.

Faut-il donc s'étonner si les choses que Dieu révèle aux âmes ne se réalisent pas comme elles l'attendaient ? Quand Dieu s'adresse à l'âme et lui parle de récompense ou de châtement pour elle ou pour autrui, la persévérance

dans la vertu ou dans le péché amènera le bon ou le mauvais effet, comme nous l'avons expliqué. L'exécution selon la lettre n'est donc pas assurée, car cette persévérance est incertaine. En deux mots, gardons-nous d'agir selon notre façon de comprendre, que la Foi soit notre force et notre sécurité.

CHAPITRE XIX

Dieu répond parfois à ce qu'on lui demande, mais n'aime pas qu'on traite avec lui de cette manière. — Bien qu'il condescende à répondre, il s'en montre souvent irrité.

Comme nous l'avons vu, certains contemplatifs cèdent à la curiosité qui les pousse, et cherchent des connaissances nouvelles par voie surnaturelle. Ils se disent : puisque Dieu répond parfois à des questions, cela prouve que la pratique est licite et qu'elle plaît à Dieu. Je ne conteste pas la réalité des réponses divines, mais j'affirme que cette façon d'agir ne plaît pas à Dieu, qu'il en a du déplaisir, que même il s'en offense très souvent et s'en irrite. Le motif est simple : il n'est licite à aucune créature de sortir des limites que Dieu lui impose selon la nature pour sa conduite. Or l'homme doit vivre dans ses limites naturelles et rationnelles; il n'est pas licite pour lui d'en sortir, pour s'assurer et atteindre des connaissances par voie surnaturelle, car c'est là enfreindre ses bornes naturelles. Le fait étant illicite, il doit déplaire à Dieu ; ce qui sort de l'ordre ne peut que lui être désagréable et l'offenser. Le roi Achab ne l'ignorait pas. Invité par le prophète Isaïe à demander un signe, bien que ce fût au nom du Seigneur, il s'en défend, et dit : *Non petam et non tentabo Dominum.* « Je ne le demanderai pas et ne tenterai point Dieu. » Tenter Dieu, c'est vouloir traiter avec lui par voies extraordinaires, comme le sont les voies surnaturelles.

On dira, soit ; mais puisque ce genre de relations déplaît à Dieu, comment se fait-il qu'il lui arrive de répondre ? A mon avis c'est parfois le démon qui répond. Quand

c'est Dieu, il s'accommode à la faiblesse de l'âme qui veut suivre cette voie. Pour ne pas la désoler ni la laisser retourner en arrière, pour bannir l'idée qu'elle est en inimitié avec Lui, pour ne pas l'éprouver à l'excès, ou pour d'autres fins que Dieu connaît, toutes basées sur la faiblesse de cette âme, il Lui paraît parfois utile de répondre, et il condescend à le faire. Il agit alors par condescendance comme il le fait avec d'autres âmes faibles et tendres, leur accordant dans ses rapports avec elles, des faveurs et des suavités sensibles, comme nous l'avons dit ; mais ce n'est pas du tout Lui qui le demande parce que cette façon d'agir lui plaît ; il ne fait que s'adapter aux besoins divers des âmes. Il est la source vive où chacun puise selon la capacité du vase dont il dispose. On peut l'utiliser d'occasion par quelque canal extraordinaire, mais il n'en faut pas conclure, qu'il est licite d'en user toujours ainsi. Dieu est juge de l'exception, et il l'admet selon la manière, le moment, la personne et la fin qui lui plaisent, sans qu'il en résulte un droit pour nous.

C'est ainsi, d'après notre enseignement, que dans des cas particuliers, Dieu condescend à satisfaire l'appétit et le désir de certaines âmes. Il considère leur bonté, leur simplicité, il ne refuse pas de leur venir en aide pour ne pas les contrister, mais ce n'est jamais parce qu'il aime qu'on traite ainsi avec Lui. Une comparaison me fera mieux comprendre. Voici un père de famille à table ; il a devant lui une quantité de mets différents, les uns meilleurs que les autres. Un des enfants montre du goût pour un de ces mets qui n'est pas le meilleur, mais qui se trouve le plus à sa portée, et demande à s'en servir, parce qu'il a sa préférence. Le père voit que s'il lui donne du meilleur plat, il n'en voudra pas, qu'il tient avant tout à celui qu'il demande et qui attire seul son goût. Alors il l'autorise à s'en servir, mais c'est à contre-cœur, pour ne pas l'affliger, ni le laisser sans nourriture. C'est ainsi que Dieu traita les enfants d'Israël, quand ils lui demandèrent un roi. Il l'accorda à contre-cœur parce que ce n'était pas à leur avantage. Aussi il dit à Samuël : *Audi vocem populi... non enim te abjecerunt, sed me, ne regnem super eos...* « Écoutez la voix de ce peuple... (donnez-lui le roi

qu'il demande), ce n'est point vous qu'il a rejeté, mais moi, afin que je ne règne plus sur lui » (*I Reg.*, VIII, 7). D'une façon semblable, Dieu a des condescendances pour certaines âmes, en leur accordant ce qui n'est pas le meilleur, parce qu'elles ne désirent rien de mieux ou ne savent se servir que de cela. Ainsi la tendresse, la suavité d'esprit et des sens sont aussi exceptionnellement accordées à de telles âmes, parce qu'elles ne souffriraient pas une forte nourriture plus substantielle, et ne sauraient, d'après le désir de Dieu, porter la croix de son Fils. C'est à cela plus qu'à tout le reste qu'il voudrait les voir s'attacher. Chercher des connaissances par voie surnaturelle, me paraît encore plus déplorable que d'aimer les attrait spirituels des sens. Je ne vois pas comment l'âme puisse ne pas pécher, au moins en matière vénielle, quand elle s'y applique. Ni bonnes intentions, ni état de perfection ne peuvent servir d'excuses, et je condamne aussi ceux qui conseillent ou approuvent de telles pratiques. Quel besoin y a-t-il en cela, puisque la raison naturelle, la loi et la doctrine évangéliques nous ont été données pour nous guider ? Ces moyens sont plus que suffisants pour parer à toute nécessité, et résoudre toute difficulté ; ils sont sûrement agréables à Dieu, et profitables aux âmes. Que nous soyons tenus d'utiliser la raison et la doctrine évangélique résulte de ceci, c'est que, le voulant ou non, quand une connaissance nous vient surnaturellement, nous devons la contrôler, voir si elle est conforme à la raison et à l'Évangile. Même alors il faut prendre ce qu'on reçoit, non parce que c'est révélation, mais parce que c'est raison, laissant de côté tout sens de révélation. Il importe aussi dans ce cas, de bien considérer et examiner la valeur de cette raison, et plus sévèrement que s'il n'y avait pas eu de révélation, et cela pour le motif que le démon dit bien des choses vraies, qui se réalisent et se montrent conformes à la raison, pour nous tromper. Ce qui est certain, c'est que nous n'avons point de meilleur et de plus sûr remède en toutes nos nécessités, épreuves et difficultés, que la prière et l'espoir que Dieu y pourvoira par tels moyens qu'il lui plaira. Le conseil nous en est donné par la Sainte Écriture. Lisez l'histoire du roi Josaphat ; très

désolé, entouré de ses ennemis, il se met en prière, disant à Dieu : *Cum ignoremus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad te.* « O mon Dieu, quand les moyens nous manquent, et que la raison ne peut plus pourvoir aux nécessités, il ne nous reste qu'à lever les yeux vers vous » (*II Paral.*, xx, 12), afin que vous agissiez comme bon vous semblera.

Il reste encore vrai que Dieu, tout en condescendant parfois à de telles exigences, montre en même temps qu'il s'en indigne. Ce qui précède l'a déjà fait comprendre, mais il n'est pas inutile de le prouver par des faits décisifs de l'Écriture. Au premier *Livre des Rois*, le prophète Samuël étant déjà mort, Saül éprouve le désir de lui parler. Le Seigneur s'irrite de ce désir, bien qu'il l'excuse, et le prophète en se présentant au roi, lui reproche d'avoir fait cela, disant : *Quare inquietasti me, ut suscitarem?* « Pourquoi avez-vous troublé mon repos en m'ordonnant de ressusciter ? » (*I Reg.*, xxviii, 15). Nous savons aussi que Dieu répondit au désir des fils d'Israël, leur procurant sur leur demande, de la chair à manger, et qu'en même temps il s'irrite grandement contre eux en les châtiât aussitôt par le feu du ciel. Cela est raconté au *Livre des Nombres*; David résume le fait en disant : *Adhuc esca eorum erant in ore ipsorum, et ira Dei ascendit super eos.* « La nourriture était encore dans leur bouche, et la colère de Dieu s'éleva contre eux » (*Ps.* lxxvii, 30-31). De même nous avons, dans les *Nombres*, le récit de la colère de Dieu contre le prophète Balaam. Il se rendait chez les Madianites, appelé par Balac leur roi. Dieu l'y avait autorisé, parce que le prophète, poussé par son désir, le lui avait demandé. Or, étant déjà en route, un ange lui apparaît, l'épée en main, menaçant de le tuer, et lui disant : *Perversa est via tua mihique contraria.* « Le chemin que tu suis mène à ta ruine et m'est contraire » (*Num.*, xxii, 20, 32). Et c'est pourquoi il voulait le tuer. Voilà des preuves, et il en est beaucoup d'autres, montrant que parfois Dieu satisfait les âmes, et s'irrite en même temps contre leurs appétits.

Nous pourrions multiplier les témoignages et les exemples que fournit la Sainte Écriture, mais je m'en abstiens,

vu qu'il s'agit d'une vérité évidente. Pourtant je dois le déclarer avec toute la force dont je suis capable, rien au monde n'est plus périlleux, que de vouloir traiter avec Dieu par ces voies. Celui qui veut les suivre, celui qui se plaît en de telles pratiques, fera de graves erreurs, et n'échappera pas à de nombreuses déceptions : s'il en est qui ont agi de la sorte, l'expérience leur aura montré que je dis la vérité.

En effet outre la difficulté qu'il y a de ne pas se tromper sur les visions et paroles qui viennent de Dieu, il y en a souvent qui viennent du démon, et d'ordinaire celui-ci se comporte envers les âmes selon l'apparence et le mode de Dieu même. Ce qu'il présente de vraisemblable imite le divin, et il s'en sert pour s'ingérer, comme le loup sous une peau de brebis dans la bergerie, et c'est à peine s'il se laisse deviner. Par cela même qu'il dit des choses vraies, conformes à la raison, dont on voit le succès, l'erreur est facile. On se dit : puisque ces prédictions se réalisent, elles doivent venir de Dieu ! Il ne faut pas ignorer ceci : rien de plus aisé pour qui est doué d'une lumière naturelle supérieure, que de connaître en leurs causes les événements, ou nombre d'entre eux, passés ou futurs. Par induction il est possible de prédire ce qui arrivera. Or le démon possède cette pénétrante lumière ; et ainsi il est capable avec la plus grande facilité de conjecturer l'effet d'après une cause, bien que l'effet ne suive pas nécessairement, toute cause se trouvant sous la dépendance de la volonté divine. Voici un exemple¹. Le démon connaît que la terre et l'air se trouvent à certain moment dans une disposition déterminée, que le soleil est en tel état, à tel degré, et que les relations de ces éléments se trouvant portées à se vicier, il arrivera que la peste éclatera par le monde, ici plus, là moins, d'après les conditions des lieux. Voilà la peste connue dans sa cause. Quoi d'étonnant si le démon dit à une âme : Dans six mois, dans un an, vous aurez la peste, et ce sera vrai. C'est une prophé-

1. Il est à peine nécessaire de remarquer que le Saint prend des exemples d'après la science de son temps ; il reste cette vérité que la connaissance des causes permet au démon de prévoir les effets.

tie du démon. De même pour la prévision des tremblements de terre. Quand il voit les concavités du sol se remplir d'air, il peut faire usage de cette connaissance naturelle en disant : à tel moment la terre tremblera. Boëce nous apprend d'ailleurs que l'intelligence devient très pénétrante, quand l'âme se garde libre des passions : *Si vis claro lumine cernere verum, gaudia pelle, timorem, spemque fugato, ne dolor adsit.* « Si vous voulez voir les vérités dans leur jour naturel, chassez loin de vous la joie, la crainte, l'espérance et la douleur¹. »

De même il est possible de prévoir des événements surnaturels et des effets particuliers au sujet de la Providence divine qui, très justement selon l'ordre, pourvoit aux biens et aux maux des enfants des hommes. Par simple voie naturelle, on sait très bien que lorsqu'une personne, une ville, ou certains événements en arrivent à tel ou tel extrême, à tel ou tel point de mal ou de bien, Dieu, par nécessité de justice et de providence, doit intervenir. D'après ce que les causes requièrent et en conformité avec elles, il punit ou récompense. Rien n'empêche de prévoir ce moment et de dire : Dieu ne tardera pas d'intervenir. Il fera ceci ou cela, telle chose est devenue inévitable. C'est ainsi que Judith parla à Holopherne, pour le convaincre des châtiments qui allaient fondre sur les enfants d'Israël. Elle détaille leurs péchés, leur mauvaise conduite, d'où elle conclut, disant : *Ergo, quoniam hæc faciunt, certum est quod in perditionem dabuntur.* « Puisqu'ils se permettent ces choses, leur destruction ne fait pas de doute » (*Judith.*, XI, 12). La nécessité du châtiment se trouve dans la cause ; c'est comme si elle disait : Des péchés aussi grands doivent provoquer les sévérités de Dieu qui est essentiellement juste. La *Sagesse* s'exprime dans le même sens : « *Ce qui sert à l'homme pour pécher, sert aussi à son châtiment* » (*Sap.*, XI, 16). Le démon en est au courant par connaissance naturelle, mais il a aussi l'expérience de la conduite divine en de telles occurren-

1. Le texte complet de Boëce d'après l'édition Migne (Tome 75, p. 122), dit ceci : — *Tu quoque si vis, lumine claro, Cernere verum, — Tramite recto carpere callem, — Gaudia pelle, — Pelle timorem, — Spemque fugato, — Nec dolor adsit.*

ces, et par là encore, il peut prédire et tomber juste parfois. C'est ainsi que le saint homme Tobie, par connaissance semblable, conjecturait le sort de Ninive et conseillait à son fils de quitter, après sa mort et celle de sa mère, cette ville condamnée : *Video enim quia iniquitas ejus dabit finem ei* (Tob., XIV, 13). Cela revient à dire : je vois clairement que son iniquité même provoquera le châtiement, et il ne peut être autre qu'une destruction complète. Le démon pouvait le conjecturer aussi bien que Tobie, non seulement d'après les crimes de la cité, mais d'après l'expérience que lui rappelait l'histoire du déluge punissant les mêmes péchés par la destruction de l'humanité, et celle des Sodomites détruits par le feu. Tobie, du reste, le savait aussi par inspiration divine. Le démon peut prévoir aussi que Pierre, selon la vie naturelle, ne dispose plus que de quelques années, et annoncer le moment de sa mort. Nous n'en finirions pas si nous voulions détailler les mille moyens dont il peut user pour prévoir l'avenir ; ils sont extrêmement compliqués et subtils, et le mieux qu'on puisse faire pour échapper à ses astuces, c'est de fuir tout ce qui est révélations, visions et paroles surnaturelles. C'est pourquoi Dieu s'irrite justement contre ceux qui les accueillent ; de leur part à ses yeux c'est une pure témérité. Car outre les dangers de présomption et de curiosité, il s'y mêle un dérivé d'orgueil, une racine, un ferment de vaine gloire, de mépris des choses divines, d'où résultent beaucoup de misères qui ont fait de nombreuses victimes.

Celles-ci ont parfois irrité Dieu au point que, délibérément, il les a abandonnées à leur erreur, à leur état de dupes, à leur obscurité d'esprit, les laissant en dehors des sentiers prescrits de la vie, pour se livrer à leurs vanités et leurs rêves, selon ce texte d'Isaïe : *Dominus miscuit in medio ejus spiritum vertiginis*. « Le Seigneur a répandu dans leur milieu un esprit de vertige » (Isaï., XIX, 14), et cela veut simplement dire, un esprit qui comprend tout à rebours. Cette citation s'adapte d'autant mieux à notre sujet, que le prophète fait précisément allusion à ceux qui se faisaient gloire de connaître l'avenir par voies surnaturelles. De là, cette façon de parler : *Dieu les aban-*

donne à un esprit qui comprend tout de travers. Non pas que Dieu voulait et leur ait donné directement cet esprit faux, mais parce que, voyant ces hommes s'ingérer dans ce qui excède les forces naturelles, il s'irrita d'une telle audace et les abandonna à ce faux esprit retirant sa lumière là où leur ingérence Lui déplait. C'est par privation que Dieu agit, et cela ressort de l'expression du prophète ; il n'est donc l'auteur du dommage qui en résulte que parce qu'il ne concède plus ni aide, ni grâce, ce qui fait que ces hommes sont infailliblement plongés dans l'erreur. C'est de cette façon que Dieu laisse le démon libre d'aveugler, de tromper, ce que beaucoup méritent par suite de leurs péchés ou de leurs audacieuses pratiques. Le démon fait usage de cette puissance ; il en fait accroire, se transfigure en ange de lumière, au point que ses dupes, tout en se doutant qu'elles sont dans le mauvais chemin, deviennent incapables de s'en détourner. Dieu le permettant, ces âmes sont en proie à l'esprit qui entend tout de travers. C'est ce qui advint aux prophètes du roi Achab ; Dieu laisse agir sur eux l'esprit de mensonge et le permet en disant au démon : *Decipies et prævalebis, egredere et fac ita*. « Tu tromperas et triompheras, va et agis dans ce sens » (*III Reg.*, xxii, 32). Il fit si bien que le roi et ses prophètes n'ajoutèrent pas foi aux paroles de vérité de Michée qui détruisaient ce que les autres avaient prophétisé. Dieu permit cet aveuglement, parce qu'ils s'attachaient à des désirs personnels, dont ils voulaient la réalisation avec l'aide et l'appui divin pour la satisfaction de leurs appétits et de leur volonté. Dans ces dispositions, il était impossible pour Dieu de ne pas les abandonner de plein gré à l'aveuglement et l'erreur. Ezéchiel donne l'explication d'une telle détermination. S'élevant contre quelqu'un qui s'avise de vouloir s'instruire par voie divine, en esprit de vanité et de curiosité, Dieu lui donne ces instructions : « Si cet homme vient trouver le prophète pour m'interroger par son intermédiaire, c'est moi, le Seigneur qui lui répondrai, je tournerai mon visage irrité contre lui, et si le prophète se laisse séduire et prononce quelques paroles (m'interroge), moi le Seigneur, j'aurai trompé le prophète » ; *Ego Dominus decipi prophetam illum* (*Ezech.*, xiv, 7 et 8).

Il faut comprendre comme suit. Dieu n'accorde pas sa grâce pour empêcher l'erreur, ce qui est renfermé dans ces mots : *Moi le Seigneur dans mon irritation, je répondrai moi-même*, de sorte que cet homme, privé de ma grâce et de ma bienveillance, tombera dans l'erreur par le fait de cet abandon. Alors le démon se présente pour agir en conformité avec l'attrait et l'appétit contraires à Dieu, et ses réponses et communications s'adapteront à la volonté de cet homme, qui se laissera duper.

Tout cela vient à l'appui de notre thèse. Il déplaît à Dieu, comme on vient de le voir, que l'homme recherche ces ténèbres c'est-à-dire de telles visions, puisqu'elles servent de tant de manières différentes, à nous faire tomber dans l'erreur.

CHAPITRE XX

Sous l'ancienne loi, il était licite d'interroger Dieu par voie surnaturelle. — Les mystères de notre sainte Foi montrent que cela n'est plus licite sous la loi nouvelle. — Saint Paul le prouve.

Les difficultés à trancher ne cessent de se présenter, ce qui empêche l'œuvre d'avancer selon mon désir. Car par cela même que je les formule je me mets dans la nécessité de les résoudre pour mieux faire ressortir la vérité de la doctrine et l'exposer claire et forte. D'autre part le retard qui résulte de l'examen de ces difficultés n'est pas sans utilité pour renseigner sur des questions spéciales et faire mieux ressortir le but que nous avons en vue. En voici la preuve.

Nous venons de prouver au chapitre précédent, que la recherche des connaissances particulières par voie surnaturelle, visions, paroles, etc., déplaît à Dieu. Mais pour étayer notre affirmation, nous avons eu recours à des témoignages de la Sainte Écriture, établissant que ces pratiques existaient sous l'ancienne loi, qu'elles étaient licites et d'usage ordinaire. Bien plus, nous avons montré que Dieu même les ordonnait, et s'offensait quand on agissait sans

le consulter. Par exemple nous voyons, dans Isaïe, Dieu faire des reproches aux enfants d'Israël parce qu'ils se préparaient à descendre en Égypte sans l'avoir tout d'abord interrogé : *Qui ambulatis ut descendatis in Ægyptum, et os meum non interrogastis* (Isaï., xxx, 2). « Vous qui marchez et descendez en Égypte, sans avoir pris conseil de ma bouche ; » ce qui veut dire : vous ne m'avez pas demandé si cela me convenait. Au Livre de Josué, trompés par les Gabaonites, ces mêmes Fils d'Israël sont réprimandés en ces termes par l'Esprit-Saint : *Susceperunt igitur de cibariis eorum, et os Domini non interrogaverunt*. « Ils prirent de leurs provisions sans consulter la bouche du Seigneur » (Jos., ix, 14). D'autre part, nous voyons Moïse toujours en conversation avec Dieu ; le roi David, tous les rois d'Israël l'interrogent au sujet de leurs guerres, de leurs difficultés, et les grands-prêtres, les anciens prophètes font de même. Ils posent des questions et Dieu répond sans montrer qu'il s'en offense. Comme c'était là l'ordre établi, rien de plus naturel qu'un blâme quand on négligeait de s'y conformer. Il reste donc à répondre à cette question : Comment sous la Loi de grâce nouvelle n'en est-il plus pratiquement comme autrefois ?

Voici la réponse à cette objection. Le motif principal pour lequel, sous la loi ancienne, il était licite d'interroger Dieu, et pour lequel il convenait aux prophètes et aux prêtres de désirer des visions et des révélations, c'est que la Foi n'était pas encore fondée, ni la loi évangélique établie. Par cela même il était nécessaire que Dieu manifestât ses volontés, soit en employant le langage humain, soit par visions et révélations, figures et symboles, soit par tout autre moyen d'expression. Car tout ce qu'il disait ou répondait, toutes ces manifestations et révélations, étaient des mystères de notre Foi, ou des vérités qui s'y rapportaient et l'avaient pour but. Les choses de la Foi ne sont pas œuvre de l'homme, mais œuvre de la bouche de Dieu même : il les a déclarées en parlant, et pour ce motif, il désirait qu'on fit parler sa bouche, et il réprimandait Lui-même celui qui négligeait de demander l'expression de sa volonté en ce qui concernait les choses divines ; car toutes ses réponses au sujet de faits et de vérités, dirigeaient les hommes

vers une Foi que le peuple d'Israël ne pouvait posséder encore, vu que le principe n'en était pas établi.

Mais maintenant que la Foi est fondée dans le Christ et que la loi évangélique est établie en cette ère de grâce, il n'y a plus lieu de consulter Dieu de cette manière, pour qu'il parle et réponde comme alors. Car en nous donnant à son Fils ainsi qu'il l'a fait, à Lui qui est sa parole dernière et définitive, il nous a tout dit ensemble et en une fois, et il n'a plus rien à dire. C'est la doctrine de saint Paul aux Hébreux, quand il les engage à renoncer aux pratiques primitives, aux rapports avec Dieu selon la loi de Moïse, les exhortant à fixer uniquement les yeux sur le seul Christ. Il leur dit : *Multifariam multisque modis, olim Deus loquens patribus in prophetis: novissime, diebus istis, locutus est nobis in Filio.* Ce qui a été révélé anciennement par Dieu en diverses manières, à nos pères, par les prophètes, il nous l'a dit en une fois dans ces derniers temps, en parlant par son Fils (*Hebr.*, I, 1). L'apôtre nous apprend ainsi que Dieu est devenu en quelque sorte muet. Il n'a plus rien à nous dire, puisque, ce qu'il disait jadis en déclarations séparées, par les prophètes, il l'a dit maintenant de façon complète, en nous donnant le tout dans le Fils. Concluez-en que désirer sous la nouvelle Loi, visions ou révélations, ce n'est pas seulement faire une sottise, c'est offenser Dieu, puisque par là nos yeux ne sont pas uniquement fixés sur le Christ, sans chercher chose nouvelle. Dieu en effet pourrait répondre : si je vous ai dit tout ce que j'avais à dire, par la Parole qui est mon Fils, je n'en ai pas d'autre qui puisse révéler ou répondre quelque chose qui soit plus que cela. Fixez les yeux sur Lui seul, car en Lui j'ai tout établi, en Lui j'ai tout dit, tout révélé, et vous trouverez là bien plus que tout ce que vous désirez et demandez. Ce qui vous intéresse en implorant des réponses, des révélations ou visions, n'est que détail, mais si vous considérez mon Fils, vous trouverez le tout en Lui, car il parle toute ma parole, il est toute réponse, il est toute vision, toute révélation. Ce que je pourrais vous donner par parole, réponse, manifestation et révélation, je vous l'ai accordé en vous donnant mon Fils, comme Frère, maître, compagnon, rédempteur et récompense. Depuis le jour où je descendis sur Lui, avec mon

Esprit, au mont Thabor, en disant : *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui, Ipsum audite* : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis ma complaisance : écoutez-Le » (*Matth.*, XVII, 5), j'ai cessé toutes mes anciennes pratiques d'enseignement, de réponses, et je Lui ai confié cette mission. *Écoutez-Le*, parce que je n'ai pas plus de Foi à révéler, je n'ai pas autre chose à manifester. Si j'ai parlé avant cette heure, c'était pour vous promettre le Christ, et si on m'adressait des demandes, elles s'harmonisaient avec la recherche et l'espérance du Christ. Tout bien devait se concentrer en Lui, comme le proclame maintenant la doctrine exposée par les Évangélistes et les Apôtres. C'est pourquoi, si quelqu'un reprend l'ancienne méthode, demandant que je lui parle, que je lui révèle quelque chose, c'est comme s'il me demandait de nouveau le Christ, et plus de doctrine de Foi que je n'en ai donné. Et cela c'est manquer de Foi dans le Christ, puisque cette Foi a été donnée en Lui ; c'est même faire injure à mon Fils bien-aimé, puisque ce manque de Foi en Lui équivalait en quelque sorte à Lui demander une seconde incarnation, afin qu'il recommence sa vie et sa mort. Non, il ne faut plus vous adresser à Moi par désirs de visions et de révélations ; retenez-le bien, tout se trouve déjà réalisé en Lui et infiniment plus.

Désirez-vous de moi une parole de consolation ? Regardez mon Fils affligé dans son obéissance et son amour pour moi, et il vous dira les paroles qu'il faut. Désirez-vous de moi que je dévoile des mystères, que je résolve vos difficultés ? Contentez-vous de fixer les yeux sur Lui, vous pénétrerez de profonds mystères, des connaissances et des merveilles divines, car tout cela est renfermé en Lui selon la parole de l'apôtre : *In quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi*. « En qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science de Dieu » (*Coloss.*, II, 3). Et les trésors de cette sagesse vous donneront un enseignement bien plus sublime, plus savoureux et salutaire que ce que vous désiriez connaître. Le même apôtre, d'après cela, se glorifiait, disant que jamais il ne s'était vanté de savoir autre chose, que la science du Christ et du Christ mort en croix. *Non enim judicavi, me scire aliquid*

inter vos, nisi Jesum Christum et hunc crucifixum (I ad Corinth., II, 2).

Si même vous étiez avide d'autres visions ou révélations divines ou corporelles, regardez le Christ dans sa nature humaine, et vous y trouverez plus que vous ne pensez, car c'est aussi de Lui que saint Paul a dit : *In ipso habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter*. « Car en Lui habite, corporellement, toute la plénitude de la Divinité » (*Coll.*, II, 9).

Il ne convient donc plus d'interroger Dieu selon l'ancienne manière ; il n'est plus nécessaire qu'il parle encore, car depuis qu'il a établi toute la Foi dans le Christ, il n'y a plus de Foi à révéler, et il n'y en aura plus jamais. S'obstiner à vouloir recevoir encore quelque chose, par voie surnaturelle, c'est pour ainsi dire prendre Dieu en défaut, et lui reprocher de n'avoir pas donné tout le nécessaire en son Fils, comme je viens de le dire. Même en supposant qu'on agisse ainsi, en pleine soumission et attachement à la Foi, c'est un acte de curiosité qui diminue la Foi. Que peut-il en résulter ? Par voie surnaturelle cette curiosité n'obtiendra ni doctrine, ni autre chose.

A l'heure en effet où le Christ expirant disait sur la croix : *Consummatum est*, « tout est consommé » (*Jean*, XIX, 30), c'était la fin non seulement des anciennes formes de relations avec Dieu, mais des rites et cérémonies de l'ancienne loi. En toutes choses, nous devons donc prendre pour guide la doctrine du Christ Notre Seigneur, Homme-Dieu, de son Église et de ses ministres, organisation visible et humaine aussi. C'est par là qu'il nous faut corriger nos ignorances, et nos faiblesses spirituelles, c'est en Lui que nous trouverons d'abondants secours pour les nécessités de notre pèlerinage. Si vous ne suivez pas simplement ce chemin, si vous préférez des sentiers spéciaux, on peut vous reprocher à la fois votre curiosité et votre grande audace. Ne vous fiez pas à une croyance, même transmise par voie surnaturelle, si elle ne fait pas partie de ce que le Christ-homme nous a enseigné par Lui-même, et par ses ministres, hommes aussi, comme je viens de le dire. Cela est si vrai, que saint Paul déclare : *Sed licet... Angelus de cælo evangelizet vobis, præterquam quod evangelizavimus*

vobis, anathema sit. Mais... quand un ange du ciel vous annoncerait un autre Évangile que celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit maudit et excommunié (*Gal.*, I, 8). Il faut donc toujours vous en tenir à ce que le Christ a enseigné ; le reste n'est rien et il n'y faut point ajouter foi, aussitôt que ce n'est pas sa parole. C'est pourquoi, il fait œuvre vaine celui qui maintenant encore veut traiter avec Dieu, selon le mode de l'ancienne loi.

Et cela est d'autant plus vrai que, même en ce temps-là, tout le monde n'était pas admis à interroger Dieu, et Dieu ne répondait pas à tout le monde, mais uniquement aux prêtres et aux prophètes qui servaient d'intermédiaires pour enseigner au peuple la loi et la doctrine. Il fallait recourir à eux, quand on désirait une révélation, et non pas la demander personnellement. Si l'on m'objecte David qui interrogea parfois directement, je dirai qu'il était prophète lui-même, et qu'il agissait alors en cette qualité. Comme preuve, nous voyons qu'il ne le faisait qu'après avoir revêtu les insignes du sacerdoce, ainsi que l'atteste le *Livre des Rois*. C'est là qu'il dit au prêtre Abimélec : *Applica ad me Ephod* (*I Reg.*, XXIII, 9). C'était le vêtement essentiellement liturgique du sacerdoce, et c'est en le portant qu'il consulta Dieu.

En d'autres circonstances nous le voyons recourir à des prophètes, et en particulier au prophète Nathan. Ce qui venait de la bouche des prophètes et des prêtres, devait être accepté comme venant de Dieu même et non comme l'expression de leur idée personnelle. De façon que Dieu n'employait alors ni force ni autorité pour donner plein crédit à sa volonté, quand exprimée par la voix des prêtres et des prophètes, elle n'était pas agréée. Dieu en effet est si porté à voir le gouvernement et le commerce entre hommes exercé par d'autres hommes qui lui ressemblent et à ce que l'être humain soit régi et dirigé par la raison naturelle, qu'il n'en excepte pas les communications surnaturelles. Son désir absolu est que nous n'acceptons pas ces communications, je veux dire que nous n'y accordions pas un plein assentiment, et qu'elles ne nous inspirent pleine et entière confiance, qu'après avoir passé par le canal de la bouche humaine. Il se fait ainsi

qu'à chaque fois qu'il dit ou révèle quelque chose à l'âme, il lui communique aussi une sorte de désir à ce qu'elle s'en ouvre à qui de droit. Avant d'y avoir cédé, sa satisfaction d'habitude n'est pas complète ; être humain il faut qu'elle l'obtienne par l'intervention d'un de ses semblables. Gédéon en offre une preuve dans les *Juges*. A plusieurs reprises Dieu lui avait déclaré qu'il vaincrait les Madianites. Pourtant, il doute, il hésite ; sa faiblesse que Dieu lui a laissée persiste, jusqu'au moment où la parole humaine confirme la parole divine. Le voyant hésitant, Dieu lui dit un jour : *Surge, et descende in castra... et cum audieris quid loquantur, tunc confortabuntur manus tuæ, et securior ad hostium castra descendes.* « Lève-toi, descends près du camp... et quand tu auras entendu ce qu'ils disent, tes mains seront fortifiées, et tu attaqueras le camp ennemi sans crainte » (*Judic.*, VII, 9, II). Comme il exécute l'ordre, voilà qu'il entend un Madianite raconter un songe à son compagnon ; il a rêvé que Gédéon sera vainqueur. Cette parole suffit pour exciter son courage, et il prend avec joie les dispositions du combat. Dieu ne voulut donc pas que Gédéon eût pleine confiance en son ordre dès le premier moment ; sa foi en cette victoire, promise surnaturellement, ne devient entière qu'après une confirmation humaine. L'exemple fourni par Moïse est encore plus remarquable. Dieu lui ayant commandé de délivrer les Israélites, ordre confirmé par de nombreuses raisons, par les miracles de la verge-serpent et de la main lépreuse, il reste pourtant faible, hésitant devant cette entreprise, se l'imaginant impossible. Bien que Dieu s'irrite de ses hésitations, la générosité et la ferme confiance ne s'emparent de lui qu'au moment où Dieu fait intervenir son frère Aaron. A cet effet il lui dit : *Aaron frater tuus, levites, scio quod eloquens sit: ecce ipse egreditur in occursum tuum, vidensque te lætabitur corde. Loquere ad eum, et pone verba mea in ore ejus, et ego in ore tuo et in ore illius* (*Exod.*, IV, 14-15). « N'y a-t-il pas Aaron ton frère le lévite ? Je sais qu'il parle facilement. Et le voici qui vient à ta rencontre, et en te voyant il se réjouira dans son cœur. Tu lui parleras et tu lui mettras mes paroles dans sa bouche, et moi je serai en ta bouche et en la sienne,

afin que chacun de vous prenne confiance par la bouche, l'un de l'autre ». Et Moïse, entendant ces paroles, reprit courage dans l'attente du conseil salulaire qu'il allait recevoir de son frère. Le signe caractéristique de l'âme humble est en ceci : elle ne se risque pas à traiter seule avec Dieu ; elle n'est satisfaite qu'après l'intervention du conseil humain. Dieu le veut ainsi. A ceux qui se réunissent pour chercher la vérité, il s'unit Lui-même, et tout en la laissant reposer sur la raison naturelle, il éclaire celle-ci et la confirme en eux. Il déclare en avoir agi ainsi, quand Moïse et Aaron se trouvaient réunis, utilisant *leurs bouches* pour se communiquer Lui-même de l'un à l'autre. C'est dans ce sens qu'il déclare dans l'Évangile : *Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum*. « Car là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, pour examiner ce qui convient le mieux à ma gloire et à mon honneur, je suis au milieu d'eux » (Matth., XVIII, 20), c'est-à-dire, j'éclaire et confirme en leurs cœurs les vérités divines. Remarquez bien qu'il ne dit pas : je me trouve avec celui qui est seul ; il exige qu'il y en ait au moins deux ensemble, pour faire comprendre qu'un seul ne doit pas conserver pour lui-même ce qu'il reçoit de Dieu. Avant de s'y croire confirmé, avant d'agir avec sécurité, il doit accepter le conseil et la direction de l'Église ou de ses ministres. Si quelqu'un veut rester seul, Dieu n'éclairera pas la vérité et ne la confirmera pas dans son cœur, et par là il restera, comme devant, faible et froid. Renchérisant sur cette affirmation, l'Ecclésiaste dit : *Væ soli, quia cum ceciderit, non habet sublevantem se. Et si dormierint duo, jovebuntur mutuo ; unus quomodo calefiet ? et si quispiam prævaluerit contra unum, duo resistunt ei* (Eccl., IV, 10, 11, 12). Malheur à celui qui est seul, s'il tombe, il n'aura pas quelqu'un pour le relever ! De même si deux couchent ensemble, ils se réchauffent mutuellement, c'est-à-dire par l'interposition de la chaleur divine. Un seul, comment se réchaufferait-il ? C'est-à-dire pourra-t-il ne pas rester froid dans les choses de Dieu ? Et si quelqu'un est plus fort et qu'il prévalut contre un seul, ce qui est dit du démon triomphant de celui qui veut être seul dans les

choses divines — deux réunis lui résisteront, à savoir le disciple et le maître qui s'unissent pour connaître la vérité et la mettre en œuvre. Avant d'adopter un conseil, celui qui reste seul se sent pour l'ordinaire faible dans la vérité, bien qu'il l'ait apprise de Dieu. Saint Paul nous le prouve ; il avait déjà prêché l'Évangile qu'il déclare avoir appris, non des hommes, mais de Dieu, et il ne laisse pas de vouloir en conférer avec saint Pierre et les Apôtres : *Ne forte in vacuum currerem, aut cucurrissem*, « de peur qu'en quelque manière je ne courusse ou n'eusse couru en vain. » (*Gal.*, II, 2). Il ne se tient pas pour assuré, avant qu'un autre homme ne lui donne cette assurance. Cela, ô Paul, est d'autant plus remarquable, que celui qui vous avait révélé cet Évangile n'a pas voulu en même temps vous révéler que vous étiez à l'abri de toute erreur dans votre prédication ! Rien de plus clair pour prouver qu'il ne faut pas se fier à soi au sujet de ce que Dieu révèle, mais qu'il faut suivre l'ordre que nous venons d'exposer. Car supposez que la personne soit certaine, comme saint Paul l'était de son Évangile. — puisqu'il avait déjà commencé à le prêcher — néanmoins l'homme, même assuré de la révélation divine, peut errer à son sujet ou en ce qui la concerne. En effet, quand Dieu dit une chose, il ne dit pas toujours tout ; il lui arrive de donner un ordre sans préciser la façon de l'exécuter. Ce qui dépend de l'industrie et de la prudence humaine, il le laisse pour l'ordinaire à l'homme, ne s'en occupe pas, quand bien même il traite familièrement une âme depuis longtemps. Saint Paul ne l'ignorait pas ; Dieu lui avait révélé son Évangile, il en est persuadé, et pourtant il s'en va conférer avec les apôtres.

L'*Exode* nous le prouve aussi. Moïse, bien que très familier avec Dieu, n'en reçut pourtant jamais directement un conseil aussi pratique que celui qu'il reçut de son beau-père Jéthro. C'était celui de choisir plusieurs juges pour l'aider dans son ministère, « afin de ne pas laisser le peuple attendre du matin au soir » (*Ex.*, XVIII, 21-22). Dieu approuva l'idée, mais ne l'avait pas fournie Lui-même, parce qu'elle était du domaine de l'intelligence et de la prudence humaines. A ce même point de vue, les visions et les paroles de Dieu s'abstiennent de toute indication qui est du ressort

du jugement et de la prudence humaine ; il veut qu'on utilise autant que possible les moyens naturels ; il veut que, hormis la Foi, tout se règle par eux, car les vérités de la Foi seules excèdent les limites de l'intelligence et de la raison, bien qu'elles n'y soient pas contraires. Par cela même que Dieu ou les Saints traitent familièrement avec quelqu'un de bien des choses, cette personne ne doit pas s'imaginer qu'ils vont lui signaler aussi chaque erreur qu'elle vient à commettre, puisqu'il lui est possible de s'en rendre compte par une autre voie. Et ainsi il ne faut pas compter sur soi-même. Voyez ce que racontent les *Actes des Apôtres* au sujet du chef de l'Église, saint Pierre. Bien qu'il fût éclairé directement par Dieu, il se trompa touchant une cérémonie en usage chez les Gentils¹. Dieu se taisait, et ce fut saint Paul qui le reprit comme il le raconte en ces termes : *Sed cum vidissem quod non recte ambularent ad veritatem Evangelii, dixi Cæphæ coram omnibus: Si tu cum Judæus sis, gentiliter vivis, et non judaïce, quomodo Gentes cogis judaizare?* « Pour moi, voyant qu'ils ne marchaient pas droit, selon la vérité de l'Évangile, je dis à Cephass, en présence de tous : Si toi qui es Juif, tu vis à la manière des Gentils, et non à la manière juive, comment peux-tu forcer les Gentils à judaïser ? » (*Gal.*, II, 14). Le Seigneur n'avait pas fait ce reproche à Pierre, parce que sa feinte n'était pas justifiable et qu'il pouvait constater son erreur par voie rationnelle. De là vient qu'au jour du jugement, Dieu punira bien des péchés chez ceux avec lesquels il aura familièrement conversé, qu'il aura dotés de beaucoup de lumière et de vertu, à raison de leur négligence à réaliser ce qu'ils savaient devoir faire, se confiant entièrement aux relations et aux vertus que Dieu leur donnait et négligeant tout le reste. En entendant la sentence, ils s'étonneront, disant, ainsi qu'il est écrit dans l'Évangile : *Domine, Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus, et in nomine tuo dæmonia eje-*

1. Allusion aux difficultés relatives à la circoncision. Saint Paul regardait cette prescription comme abolie ; Saint Pierre la tolérait par prudence. Rappelons ici l'opinion de saint Thomas d'Aquin : « *Petrum sic non reprehendisset Paulus, nisi aliquo modo par esset quantum ad fidei defensionem* ». (*Sum. Th.* 2^a 2^æ, q. 33, a. 4 ad 2.)

cimus, et in nomine tuo virtutes multas fecimus ? (Matth., VII, 22). « Seigneur, Seigneur, n'est-ce pas en votre nom que nous avons prophétisé ? N'est-ce pas en votre nom que nous avons chassé les démons ? Et n'avons-nous pas en votre nom fait beaucoup de miracles ? » Le Seigneur déclare qu'il leur répondra : *Et tunc confitebor illis, quia nunquam novi vos : discedite a me omnes qui operamini iniquitatem.* « Alors je leur dirai hautement, je ne vous ai jamais connus ; retirez-vous de moi, ouvriers d'iniquité » (Matth., VII, 23).

Le prophète Balaam était de ce nombre ; lui ainsi que beaucoup d'autres, ont été favorisés en cette vie de la parole de Dieu et de ses grâces, bien qu'ils fussent pécheurs. Dans une certaine mesure, Dieu réprimandera aussi ses vrais amis, avec lesquels il se complaisait sur terre, à cause de fautes et de négligences qui leur seront imputables. Dieu ne devait pas leur signaler Lui-même leurs erreurs vu qu'il les avertissait par sa loi et la raison naturelle.

Je termine donc cette partie par une conclusion qui résume ce qui précède. Tout ce que l'âme recevra, n'importe de quelle manière par voie surnaturelle, il est de son devoir de le communiquer aussitôt, avec simplicité, droiture, intégralité et confiance à son directeur spirituel. Il ne faut pas qu'elle s'y dérobe sous prétexte que la matière a peu de valeur, qu'elle ne vaut pas le temps qu'on lui consacrerait ; ce n'est qu'en s'en débarrassant, en n'en faisant aucun cas, en ne les désirant pas comme nous l'avons prescrit, qu'une telle âme se mettra en sécurité. Cela est indispensable, surtout s'il s'agit de visions, révélations ou autres communications surnaturelles. Si elles sont claires, et il importe peu qu'elles le soient ou ne le soient pas, la nécessité d'une déclaration complète s'impose toujours malgré les motifs de réticence que l'âme peut alléguer, et cela pour trois motifs.

D'abord il est établi par ce qui vient d'être exposé, que Dieu communique bien des choses dont l'effet, la force, la lumière et la sécurité, ne seront assurés dans l'âme qu'après communication avec le ministre, que Dieu a chargé de juger cette âme au spirituel, et qui possède le pouvoir de

lier et de délier, d'approuver ou de condamner sa conduite. Nous l'avons établi par les autorités citées plus haut et nous l'expérimentons tous les jours, en voyant chez les âmes humbles sujettes à ces communications, qu'après en avoir conféré avec leurs confesseurs et guides, elles éprouvent une satisfaction nouvelle où il y a force, lumière et sécurité. Et il en est même qui avant la confiance ne s'en accommodent pas, s'imaginent n'avoir rien reçu ; mais après, c'est comme si elles recevaient le tout à nouveau. L'autre raison est parce qu'ordinairement l'âme a besoin d'être instruite au sujet de ce qui lui arrive, pour s'acheminer par cette voie à la nudité et la pauvreté spirituelles, ce qui est la Nuit obscure. Car si cette doctrine lui manque, même au cas où l'âme ne désire pas ces manifestations, sans qu'elle s'en doute elle deviendra grossière dans la voie spirituelle et se fixera dans celle du sens. Là en effet se produisent particulièrement les manifestations distinctes.

Le dernier motif est celui-ci : l'humilité, la dépendance, la mortification de l'âme ont intérêt à communiquer de leur vie intérieure, même ce qu'elles dédaignent et méprisent. Certaines âmes ont de la peine à s'ouvrir en pareille matière ; ce ne sont pour elles que niaiseries et par manque d'humilité, elles s'inquiètent au sujet de l'accueil qui les attend, et cela devrait plutôt les porter à se vaincre et à tout dire. D'autres ressentent de la honte, puisque de telles choses n'arrivent qu'à des Saints, et passent sous silence ces manifestations ou choses de même nature ; elles se le permettent vu qu'elles n'y attachent aucune importance. Pourtant l'humilité alors surtout demande qu'elles parlent par mortification. De cette façon elles deviendront douces, sincères, promptes à tout dire et le feront toujours après avec facilité.

Autre observation à ce sujet.

Nous avons insisté avec sévérité sur la nécessité qu'il y a de se débarrasser des visions et révélations, ajoutant que les confesseurs doivent en détourner les âmes, loin de s'en entretenir avec elles, et cela ne veut pas dire qu'ils doivent se montrer durs et repousser avec mépris les déclarations faites à ce sujet. Par là on ferme la porte

à toute confiance ; les âmes se resserrent et se renferment en elles-mêmes, de façon à ne plus rien dire, et il n'en peut résulter que des misères. Ces communications, comme nous l'avons dit, sont un moyen, un mode d'action, dont Dieu se sert pour élever les âmes à Lui ; il ne faut donc pas le condamner, s'en effrayer, ni s'en scandaliser. En pareille circonstance, agissons plutôt avec beaucoup de calme et de bonté, encourageons ces âmes, aidons-les à exposer leur cas, et lorsque l'aveu est particulièrement difficile, comme les grands moyens s'imposent parfois, voyons s'il n'est pas nécessaire de recourir à l'aveu par obéissance. Dirigeons ces âmes vers la Foi ; enseignons-leur avec simplicité qu'elles ont à détourner les yeux de tout cela, et comment par le dépouillement de l'appétit et de l'esprit on fait des progrès. Faisons leur comprendre qu'un seul acte de charité, issu de la volonté, vaut toutes les visions, révélations et communications du ciel qui peuvent survenir, puisqu'en ces choses il n'y a ni mérite ni démérite. Disons-leur bien que d'innombrables âmes, complètement étrangères à ces perceptions surnaturelles, s'élèvent à une spiritualité bien plus haute que d'autres abondamment favorisées de ce côté.

QUATRIÈME PARTIE

L'entendement et la Foi dans leurs rapports avec les perceptions purement spirituelles ou indépendantes des sens externes et internes. — Nature de ces perceptions.

Ces perceptions se divisent en quatre espèces (Chap. XXI). — Exposé des deux premières. I. VISIONS spirituelles par voie surnaturelle (Chap. XXII). — II. Les RÉVÉLATIONS et leurs deux espèces (Chap. XXIII à XXV). Il est traité de la troisième espèce dans la *Cinquième partie*, et de la dernière dans la *Sixième*.

CHAPITRE XXI

Les perceptions de l'entendement purement spirituelles. — Idée générale à leur sujet.

La doctrine que je viens d'exposer au sujet des perceptions de l'esprit par voies du sens a été peut-être un peu sommaire vu tout ce qu'on en pourrait dire, mais si je considère mon but qui est d'apprendre à se débarrasser de ces perceptions, pour mettre l'âme dans la Nuit de la Foi, il me semble que j'ai été plutôt trop long. Nous avons à traiter maintenant des quatre autres perceptions de l'entendement que nous avons qualifiées au Chapitre VIII, de purement spirituelles ; à savoir, les Visions, Révélations, Paroles et Sentiments, qui peuvent affecter l'âme. Je les nomme *purement spirituelles* parce qu'elles ne se communiquent pas à l'entendement par la voie des sens corporels — comme les imaginaires et les corporelles — mais en dehors de toute intervention des sens externes ou internes. Elles s'offrent à l'entendement de façon claire et distincte par voie surnaturelle, et passivement, ce qui veut dire sans que l'âme les provoque par un acte quelconque ou par usage volontaire de ses facultés. Comprendons donc bien, qu'au sens large et général, ces quatre perceptions peuvent être dites visions de l'âme, car, par l'entendement, quand l'âme comprend, nous disons aussi qu'elle *voit*. Comme toutes ces perceptions sont intelligibles à l'entendement, elles peuvent donc être dites visibles spirituellement. Les connaissances qui en naissent dans l'entendement méritent ainsi le nom de visions intellectuelles. Or comme tous les objets des autres sens — ce qu'on peut voir, entendre, flairer, goûter, toucher, — sont soumis à l'entendement en tant qu'il juge à leur sujet du vrai et du faux, on peut raisonner comme suit. De même que tout ce qui est matériellement visible, offre aux yeux une image corporelle, de même tout ce qui est intelligible aux yeux spirituels de l'âme — savoir l'entendement — produit une vision spirituelle ; car pour lui, comprendre c'est voir. Et ainsi ces quatre perceptions comme je viens

de le dire, méritent dans un sens large, le nom de visions. Cette propriété n'appartient pas aux autres sens. Or comme l'âme a une perceptibilité assimilable aux leurs, nous pouvons en langage propre et spécifique établir ceci. Ce que l'entendement reçoit par analogie avec la vue — il peut voir en effet les choses spirituelles comme l'œil les corps — nous le nommons *visions*; ce qu'il reçoit et comprend comme choses nouvelles — l'ouïe entendant ce qu'il n'a jamais entendu — nous le nommons *Révélations*; le langage perçu *locution (Parole intérieure)*. Pour ce qui regarde les autres sens, comme la perception de parfums, de saveurs, de délices spirituels dont l'âme jouit surnaturellement, nous le comprendrons sous le nom de *Sentiments spirituels*. De tout cela, l'âme retire connaissance ou vision spirituelle comme nous l'avons dit sans qu'il y ait perception de forme, image ou figure dont l'imagination et la fantaisie naturelle seraient la source; cela lui vient immédiatement par opération et moyens surnaturels. Nous avons montré que l'entendement doit se dépouiller de toute perception corporelle et imaginaire; or il doit faire de même pour celles dont nous parlons ici; par là seulement il lui est possible d'entrer dans la Nuit spirituelle de Foi, pour arriver à l'union divine et substantielle de l'amour de Dieu. S'il s'en embarrasse, s'il se laisse émousser par elles, il ne connaîtra pas l'isolement, l'abnégation et le renoncement absolus, indispensables à l'âme pour atteindre cette fin. Bien entendu, les perceptions dont nous parlons, sont infiniment plus nobles, plus utiles et plus sûres, que les corporelles et imaginaires, et cela parce qu'elles sont intérieures, purement spirituelles, et moins accessibles au démon; ou encore, parce que leur communication à l'âme se fait de façon plus pure et plus subtile, sans son concours personnel, sans l'intervention, au moins active, de l'imagination. Malgré cela elles sont matière à obstacles pour l'entendement sur le chemin de l'union, et le manque de prudence peut entraîner de fâcheuses erreurs.

Nous pourrions à la rigueur nous borner à ce qui vient d'être dit au sujet de ces quatre sortes de perceptions; il suffit d'y appliquer ce que nous avons enseigné en traitant de toutes les autres, et de renouveler le même conseil :

ne les cherchez, ne les désirez pas. Il nous paraît pourtant préférable de parler de chacune en particulier. Chemin faisant, nous aurons l'occasion d'expliquer notre conduite pratique envers elles, et d'en dire des choses utiles.

Abordons en premier lieu la question des visions spirituelles ou intellectuelles.

CHAPITRE XXII

Il existe deux espèces de visions spirituelles par voie surnaturelle.

Parlant maintenant des visions spirituelles proprement dites, indépendantes de tout sens corporel, je les regarde comme pouvant affecter l'entendement de deux façons distinctes. Les unes concernent les substances corporelles, les secondes les substances simples ou immatérielles. L'objet des premières s'étend à tout ce qu'il y a de choses matérielles au ciel et sur la terre ; elles sont perceptibles par l'âme, même en état d'union avec le corps, grâce à une lumière surnaturelle dérivée de Dieu, qui fait apparaître toutes les choses invisibles du ciel et de la terre. Comme exemple, nous avons les visions de saint Jean, au chapitre XXI^e de l'*Apocalypse*. Il y décrit la Cité de Jérusalem et sa beauté céleste, qu'il vit dans le ciel. La vie de saint Benoît parle d'une vision spirituelle semblable qui présenta à ses yeux le monde entier. Saint Thomas la cite dans un de ses *quodlibet* et l'attribue à la lumière d'en-Haut dont nous parlons¹.

Les visions de la seconde espèce, au sujet de substances immatérielles, restent invisibles même sous cette lumière, et en exigent une autre plus puissante encore dénommée *Lumière de Gloire*². Pour ce motif, ces

1. *Quodlibet I.*

2. L'auteur parle ici de la vision de l'essence des âmes et des Anges glorifiés pour laquelle il requiert la lumière de gloire. Elle est indispensable pour deux raisons : 1^o l'entendement humain, pour que la puissance cognitive puisse se mettre en relation avec l'objet connu, doit être élevé

visions de substances immatérielles, telle que l'Être Di-

au degré même où se trouvent ces substances spirituelles. 2^o Dans ce cas, il ne se peut qu'on contemple essentiellement les âmes et les Anges, sans percevoir aussi l'essence divine d'où dérive leur béatitude, et l'on sait que la claire vision de Dieu exige le *Lumen gloriæ*.

Le Docteur mystique parle d'après ces principes ; il affirme aussitôt que la lumière de gloire est nécessaire pour une telle contemplation, et j'ajoute un peu plus loin, que l'âme se détacherait du corps, si elle voyait l'essence des dites substances incorporelles, vision qui lui paraît ne devoir se réaliser que dans l'état béatifique.

Cette explication, à notre avis, est la plus naturelle et conforme à la pensée du Saint. Voici pourtant d'autres explications également admissibles.

1^o On peut affirmer que le vénérable auteur exige pour la connaissance des substances spirituelles le *Lumen gloriæ*, parce qu'il traite ici spécialement de l'Essence divine. Cela ne sort pas de son sujet. Si on veut bien lire avec attention tout le paragraphe, on verra qu'il y parle presque exclusivement de Dieu. Pour ce motif, et comme on donne aux choses la dénomination qui revient à la partie la plus élevée, l'auteur dit ici, que la lumière de gloire est nécessaire pour ce genre de vision, parce qu'elle est requise pour la partie la plus excellente des substances incorporelles, celle dont il parle.

Il faut remarquer aussi, qu'il traite la question d'une manière générale et comme en passant, ce qui fait comprendre la solution qu'il donne. Outre les raisons que nous venons d'exposer, il y a celle-ci. S'il avait dit qu'il faut une lumière inférieure à celle de la gloire pour voir les substances spirituelles, sa doctrine eût été erronée, parce que l'Essence incréée exige une lumière plus haute.

2^o Des mystiques de grande autorité affirment que pour connaître essentiellement les âmes et les anges, hors de l'état béatifique, il faut une lumière très haute, supérieure aux Dons du Saint-Esprit, la plus parfaite qui puisse être donnée en dehors du *Lumen gloriæ* ; et que, d'autre part, cette lumière ne se communique pas habituellement aux âmes (Cf. le P. Joseph du Saint-Esprit, Carme Déchaussé, *Cursus theologiae mysticae*, T. IV, disp. XX et XXI ; le vénérable Michel de la Fuente, Carme : *Las tres vidas del hombre*, pp. 341, 342 et ss. Édition de Barcelone, 1887 ; le P. Meynard, Dominicain, *La vie spirituelle*, T. II, p. 429 et s.). Selon cette doctrine, nous pouvons dire que saint Jean ne prend pas la lumière de gloire dans un sens strict, mais selon les données de ces auteurs, et il ne s'agirait que d'une signification relative.

D'après cela, il n'est pas nécessaire de supposer qu'il considère ces substances dans l'état de gloire, mais simplement selon leur nature.

Outre ces explications qui nous paraissent concluantes, il n'en manque pas d'autres relatives à ce texte. Nous voulons protester seulement contre des interprétations injustes, tendant à faire croire que le Saint met sur le même pied la vision essentielle des Anges et des âmes, et la contemplation intuitive de la Divinité. Il est hors de doute qu'une intelligence claire comme la sienne, possédant de profondes connaissances théologiques, ne pouvait ignorer ce qui est connu d'un simple étudiant. C'est-à-dire, que la lumière de gloire, prise dans son acception stricte et naturelle, est précisément celle qui est communiquée à l'homme pour qu'il puisse voir Dieu. Il prouve lui-même qu'il ne l'ignorait pas, car il en parle ainsi, de façon claire et distincte, un peu plus loin.

■ Tout ce qui vient d'être dit, nous pouvons le corroborer par cette règle

vin¹, les Anges et les âmes, ne sont pas propres à la vie d'ici-bas, et ne peuvent favoriser un mortel. Car si Dieu voulait les communiquer à une âme en LEUR ESSENCE, comme elles sont, cette âme abandonnerait la chair, et se détacherait de la vie terrestre. Pour ce motif, Dieu répondit à Moïse qui lui demandait de montrer son essence : *Non videbit me homo et vivet*. « L'homme ne peut me voir et vivre ». (*Exod.*, xxxiii, 20). Quand les Israélites pensaient qu'ils allaient voir Dieu, ou qu'ils avaient vu un Ange, ils s'attendaient à mourir. L'*Exode* en témoigne quand ils disent à Moïse : *Non loquatur nobis Dominus, ne forte moriamur* (*Exod.*, xx, 19). C'est comme s'ils disaient : que Dieu ne se communique pas manifestement à nous. Autre exemple au *Livre des Juges*. Manué, le père de Samson, ainsi que sa femme viennent de causer avec un beau jeune homme qui était un esprit céleste, et croyant avoir vu essentiellement un Ange, Manué dit à sa femme : *Morte moriemur, quia vidimus Dominum*. « Nous allons mourir car nous avons vu Dieu » (*Jud.*, xiii, 22).

On voit par là que de telles visions ne sont pas compatibles avec la vie, si ce n'est par exception. Alors Dieu intervient, soit en exceptant la vie naturelle de sa loi, soit en préservant sa condition, la soustrayant à sa faiblesse par une grâce qui supplée aux rapports de l'âme

de saine critique : Les paroles d'un écrivain catholique, reconnu pour sa sagesse, doivent être prises dans leur sens le plus favorable, non seulement à son orthodoxie, mais aussi à sa science.

En terminant cette note, faisons encore deux observations. 1^o Il est évident que le Saint n'a pas traité ici la question *ex professo*. Pour ce motif, il n'entre pas dans les détails, et ne se préoccupe pas de distinctions. Il a voulu simplement instruire les âmes au sujet de certaines visions qui se présentent fréquemment, et sont particulièrement dangereuses. Il a effleuré le sujet, et il en est résulté des paroles un peu vagues qui se prêtent à diverses explications. 2^o Il ne paraît pas téméraire de supposer que les premiers copistes des œuvres du Saint ont omis par distraction quelques mots en ce passage, comme il se pourrait aussi qu'ils se soient permis d'interpréter le texte original. (N. de l'Ed. C.)

1. Ces mots *l'Être Divin*, manquent dans les trois manuscrits auxquels nous empruntons le passage. Toutefois le contexte les requiert, car le Saint parle spécialement de la vision de l'Essence Divine. D'autre part, ils se trouvent dans la copie, faite par P. André de l'Incarnation, de toutes les variantes qui se rencontrent dans les divers Mss. Ils appartiennent donc au texte authentique du Docteur.

(N. de l'Ed. C.)

avec le corps. C'est pour ce motif que saint Paul réfléchissant à ce qu'il a vu dans le troisième ciel, c'est-à-dire les substances simples, s'exprime ainsi : *Sive in corpore, nescio, sive extra corpus, nescio, Deus scit* (II ad Corinth., XII, 2). « Si ce fut dans le corps, je ne sais ; si ce fut hors du corps, je ne sais, Dieu le sait. » Il ressort de ces paroles, qu'il sait avoir été transporté pour cette contemplation ; ce qu'il ignore c'est la manière, si à ce moment son âme était unie au corps, ou non ; Dieu seul le sait. Sa vie naturelle se trouva donc interrompue et Dieu rendit le fait possible. De même au passage de l'*Exode*, où Dieu semble avoir manifesté son essence à Moïse, il lui dit qu'il va le placer dans le creux d'un rocher et le couvrir de la main pour le préserver, l'empêcher de mourir, quand brillerait sa gloire ; vue passagère où la protection divine sauva la vie naturelle de Moïse (*Exod.*, XXIII, 22). Notons que ces manifestations de la substance divine, dont furent favorisés saint Paul, Moïse et Élie — ce dernier se couvrit le visage de son manteau quand il entendit Dieu passer en un souffle suave — toujours fugitives, sont extrêmement rares, au point qu'on les constate à peine dans l'histoire. Dieu n'en a fait usage que pour les hommes exceptionnels qui représentaient particulièrement les sources de l'esprit de l'Église et de la loi divine. Ceux que nous venons de citer étaient de ce nombre.

D'après la loi ordinaire, ces visions de substances spirituelles ne peuvent être reçues en cette vie de façon claire et nette par l'entendement ; leur perception est d'une autre nature, elle se fait sentir dans la substance de l'âme par une connaissance d'amour, par des touches et rapprochements très suaves, et cela les fait rentrer dans la catégorie des sentiments spirituels, dont nous nous occuperons plus loin, s'il plaît à Dieu. C'est là du reste le but de ce travail, dirigé tout entier vers le rapprochement et l'union de l'âme avec la substance divine. Au moment opportun, nous traiterons de cette connaissance mystique obscure et confuse, laissée encore sans explication, et nous dirons alors comment cette connaissance obscure d'amour unit Dieu à l'âme, à un degré très élevé et divin. D'une certaine façon cette connaissance d'amour obscure, qui est la Foi,

sert ici-bas à l'union divine, comme la Lumière de Gloire sert dans l'autre, à la claire vision de Dieu.

Pour le moment nous ne nous occuperons que des visions de substances corporelles, reçues spirituellement par l'âme, et qui ont de l'analogie avec les visions corporelles. Comme les yeux voient les objets matériels, grâce à la lumière naturelle, ainsi l'âme par l'entendement, sous l'action de la lumière surnaturelle, dont nous avons parlé, perçoit ces mêmes objets naturels intérieurement, et tous autres, selon qu'il plaît à Dieu ; le mode et la manière diffèrent seuls. Car les visions spirituelles ou intellectuelles se manifestent bien plus claires et subtiles que les corporelles. Lorsque Dieu désire favoriser une âme de cette façon, il lui envoie la lumière surnaturelle dont nous parlons, dans laquelle elle voit très facilement et très clairement ce que Dieu désire montrer, choses du ciel ou de la terre, et il n'importe en aucune façon qu'à ce moment ces choses soient éloignées ou présentes. Parfois c'est comme si on voyait s'ouvrir une porte de lumière, avec l'impression d'un éclair qui découvre subitement l'étendue, en chassant l'obscurité de la nuit. Pendant un moment tous les détails se montrent avec une merveilleuse netteté, puis la nuit retombe, mais les formes et figures restent dans la fantaisie, ce qui dans l'âme produit une impression beaucoup plus parfaite. Les choses qu'elle voit ainsi restent souvent si profondément imprimées, sous l'action de cette lumière, qu'à chaque fois qu'elle y pense avec la grâce divine, tout revit en elle avec l'intensité première. C'est comme un miroir qui réfléchit exactement les mêmes objets à chaque fois qu'on le regarde. La persistance de ces visions est telle que rien ne les enlève entièrement et que le temps même est incapable d'en effacer le souvenir dans l'âme.

Quant à l'effet qu'elles produisent, c'est la quiétude, la clarté intérieure, une joie qui a de l'analogie avec celle de la Gloire, c'est de la suavité, de la pureté et de l'amour, et aussi une inclinaison ou élévation de l'esprit vers Dieu. Tout cela se réalise à des degrés divers, avec prédominance tantôt d'un sentiment tantôt d'un autre, selon la disposition de l'âme et le bon plaisir divin.

Le démon a aussi la puissance d'exciter ou d'imiter des visions du même genre, au moyen d'une lumière naturelle dont il dispose, et en agissant sur l'imagination. De là, et par suggestion spirituelle, l'esprit peut percevoir avec plus de clarté, certains objets présents ou absents. Citons comme exemple, le passage de saint Matthieu où le démon découvre aux yeux du Christ tous les royaumes du monde et leur gloire : *Ostendit ei omnia regna mundi* (*Matth.*, iv, 8). Ce fut là, d'après certains docteurs¹, une suggestion spirituelle, parce que les simples yeux du corps ne pouvaient embrasser tous les royaumes du monde et leur gloire.

Pourtant il y a grande différence d'effets entre les visions de l'espèce venant du démon, et celles venant de Dieu. Le mauvais esprit produit la sécheresse touchant les relations avec Dieu ; il excite l'amour-propre, le désir et l'estime de ces manifestations, mais jamais celui de l'humilité et de l'amour divin. L'impression des formes dans l'âme n'a pas la clarté suave des communications divines ; elles n'y persistent pas, et s'effacent aussitôt, sauf dans le cas où l'âme y attache une grande valeur, car alors l'amour-propre fait qu'elle s'en souvient naturellement, mais l'impression reste sèche, sans causer l'effet d'amour et d'humilité dont s'accompagnent les visions divines, quand on s'en ressouvient.

De telles visions se rapportant à des créatures, n'ont avec Dieu ni convenance ni proportion ; elles manquent de communication essentielle avec Lui, et pour ce motif, ne peuvent servir à l'entendement comme moyen prochain de l'union essentielle avec Dieu. Il faut donc que l'âme se comporte négativement à leur égard, comme à l'égard des autres dont il a été question, le progrès ne pouvant s'accomplir que par le moyen prochain de la Foi. Il ne faut donc pas que l'âme garde en soi, tel un dépôt précieux, les formes imprimées par ces visions ; il ne faut pas qu'elle ait le désir de s'y attacher, car les formes, images,

1. Cités par saint Thomas, 3 p. q. 41, art. 2, 3 et Abul. In cap. IV, *Math.*
(N. de l'Ed. C.)

et figures de personnes existant en elles, ne peuvent être que des obstacles empêchant l'âme d'aller à Dieu dans l'abnégation complète des choses créées. Si toutefois les impressions perdurent malgré l'âme, leur effet ne sera pas nuisible, si elle s'en désintéresse. Je ne nie pas qu'il puisse en résulter un certain amour de Dieu, l'éveil du goût pour la contemplation, mais la Foi pure dans le dénuement et l'abnégation de tout, qui fait qu'on ignore d'où et comment viennent ces souvenirs y porte beaucoup plus. Et il arrivera ainsi que l'âme éprouve l'angoisse de l'amour divin le plus pur sans savoir ni d'où cela lui vient ni ce qui en est le motif. Et cela tient à ceci. Plus la Foi s'enracine et est infusée dans l'âme par l'intermédiaire du vide, des ténèbres et de la nudité de toutes les choses — et en tout cela consiste la pauvreté spirituelle — plus en même temps s'enracine et s'épanouit dans l'âme la charité. Il suit de là, que plus l'âme désire rester obscure et anéantir en elle tout ce qu'elle peut recevoir des choses extérieures et intérieures, plus la Foi lui est infusée avec l'Amour et l'Espérance qui l'accompagnent pour autant que les trois vertus théologiques forment une unité entre elles. Souvent la personne favorisée ne comprend pas cet amour et n'en a pas le sentiment, vu qu'il n'agit pas sur le sens par tendresse, mais dans l'âme par une force, un courage et une hardiesse inconnus avant. Parfois pourtant ces impressions débordent sur la sensibilité, et se traduisent en douce dilection. Ce qu'on ne peut jamais oublier, c'est que pour atteindre cet amour, cette allégresse, cette jouissance, fruits des visions spirituelles, l'âme doit s'armer de force et se mortifier, afin de se garder vide, dans l'obscurité des choses créées. Cet amour et cette jouissance se basent sur ce qui n'est ni vu, ni senti, sur ce qui ne peut ni se voir ni être senti en cette vie, sur Dieu, l'incompréhensible dominant tout. Pour cette raison, il faut aller à Lui dans la négation de tout. Si on le néglige, même dans la supposition qu'une âme soit assez sagace, humble et forte pour déjouer les tromperies du démon, et pour ne pas pécher par présomption, ce qui est son piège préféré, cette négligence n'en fera pas moins obstacle au progrès de cette âme. Car elle n'aura pas la nudité spirituelle, la pauvreté d'esprit, le vide dans

la Foi, moyen indispensable, ainsi que nous l'avons montré, pour s'unir à Dieu.

Comme l'enseignement exposé aux chapitres XIX et XX, touchant les visions et perceptions surnaturelles des sens est également applicable aux visions dont nous venons de parler, je puis me dispenser de plus longues explications.

CHAPITRE XXIII

**Les perceptions purement surnaturelles, dites révélations.
En quoi elles consistent ; distinction à établir.**

Selon notre plan, nous parlerons maintenant des perceptions spirituelles de seconde espèce, auxquelles nous donnons le nom de révélations. Parmi celles-ci, quelques-unes appartiennent proprement à l'esprit de prophétie.

Observons tout d'abord qu'une révélation n'est autre chose que le dévoilement d'une vérité cachée, ou la mise au jour de ce qui est un secret ou mystère. Par exemple Dieu fait comprendre quelque chose à l'âme, en éclairant l'entendement sur sa réalité ; ou bien il lui découvre des choses qu'il a faites, fait ou a l'intention de réaliser. D'après cela, nous pouvons établir qu'il y a des révélations de deux espèces : celles qui dévoilent des vérités à l'entendement, ce qui constitue proprement des notions intellectuelles ou connaissances ; et celles qui manifestent des secrets. Plus que les premières, celles-ci sont strictement des révélations, car par les notions intellectuelles, Dieu donne l'intelligence de vérités pures se rapportant non seulement à des choses temporelles mais aussi à celles qui sont spirituelles, et les fait paraître de façon claire et parfaite.

J'ai réuni ces espèces diverses de révélations sous une seule dénomination, parce qu'elles se tiennent de très près, et pour éviter de multiplier les divisions. Cela établi, nous pouvons distinguer dans les révélations deux classes ; à la première nous donnerons le nom de notions intellectuelles, et à la seconde, celui de manifestation de secrets

ou mystères occultes de Dieu. Nous consacrerons deux chapitres à cette matière, et nous la traiterons aussi brièvement que possible. Commençons par les notions intellectuelles.

CHAPITRE XXIV

Connaissance intellectuelle des vérités pures. — Il y en a de deux espèces. — Conduite de l'âme à leur sujet.

Pour parler avec précision de l'intelligence des vérités pures données à l'entendement, il faudrait que Dieu même guide ma main et ma plume. Il faut se rendre compte que cette matière, en elle-même et pour l'âme, excède toute expression verbale. Mon intention n'est donc pas d'élucider cette matière, mais d'en tirer un enseignement pour acheminer l'âme à l'union divine ; qu'on me permette de dire brièvement le nécessaire à ce point de vue limité.

Ce genre de visions, ou plus exactement de connaissance des vérités pures, diffère beaucoup de ce que nous avons dit au chapitre XXII. Ce n'est pas une perception semblable à celle des choses temporelles ou matérielles par l'entendement ; c'est une façon de comprendre et de voir par l'intelligence des vérités concernant Dieu et les créatures, et cela au-dessus de ce qui est, a été et sera ; elle est donc en connexion avec l'esprit de prophétie comme je compte le montrer ci-après.

Les connaissances de ce genre, nous l'avons déjà dit, sont doubles ; les unes affectent l'âme par rapport au Créateur, les autres ont pour objet les créatures. Toutes les deux sont très savoureuses à l'âme, mais la nature de la jouissance est incomparable, quand les notions se rapportent à Dieu ; aucune comparaison, terme, ou parole ne peuvent l'exprimer, puisqu'il s'agit de vérités et de jouissances de Dieu même dont David a dit : *Non est qui similis sit tibi*, « Rien n'est semblable à Toi » (Ps. xxxix, 6). Ces notions en effet, touchent Dieu directement, pénètrent profondément dans quelqu'un de ses attributs, comme

son omnipotence, sa force, sa bonté, sa douceur, etc., et chaque perception grave dans l'âme la notion perçue. Étant pure contemplation, l'âme saisit très clairement qu'il est absolument impossible d'en dire quoi que ce soit. L'abondance de la joie et du bien qu'on en éprouve peut au plus s'exprimer en termes généraux, qui ne suffisent pas pour dire tout ce que l'âme a compris, goûté et senti. David doit avoir ressenti ces impressions, et ne trouve pour s'en expliquer que des paroles communes, des généralités : *Judicia Domini vera, justificata in semetipsa. Desiderabilia super aurum et lapidem preciosum multum, et dulciora super mel et favum* (Ps. XVIII, 10, 11). « Les jugements du Seigneur sont vrais, tous équitables ; ils sont précieux plus que l'or, que beaucoup de pierres précieuses, plus doux que le miel, que le miel qui découle des rayons. » De même Moïse, quand il raconte comment Dieu lui donna un jour, en passant devant lui, une profonde connaissance de son Être, ne trouve que des mots ordinaires pour en parler. Au moment du passage, il se prosterna brusquement, disant : *Dominator Domine Deus, misericors et clemens, patiens et multa miserationis, ac verax. Qui custodis misericordiam in millia* (Ex., XXXIV, 6, 7). « Dominateur, Dieu miséricordieux et compatissant, lent à la colère, riche en bonté et en fidélité, qui conserve sa grâce jusqu'à mille générations. » Se sentant incapable d'exprimer ce qu'il vient de percevoir de Dieu en une phrase adéquate, il a recours à un flot de paroles. Et même quand les mots abondent, l'âme reste convaincue qu'elle n'a rien exprimé de ce qu'elle a ressenti, parce qu'aucune formule n'est à la hauteur de l'objet. Saint Paul, après avoir été profondément pénétré de la connaissance divine, se contente de dire *qu'il n'est pas permis à l'homme d'en parler* (II ad Corinth., XII, 4).

Ces notions divines, au sujet de Dieu, ignorent les particularités. Ne s'occupant que du principe suprême, elles ne distinguent rien de spécial, à moins que, dans l'acte même, une vérité inférieure à Dieu ne se découvre ; quant au principe même, rien de particulier ne s'en détache jamais. Ces hautes notions d'amour ne sont du reste accessibles qu'à l'âme en état d'union avec Dieu ; elles sont

cette union même, car elles proviennent précisément de certaine touche de l'âme dans la divinité. Ainsi c'est Dieu même qui est senti et goûté. Sans doute Dieu n'est pas perçu manifestement en pleine clarté, comme dans la Gloire, mais la touche est si vive et si haute, à raison de la connaissance et de l'attrait, qu'elle pénètre la substance de l'âme.

Il est impossible au démon de s'entremettre en cela, et de donner le change par imitation ; rien n'y est comparable, rien n'approche de jouissances et de délices pareilles. Elles ont un goût d'essence divine, de vie éternelle, et le démon ne saurait contrefaire des choses si hautes. Tout ce qu'il peut faire, c'est quelque singerie de grandeur, grossir des choses sensibles, s'efforçant de convaincre l'âme que cela vient de Dieu ; mais il ne sait pas les faire entrer dans la substance de l'âme, pour la renouveler, pour lui inspirer un vif amour. Les notions et attouchements de Dieu produisent seuls cet effet dans la substance de l'âme, l'enrichissent au point qu'une seule est suffisante pour la purifier d'un coup, d'imperfections dont elle avait cherché inutilement à se débarrasser au cours de la vie, et en outre la combler de biens et de vertus divines. D'autre part, ces touches sont si délicieuses et donnent une jouissance si profonde, que la moindre compense amplement les souffrances d'une vie d'épreuves ; elles donnent à l'âme une telle générosité, un tel courage à supporter tout pour Dieu, qu'elle éprouve une souffrance spéciale de ne pouvoir beaucoup souffrir.

L'âme ne saurait s'élever à ces connaissances si hautes en s'aidant de science, ou par un effort d'imagination. Nous l'avons dit, elles dépassent tout cela ; c'est Dieu seul qui agit selon sa volonté. De là il arrivera qu'il accorde ces touches divines, accompagnées de ressouvenirs divins, au moment où une âme y pense le moins, et n'en éprouve aucun désir, et c'est parfois une pensée même très ordinaire qui les provoque subitement. Leur action sensible, leur efficacité est par moments si intense, que tout le corps en frissonne en même temps que l'âme.

Il arrive aussi que l'esprit reste très calme et étranger à toute sensibilité, bien qu'il soit pénétré d'une vive jouissance et d'un grand bien-être intellectuel.

Une simple parole que l'on entend, texte de l'Écriture ou toute autre, peut déterminer ces impressions, mais leur efficacité varie ; elle a ses degrés, et il en est qui sont à peine perceptibles. La moindre pourtant des touches divines, le plus faible de ces souvenirs, dépassent de beaucoup les connaissances ou considérations multipliées sur les créatures et les œuvres divines. Par cela même que ces connaissances viennent subitement, en dehors de notre volonté, comme nous venons de le dire, l'âme n'a que faire de les désirer ou de les refuser ; il faut qu'elle accepte avec humilité et résignation, laissant Dieu agir quand et comme il lui plaît.

Pour les autres perceptions, nous avons dit que l'âme doit s'en abstraire, mais ce devoir cesse devant celles-ci, puisqu'elles sont des manifestations de cette union à laquelle nous nous efforçons de conduire l'âme. Tout ce que nous avons enseigné précédemment au sujet du dépouillement, du détachement complet, a cette union pour but, et les faveurs divines qui en résultent sont le fruit de l'humilité, du désir de souffrir par amour pour Dieu, avec résignation et désintéressement de toute récompense. Ces faveurs ne sont pas données à l'âme attachée à quelque bien, elles sont l'effet d'un amour particulier que Dieu porte à celle qui tend vers Lui dans le détachement par amour gratuit. Le Seigneur lui-même nous le fait comprendre par ce texte de saint Jean : *Qui autem diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum* (Joan., XIV, 21). « Celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et moi je l'aimerai et me manifesterai à lui. » Ces paroles rappellent toutes les connaissances et toutes les touches dont nous parlons ; Dieu les manifeste à l'âme qui s'abandonne à Lui et l'aime très effectivement.

Parlons maintenant de la seconde manière de recevoir des connaissances, visions ou vérités intérieures. Elle diffère beaucoup de celle dont il vient d'être question, puisqu'il s'agit de choses qui sont inférieures à Dieu, et elle comprend la connaissance de la vérité des choses en soi, et celle des faits et événements qui arrivent parmi les hommes. Cette connaissance est de telle sorte qu'en arrivant à l'âme, les vérités révélées se fixent avec une

évidence absolue, sans que personne en ait dit mot, et de manière qu'en entendant autre chose à ce sujet, l'âme se sent dans l'impossibilité d'y adhérer intérieurement. Elle aura beau s'y efforcer, ce sera inutile, parce que l'esprit connaissant cette chose, celle qui lui est présentée par une autre lumière, n'empêche pas de la voir dans son évidence. Ce phénomène se rattache ainsi à l'esprit de prophétie, comme nous l'avons dit, et c'est à cette grâce que saint Paul donne le nom de : « *don de discernement des esprits* » (*I ad Corinth., XII, 10*).

Dans ce cas, bien que l'âme soit absolument convaincue de ce qu'elle sait, comme vérité certaine, sans pouvoir supprimer son adhésion passive intérieure, il faut pourtant qu'elle ajoute foi et donne le consentement de sa raison, à ce que lui dira son maître spirituel. Que cela soit en opposition complète avec sa conviction, peu importe, car son devoir est de continuer à se diriger, selon la Foi, vers la divine union : ce but est le seul dont l'âme doit se soucier et elle atteindra non en comprenant, mais en croyant.

Cette double sorte de connaissance est clairement établie par la Sainte Écriture. Au sujet de la connaissance particulière des choses qui nous est accessible, voici l'enseignement du Sage : *Ipse enim dedit mihi veram horum quæ sunt scientiam, ut sciam dispositionem orbis terrarum, et virtutes elementorum, initium et consummationem et medietatem temporum, vicissitudinum permutationes, et commutationes temporum, anni cursus, et stellarum dispositiones, naturas animalium, et iras bestiarum, vim ventorum, et cogitationes hominum, differentias virgultorum, et virtutes radicum et quæcumque sunt absconsa et improvisa didici : omnium enim artifex docuit me Sapientia.* « C'est Dieu qui m'a donné la véritable science des êtres pour me faire connaître la structure de l'univers, et les propriétés des éléments, le commencement, la fin et le milieu des temps, les retours périodiques du soleil, les vicissitudes des temps, les cycles des années et la position des étoiles, la nature des animaux domestiques, et les instincts des bêtes, la puissance des vents et les raisonnements des hommes, les différentes espèces de plantes et la vertu des racines.

Tout ce qui est caché et à couvert, je l'ai appris, car la Sagesse, ouvrière de toutes choses, me l'a enseigné » (*Sap.*, VII, 17). A la vérité, la science dont parle ici le Sage et qui lui fut donnée de toutes choses par Dieu, était infuse et générale ; mais d'après cette autorité nous pouvons légitimement conclure que Dieu, par voie surnaturelle, et quand il le veut, infuse dans les âmes des connaissances particulières. Son but n'est pas alors de communiquer une science générale, habituelle, comme ce fut le cas pour Salomon, mais de faire connaître, selon les circonstances, l'une ou l'autre des vérités que le Sage énumère ici. S'il est arrivé souvent que Dieu accorda par infusion des connaissances habituelles variées, jamais il ne l'a fait avec la même étendue générale que le texte spécifie pour Salomon.

Il en est d'elles comme de la différence des dons distribués par Dieu dont parle saint Paul. Il cite la sagesse, la science, la foi, la prophétie, le discernement, ou connaissance des esprits, l'intelligence, la diversité des langues, le don d'interpréter les paroles, etc. (*I ad Corinth.*, XII, 8). Toutes ces connaissances sont des habitudes infuses, gratuitement accordées par Dieu à qui il veut, tantôt naturellement, tantôt surnaturellement. Il l'a fait, selon la nature, pour Balaam et d'autres prophètes idolâtres et a doué plusieurs sibylles d'esprit prophétique ; il l'a fait surnaturellement pour les Saints Apôtres, les Prophètes, les Saints. Mais en dehors de ces habitudes ou de ces grâces gratuites, *gratis datas*, nous affirmons comme vérité, que Dieu accorde très souvent aux personnes parfaites, ou en voie de le devenir, des lumières et des connaissances se rapportant à des choses présentes ou absentes, et cela par la lumière qui descend dans leur esprit déjà éclairé et purifié. Nous pouvons y appliquer ce texte des Proverbes : *Quomodo in aquis resplendent vultus prospicientium, sic corda hominum manifesta sunt prudentibus* (XXVII, 19). « Comme dans l'eau se reproduit le visage de ceux qui s'y mirent, ainsi les cœurs des hommes se manifestent aux prudents. »

L'homme prudent est celui qui a la sagesse des Saints, car cette sagesse dans l'Écriture est synonyme de prudence. Et de cette manière aussi de tels esprits pénètrent

parfois en d'autres choses, mais non dans celles qu'elles choisissent ; ce privilège est réservé à ceux qui ont l'habitude infuse, et pour eux aussi il y a des exceptions, car Dieu ne les assiste que selon sa volonté. Néanmoins il est vrai que les personnes dont l'esprit est purifié, ont une grande facilité, l'une plus que l'autre, à pénétrer naturellement le cœur de l'esprit intérieur, à saisir les inclinations et talents d'autrui, et cela par les moindres indices extérieurs, parfois à peine perceptibles, comme sont les propos, gestes, mouvements et autres manières d'être. Cette perspicacité n'est pas étrangère au démon ; elle appartient aussi à l'homme spirituel, d'après l'Apôtre : *Spiritualis autem judicat omnia* (*I ad Corinth.*, II, 15). « L'homme spirituel juge de tout. » Ailleurs il dit : *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei* (*Ibid.*, 10). « L'esprit scrute tout, même les profonds mystères de Dieu. » Il en résulte ceci : bien que les hommes spirituels ne puissent connaître naturellement les pensées, ou ce qu'il y a à l'intérieur de l'homme, ils le peuvent par des indices et par lumière surnaturelle. Ce qui est conjecturé par indices expose évidemment à des erreurs, mais le plus souvent ils permettent de voir juste. En cette matière, il faut pourtant beaucoup de prudence, car le démon y exerce volontiers son activité ; c'est le domaine préféré de ses subtilités comme nous allons le voir. Et voilà pourquoi il faut toujours rejeter ce genre de connaissances et de perceptions.

Il est avéré aussi, que les spirituels peuvent avoir connaissance de ce que font les hommes, et des événements qui les concernent, bien qu'ils s'en trouvent éloignés. Le quatrième *Livre des Rois* nous en donne une preuve. Le disciple d'Élisée, Giesi, voulant lui cacher qu'il avait reçu de l'argent du Syrien Naaman, Élisée lui dit : *Nonne cor meum in presenti erat, quando reversus est homo de curru suo in occursum tui?* (*IV Reg.*, v, 26). « Mon cœur n'était-il pas présent, lorsque l'homme descendit de son char, et vint au-devant de toi ? » Il s'agit ici d'une vision spirituelle ; il a tout vu, comme s'il avait été présent. Le même Élisée en fournit un second témoignage. Il savait tout ce que le roi de Syrie tramait en secret avec ses capitaines, et le révélait au roi d'Israël, ce qui faisait échouer

tous les plans de l'ennemi. Alors le roi soupçonneux, s'adressant à ses conseillers, leur dit : *Quare non indicatis mihi, quis proditor mei sit apud Regem Israël?* (IV Reg., VI, 11). « Pourquoi ne me faites-vous pas connaître le traître qui est au service du roi d'Israël ? » L'un d'eux répondit : *Nequaquam Domine mi Rex, sed Eliseus propheta qui est in Israël, indicat Regi Israël omnia verba, quæcumque locutus fueris in conclavi* (Ibid., 12). « Il n'y en a pas, Seigneur, c'est Élisée, le prophète d'Israël, qui livre au Roi toutes vos paroles, tout ce que vous dites dans votre conseil. »

Quant à la manière dont ces connaissances sont communiquées, dans ces deux cas comme dans tout autre, elles tombent dans l'esprit qui les reçoit passivement, sans que l'âme intervienne en rien. Il arrivera que la personne en dehors de tout désir, et occupée de pensées bien différentes, reçoive soudain la vive intelligence de ce qu'elle lit ou entend, et le comprenne plus à fond que par le sens des paroles ; même si elle ignore la langue, le latin par exemple, elle saisit parfaitement la signification des phrases qu'elle lit.

Il nous faudrait ici parler longuement du mauvais usage que le démon peut faire, et fait en réalité, de ces connaissances et intelligences ; ses tromperies en cette matière sont grandes et sournoises.

La suggestion par l'intermédiaire des sens lui permet de faire surgir des connaissances intellectuelles dont la vérité paraît absolue. Alors, si l'âme manque d'humilité et n'est pas méfiante, elle sera mille fois dupe, et cette suggestion peut lui faire violence, surtout si elle est sujette à la faiblesse du sens. La pensée évoquée ne tarde pas à prendre un caractère de forte persuasion et de certitude telle, que l'âme ne s'en débarrasse qu'à force de prière. Ces pièges du démon consistent, par exemple, à dévoiler les péchés du prochain, à faire croire que certaines âmes sont en état de péché, et cela faussement, mais avec clarté, avec évidence, pour en arriver à ruiner une réputation. La personne ainsi trompée aura le désir de voir ces consciences dévoilées, sous prétexte de mettre fin à leurs péchés, et elle se figurera qu'elle est animée d'un saint zèle, et qu'elle agit pour ramener des égarés à Dieu.

Il n'est pas contestable que Dieu découvre parfois les misères du prochain à des âmes saintes, afin qu'elles prient pour ces pécheurs et les convertissent, comme il fit connaître à Jérémie les fautes du prophète Baruch, afin de le convertir. (*Jér.*, XLV, 3).

Ces inspirations viennent pourtant le plus souvent du démon, et c'est toujours pour un but mauvais, pour ruiner une réputation, pousser au péché, provoquer des tristesses ; tout cela je l'ai expérimenté fort souvent. D'autres fois il implante fortement d'autres idées fausses et les fait croire.

Que ces connaissances viennent de Dieu ou non, elles sont presque sans utilité pour le progrès vers l'union divine si l'âme désire s'en servir ; si on néglige de s'en débarrasser, elles sont non seulement des obstacles, mais bien souvent feront du mal et seront des causes fâcheuses d'une foule d'erreurs. Tous les dangers et les inconvénients déjà signalés à propos des perceptions surnaturelles dont nous avons traité jusqu'ici, et de bien d'autres, on les trouve en celles-ci. Je me contente donc de dire qu'il faut mettre un grand soin à les repousser ; mieux vaut toujours aller à Dieu par le non-savoir, et ce qui est surtout indispensable, c'est d'en rendre compte à son confesseur ou maître spirituel, et de suivre son avis, Que ce maître traite de ces choses avec l'âme sans appuyer, sans y attacher d'importance, puisqu'il n'en peut résulter aucun avantage pour l'union, attendu que les impressions passives, comme il a été dit, produisent toujours l'effet que Dieu a en vue, sans que l'activité de l'âme puisse se rendre utile. Il n'est donc pas nécessaire de m'étendre sur la distinction qu'on pourrait établir entre les effets des communications divines, et les effets maléfiques ; ce serait long et fastidieux, et nous n'en finirions pas. Aux diverses origines de ces connaissances correspondent les qualités des effets ; le bien y tend au bien, et le mal au mal. Je préfère me résumer en disant : repoussez, sans distinction, toutes ces connaissances si vous voulez jouir d'une pleine sécurité.

CHAPITRE XXV

Deuxième catégorie de révélations, celles qui découvrent des secrets et mystères. — Leurs bons et mauvais effets relativement à l'union avec Dieu. — Contrefaçons qu'en fait le démon.

Les révélations de seconde espèce sont, comme nous l'avons dit, des manifestations de secrets et de mystères impénétrables, ce qui peut se réaliser de deux manières. En premier lieu, il y a les révélations qui font connaître Dieu en soi, ce qui inclut la Sainte Trinité et l'Unité divine. En second lieu il y a Dieu révélé dans ses œuvres, et dans cette catégorie il y a les autres articles du symbole de notre sainte Foi, et les vérités qui s'y rapportent explicitement.

A ces articles et vérités se rattache la majeure partie des révélations faites par les prophètes : promesses et menaces divines, et autres choses qui doivent ou devaient arriver au sujet de cette matière de la Foi. Ce qu'on y peut ramener encore ce sont des cas particuliers que Dieu révèle ordinairement de l'univers en général, comme aussi de royaumes, provinces, états, familles ou personnes privées. La Sainte Écriture abonde en exemples de chaque espèce, surtout dans les livres prophétiques. Comme cela n'est pas contesté, je ne ferai pas de citations, mais je ferai remarquer que ces révélations ne se font pas toujours par énoncé verbal ; Dieu en varie beaucoup la manière et la forme. Si parfois la parole seule suffit, nous voyons aussi des révélations uniquement faites par signes, figures, images, similitudes ; d'autres fois il y a l'union de la parole et du symbole, ce qui est habituel chez les prophètes. Dans l'Apocalypse se trouvent réunis des exemples des divers genres de révélations, et en même temps toutes les variétés de manière et de forme dont nous parlons.

Les révélations que nous rangeons dans la seconde catégorie, Dieu les fait de nos jours encore à qui lui plaît. C'est ainsi qu'il révèle parfois à des vivants le temps qui leur reste à vivre, les épreuves qu'ils subiront, ce qui arrivera à un royaume, à une personne déterminée,

etc. Pour les mystères de notre Foi, il se plaît parfois à éclairer l'esprit sur leur vérité doctrinale, mais à vrai dire, c'est là moins une révélation qu'un éclaircissement de vérité déjà révélée.

Comme il sagit ici de révélations faites par paroles, figures et similitudes, n'oublions pas que le démon y est fort expert. Beaucoup mieux que les communications directes à l'esprit, elles se prêtent à la contrefaçon. C'est pourquoi, si, — à propos des deux genres de révélations — une chose nouvelle ou insolite par rapport à la Foi nous est révélée, nous devons nous abstenir de toute adhésion, même si, très certainement, la communication était faite par un Ange du ciel. Saint Paul le déclare expressément : *Sed licet nos, aut Angelus de cælo evangelizet vobis præterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit.* « Mais quand nous-mêmes, quand un Ange du ciel vous annoncerait un autre Évangile que celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème » (*Galat.*, 1, 8). Pour ce qui regarde la substance de notre Foi, comme tout a été révélé à l'Église, aucun autre article ne peut y être ajouté. Non seulement il ne faut plus rien admettre de ce qu'une révélation à l'âme y ajouterait, mais il faut même user de grande prudence pour accepter les variétés qui s'y trouvent enveloppées. En matière de Foi la pureté de l'âme doit se garder complète, même vis-à-vis d'une révélation nouvelle au sujet de ce qui est déjà révélé. Dans ce cas il ne faut pas y adhérer parce qu'elle vous est révélée à un moment donné, mais parce qu'elle l'avait été déjà suffisamment par l'Église. En fermant les yeux de l'entendement, il faut s'attacher simplement à la doctrine du Christ, à la Foi de son Église, qui d'après l'enseignement de saint Paul est une « Foi entendue » : *Fides ex auditu* (*Rom.*, x, 17). Gardez-vous de donner facilement crédit et adhésion à ces révélations faites de nouveau, sous prétexte qu'elles paraissent très conformes à la vérité, si vous voulez éviter l'erreur. Le démon à l'effet d'arriver à ses fins et accréditer ses mensonges, commence par nourrir l'esprit de vérités et de choses vraisemblables pour endormir les soupçons ; après viennent les duperies. Pour me servir d'une comparaison,

c'est ainsi que procède l'ouvrier qui coud le cuir ; le crin solide entraîne le fil flasque qui ne passerait pas sans lui. Ce point mérite une grande attention. Même au cas où l'on est sûr de ne pas être trompé, il ne faut pas que l'âme s'applique à voir clair dans les articles de Foi, car il s'agit de sauvegarder le mérite obscur de la Foi pur et entier, pour arriver, par la Nuit de l'entendement, à la lumière divine de l'union. Il est tellement important de se fier les yeux fermés aux anciennes prophéties, même en présence d'une révélation nouvelle, que l'Apôtre saint Pierre, lui qui avait contemplé sous une forme particulière la gloire du Fils de Dieu sur le Thabor, dit malgré cela dans sa lettre canonique : *Habemus firmiorem propheticum sermonem : cui benefacitis attendentes* (II Pet., I, 19). « Nous avons la révélation prophétique qui donne plus de certitude, vous faites bien de vous y tenir¹. » Ce que je comprends ainsi : La vision que j'ai eue du Christ Notre-Seigneur, sur le Thabor, est absolument vraie, mais les paroles prophétiques au sujet de sa Divinité donnent plus de certitude, et vous faites bien d'y attacher votre âme.

S'il est nécessaire, pour les motifs allégués, de fermer les yeux à toute proposition ou révélation nouvelle concernant la Foi, que de précautions ne faut-il pas prendre, pour ne pas admettre les révélations se rapportant à d'autres objets, pour n'y accorder aucun crédit, par défiance des ruses du démon ! J'affirme qu'il est presque impossible d'y échapper, si on ne s'en débarrasse aussitôt, tellement l'esprit du mal sait prendre l'apparence de la vérité et lui donner de la force. Il réunit tout ce qui peut former une conviction ; il fait pénétrer ses suggestions dans les sens et dans l'imagination, avec un art tel, que la personne sur laquelle il agit, n'a plus de doute sur la valeur de ses prédictions. L'âme même se trouve atteinte, et si elle n'est pas douée d'humilité, rien ne sera capable de la tirer de là, et de lui faire croire le contraire. D'après cela il faut qu'une âme pure et simple, prudente et humble résiste à ces révélations et autres visions ; elle doit

1. D'autres traduisent : *Et ainsi a été confirmée l'Écriture prophétique à laquelle vous faites bien de prêter attention.* Même texte, chap. XIV, p. 125. H. H.

s'y soustraire avec l'effort et le soin qu'elle met à vaincre les plus périlleuses tentations. Leur négation et non leur recherche peut seule l'élever à l'union d'amour. Et c'est bien ce que Salomon a voulu nous apprendre par ces paroles : *Quid necesse est homini majora se quærere* (Eccl., VII, 1). « Quelle nécessité y a-t-il pour l'homme de rechercher ce qui est au-dessus de lui ? » C'est comme s'il disait : pour être parfait, l'homme n'a aucun motif de désirer les choses surnaturelles et extraordinaires, car cela est au-dessus de sa capacité naturelle. Sans doute on peut élever des objections à ce sujet, mais le lecteur se rappellera que j'y ai répondu aux Chapitres XIX^e et XX^e de ce Livre. Je n'ai pas à y revenir, et je termine ce que j'avais à dire sur les révélations. Il suffit de retenir pratiquement ceci : il faut que l'âme se garde prudemment de toutes ces communications, si elle veut arriver pure et sans illusions, par la Nuit de la Foi, à la divine union.

CINQUIÈME PARTIE

L'entendement et la Foi dans leurs rapports avec les perceptions spirituelles, ou indépendantes des sens externes et internes (Suite).

III. LES PAROLES INTÉRIEURES. Ce qu'elles sont (Chap. XXVI). — Instructions pour guider l'âme au sujet des trois espèces de *Paroles Intérieures*. 1^o Paroles *successives* (Chap. XXVII). — 2^o Paroles *formelles* (Chap. XXVIII). — 3^o Paroles *substantielles* (Chap. XXIX).

CHAPITRE XXVI

Ce que sont les paroles intérieures perçues surnaturellement par l'entendement. — Comment on les divise.

Que le lecteur veuille bien ne pas perdre de vue le sujet et le but de ce livre. Guide de l'âme à travers ses percep-

tions naturelles et surnaturelles par l'entendement, il veille à ce que celles-ci ne soient jamais nuisibles, et à ce que l'âme, par la pureté de la Foi, arrive à s'unir avec Dieu. Par cela même, le lecteur comprendra — tout en me voyant négliger en cette matière compliquée bien des détails et me garder à la fois d'une doctrine trop développée ou trop sommaire — que je ne suis pourtant pas incomplet. En traitant de l'entendement, je crois avoir donné les conseils utiles, les éclaircissements, les preuves indispensables, pour permettre à l'âme de se guider à travers les difficultés intérieures et extérieures, et d'aller de progrès en progrès. Voilà pourquoi j'ai été bref pour les prophéties ; de même que les autres perceptions, elles se prêtaient pourtant à de grands développements. J'aurais pu noter les distinctions, expliquer les modes et manières qui s'y rencontrent ; à mon avis, pourtant on ne peut parvenir à les connaître tous. J'ai préféré préciser simplement ce qui, selon ma façon de voir, est la substance de ces perceptions ; j'y ajoute la doctrine à suivre par l'âme qui les éprouve, la prudence qui doit prévaloir en matière des perceptions mêmes, et en tout ce qui peut s'y assimiler.

J'agirai de même pour la troisième espèce de perceptions purement spirituelles, par paroles surnaturelles qui agissent sur l'entendement des contemplatifs, sans l'intermédiaire d'aucun sens. Bien qu'elles puissent se présenter de manières très différentes, je crois pouvoir les réduire à ces trois principales : paroles successives, paroles formelles et paroles substantielles.

Par *successives*, j'entends les paroles et raisons que l'esprit recueilli forme et expose en soi et pour lui-même. Les paroles *formelles* et distinctes viennent à l'esprit, non de nous, mais de tierce personne, que l'âme soit recueillie ou ne le soit pas. Les paroles *substantielles* arrivent formellement à l'esprit, recueilli ou non ; elles sont distinctes aussi, mais pénètrent dans la substance de l'âme, et y produisent la substance et la vertu même dont elles sont l'expression.

Nous en traiterons ici selon cet ordre.

CHAPITRE XXVII

Paroles successives. — Leur cause ; ce qui peut en résulter d'utile ou de nuisible.

Les paroles successives ne se produisent que dans l'état de recueillement ; alors l'esprit se concentre sur une vérité et en est pour ainsi dire imbibé. Les considérations naissent de la matière méditée, l'esprit va d'un point à un autre, par des paroles et des jugements adaptés au sujet, et cela avec tant de facilité et de clarté, avec des vues si nouvelles qui font comprendre des choses jadis ignorées, que l'entendement ne peut se figurer que cela vient de son propre fonds. En effet, quelqu'un raisonne intérieurement pour lui, répond à ses questions, l'instruit ; tout au moins c'est là l'impression ressentie. A vrai dire, le contemplatif est porté à le croire, bien qu'il raisonne avec lui-même et se donne des réponses, comme si deux personnes conversaient. Ce n'est pas pourtant une complète illusion. Sans doute l'esprit agit selon son activité propre, mais il sert d'instrument à l'Esprit-Saint, et c'est avec son aide que se forment concepts, paroles et jugements vrais. L'impression d'une conversation vient de là. En cet état de contemplation l'entendement est uni à la vérité qu'il considère, et l'Esprit-Saint s'y trouve uni de même, comme il l'est à toute vérité, et de cette façon, il y a communication entre l'entendement et l'Esprit-Saint par l'intermédiaire de la vérité. Alors par cette union se produisent successivement dans l'âme des vérités dérivées de celle qui est le centre de la contemplation, et c'est l'Esprit, en vrai Docteur, qui ouvre la voie et répand la lumière. C'est là une des façons d'enseigner de l'Esprit-Saint. L'entendement éclairé et instruit par ce Maître, en comprenant ces vérités, façonne en même temps par ses moyens propres des formules au sujet de ce qui lui est communiqué. Nous pouvons donc dire que « *la voix est de Jacob et les mains d'Esau* » (Gen., xxvii, 22). Or celui qui est l'objet de cette communication ne pourra se convaincre qu'il en est ainsi, mais croira entendre parler une personne du dehors, car il n'observe pas d'ha-

bitude avec quelle facilité l'entendement raisonne avec lui-même comme avec une tierce personne, alors même que concepts et vérités lui sont communiqués par une personne étrangère.

Sans doute aucune erreur n'est possible quand on considère en soi une telle communication, une telle lumière dans l'entendement, mais il peut y en avoir, et il s'en trouve fréquemment dans les paroles formelles et les jugements qui en sont l'expression réalisée par l'esprit. La lumière communiquée est le plus souvent très subtile, très spirituelle, de façon que l'entendement n'arrive pas à bien saisir ce qu'elle dévoile ; d'autre part, c'est lui seul qui formule les jugements, d'où il suit qu'ils sont fréquemment faux, d'autres fois vraisemblables ou défectueux. L'esprit commence par tenir le fil de la vérité, puis il y ajoute du sien, c'est-à-dire ce qui vient de sa nature imparfaite, de sa perspicacité relative, et ainsi il l'adapte à sa capacité comme il se fait quand on cause avec une autre personne. J'ai connu quelqu'un qui était favorisé de ces paroles intérieures, et mêlait aux vérités les plus substantielles concernant le Très Saint Sacrement de l'Eucharistie, les pires hérésies. Et je me sens vraiment pris de terreur, quand je songe à ce qui se passe de nos jours. Il n'est pas rare de voir des gens, à peine recommandables, qui, pour avoir entendu à l'occasion d'une méditation, des paroles intérieures de l'espèce, les baptisent aussitôt de communication divine, et très convaincus, s'en vont proclamant : Dieu m'a dit ceci, Dieu m'a répondu cela ; et il se fait qu'il ne s'agit que d'illusions de l'imagination, de paroles qu'on s'adressait à soi-même ainsi que nous venons de l'expliquer.

Bien plus, l'envie qu'ils ont de cela, l'activité intellectuelle qui les y porte, finit par leur faire croire que toutes les paroles qu'ils s'adressent à eux-mêmes sont des réponses divines. Et c'est là une source de grandes extravagances si de telles personnes sont laissées sans frein, si leur directeur ne leur défend pas expressément de telles pratiques. Tout cela c'est du beau langage vide, où l'âme trouve plus d'impureté que d'humilité et de mortification d'esprit. Car elle s'imagine qu'il s'est passé quelque chose de grand,

que Dieu même a parlé, et au fond il y a eu peu de chose, ou rien, ou moins que rien. A quoi peut en effet servir ce qui est vide d'humilité, de charité, de mortification, de sainte simplicité, de silence, etc. ? C'est pourquoi j'affirme que ces illusions font grandement obstacle à l'union divine, car si l'âme en fait cas, ce seul fait la repousse très loin de l'abîme de la Foi, où l'entendement doit se tenir dans l'ignorance, en avançant par l'amour de la Foi obscure, et non par la multiplicité des raisonnements.

On objectera : d'après vos propres déclarations, ces vérités communiquées à l'esprit viennent de Dieu ; alors en quoi peuvent-elles être nuisibles ?

Il faut bien me comprendre. L'Esprit-Saint éclaire l'intelligence recueillie dans la mesure de ce recueillement. Or le recueillement le plus parfait est celui qui a lieu dans la Foi, et le Saint-Esprit ne se communique en rien plus que dans la Foi. En effet, la charité infuse de Dieu est en proportion de la pureté de l'âme dans une Foi parfaite : plus une telle charité est intense, plus le Saint-Esprit l'éclaire et lui communique ses dons. Cette charité est donc en réalité la cause et le moyen de cette communication. Il n'est pas douteux que l'intelligence, dans l'élucidation de vérités, apporte à l'âme quelque lumière, mais celle de la Foi est incomparablement supérieure, L'intelligence ne peut juger de sa qualité, comme elle distingue l'or du fer, ni de la quantité, car c'est une goutte d'eau comparée à l'Océan. Par l'intelligence on peut être instruit au sujet d'une, de deux ou de trois vérités, etc. ; par la Foi c'est l'ensemble de la sagesse divine, c'est le Fils même de Dieu qui est communiqué à l'âme. On me dira encore : ces deux manières étant bonnes, l'une n'empêche pas l'emploi de l'autre. A mon avis, l'âme, en s'attachant à son action propre, fait obstacle aux effets divins. S'occuper de choses, claires pour l'esprit et de peu de valeur, c'est s'interdire l'accès à l'abîme de Foi, où Dieu, dans le secret instruit surnaturellement l'âme, l'enrichit de vertus et de dons qu'elle ne peut acquérir. Et le profit que cette communication successive doit produire ne vient pas de ce que délibérément on y applique l'entendement ; cela servirait plutôt à l'écartier d'après ce texte du *Cantique*

où la Sagesse dit à l'âme : « *Détourne de moi les yeux, car ils m'ont fait envoler.* » (Cant., VI, 4). C'est-à-dire ils m'ont fait envoler loin de toi, et je me suis réfugiée sur les hauteurs. Il faut procéder plutôt avec candeur et simplicité, sans appliquer la force de l'intelligence à ce qui est révélé surnaturellement ; il faut absorber la volonté dans l'amour divin, intermédiaire de ces faveurs, ce qui les inclinera à se donner plus abondamment qu'avant. En effet, si l'intelligence ou les autres puissances, agissent activement selon leur capacité naturelle, sur ce qui est communiqué passivement et surnaturellement, leur action grossière et imparfaite n'atteint pas le but, elle adaptera ces lumières à sa façon de voir, et tombera inévitablement dans l'erreur de ses propres jugements. Alors dans ce que l'esprit reçoit il n'y a plus ni le surnaturel ni son apparence ; le naturel, très erroné et très vulgaire, aura pris sa place.

On rencontre des intelligences si vives, si subtiles, qu'à peine entrées dans le recueillement au sujet d'une vérité, elles se mettent, par voie naturelle, avec la plus grande facilité à enchaîner des concepts, se servant de paroles intérieures et de raisonnements très lucides. En le constatant elles s'imaginent, sans hésitation, que tout cela vient de Dieu. En réalité c'est l'entendement qui a travaillé. La lumière naturelle, momentanément sans emploi du côté des sens, peut produire ces effets et bien d'autres sans aucun secours surnaturel. Cela est plus fréquent qu'on ne pense, mais l'illusion est là qui trompe et fait croire qu'on est en oraison extraordinaire, en communication avec Dieu. On écrit alors ce qu'on éprouve, ou on le dicte, et c'est du néant que tout cela, sans substance de vertus, simple pâture pour l'orgueil. Ah ! si de telles âmes pouvaient apprendre à n'avoir d'autre appui pour leur volonté que la force de l'humble amour, si elles cherchaient la vraie piété active, en imitant la vie souffrante du Fils de Dieu, en pratiquant la mortification en tout, elles verraient que là est la route vers tout bien spirituel, et que la multiplicité des discours intérieurs n'aboutit à rien.

Notons aussi que le démon utilise beaucoup les paroles intérieures successives, surtout auprès des âmes qui en ont le goût. Quand elles se mettent en oraison il ne tarde pas

d'accourir, leur offrant ample matière à digressions ; par suggestion il fournit l'intelligence de concepts et de paroles ; en simulant la vérité, il ouvre la porte aux illusions et précipite dans l'erreur. C'est là une de ses manières habituelles pour se communiquer à ceux qu'il tient par pacte tacite ou formel. Il se familiarise ainsi avec certains hérétiques, avec les hérésiarques, fournissant leur entendement de théories et de raisons très subtiles, fausses malgré leur apparence et erronées.

En résumé, ces paroles successives peuvent naître dans l'entendement de trois causes : lumière et action de l'Esprit-Saint, lumière propre à l'intelligence, et suggestion verbale du démon. Il serait bien difficile de préciser les indices et les signes caractérisant chacune de ces causes, on peut s'arrêter pourtant, pour les juger, aux règles générales que voici : Si les paroles et concepts s'accompagnent dans l'âme de l'amour de Dieu uni à l'humilité et au respect, croyez qu'il s'agit d'une action de l'Esprit-Saint, car ces vertus sont l'enveloppe de ses faveurs. S'il s'agit d'une simple vivacité de vue intellectuelle, l'entendement opère seul, ce que prouve l'absence des vertus susdites, bien que l'intelligence puisse aimer naturellement la connaissance et l'éclat des vérités perçues. Dans ce cas, après la méditation, la volonté reste aride, même si elle n'est portée, ni vers la vanité, ni vers le péché. Le démon peut alors exploiter cet état, mais les âmes qui ont loyalement agi n'ont pas à le craindre, elles restent portées vers Dieu et attachées à la vertu. S'il arrive que la volonté demeure aride, même après avoir reçu des communications de l'Esprit divin, c'est que Dieu le juge utile pour quelque progrès particulier de l'âme ; en bien des cas, les influences et les mouvements des vertus qui accompagnent l'action divine, seront peu sensibles tout en étant bons. Et c'est pourquoi je dis qu'il est malaisé de les distinguer, selon leur nature, les uns des autres par les effets produits. Ceux dont je viens de parler sont ordinaires, et se manifestent, tantôt plus tantôt moins.

Ce qui vient du démon est parfois aussi difficile à discerner. Sans doute ses communications dessèchent l'âme, portent l'esprit à la vanité, à l'amour-propre, à la vaine complai-

sance, mais elles produisent aussi la fausse humilité, et une grande ardeur de volonté, ce qui n'est qu'une forme d'amour-propre. Il faut une haute spiritualité, pour qu'on s'y retrouve ; c'est par là que le démon se dissimule, il a même l'art de faire verser des larmes par les sentiments qu'il provoque parfois, pour donner à l'âme les affections qui lui plaisent. Ce qu'il fait toujours, c'est exciter en elle l'estime de ces communications intérieures ; il s'applique à ce qu'elle en fasse grand cas et s'y attache, car par là il détourne l'âme de ce qui nourrit la vertu, et lui fournit l'occasion de perdre celle qu'elle possède.

Maintenons-nous donc dans les limites d'une grande prudence au sujet de telles communications quelle que soit leur espèce, de peur de nous en embarrasser et d'être dupes. Abstenons-nous d'y voir une richesse, car l'essentiel c'est de diriger énergiquement notre volonté vers Dieu, par l'accomplissement parfait de sa loi et de ses conseils. En cela se trouve la sagesse des Saints. Il faut savoir se contenter de connaître les vérités et les mystères selon la simplicité et la vérité de l'Église qui les enseigne ; cela suffit pour enflammer l'ardeur de la volonté, sans nous complaire dans les abîmes de curiosités d'où le danger est rarement absent. C'est bien avec raison que saint Paul écrit : « *Il ne faut pas chercher à savoir plus que ce qu'il convient de connaître* » (Rom., XII, 3). Et voilà la doctrine essentielle au sujet des paroles successives.

CHAPITRE XXVIII

Les paroles formelles adressées à l'esprit par voie surnaturelle.
— Danger qui en résulte. — Il faut veiller à ce qu'elles ne soient pas une cause d'illusions.

La seconde espèce comprend les paroles *formelles* qui se produisent quelquefois dans l'esprit par voie surnaturelle, sans intervention des sens, que l'esprit soit recueilli ou non. Leur appellation se justifie, parce que l'esprit

connaît formellement, sans qu'il y mette du sien, qu'une tierce personne les lui dit. Elles sont donc très distinctes de celles que nous venons d'expliquer ; l'esprit n'y parle pas avec lui-même d'un sujet qui l'intéresse, comme dans les paroles successives, mais il peut les entendre en dehors de tout recueillement, en étant même très loin de songer à ce qui est dit.

Ces paroles sont parfois très précises, d'autres fois moins ; car ce sont souvent comme des concepts qui renferment quelque chose pour l'esprit, sous forme de réponse ou d'autre façon. On n'entend parfois qu'un mot, parfois deux et même plusieurs qui se suivent comme les paroles de la première espèce ; mais même quand elles sont successives, qu'elles traitent une matière avec l'âme et lui enseignent quelque chose, jamais l'esprit n'y ajoute du sien, et l'impression est toujours celle d'écouter quelqu'un qui parle en dehors de soi. C'est ainsi que Daniël nous dit : « *qu'un Ange parlait en lui* » (*Dan.*, IX, 22). Cet Ange parlait de façon formelle, raisonnait dans son esprit, donnait un enseignement ; il déclare même à Daniël qu'il était venu dans cette intention.

Quand ces paroles ne sont rien de plus que formelles, l'effet sur l'âme n'est pas profond, leur but étant d'ordinaire de préciser un enseignement ou d'éclaircir quelque point ; pour atteindre ce but, il ne faut pas que l'effet le dépasse. Cet effet-là, quand les paroles sont de Dieu, est toujours opéré dans l'âme, et il consiste à la placer aussitôt clairement dans ce qui est enseigné ou ordonné. Cela ne veut pas dire que l'âme n'a pas à lutter parfois avec des répugnances ou des difficultés, elles se font souvent même sentir avec force, et Dieu le permet pour mieux instruire l'âme, augmenter son humilité et sa perfection. Généralement Dieu laisse subsister la répugnance, quand il commande de grandes choses où l'âme trouverait matière à s'exalter ; au contraire, si la communication humilie et s'applique à des choses vulgaires, elle est accompagnée de promptitude et de facilité pour l'exécution. Dans l'*Exode*, quand Dieu ordonne à Moïse de se rendre auprès de Pharaon, pour obtenir la libération de son peuple, le prophète hésite ; il faut que l'ordre divin soit répété

trois fois, que des miracles le confirment, et sa répugnance ne cède enfin, que lorsque Aaron lui est donné pour prendre dans cette œuvre une part de l'honneur (*Exode*, III, 4).

Le contraire a lieu, quand les paroles viennent du démon ; alors le zèle et la facilité accompagnent ce qui flatte l'amour-propre, et la répugnance ne s'attache qu'à ce qui humilie. Dieu montre ainsi en quelle horreur il a les âmes avides de grandeurs, puisqu'en les ordonnant et en les imposant, il ne veut pas qu'on les accueille avec empressement.

Quand la promptitude d'exécution, comme cela arrive d'ordinaire, accompagne les paroles formelles que Dieu adresse à l'âme et qui sont différentes des successives qui déterminent moins l'action de l'esprit par facilité d'exécution, pourtant leur qualité de formelles s'oppose plus à l'ingérence de l'entendement. Il arrive ainsi que certaines paroles successives, par suite d'une plus forte influence de l'Esprit-Saint sur l'intelligence, produisent un effet plus grand, mais la différence de mode subsiste toujours. Quand il s'agit de paroles formelles, l'âme ne doit pas se demander si c'est elle qui les prononce ; le contraire lui paraît évident, surtout quand elles lui sont venues sans que sa pensée fût dans le même ordre ; même si elle y pensait, elle n'en a pas moins le sentiment clair et distinct, que cela vient d'autre part.

Pas plus que des paroles successives, l'âme ne peut faire cas de celles qui sont formelles. S'il s'en occupe, l'esprit s'écarte de ce qui est légitime et du moyen prochain d'union qui est la Foi, et cela l'expose à être très facilement trompé par le démon, d'autant plus que dans bien des cas les bonnes communications se distinguent à peine des mauvaises. Il suit de là que les paroles formelles ne faisant pas grand effet, ce n'est pas ainsi qu'elles diffèrent des autres. Celles du démon ont parfois sur les âmes imparfaites, plus d'efficacité sensible que celles de Dieu sur les âmes spirituelles. Il ne faut donc pas traduire aussitôt en acte ce qu'elles disent, ni les tenir en estime quelle que soit leur origine. Ce qui est indispensable, c'est de les faire connaître à un confesseur expérimenté, ou à une personne discrète et instruite, pour prendre conseil et aviser aux

mesures utiles, qui imposeront une conduite toute négative et résignée. Si la personne experte fait défaut, qu'on garde de ces paroles ce qu'elles peuvent avoir de substantiel et de sûr, négligeant le reste et n'en parlant à personne, pour ne pas rencontrer un conseiller qui ferait à l'âme plus de mal que de bien. Il ne faut pas qu'une âme se mette à la merci de n'importe qui, car le fait d'agir judicieusement ou de se tromper en pareille matière, est de première importance.

J'insiste sur ce point-ci : en aucun cas, l'âme ne peut rien faire de son propre mouvement, ni rien admettre de ce que disent les paroles, sans mûre réflexion et conseils d'autrui. Une telle route est si semée de pièges subtils et extraordinaires, qu'à mon avis, l'âme qui ne s'en détourne pas franchement, n'évitera pas d'être plus ou moins dupe en bien des cas. Aux chapitres XVII, XVIII, XIX et XX de ce livre, j'ai eu l'occasion d'exposer tout ce qui se rapporte aux pièges et aux dangers de la vie intérieure, et aux règles de la prudence qu'il ne faut jamais perdre de vue ; je n'ai rien à ajouter à cet enseignement, il s'applique entièrement au sujet que je viens de traiter. Ce que je recommande surtout, comme doctrine sûre, c'est de ne faire aucun cas de ces paroles, pour excellente que la chose paraisse¹, et de se gouverner par la saine raison, fidèle à l'Église, hier comme aujourd'hui invariable dans son enseignement.

CHAPITRE XXIX

Les paroles substantielles communiquées intérieurement à l'esprit.

— **En quoi elles diffèrent des paroles formelles. — Leur utilité, le respect que l'âme leur doit.**

Nous avons donné le nom de paroles *substantielles* à une troisième espèce de propos intérieurs. Comme elles

1. Le texte de l'édition critique ajoute le mot *bueno* : *Aunque mas bueno parezca*, parce qu'il juge qu'il a été écrit par le Saint.

s'entendent formellement, on peut les rapprocher de l'espèce qui précède ; elles en diffèrent pourtant, parce que leur effet s'imprime de façon très vive et substantielle dans l'âme, ce qui n'est pas le cas pour les paroles simplement formelles. On peut donc dire que toute parole substantielle est en même temps formelle, mais non que toute parole formelle est substantielle. Elle ne devient telle, qu'en imprimant, comme nous l'avons dit ci-dessus, profondément dans l'âme ce qu'elle signifie. Par exemple, Dieu dit formellement à une âme : *Sois bonne !* et elle devient, à l'instant même, substantiellement vertueuse. Ou bien il dit : *Aime-moi !* Et aussitôt elle possède et éprouve en soi, l'amour substantiel ou le véritable amour de Dieu. Ou encore il dirait à une âme pleine de doutes : *Ne crains rien*, et au même moment, la force et la paix descendent en elle. En effet, d'après le Sage, *la parole de Dieu est puissante* (Eccl., VIII, 4), elle opère substantiellement dans l'âme ce qu'elle énonce, comme le constate aussi David disant : *Le Seigneur donnera à sa voix la puissance* (Ps. LXVII, 34). Il le montra quand, s'adressant à Abraham, il dit : *Marche en ma présence et sois parfait !* (Gen., XVII, 1), et dès ce moment, la perfection lui fut donnée, et il marcha toujours dans le respect de Dieu. L'Évangile nous fait constater aussi la puissance d'une telle parole ; un mot suffit au Christ pour guérir des malades et ressusciter des morts.

De façon semblable, la parole divine agit sur certaines âmes ; son efficacité est telle, qu'elle donne la vertu, la vie et des biens incomparables à l'âme. Une seule de ces paroles opère plus de bien en une fois que n'en produit l'effort de toute une vie. Quand l'âme reçoit de telles paroles, elle n'a qu'à s'abandonner ; inutile de les désirer ou de ne pas les désirer, car rien n'est à repousser, rien à craindre. L'âme ne doit pas même chercher à réaliser ce qui est dit, car Dieu ne prononce jamais des paroles substantielles pour qu'on les traduise en acte ; il en opère l'effet lui-même, ce qui les distingue des successives et des formelles. De là l'inutilité du désir ou du non-désir, car le désir ne peut avoir aucune influence sur ce que Dieu veut réaliser, et le non-désir est incapable de neutraliser

leur effet ; il ne reste donc qu'à s'y abandonner avec résignation et humilité. Il est vain aussi de chercher à s'en dégager, puisque l'effet est devenu aussitôt substance, plénitude de bien divin, et comme il est reçu passivement, toute action contraire serait non avenue.

L'illusion n'est pas à craindre non plus ; ni l'entendement ni le démon, ne sauraient s'entremettre en cela ; l'esprit de mensonge n'arrivera jamais à produire passivement un effet substantiel en aucune âme, de manière à lui donner l'effet et l'habitude que sa parole spécifie. Il n'y a d'exception que pour l'âme qui se serait donnée à lui par pacte volontaire. Alors comme le démon règne là en maître et seigneur, il peut y imprimer ses effets qui ne sont pas de vertu, mais d'iniquité. Cette âme se trouvant déjà dans l'union de malice volontaire, on comprend que le démon puisse aisément y imprimer ses sentences et ses paroles de péché. L'expérience enseigne qu'il lui est possible de s'insinuer efficacement par suggestion dans les âmes vertueuses ; d'après cela, de quoi ne sera-t-il capable pour consommer le mal dans les âmes vicieuses ? Ce qui lui est interdit, c'est d'imiter les bons effets, car aucune de ses paroles ne peut contrefaire celles de Dieu. La parole de la créature est inexistante en présence de celle de Dieu, et il en est de même pour son effet. C'est pourquoi Jérémie disait : *Qu'a de commun la paille et le froment ? Ma parole n'est-elle pas comme un feu, comme un marteau qui brise le roc ?* (Jér., XXIII, 28, 29). Les paroles substantielles sont donc un puissant moyen d'union avec Dieu ; plus elles sont intérieures, plus elles sont substantielles et de nature à réaliser la perfection.

Heureuses les âmes auxquelles Dieu les adresse ! *Parle, Seigneur, ton serviteur écoute !* (I Reg., III, 10).

SIXIÈME PARTIE

La Foi et les perceptions surnaturelles dans ses rapports avec les sentiments purement spirituels, ou indépendants des sens externes et internes. (Fin)

SENTIMENTS DE L'ÂME, intérieurs et surnaturels, sources de perceptions pour l'entendement. — Nature de leur action et de leur influence.

CHAPITRE XXX

Sentiments spirituels qui agissent sur l'entendement. —
Leur acceptation passive.

Reste le quatrième et dernier genre de perceptions intellectuelles qui peuvent affecter l'entendement et sont produites par des sentiments spirituels. Ceux-ci se manifestent fréquemment par voie surnaturelle chez les contemplatifs, et nous les rangeons parmi les perceptions distinctes de l'entendement.

Ces sentiments spirituels distincts se divisent en deux espèces ; la première concerne des sentiments nés d'une affection de la volonté, la seconde concerne ceux qui existent dans la substance de l'âme¹. Les uns et les autres peuvent se produire de diverses manières. Ceux de la volonté de l'âme en provenant de Dieu atteignent un très haut degré, mais ceux qui proviennent de la substance de l'âme dépassent tout et abondent en bien et en profit. C'est en vain que l'âme ou son directeur chercheront à

1. Texte des éditions antérieures. « *Les secondes sont des sentiments qui, tout en ayant leur siège dans la volonté, sont si intenses, si élevés, si profonds et si secrets, qu'ils ne semblent pas la toucher, mais qu'ils opèrent dans la substance de l'âme* ». Cette interpolation est contraire à l'autorité des Mss. et ne s'accorde pas avec deux passages du même chapitre.

(N. de l'Ed. C.)

découvrir et à comprendre la cause de ces sentiments, par quelles voies et opérations Dieu fait de telles faveurs à l'âme. Elles ne dépendent pas de l'activité de l'âme, ni de ses méditations, bien que par là elle se mette dans de bonnes dispositions. Dieu seul donne ces faveurs à qui lui plaît, de la façon et pour le but qu'il a en vue. Il se trouvera qu'une personne très appliquée aux exercices spirituels n'obtiendra pas ces touches divines, et qu'une autre moins zélée, les éprouvera fréquemment et à un degré intense. Il n'est donc pas nécessaire qu'une âme soit actuellement absorbée dans des considérations spirituelles — bien que ce soit là préparer ces faveurs — pour que Dieu lui fasse éprouver ses touches ; par elles, l'âme éprouve les susdits sentiments auxquels, le plus souvent, elle est loin de songer. Il est de ces touches qui sont distinctes et passent aussitôt ; quand elles sont moins distinctes, leur durée est plus longue.

Ces sentiments, en tant que ce sont des sentiments, selon notre façon de les comprendre ici, n'appartiennent pas seulement à l'entendement, mais encore à la volonté. C'est pourquoi il n'est pas opportun de traiter ici à fond cette matière, je me réserve d'y revenir au *Troisième livre* qui a pour objet la Nuit et purification des affections de la volonté. Cependant, comme dans la plupart des cas ces sentiments retentissent sur l'entendement par perception, connaissance et intelligence, j'en dis un mot ici à ce seul point de vue.

Tous les sentiments de cette espèce, qu'ils affectent la volonté ou la substance de l'âme, quand ils durent en se succédant, affectent, comme je viens de le dire, l'entendement par perception de connaissances et d'intelligence. D'habitude cela consiste en une pénétration intellectuelle très élevée de Dieu qui est très savoureuse pour l'esprit ; cette connaissance échappe, comme le sentiment d'où elle dérive à toute dénomination. L'objet de cette connaissance varie beaucoup tantôt haute et claire, tantôt moins élevée et moins claire, et cela dépend de la variété même des touches divines, sources des sentiments qui engendrent les connaissances et dans l'ordre de leurs propriétés.

Au sujet de la prudence pour diriger l'entendement par le moyen de ces connaissances à l'union dans la Foi, il

n'est pas nécessaire d'écrire ici beaucoup de pages. Il s'agit en effet, ainsi qu'il a été dit, de sentiments passifs, étrangers à l'activité de l'âme qui en est favorisée, et les connaissances qui en résultent sont également passives et se manifestent dans ce que les philosophes nomment l'intellect possible ou passif. Celui-ci n'a donc pas non plus à intervenir activement ; pour ne pas nuire à l'efficacité des touches, il doit laisser au repos les facultés naturelles et se contenter de recevoir ce qui est donné. Nous l'avons constaté à propos des paroles successives, rien n'est plus propre à dissiper ces connaissances délicates, que l'intervention de l'esprit naturel. Comme il s'agit d'une savoureuse intelligence surnaturelle, inutile de chercher à la comprendre activement ; cela est impossible. L'entendement n'a qu'à l'accepter. Si au contraire, il cherche à la provoquer ou s'il en a le désir, il arrive que ce qu'il conçoit vient de lui, et par là donne au démon l'occasion de lui présenter des contrefaçons. Celui-ci en a le pouvoir quand l'âme se livre à ces connaissances en utilisant ces sentiments, car il peut alors se servir des sens corporels.

L'acceptation passive dans la résignation et l'humilité est donc ce qui s'impose à l'âme ; Dieu donne ses faveurs passivement, il les dispense selon son bon plaisir et c'est l'âme humble et détachée de tout qui a ses préférences. En agissant ainsi, aucune interruption ne se produit dans le progrès de l'âme et de telles connaissances sont des plus efficaces pour l'accentuer. Ce sont déjà des touches d'union, servant à unir passivement l'âme à Dieu¹.

1. Les éditions antérieures insèrent ici un passage qui fait défaut dans les principaux Mss. Nous croyons qu'il appartient à l'éditeur de la première édition des œuvres. Le voici :

« Toute la doctrine de ce livre porte sur le renoncement absolu de l'esprit, sur la contemplation passive, sur l'oubli de tout le créé, sur le détachement des formes et des images, et l'abandon aveugle à la conduite de Dieu, par un simple regard dirigé vers la suprême vérité. Or cette doctrine ne s'entend pas seulement de l'acte de parfaite contemplation dont la quiétude sublime et toute surnaturelle serait troublée par les filles de Jérusalem, c'est-à-dire par les bons discours et méditations, mais aussi à toute la durée du temps où Notre-Seigneur communique la connaissance générale d'amour simple dont nous avons parlé, dans laquelle l'âme se pose avec la grâce divine. Alors elle maintient toujours l'esprit dans le recueillement, sans y mêler d'autres formes, figures ou connaissances particulières. S'il

Je termine ici ce que j'avais à dire sur les perceptions surnaturelles de l'entendement quant à l'acheminement par la Foi à l'union divine. J'entends dire par là que la doctrine donnée à leur sujet est suffisante. Car pour n'importe quel cas qui peut intéresser l'âme au sujet de l'entendement, elle trouvera dans les divisions établies, la direction à suivre et les mesures de prudence à prendre. Parfois il lui paraîtra que la difficulté particulière qu'elle rencontre n'y rentre pas — et à mon avis aucune perception intellectuelle ne sera inadaptable à l'une des quatre catégories de connaissances distinctes — mais elle trouvera de quoi s'instruire et se diriger dans ce que j'ai déclaré assimilable à mes quatre divisions.

Maintenant passons au *Livre Troisième*, qui traitera avec la grâce divine, de la purification spirituelle intérieure de la volonté, touchant ses affections intérieures. Ce livre appartient aussi à la Nuit active¹.

en passe de fugitives et presque involontaires, elle les enveloppe dans la suavité de l'amour pour augmenter son ardeur. En dehors de ces moments, l'âme en ses exercices pieux, ses œuvres et ses actes s'aidera de souvenirs spirituels et de bonnes méditations, de façon à éprouver une plus grande dévotion dans son progrès, et ce sera très particulièrement en s'inspirant de la vie, passion et mort de N.-S. Jésus-Christ pour conformer ses actions, ses exercices et sa vie entière à la sienne ».

(N. de l'Ed. C.)

1. Quelques lignes qui terminent le second livre, d'après les éditions antérieures, ne figurent pas dans les meilleurs manuscrits, et doivent être regardées comme apocryphes. Les voici :

« Je prie le discret lecteur de lire ces pages avec bienveillance et simplicité ; à défaut de ces dispositions, toute doctrine, pour approfondie et achevée qu'elle soit, ne peut devenir profitable, et n'inspire pas la considération qu'elle mérite. J'en ai d'autant plus besoin que ma façon d'écrire est très défectueuse ».

(N. de l'Ed. C.)

FIN DU SECOND LIVRE ET DU TOME PREMIER
DE LA MONTÉE DU CARMEL

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME I

LE MONT SYMBOLIQUE-FRONTISPICE.

APPROBATION	V
INTRODUCTION	VII
PROLOGUE DE SAINT JEAN DE LA CROIX	1

LIVRE PREMIER

LA NUIT OBSCURE DES SENS

CHAP.	I. — Exposé du sujet	7
CHAP.	II. — Ce que c'est que la nuit obscure. — Explication du premier vers	9
CHAP.	III. — Première cause qui produit cette nuit : suppression du goût dans l'appétit de toute chose.	11
CHAP.	IV. — La mortification des appétits est indispensable. — Preuves	13
CHAP.	V. — Suite du même sujet. — Preuves tirées de l'Écriture Sainte.	18
CHAP.	VI. — Effets nocifs des appétits. — Effet privatif et effets positifs. — Les positifs causent cinq dommages principaux dans l'âme — Premier dommage : la fatigue.	23
CHAP.	VII. — Deuxième dommage : la souffrance	27
CHAP.	VIII. — Troisième dommage : la cécité	29
CHAP.	IX. — Quatrième dommage : l'impureté	33
CHAP.	X. — Cinquième dommage : tiédeur et faiblesse dans la vertu	36
CHAP.	XI. — Tous les appétits volontaires doivent être mortifiés, même les moindres	38
CHAP.	XII. — Tous les effets et dommages expliqués plus haut sont-ils produits par tous les appétits ?	44
CHAP.	XIII. — Comment l'âme doit entrer dans la nuit des sens	46
CHAP.	XIV. — Sens du second vers de la strophe	51
CHAP.	XV. — Explication des derniers vers de la strophe	52

LIVRE SECOND

LA NUIT OBSCURE DE L'ESPRIT

INTRODUCTION	56
------------------------	----

PREMIÈRE PARTIE

Considérations générales sur la Foi comme moyen prochain d'union avec Dieu et introduction à la vie intérieure selon cette Foi.

CHAP.	I. — La nuit commencée par la mortification des sens, se poursuit par celle de l'esprit dans la Foi d'abord au point de vue de l'Entendement. — Elle est plus obscure que les autres	58
CHAP.	II. — La Foi est une nuit obscure pour l'âme. — Preuves de raison et d'autorité	60
CHAP.	III. — L'âme de façon générale doit de son côté se tenir aussi dans l'obscurité pour suivre la Foi qui la guidera jusqu'à la haute contemplation.	63
CHAP.	IV. — Ce que c'est que l'union de l'âme avec Dieu	67
CHAP.	V. — Les trois vertus théologales, destinées à produire le vide et l'obscurité dans les trois puissances de l'âme, en réalisent la perfection	72
CHAP.	VI. — La voie qui mène à la Vie est étroite. — Il faut se dépouiller de tout pour la suivre. — Nudité de l'entendement, premières considérations	76
CHAP.	VII. — En général, ni créatures, ni connaissances ne peuvent nous servir de moyen prochain à l'union	82

SECONDE PARTIE

L'entendement et la Foi dans leurs rapports avec les perceptions reçues par les sens externes.

CHAP.	VIII. — La Foi est le moyen prochain et proportionné permettant à l'âme d'atteindre la divine union.	86
CHAP.	IX. — Distinction entre les diverses perceptions et connaissances dont l'entendement est susceptible.	89
CHAP.	X. — Les perceptions de l'entendement produites par ce qui est surnaturellement communiqué aux sens corporels externes, sont une source d'obstacles et de dommages pour l'âme. — Ce qu'elle doit en faire.	90
CHAP.	XI. — Perceptions imaginaires naturelles. — En quoi elles consistent. — Ce ne sont pas des moyens proportionnés à l'union ; elles sont nuisibles à l'âme qui ne s'en détache pas à temps.	98
CHAP.	XII. — Convenance et raison des trois signes dont il vient d'être question. — Explication de leur nécessité pour progresser	106
CHAP.	XIII. — Il est avantageux dans les premiers temps où l'on jouit de la connaissance générale de contemplation de reprendre parfois la méditation discursive par l'opération des puissances naturelles.	115

TROISIÈME PARTIE

L'entendement et la Foi dans leurs rapports avec les perceptions surnaturelles imaginaires provenant des sens internes.

CHAP.	XIV. — Perceptions imaginaires surnaturelles. — Œuvres de l'imagination, elles ne sont pas un moyen prochain d'union avec Dieu	118
CHAP.	XV. — Solution de l'objection. — Pour quel but Dieu choisit de préférence l'intermédiaire des sens, comme moyen pour la communication à l'âme des biens spirituels.	126
CHAP.	XVI. — Dommages causés aux âmes par certains maîtres spirituels qui ont de fausses idées au sujet des visions imaginaires. — Même quand elles viennent de Dieu, elles peuvent nous induire en erreur.	132
CHAP.	XVII. — Les visions et paroles divines, vraies en soi, peuvent être pour nous des causes d'erreurs. — Première cause : leur interprétation défectueuse. — Preuves tirées de l'Écriture Sainte	136
CHAP.	XVIII. — Deuxième cause d'erreurs auxquelles peuvent donner lieu les prophéties et paroles divines. — Elles dépendent souvent des circonstances et motifs variables qui les provoquent. — Preuves tirées de l'Écriture Sainte.	145
CHAP.	XIX. — Dieu répond parfois à ce qu'on lui demande, mais n'aime pas qu'on traite avec lui de cette manière. — Bien qu'il condescende à répondre, il s'en montre souvent irrité	150
CHAP.	XX. — Sous l'ancienne loi, il était licite d'interroger Dieu par voie surnaturelle. — Les mystères de notre sainte Foi montrent que cela n'est plus licite sous la loi nouvelle. — Saint Paul le prouve.	158

QUATRIÈME PARTIE

L'entendement et la Foi dans leurs rapports avec les perceptions purement spirituelles, ou indépendantes des sens externes et internes.

CHAP.	XXI. — Les perceptions de l'entendement purement spirituelles. — Idée générale à leur sujet.	171
CHAP.	XXII. — Il existe deux espèces de visions spirituelles par voie surnaturelle	173
CHAP.	XXIII. — Les perceptions purement surnaturelles, dites révélations. — En quoi elles consistent ; distinction à établir	180
CHAP.	XXIV. — La connaissance intellectuelle des vérités pures. — Il y en a de deux espèces. — Conduite de l'âme à leur sujet	181
CHAP.	XXV. — Deuxième catégorie de révélations, celles qui découvrent des secrets et mystères cachés. — Leurs	

bons et mauvais effets relativement à l'union avec Dieu.
 — Contrefaçons qu'en fait le démon. 190

CINQUIÈME PARTIE

L'entendement et la Foi dans leurs rapports avec les perceptions purement spirituelles, ou indépendantes des sens externes et internes.
 (Suite).

- CHAP. XXVI. — Ce que sont les paroles intérieures perçues surnaturellement par l'entendement. — Comment on les divise. 193
- CHAP. XXVII. — Paroles successives. — Leur cause; ce qu'il peut en résulter d'utile ou de nuisible. 195
- CHAP. XXVIII. — Les paroles formelles adressées à l'esprit par voie surnaturelle. — Danger qui en résulte. — Il faut veiller à ce qu'elles ne soient pas une cause d'illusions. 200
- CHAP. XXIX. — Les paroles substantielles communiquées intérieurement à l'esprit. — En quoi elles diffèrent des paroles formelles. — Leur utilité, le respect que l'âme leur doit. 203

SIXIÈME PARTIE

L'entendement et la Foi dans leurs rapports avec les perceptions purement spirituelles, ou indépendantes des sens externes et internes.

- CHAP. XXX. — Sentiments spirituels qui agissent sur l'entendement.
 — Leur acceptation passive 206



Sección IX

MARQUES DE SAN JUAN DE PIEDRAS ALBAS

BIBLIOTECA

Pesetas

Número. 3187	Precio de la obra
Estante . 96	Precio de adquisición
Tabla . . . 1	Valoración actual
Número de tomos.	

3

HO
LA
OE
.....
.....
.....

3187.

BOORNAERT

LA NUIT

OBSCURE

I