
MARQUÉS DE SAN JUAN
DE PIEDRAS ALBAS
EX LIBRIS

VIE ET ŒUVRES SPIRITUELLES

De l'Admirable Docteur Mystique le Bienheureux Père

SAINT JEAN DE LA CROIX

PREMIER CARME DÉCHAUSSÉ
ET COOPÉRATEUR DE LA SÉRAPHIQUE MÈRE SAINTE THÉRÈSE DE JÉSUS
DANS LA FONDATION DE LA RÉFORME
DE L'ORDRE DE NOTRE-DAME DU MONT-CARMEL

TRADUCTION NOUVELLE
FAITE SUR L'ÉDITION DE SÉVILLE DE 1702

PUBLIÉE

Par les soins des CARMÉLITES DE PARIS

PRÉFACE

Par le T. R. Père CHOCARNE

PROVINCIAL DE L'ORDRE DES FRÈRES PRÊCHEURS

TOME II

SEPTIÈME ÉDITION

MAISON ALFRED MAME ET FILS

VIE ET ŒUVRES SPIRITUELLES

DE L'ADMIRABLE DOCTEUR MYSTIQUE LE BIENHEUREUX PÈRE

SAINT JEAN DE LA CROIX

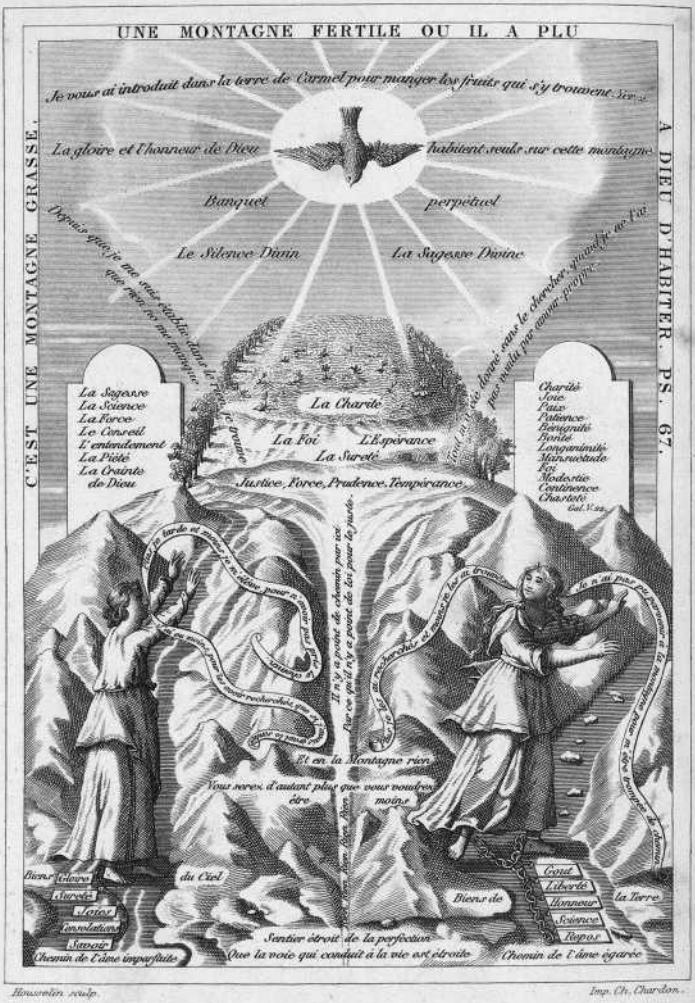
Imprimatur.

Turonibus, die 17 Januarii 1921.

H. PASQUIER,

VIC. GÉN.


Biblioteca Museo del Ecmo Sr. Marques de San Juan de Piedras Altas AVILA



Houssemin sculp. Imp. Ch. Chardon.

VIE ET ŒUVRES SPIRITUELLES

De l'Admirable Docteur Mystique le Bienheureux Père

SAINT JEAN DE LA CROIX

PREMIER CARME DÉCHAUSSÉ
ET COOPÉRATEUR DE LA SÉRAPHIQUE MÈRE SAINTE THÉRÈSE DE JÉSUS
DANS LA FONDATION DE LA RÉFORME
DE L'ORDRE DE NOTRE-DAME DU MONT-CARMEL

TRADUCTION NOUVELLE

FAITE SUR L'ÉDITION DE SÉVILLE DE 1702

PUBLIÉE

Par les soins des CARMÉLITES DE PARIS

PRÉFACE

Par le T. R. Père CHOCARNE

PROVINCIAL DE L'ORDRE DES FRÈRES PRÊCHEURS

TOME II

LA MONTÉE DU CARMEL

SEPTIÈME ÉDITION

TOURS

MAISON ALFRED MAME ET FILS

AGENCE A PARIS : 6, RUE MADAME (VIe)

1928

Il nous a été donné de faire déposer aux pieds du Souverain Pontife Léon XIII le 1er volume de cette nouvelle publication. Sa Sainteté a daigné nous envoyer immédiatement cette précieuse Bénédiction. Elle est pour nos cœurs, profondément touchés et reconnaissants, la récompense du travail accompli.

Scrati pro dono benedictionem Apostolicam
Pontificiis impertimus =
Leo PP. XIII.

Samedi, 24 mai 1879, fête de N.-D. Auxiliatrice.

PRÉFACE

Mes Très Révérendes Mères,

Vous publiez une traduction nouvelle des Œuvres complètes de saint Jean de la Croix, et vous m'avez demandé de la faire précéder d'une Préface. On s'étonnera peut-être de voir ces pages signées par un fils de saint Dominique, au lieu de tant d'autres noms, amis du Carmel, sinon plus chauds, au moins plus compétents, plus versés dans les traditions mystiques de la grande École thérésienne. J'éprouve le besoin de faire retomber sur vous seules, mes Très Révérendes Mères, la responsabilité de mon audace : ce sera mon excuse et ma justification. Vous avez fait appel

aux relations religieuses nées du voisinage de nos deux maisons de Paris : voisinage béni qui, grâce à vos prières, à votre inépuisable dévouement, a fait rejaillir sur notre maison de fondation récente les plus riches bénédictions du ciel, et l'a si fortement aidée dans ses premiers développements ; voisinage précieux, faveur inespérée, une des plus douces entre toutes celles dont Dieu nous a comblés, et qui restera attachée à nos origines comme ces parfums des premières fondations qu'on respire dans les *Fioretti* des XIIIe et XVIe siècles, si tant est qu'il y ait dans le nôtre quelque chose de comparable à ces temps héroïques.

Si cette dette de notre gratitude n'était pas un titre pour réussir, c'en était au moins un pour essayer ; et, sachant les miracles que Dieu sait faire encore aux prières de ses fidèles épouses, je n'avais pas le droit de refuser.

De plus, je me sens encouragé par le

souvenir des liens extraordinaires que Dieu avait établis entre sainte Thérèse et plusieurs Dominicains espagnols. Je me rappelle cet illustre Dominique Banez qui fut pendant huit ans le confesseur de sainte Thérèse, qui lui fit composer le *Chemin de la Perfection,* et qui pouvait écrire au Vicaire Général des Carmes, en parlant de la Réforme de sainte Thérèse : « Votre Révérence ne peut ignorer que « cette Religion qui s'est si fort accrue et « multipliée, a pris naissance entre mes « bras, et que je n'ai rien omis de ce qui « dépendait de moi pour l'assister dans « ses commencements et ses progrès. »

Je me rappelle cet autre fils de saint Dominique, Pierre Ybanez, à qui le monde religieux doit l'admirable Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même. C'est sur son ordre, en effet, qu'elle se décida à raconter les grâces dont Dieu l'avait comblée, et la déférence extraordinaire dont

elle fit preuve en cette occasion, s'explique par sa vénération pour ce saint religieux. Lorsqu'il mourut, elle vit son âme monter droit au ciel sans passer par le purgatoire. Je me rappelle enfin que sainte Thérèse elle-même s'honorait d'être *Dominicaine dans l'âme*, *Dominicana in passione*, et m'abritant à l'ombre de ces grands noms et de ces pieux souvenirs, je vais essayer de dire, mes Sœurs, comment le dernier des fils de saint Dominique comprend les œuvres du glorieux compagnon de sainte Thérèse, un des plus grands théologiens mystiques de tous les siècles.

Je ne dirai rien de sa vie que vous donnez en entier dans le premier volume de votre traduction. Cette histoire, en effet, est le rayon de lumière le plus indispensable pour entendre le livre. S'il y a connexion intime entre la vie d'un homme et ses enseignements, cela est vrai surtout des écrits d'un saint où la doctrine emprunte

une grande part d'efficacité de cette pensée qui suit partout le lecteur : il faisait ce qu'il dit ; il a vu ce qu'il raconte.

L'autorité de saint Jean de la Croix comme maître dans les voies surnaturelles n'a jamais été contestée. A peine ses écrits, publiés une vingtaine d'années après sa mort, furent-ils connus, qu'ils se répandirent en Espagne, en France, en Italie, et devinrent la nourriture recherchée des âmes avides de sainteté, un guide sûr pour les directeurs de ces âmes d'élite. Bossuet le cite souvent et avec éloges dans son *Instruction sur les États d'Oraison* (1).

La célèbre Université d'Alcala assure que ses écrits contiennent les maximes les plus utiles pour diriger les personnes spirituelles, et pour les dégager des illusions dont elles sont victimes lorsqu'elles font trop d'état des grâces extraordinaires. « La

(1) Livre VII, ch. 9, 20, 24.

« doctrine que renferment ces livres,
« ajoute-t-elle, nous paraît un souverain
« remède contre ce mal. Il est impossible
« que ceux qui les lisent attentivement
« ne reconnaissent pas tout d'abord que
« l'auteur les a écrits avec une assistance
« particulière de l'Esprit divin, et avec
« une ardente ferveur (1). »

Enfin l'Église catholique met le sceau de son infaillible autorité à tous ces témoignages en faveur de la doctrine très pure et très orthodoxe du grand mystique, déclaré saint après l'examen le plus minutieux et le plus sévère de ses écrits. Elle ajoute, dans l'Office composé en son honneur : « Il est l'auteur des livres de théolo-
« gie mystique qui, au jugement de tous,
« sont vraiment admirables (2). »

Il nous paraît indispensable, avant d'en

(1) Approbation donnée aux Œuvres de saint Jean de la Croix par l'Université d'Alcala.

(2) Bréviaire romain, *Office de saint Jean de la Croix.*

venir à l'analyse de la doctrine de saint Jean de la Croix, de dire ce que l'on entend par théologie mystique, et de jeter un coup d'œil d'ensemble sur la vie mystique dans l'Église depuis les origines jusqu'à saint Jean de la Croix, au XVIe siècle.

I

Connaître Dieu, c'est toute la fin de l'homme, dit saint Thomas d'Aquin (1).

Dieu, dit-il encore, est l'être intelligible par excellence. D'où il suit que toute nature intellectuelle, pour être parfaite, doit s'unir à cet objet dernier de toute connaissance (2).

L'homme a plusieurs modes de vision pour connaître Dieu, et la connaissance est plus ou moins parfaite selon la perfec-

(1) Contemplatio veritatis, divinæ est finis totius humanæ vitæ. 2a 2ae quæst. CL. — XXX, art. 4.

(2) Summa contra Gent., cap. 25.

tion du rayon de la lumière. Il a la raison et la foi.

La raison, participation de la raison même de Dieu, donne à l'homme de connaître son être, les perfections du monde, et, par l'enchaînement logique des effets aux causes, de remonter à la cause première, à Dieu, foyer suprême de toute vérité, de tout bien, de toute perfection.

Ce mode de connaissance de Dieu est la théologie naturelle, cette sagesse tant vantée par les anciens philosophes et par leur maître à tous, par Aristote (1). Les scolastiques l'appellent Métaphysique, et les modernes lui donnent le nom de Théodicée. Science déjà belle et élevée, puisqu'elle fait parvenir à notre intelligence un rayon lointain de ce Soleil qui illumine tout homme venant en ce monde.

(1) Ethic. lib. x, cap. 10.

La foi, second mode de connaissance divine, ajoute de nouvelles lumières à la raison, et donne naissance à la théologie proprement dite. Cette science, appuyée sur des principes d'un ordre supérieur à l'ordre naturel, donne de Dieu une notion plus élevée, plus sublime, plus complète. Elle se divise elle-même en spéculative et expérimentale. « Il y a deux manières de « connaître la vérité, dit saint Thomas : « l'une par la grâce, l'autre par la nature. « Celle de la grâce est double : l'une sim- « plement spéculative, l'autre affective et « qui produit l'amour de Dieu (1). » La théologie spéculative se renferme dans les limites d'une contemplation abstraite ; elle étudie Dieu comme suprême intelligible. La théologie expérimentale ou mystique contemple, elle aussi, la Vérité infinie, mais elle va plus loin, elle s'unit par la vo-

(1) 1ª pars, quæst. LXIV, art. 1.

lonté à ce Bien incréé. Elle contemple, car la connaissance précède toujours l'union ; mais elle s'éprend d'amour pour la suprême Beauté, achevant ainsi l'humaine destinée qui est de connaître Dieu pour s'attacher à lui. Dieu est vérité, c'est la devise de la théologie spéculative : Dieu est charité, c'est la devise de la théologie mystique. Connaître, c'est le but de la première ; connaître et goûter, *gustate et videte*, c'est la fin de la seconde. Si nous interrogeons les principales définitions de la théologie mystique, nous y retrouvons cette double idée de la contemplation et de l'amour. Saint Denys la définit : « une contemplation très sublime de « Dieu, produite par l'amour qui conduit « lui-même à la connaissance (1). »

(1) Dignissima Dei cognitio per unionem, quæ est suprà mentem, quæ est veræ cognitionis effectiva. De divinis Nom., cap. 7.

Deux religieux Carmes, le Père Philippe de la Sainte-Trinité et le Père Antoine du Saint-Esprit, auteurs de théologies mystiques très estimées, la définissent : « une « connaissance de Dieu s'élevant de l'âme « unie à Dieu par la charité ou produite par « une illumination surnaturelle (1). » Le Père Vallgornera, de l'Ordre de saint Dominique, dans sa théologie mystique de saint Thomas, s'exprime ainsi : « La théo- « logie mystique est une contemplation « de Dieu très profonde et très élevée, « unie à un amour très doux et très « fécond (2). »

(1) Quædam Dei notitia per unionem voluntatis Deo adhærentis elicita vel lumine cœlitus emisso producta. Directorium mysticum, auctore R. P. Fr. Antonio a Spiritu Sancto. Disputatione I, sectio I.

(2) Theologia mystica est contemplatio perfectissima et altissima Dei et fruitivus ac suavissimus amor ipsius intimè possessi. Mystica theologia D. Th. Aquinatis a R. Patre Fr. Thoma a Vallgornera, Magist. Ord. Præd. Barcinonæ, anno 1662.

On le voit, les deux facultés maîtresses de l'homme, l'intelligence et la volonté, sont mises en mouvement dans la théologie mystique, et mises en mouvement par Dieu même dans l'acte de contemplation et d'amour. Acte double et très simple, où l'amour produit la lumière, où la lumière augmente l'amour. N'oublions pas cependant que si la lumière de la contemplation forme ce que les théologiens appellent l'essence de la science mystique, attendu que toute science consiste formellement dans la contemplation de son objet, cependant la lumière n'est pas le principe et la cause de l'union, mais bien la volonté surélevée par la charité. En d'autres termes, si la Foi suffit à la science théologique spéculative, elle ne suffit pas à la science mystique, il lui faut encore la charité, principe de lumière et d'amour.

Et qui ne voit ici combien grande et sublime est cette science mystique qui

prend l'homme tout entier et le jette entre les bras de Dieu ! Ce n'est plus l'homme qui enseigne l'homme, Dieu se fait son maître ; il l'élève avec lui au sommet de ce Sinaï mystérieux, et lui découvre des mystères qu'il n'est pas permis aux profanes de connaître. Il parle, et son Verbe produit dans l'esprit une lumière si vive, une certitude si absolue, que l'un de ces illuminés d'en haut pouvait dire qu'à défaut des saintes Écritures, il lui suffisait pour croire de se rappeler ce qu'il avait appris dans la solitude de Manrèse. Il parle, et l'âme ravie ne cherche plus, ne désire plus : elle se nourrit, pleinement satisfaite, de cette Vérité toujours ancienne et toujours nouvelle. Il se donne, et le cœur enivré de cet océan d'amour ne veut plus rien voir des beautés créées, mais voudrait posséder mille mondes et mille vies pour les immoler à cet irrésistible Maître.

Oui, science sublime entre toutes. Savoir

ce qui est sous nos pieds et sur nos têtes, savoir la terre et ses forces cachées, les astres et leurs mystérieuses harmonies ; savoir l'homme et les lois qui le régissent, savoir la guerre, cultiver la sagesse, et s'élever par la recherche des causes à la connaissance des lois qui conduisent l'homme et le monde, ce sont là sans doute de nobles travaux pour l'esprit de l'homme ; mais que sont-ils auprès de savoir Dieu et de l'aimer ! D'un côté, que d'angoisses et de fatigues d'esprit ! Quelles hésitations, quels doutes, quels terribles points d'interrogation après d'opiniâtres labeurs, quels minces résultats pour de si grands travaux ! De l'autre côté, quelle paix dans la vérité trouvée, quelle sécurité, quelles joies, quelles délices ! Du côté des ouvriers de la pensée, de la science humaine, l'égoïsme, l'orgueil, l'enflure, les espérances trompées, les ambitions déçues, les intrigues, les conflits, les vies brisées,

partout le malaise, la souffrance, le murmure ou le blasphème. Du côté des disciples de la science mystique, la rayonnante armée des saints, c'est-à-dire des plus grands hommes de l'humanité, de ceux qui, les yeux toujours fixés sur l'immortel idéal de la perfection créée au Calvaire, n'ont d'autre ambition que de s'oublier, se dévouer, vivre et mourir pour Dieu et les hommes.

Comment se fait-il donc qu'une science incontestablement la plus belle, la plus noble, la plus capable d'enflammer les sublimes aspirations de l'homme, la plus profitable à ses adeptes et à la société, comment se fait-il qu'une telle science soit si rare, si négligée, rencontre un si petit nombre de vrais disciples ? Ah ! c'est qu'il faut bien l'avouer, c'est aussi la science la plus difficile, et qui exige la plus complète abnégation de soi-même. Elle repose sur un de ces apparents para-

doxes dont l'Évangile est rempli : *Qui perdiderit animam suam inveniet eam:* Qui veut sauver sa vie doit la perdre. La théologie mystique donne Dieu à l'esprit et au cœur ; mais pour arriver à cette lumière surnaturelle, il faut passer par la *Nuit obscure*, c'est-à-dire par le renoncement à tout ce qui vient du sensible et du créé ; pour arriver à ces noces mystérieuses entre le cœur et Dieu, à ce Thabor que tous les saints connaissent, il faut gravir les pentes sanglantes du Calvaire, affronter la *Montée du Carmel*, y laisser par lambeaux sa chair, son cœur et sa vie, être enfin de ces vaillants qui, l'épée des combats à la main, en lutte ouverte, incessante avec le monde, le démon, l'orgueil et le sang, avancent quand même, arrivent meurtris, nus et dépouillés, au cœur de la place, et méritent seuls d'être couronnés en vainqueurs.

O vous, âmes généreuses, qui avez entendu la voix du Maître et de l'Époux, qui

voulez apprendre la science des saints, déjà admises dans ces écoles de vie mystique, appelées les cloîtres, ou retenues dans le monde par la main de Dieu même, armez-vous de courage, et apprenez de saint Jean de la Croix le grand remède contre les défaillances, le grand secret de la science mystique : donner toujours, se dévouer, se perdre, mourir !

II

La vie mystique est de tous les temps dans l'Église, car elle est liée à sa sainteté, c'est-à-dire à la présence de l'esprit de Jésus qui l'anime, qui est avec elle tous les jours jusqu'à la fin des temps. Mais la théologie mystique, la sainteté mise en préceptes, peut avoir, sans disparaître jamais entièrement, ses périodes de prospérité et d'amoindrissement. L'Église a ses jours d'épreuve et de combat où elle se préoc-

cupe plus de faire des martyrs que des docteurs, plus des hommes d'action que de contemplation. Nous ne serons donc pas surpris de rencontrer, dans l'évolution de la théologie mystique, des lacunes et des vides, spécialement pendant la phase des persécutions de l'Empire romain et celle des invasions barbares. Au premier rang des écrivains mystiques, il faut placer les deux grands apôtres, saint Jean et saint Paul, le chantre de Pathmos, et le converti de Damas, ravi au troisième ciel, qui tous deux ont parlé de l'amour divin, dans un langage auquel aucun autre écrivain même inspiré n'atteignit jamais. Saint Paul mérita de laisser un disciple digne de lui, saint Denys l'Aréopagite, le grand Docteur de la science mystique, qui fut lui-même, dans les siècles suivants et pendant tout le moyen âge, le maître autorisé de toutes les écoles de haute spiritualité. A la période apostolique succède

celle des solitaires, de ces grandes âmes qui, touchées de la grâce de l'Évangile, toutes voisines des flammes de la Pentecôte et dégoûtées de cette vieille lèpre romaine qui s'étendait partout, allaient par bandes innombrables demander aux Thébaïdes de leur parler de Dieu et de son incorruptible amour. Ames très saintes assurément, mais se préoccupant plus de se cacher que d'écrire, plus de leur sanctification personnelle que de celle des autres. Nous les voyons cependant se rapprocher volontiers de celles qui ont plus d'expérience et d'autorité dans les voies mystiques, se placer sous leur direction et leur demander de les instruire dans la science de la perfection. L'écho de ces saintes conversations nous a été conservé, surtout dans les *Conférences de Cassien, l'Échelle de saint Jean Climaque* et *la Règle de saint Pacôme*. Des Traités de saint Basile à l'usage des solitaires re-

sument aussi la doctrine spirituelle de ces déserts où s'était réfugiée la vie mystique. C'est, à la base, la mortification d'esprit et de corps, la méditation des saintes Écritures, et surtout la solitude comme grand moyen de contemplation. « C'est dans la « solitude, dit saint Basile, que s'opère « l'alliance étroite du Saint-Esprit avec nos « âmes, et qu'elle reçoit les visites du cé- « leste Époux..... O solitude bienheureuse, « qui changes entièrement l'homme et en « fais une créature nouvelle ! Tu rends « humbles les superbes, sobres les intem- « pérants, doux les violents ! Par toi la « cruauté devient compassion, la haine se « change en amour. Ce qui était de glace, « tu le fais brûlant (1). »

Après les solitaires viennent les Pères de l'Église : saint Jérôme, saint Ambroise, saint Jean Chrysostôme, saint Augustin,

(1) Saint Basile. — *Les louanges de la solitude.*

saint Grégoire le Grand, etc. Trop préoccupés de défendre la doctrine contre ceux qui l'attaquent, ils n'ont pas de traités mystiques proprement dits ; mais leurs livres en contiennent les principes disséminés çà et là. D'autres viendront plus tard qui recueilleront ce miel et en formeront le rayon complet et coordonné.

A la fin du ve siècle apparaît le grand maître de la vie monastique en Occident, saint Benoît. Ici encore la vie mystique prie, contemple, défriche les terres, copie les manuscrits, mais écrit peu. Cependant le tableau de la vie monastique, tracé par M. de Montalembert dans son admirable ouvrage des *Moines d'Occident,* nous montre de quelle sève évangélique et puissante ces âmes fortes étaient vivifiées, et avec quel soin elles se transmettaient de monastère à monastère les livres, les règles, les maximes de la vie ascétique.

Toujours est-il que jusqu'à saint Bernard

les auteurs mystiques sont rares et laissent peu de traces. Nous avons dit l'influence des écrits de saint Denys l'Aréopagite sur les esprits avides de vie surnaturelle et divine. Ces écrits étaient à peine connus en Occident pendant les premiers siècles. Vers 824, l'Empereur de Constantinople, Michel le Bègue, ayant fait présent à Louis le Débonnaire des œuvres du grand théologien, disciple de saint Paul, il se produisit bientôt un mouvement dans les doctrines ascétiques d'où date, à proprement parler, l'ère des grands docteurs mystiques.

C'est d'abord et au premier rang saint Bernard, Hugues de Saint-Victor et Richard de Saint-Victor, qui l'un des premiers réduit en synthèse les doctrines de la vie mystique et les moyens pour l'âme d'arriver à l'union divine.

Plus tard, c'est saint Bonaventure, le docteur séraphique que Gerson proclamait le plus grand maître de la vie intérieure.

Comment ne pas nommer à côté de saint Bonaventure, son contemporain le docteur angélique saint Thomas d'Aquin et son illustre maître le bienheureux Albert le Grand ? Celui-ci dans son traité admirable *De adhærendo Deo,* celui-là dans ses conclusions magistrales sur la vie contemplative et dans ses principes ascétiques si sûrs, si profonds, si élevés, disséminés dans ses ouvrages théologiques, doivent certainement compter parmi les plus éminents écrivains qui aient traité des arcanes de la vie contemplative.

« Les hommes les plus remarquables du XIVe siècle, dit M. Cousin dans son Histoire de la philosophie, furent presque tous des mystiques (1). » Le XIVe siècle est en effet éminemment mystique. On sortait de cette ère merveilleuse où l'esprit humain, sous l'action de la foi, avait reçu l'une des

(1) *Histoire de la philosophie,* IXe leçon.

plus puissantes impulsions, où les arts, faisant cortège à la vérité triomphante, lui décernaient la plus éclatante des apothéoses : on sortait de l'ère des cathédrales gothiques et de saint Thomas d'Aquin. Or, si l'amour du bien et du beau suit logiquement la connaissance du vrai, quoi de plus naturel qu'un culte ardent, passionné pour la Beauté incréée ait suivi de près le siècle qui l'avait élevée si haut dans l'admiration des hommes !

Et puis, à la suite du vigoureux essor de la pensée philosophique et de l'ardeur théologique sous l'influence des grands maîtres, on avait vu s'introduire l'abus des formules scolastiques, un langage barbare, les raisonnements subtils et creux. C'était une maladie. A la langue sobre, claire et profonde de saint Thomas avait succédé un jargon inintelligible, où les mots prétentieux tenaient lieu des idées absentes. Les esprits droits et les cœurs

élevés s'éloignaient d'instinct de cette science de mauvais aloi et de mauvais goût, et se réfugiaient dans les régions pures et fortifiantes de la piété.

Le livre de l'*Imitation* reflète en plusieurs endroits cette nostalgie des âmes au XIVe siècle. « Vraiment, s'écrie-t-il, les « grands mots ne font pas l'homme juste « et droit ; mais seule une vie vertueuse « nous rend chers à Dieu. — Quelle folie « de négliger les choses utiles et nécessai- « res, et de nous appliquer aux choses « curieuses et condamnables ! Que nous « importent les genres et les espèces ? « Celui qui entend la parole éternelle est « délivré du fracas de bien des opinions « humaines. — O vérité ! je suis dégoûté « de beaucoup lire et de beaucoup enten- « dre. En toi réside tout ce que je puis « vouloir ou désirer. Qu'ils se taisent tous « les docteurs ; que toutes les créatures

« fassent silence ; Seigneur, soyez seul à « me parler (1) ! »

C'est surtout en Allemagne que l'école mystique du XIVe siècle produisit les hommes les plus remarquables : Jean de Rusbrock, le maître du mouvement mystique du Brabant et de la haute Allemagne ; Echard, Dominicain, que Taulère appelle son maître ; ce Taulère lui-même, que ses solides et sublimes leçons firent appeler le théologien illuminé ; enfin le bienheureux Henri Suzo, cette âme douce et forte, l'amant passionné de la Sagesse Éternelle.

Le même souffle de vie mystique se maintient pendant le XVe siècle, toujours de préférence en Allemagne. C'est Denys le Chartreux, le docteur extatique ; c'est l'auteur de l'*Imitation* qui appartient certainement à cette époque et à cette école Brabançonne ; c'est Gerson, le chancelier

(1) *Imitation*, liv. I, ch. 1 et 3.

de l'Université de Paris ; c'est enfin le Chanoine Régulier Thomas à Kempis.

Mais voici la réforme et ses désastreuses conséquences dans le monde des âmes comme dans l'ordre social et politique. C'en est fait de la vie mystique en Allemagne. Fuyant le bruit de l'erreur et des disputes théologiques, elle se réfugie dans la catholique Espagne, et pendant que l'Allemagne et le Nord de l'Europe sont déchirés par les discordes religieuses et politiques, nous assistons en Espagne à ce magnifique et paisible épanouissement de la vie ascétique dont sainte Thérèse est à la fois la gloire et le foyer.

Plusieurs causes contribuaient à acclimater la mystique au chaud soleil de l'Ibérie. Le caractère espagnol austère et trempé d'acier ; une lutte de plusieurs siècles contre les Maures pour la défense simultanée de la foi et du sol de la patrie, lutte héroïque dont le résultat était un

attachement plus invincible, plus ardent à la religion des ancêtres ; l'épée de l'inquisition qui veillait à l'intégrité de ce précieux patrimoine de la foi, soit contre les envahissements de l'hérésie au dehors, soit contre les extravagances d'un mysticisme dangereux dont d'autres pays n'ont pas toujours su se préserver ; enfin les fortes études théologiques toujours en faveur en Espagne, et dont les célèbres Universités de Salamanque et d'Alcala étaient alors les principaux foyers, tout s'unissait pour préparer à l'école mystique espagnole au XVIe siècle les meilleurs éléments dans l'ordre de la nature et de la grâce. Ajoutons encore les liens politiques qui avaient soumis les Pays-Bas au sceptre de Charles-Quint, et avaient facilité la connaissance en Espagne du mouvement ascétique du Brabant et de l'Allemagne. Nul doute que les auteurs mystiques allemands des XIVe et XVe siècles, qui jouissaient alors d'une si

grande renommée, n'eussent été introduits en Espagne, et n'y fussent familiers aux fervents disciples de la haute spiritualité.

C'est dans ce sol vigoureux, dans cette chaude atmosphère qu'apparaît, à côté de la grande réformatrice du Carmel, le Père de cette Réforme, saint Jean de la Croix. Vrai type espagnol, volonté indomptable dans un corps épuisé par les macérations, cœur ardent, dur à lui-même et compatissant aux autres, ouvert du seul côté du ciel, esprit cultivé, nourri des plus fortes études théologiques, écrivain distingué, mais à la manière de sainte Thérèse, sans recherche, sans souci d'imitation des modèles, homme de race enfin, il va nous dire quels chemins il a suivis et nous devons suivre pour arriver au sommet du Carmel ou de l'union divine dans la sainteté.

III

La doctrine de saint Jean de la Croix est contenue dans quatre ouvrages, ses principaux écrits : *la Montée du Carmel*, *la Nuit obscure de l'âme*, *le Cantique spirituel* et *la Vive Flamme d'amour*. Les deux premiers furent composés par saint Jean de la Croix à la prière de ses religieux, alors qu'il était prieur du couvent du Mont-Calvaire, dans les montagnes qui dominent l'embouchure du Guadalquivir.

Le *Cantique spirituel*, composé dans sa prison de Tolède, est une sorte d'invocation lyrique au Bien-Aimé pour qui il souffrait, une réponse de cet Amour Infini qui console son généreux serviteur et transforme son horrible cachot en un paradis délicieux. Ce ne fut que cinq ans plus tard, en 1583, qu'il ajouta les commentaires à ce cantique, à la prière de la véné-

rable Mère Anne de Jésus et de ses filles du monastère de Grenade. Vers la même époque aussi, il expliqua un autre de ses Cantiques qui commence par ces mots : *O vive flamme d'amour !* Ce dernier travail fut entrepris à la demande de sa fille spirituelle Doña Ana de Peñalosa.

Outre ces quatre grands et principaux ouvrages, nous avons encore de saint Jean de la Croix un opuscule intitulé : *Les Précautions spirituelles* pour les Religieux contre les trois ennemis de l'âme, quelques lettres spirituelles, des maximes, enfin des poésies pieuses.

Les quatre grands ouvrages de saint Jean de la Croix forment un traité complet, gradué et méthodique de spiritualité. Ils répondent aux trois grandes phases de l'union ascétique : la voie purgative ordinaire dont traite la *Montée du Carmel ;* l'illumination surnaturelle de l'âme par la contemplation, exposée dans la *Nuit*

obscure ; enfin la transformation d'amour dans l'union divine, sujet du *Cantique spirituel* et de la *Vive Flamme d'amour*. Ces deux derniers ouvrages, en effet, se complètent et s'éclairent l'un l'autre. Tous deux racontent les mystères de l'union de l'âme avec son Époux divin, tous deux décrivent le bonheur immense, la paix ineffable, les prérogatives glorieuses d'une âme fiancée à son Seigneur, tous deux chantent les incroyables tendresses d'un Dieu pour sa créature.

Connaître et aimer Dieu, avons-nous dit avec saint Thomas, c'est la fin de l'homme sur la terre comme dans le ciel. Il s'ensuit que toutes nos pensées, tous nos actes, toute notre vie doivent être orientés vers ce but.

Or, entre le but et le point de départ, la distance est grande. D'un côté l'Infini, le fini de l'autre. D'un côté l'Être souverainement parfait, de l'autre une créature viciée

par le mal, spoliée des dons surnaturels et blessée dans toutes ses facultés naturelles ; un être qui fait le mal qu'il ne veut pas, et n'a pas le courage du bien qu'il voudrait, un être rempli d'ignorance dans son esprit, de faiblesse dans sa volonté, de corruption dans son cœur, d'attache à lui-même et aux choses créées, et si paresseux pour les biens de l'ordre invisible ! Qui comblera cet abîme ? Comment l'homme s'acheminera-t-il vers l'Infinie Perfection, par quelles ressources, par quels procédés ? Par un travail d'élimination et de purification, la première et essentielle condition que Dieu attend de lui. Rien de souillé ne saurait avoir de contact avec la sainteté essentielle. Premier travail : s'éloigner de tout ce qui est mal et purifier l'instrument qui doit servir à s'unir à Dieu, c'est-à-dire l'âme. Mais encore ces facultés, même purifiées, sont-elles aptes par elles-mêmes à atteindre une fin si sublime ?

Très suffisantes pour donner à l'homme la connaissance d'une vérité ou l'amour d'un bien de l'ordre naturel, elles sont impuissantes à l'élever à l'ordre surnaturel. Comment les sens, en effet, pourraient-ils avoir prise sur l'Esprit pur, sur l'Être absolument réfractaire à toute condition sensible ? Comment l'intelligence pourrait-elle nous révéler ce qu'Il est, elle qui ne perçoit les idées que par les images sensibles, selon cet axiome de l'École : *Nihil est in intellectu quin priùs fuerit in sensu :* l'intelligence ne voit qu'à travers le corps ? Elle arrive à dire au plus ce qu'Il n'est pas ; mais ce qu'Il est en lui-même, dans sa vie propre, elle n'en sait rien et n'en peut rien savoir, parce que cette lumière incréée, inaccessible, échappe forcément à toute nature créée ou créable. Par la même raison, comment notre volonté, avec sa puissance limitée, arriverait-elle à saisir, à embrasser, à posséder

la Beauté infinie ? Puis donc que toutes nos facultés, isolées ou réunies, ne peuvent nous donner Celui que nous cherchons, il faut que Dieu intervienne par un acte direct et personnel. Mais Dieu n'intervient qu'à une condition, c'est que nous abdiquions, c'est que nous fassions le vide en nous pour le laisser seul purifier, illuminer, parler, agir. C'est cette abdication de nous-mêmes que saint Jean de la Croix décrit et prescrit par les *trois Nuits* à traverser pour arriver à l'union divine.

La première Nuit, qui fait tout le sujet du premier livre de la *Montée du Carmel*, consiste dans l'abdication de la vie sensible. Tout ce qui peut tomber sous les sens, soit intérieurs, soit extérieurs, doit disparaître et ne plus avoir droit de cité dans l'âme. Les passions qui sont les actes de la vie sensible et sont mises en mouvement par les objets extérieurs, par l'ima-

gination, par tout ce qui séduit et attire, doivent être constamment mortifiées. Il est important de commencer par là, « car l'âme en renonçant à ses inclina- « tions dans les plaisirs qui flattent le « sens de l'ouïe, établit ce sens dans l'obs- « curité et le dénûment. En privant la « vue de tout ce qui pouvait la contenter, « elle la place dans les ténèbres et dans le « vide ; et ainsi des autres sens. Par con- « séquent l'âme qui aurait repoussé et « éloigné d'elle toutes les satisfactions « créées, en crucifiant à leur égard tous « ses appétits, serait pour ainsi dire plon- « gée dans une nuit obscure, c'est-à-dire « dans un vide universel par rapport à « tout ce qui est créé (1). » C'est prendre l'âme par la famine. S'il est vrai, en effet, que l'âme se nourrit par le corps, et que rien n'arrive à l'être intellectuel si ce n'est

(1) *Montée du Carmel*, liv. I, ch. 3.

par l'être sensible, en supprimant la vie des passions, on aura supprimé l'un des principaux obstacles à la vie divine. « Les « affections qui tendent à la créature, « continue saint Jean de la Croix, sont « devant Dieu comme de pures ténèbres, « et tant que l'âme y est plongée, elle se « rend incapable d'être illuminée et re- « vêtue des pures et simples clartés de la « Divinité. La lumière est incompatible « avec les ténèbres, comme saint Jean « nous l'affirme en disant que les ténèbres « ne purent recevoir la lumière. La raison « en est que deux contraires, selon l'en- « seignement de la philosophie, ne peu- « vent subsister à la fois dans un même « sujet. Or, les ténèbres, qui sont l'at- « tachement aux créatures, et la lu- « mière, qui est Dieu, sont contraires « et dissemblables. Ainsi l'âme n'est pas « apte à recevoir la lumière de l'u- « nion divine, si elle ne commence

« par rejeter loin d'elle toutes ses affec-
« tions (1). »

Il importe de faire ici une observation qui s'applique, dans la théorie de saint Jean de la Croix, non seulement à la nuit des sens, mais à celle de l'intelligence et de la volonté : à savoir qu'il ne s'agit pas de supprimer ni la vie des sens, ni celle de l'esprit ou du cœur, mais simplement de les modifier. Saint Jean de la Croix dit : « L'âme ne saurait s'empêcher d'entendre, « de voir, de sentir, de goûter et de tou- « cher ; néanmoins, si elle refuse de faire « usage de ces secours, elle ne fait pas « plus d'estime de ses sens et n'en est pas « plus entravée que si elle ne les possé- « dait pas ; comme celui qui veut fermer « les yeux se plonge dans l'obscurité et « ressemble à un aveugle (2). » De même

(1) *Montée du Carmel*, liv. I, ch. 4.
(2) *Idem*, liv. I, ch. 3.

en traitant du renoncement à la vie de l'esprit et de la volonté, saint Jean de la Croix n'entend jamais une suppression réelle, d'ailleurs impossible, mais simplement une modification. Se rappeler cette remarque lorsque le saint recommande l'*anéantissement* de nos facultés ou qu'il se sert d'expressions analogues.

La première étape dans l'ascension du Carmel sera donc la mortification des sens, ou la nuit des sens, qui affranchit l'âme de l'envahissement du monde sensible et extérieur.

La seconde étape sera la purification de l'intelligence, le dépouillement de toute attache aux choses de l'esprit. C'est la Foi qui fait la nuit dans l'intelligence, comme l'Espérance la fait dans la mémoire et la Charité dans la volonté. « Celui qui « aspire à s'unir à Dieu ne doit pas tenir « compte de ses connaissances, de ses sen- « timents ou de son imagination ; mais il

« doit adhérer simplement par la foi à « l'Essence divine, les conceptions les plus « sublimes de l'intelligence humaine res- « tant à une distance incommensurable « des perfections de Dieu, et de ce que « sa pure possession nous révèlera un « jour (1). »

Cette nuit de l'intelligence fait le sujet du second livre de la *Montée du Carmel*.

Notre esprit n'est peuplé que de lumières venues par les sens, et qui, pour être spiritualisées, n'en participent pas moins de l'imperfection de leur origine. Ces notions naturelles, toujours accompagnées et revêtues de certaines images, sont incapables de nous donner une connaissance même très lointaine de Dieu en lui-même. Le moyen est trop disproportionné avec l'objet. Comment, en effet, une faculté qui ne s'alimente que dans le monde sensible,

(1) *Montée du Carmel*, liv. II, ch. 4.

visible et palpable, pourra-t-elle étreindre un objet insensible, invisible, impalpable? Qui ne voit combien l'instrument est trop imparfait pour porter jusqu'à Dieu ? La théologie nous enseigne que par nos connaissances naturelles nous arrivons à savoir de Dieu plutôt ce qu'il n'est pas que ce qu'il est. C'est une notion purement négative et plus qu'incomplète. Pour atteindre Dieu, il faut à l'homme une lumière venue du ciel ; et cette lumière, pour descendre, exige le renoncement à celle qui nous vient par les sens. « Si l'âme « prétend, dit encore saint Jean de la « Croix, s'unir parfaitement ici-bas, par « la grâce, à Celui à qui elle doit être « unie par la gloire, dans cette autre vie « dont le grand Apôtre nous dit que l'œil « de l'homme n'a rien vu, son oreille rien « entendu, ni son cœur rien compris ; « si, dis-je, l'âme veut arriver à cette « union par la grâce et par l'amour par-

« fait, il est clair qu'elle doit se tenir dans « l'obscurité relativement aux objets que « les yeux perçoivent, que l'oreille en- « tend, que l'imagination invente et « dont le cœur s'éprend (1). » La foi n'est point une vue qui nous vienne de l'extérieur, elle est un don intérieur de Dieu. Elle n'est pas non plus une connaissance évidente, mais voilée, qui met l'âme dans une sorte de nuit. Si donc nous voulons nous unir à Dieu et lui parler *os ad os*, il faut que la foi vienne surnaturaliser en nous l'intelligence en la dépouillant de tout ce qu'il y a en elle d'imparfait et de sensible, et en lui communiquant une force supérieure et divine. Nous entrons alors dans la nuée comme Moïse : nuée lumineuse et obscure à la fois : lumineuse du côté de Dieu, obscure du côté de notre esprit.

(1) *Montée du Carmel*, liv. II, chap. 4.

Ainsi, renoncement à la vie des passions d'abord, renoncement à l'exercice purement naturel de l'entendement, soit parce que l'esprit est incapable de nous parler de Dieu dans ses rapports surnaturels avec nos âmes, soit parce qu'il est une source d'enflure et d'attache personnelle, tel est le second progrès dans la voie de l'union.

Une grande partie du second livre de la *Montée du Carmel* est consacrée à prémunir l'âme contre le désir ou la recherche des grâces sensibles, visions, paroles intérieures, représentations imaginaires. Si le Saint s'est appliqué à déprendre l'âme de tout ce qui est naturel et humain, comme impuissant à saisir Dieu, à le posséder, il n'est pas moins jaloux de la prémunir contre l'attache excessive à tout ce qui vient d'en haut sous forme de grâces sensibles, de visions ou d'apparitions. Outre qu'il n'est pas toujours aisé de discerner entre ces impressions sensibles les bonnes des

mauvaises, les vraies des fausses, celles qui viennent de l'Esprit-Saint, et celles qui viennent de l'esprit des ténèbres, il insiste sur ce principe fondamental que l'union divine étant un rapport intime, étroit, essentiel entre l'âme et Dieu, pur esprit, rien de ce qui est impression sensible, même dans les modifications de l'âme sous l'influence de la grâce, ne saurait être condition principale de l'union poursuivie. Il reconnaît l'utilité de ces faveurs pour réveiller l'âme et la stimuler ; mais, docteur expérimenté dans la conduite des âmes, il signale surtout les abus, les écarts, les périls auxquels elles sont exposées par la recherche de ces dons extraordinaires trop souvent confondus avec la sainteté. Rare esprit de sagesse et de mesure dans un Saint dont la vie est remplie d'extases, de ravissements, des plus merveilleuses tendresses divines. Les âmes religieuses ainsi que les directeurs

ne sauraient trop lire et méditer des enseignements comme ceux-ci :

« Quant aux visions ou autres con-
« naissances surnaturelles qui se présen-
« tent aux sens, en dehors du concours
« actif de l'homme, j'affirme qu'en tout
« temps, dans l'état de perfection, comme
« dans un état moins parfait, alors même
« que ces connaissances et ces visions sont
« de Dieu, l'âme ne doit pas y aspirer, ni
« s'y arrêter longtemps, pour deux motifs.
« Premier motif : ces grâces produisent
« leur effet passivement en l'âme, sans
« que celle-ci puisse y mettre obstacle,
« bien qu'elle soit libre d'en repousser le
« mode. Par conséquent l'effet accessoire
« est compensé éminemment, quoique
« d'une toute autre manière, par une com-
« munication plus abondante de l'effet
« essentiel qui s'opère dans l'âme. Il n'y
« a aucune trace d'imperfection ni d'é-
« goïsme à renoncer à ces faveurs avec

« respect et humilité ; c'est plutôt la preuve
« d'un véritable désintéressement et d'une
« abnégation parfaite : deux excellentes
« dispositions pour arriver à l'union di-
« vine. Second motif : en agissant ainsi,
« on se délivre du travail nécessaire pour
« discerner les visions vraies des fausses,
« pour s'assurer si l'Ange de lumière ou
« celui des ténèbres en est l'agent : travail
« qui ne va jamais sans péril, examen
« superflu où il n'y a d'autre profit pour
« l'âme que perte de temps et inquiétude.
« Cet examen expose encore l'âme à de
« nombreuses imperfections, entrave sa
« marche progressive, en ne l'affranchis-
« sant pas des minuties de ces connaissan-
« ces et de ces intelligences particulières.
« Si Notre-Seigneur n'était pas obligé de
« se mettre au niveau de l'âme, jamais il
« ne lui communiquerait l'abondance de
« son Esprit par ces canaux si étroits des
« formes, des figures et des connaissances

« distinctes, à l'aide desquelles il sustente « l'âme comme avec de petites miettes (1). »

Le troisième livre de la *Montée du Carmel* est consacré à la purification de la mémoire et de la volonté qui sont, dans la psychologie de saint Jean de la Croix, avec l'intelligence, les trois facultés maîtresses de l'âme. Par la mémoire, il entend surtout cette faculté qui conserve l'image ayant servi primitivement à former l'idée, et que l'esprit se représente et fait revivre à son gré pour faire du passé le présent, et mettre dans ses jours éphémères et rapides l'unité et la stabilité. Faculté précieuse, au sujet de laquelle il faut rappeler ce que nous avons dit de l'intelligence. Il s'agit non d'anéantissement, mais de purification. Lorsque saint Jean de la Croix parle de la nécessité de faire la nuit dans la mémoire et de renoncer à ses opérations, il n'a garde

(1) *Montée du Carmel*, liv. II, ch. 17.

de comprendre dans cette mort le souvenir des bienfaits de Dieu, de son Être et de ses œuvres, et en particulier la mémoire de la bienheureuse humanité de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

« Cette étude, qui consiste à oublier et « à rejeter toutes les connaissances et les « images, dit-il, ne doit jamais s'appliquer « à la sainte humanité du Christ. Sans « doute, il peut arriver dans une profonde « contemplation, et un très pur regard de « la Divinité, que l'âme n'ait pas un souve- « nir actuel de cette adorable Humanité; « car Dieu lui-même tient alors dans sa « main l'esprit captivé par cette connais- « sance confuse et toute surnaturelle. Mais « sous aucun rapport il ne convient de s'é- « tudier spécialement à l'oublier, la vue et « la considération pleine d'amour de cette « sainte Humanité portant l'âme au bien, « et lui servant de moyen pour s'élever « d'un vol rapide jusqu'aux plus hauts

« sommets de l'union. Il y a des choses « visibles et corporelles qui font obstacle « à Dieu, il faut les mettre en oubli ; mais « comment pourrait-on leur assimiler le « Verbe fait chair pour notre Rédemption, « lui qui est la voie, la vérité, la vie et le « guide dans tous les sentiers du bien (1)? »

Saint Jean ne demande pas non plus de rejeter le souvenir des devoirs de la vie. Il veut seulement que ce souvenir ne nous séduise pas au point de nous y attacher d'une manière immodérée. Et s'il arrive parfois que l'âme absorbée en Dieu perde la mémoire des obligations pratiques de la vie, il se chargera lui-même de l'avertir et de l'éveiller au moment opportun. Pour tout le reste, le Saint, après avoir rappelé qu'il s'adresse ici non aux commençants, mais aux âmes contemplatives et déjà avancées, demande un oubli complet de toutes les impressions qui nous viennent

(1) *Montée du Carmel*, liv. III, ch. 1.

des sens, de l'imagination et de l'esprit. Dieu ne tombe sous aucune forme et ne se laisse embrasser par aucune connaissance naturelle; d'où résulte la nécessité de rejeter toutes ces réminiscences de la mémoire et de l'imagination pour s'élever à l'union.

Cette doctrine est très sublime, il faut en convenir, et l'on serait tenté de lui faire les objections que saint Jean de la Croix se fait à lui-même : que c'est vouloir détruire la nature, arrêter le cours ordinaire des puissances, faire de l'homme un être privé de mémoire, sans réflexion et impropre aux exigences et aux devoirs de la vie; que Dieu ne détruit pas la nature, mais la perfectionne. Rien de tout cela n'étonne le Saint, ni ne l'arrête. Sûr de sa doctrine et de la parole de saint Paul qui affirme que l'âme unie à Dieu ne forme avec lui qu'un esprit : *qui adhæret Deo, unus spiritus est* (1), il répond que s'il veut

(1) I ad Cor., VI, 17.

faire le vide dans l'homme, c'est pour y mettre Dieu, non le néant ; qu'il remplace le sensible par le surnaturel, la faculté de voir et de se souvenir par les opérations de la foi et de l'espérance, où Dieu pense, agit et se souvient dans l'homme. « Dans « l'habitude de l'union qui est un état « surnaturel, ajoute-t-il, la mémoire et « les autres puissances cessent leurs opé- « rations propres, et passent de leur fin « naturelle à la fin de Dieu, qui est sur- « naturelle. La mémoire ainsi transformée « en Dieu ne garde plus l'empreinte des « formes et des connaissances naturelles ; « ses opérations et celles des autres facul- « tés sont alors comme divinisées. Par « suite de leur transformation en lui, « Dieu exerce sur elles un empire souve- « rain, c'est lui-même qui les meut et « les gouverne, au gré de son esprit et de « son adorable volonté (1). »

(1) *Montée du Carmel*, liv. III, ch. 1.

L'homme spirituel, ambitieux de parvenir à cette ineffable union avec Dieu, devra donc, s'armant de courage contre lui-même, dégager sa mémoire des souvenirs qui l'occupent et la retiennent dans le créé, la dégager même d'anciennes réminiscences de grâces surnaturelles, telles que visions, paroles intérieures, car aucune de ces images n'est Dieu, et se laisser perdre par la sainte espérance dans le bienheureux oubli de tout ce qui n'est pas Dieu.

Après avoir traité du dépouillement de l'esprit et de la mémoire, le grand mystique arrive à la volonté qu'il creuse, purifie et transforme pour la rendre apte à l'acte d'amour ou d'union. Comme la foi surélève l'intelligence, et l'espérance la mémoire, la charité enveloppe la volonté, la pénètre et se l'unit très intimement. Cette grande thèse remplit la seconde partie du troisième livre à partir du cha-

pitre xve. Malheureusement l'auteur s'est arrêté en chemin, et la démonstration n'est pas terminée. Après avoir indiqué les principales affections de la volonté, qui sont la joie, l'espérance, la douleur et la crainte, saint Jean de la Croix étudie la manière de purifier le sentiment de la joie, et ne va pas au delà. On ignore le motif qui n'a pas permis au profond psychologue d'achever son travail. Mais, tout en regrettant cette lacune, les principes et la méthode exposés par l'auteur pour le dégagement de la volonté à l'endroit du sentiment de la joie, donnent aisément la clef des procédés à suivre pour le redressement des autres sentiments d'espérance, de douleur et de crainte. Au reste, en mortifiant l'une de ces affections, on mortifie par le fait toutes les autres. « Ces quatre « passions sont sœurs, nous dit le Saint, et « unies entre elles par des liens étroits. « Là où l'une se porte actuellement, les

« autres tendent virtuellement; réprimer « l'une, c'est affaiblir les autres (1). »

Lorsqu'on voit avec quelle implacable fermeté saint Jean de la Croix secoue l'intelligence et la mémoire pour en faire tomber les fleurs, les feuilles et les fruits, végétation d'automne et d'hiver destinée à périr, et y greffer une bouture divine et immortelle, on se demande ce qu'il va faire de la volonté ou du cœur. Dans les principes d'une telle mystique, on s'attend bien que le cœur ne sera pas plus épargné. Si c'est lui qui est appelé à jouir de l'union divine, comment lui serait-il permis de s'attarder à aucune affection terrestre, de s'embarrasser dans aucune des émotions de crainte ou d'espérance, de joie ou de douleur, qui naissent de ces attaches humaines ?

La loi de charité, exprimée dans ces

(1) *Montée du Carmel*, liv. III, ch. 15.

grandes paroles : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces (1) », sert de base à la doctrine du Saint. Dieu est le tout de l'homme : le tout de son cœur, comme de son intelligence et de sa mémoire. Que sont les biens finis auprès de ce Bien suprême et infini ? des ombres ou des obstacles ; trop souvent des obstacles. Plus près des yeux et du cœur, leur parlant un langage qui enchantait l'homme à son premier jour, qui l'enchante encore à toute heure, ils l'emprisonnent dans ce merveilleux palais de l'univers et lui font oublier la patrie. Pour des esprits mieux avisés, ils sont au moins des ombres derrière lesquelles se cache Dieu. Oui, les cieux racontent la gloire de Celui qui a fait les mondes, et le plus petit brin d'herbe sur sa tige chante

(1) Deut., ch. 6, ℣. 5.

à sa manière la sagesse inénarrable de Celui qui se joue dans l'infiniment grand comme dans l'infiniment petit. Mais tandis que l'homme terrestre s'arrête à l'ombre visible et palpable, l'homme spirituel soulève le voile et regarde derrière ; tandis que le premier laisse son cœur s'éprendre de ce qu'il voit, de ce qu'il touche, de ce qu'il entend, et s'émouvoir pour ces biens divers de désir, d'espérance, de crainte et d'amour ; le second, d'un coup d'aile monte au Soleil invisible, et, le regard de l'esprit fixé sur cette Beauté immuable qui a faim et soif de nos âmes, son cœur se repose dans l'immobile, dans le parfait, dans l'incommensurable amour. L'un voit le contingent des êtres et y rétrécit son cœur avec tout ce qui est contingent. L'autre en voit l'absolu et dilate son âme à la mesure de l'absolu. Qu'est-ce que la terre vue des hauteurs où s'élève notre sublime contemplatif ? Comme il prend en pitié l'homme

qui s'imagine voir et posséder les choses, parce qu'il les touche un instant par le dehors, oubliant qu'à l'heure où il voudra les saisir, les étreindre et en jouir, elles auront fui, et qu'il n'aura plus entre les mains qu'un peu de poussière, et dans le cœur des larmes, des regrets, des remords peut-être! Comme il est fort et puissant lorsque de cette cime sublime où il s'est élevé, il montre que, pour connaître les biens qui nous entourent, il faut les voir non dans leurs accidents mais dans leur substance, non dans le particulier mais dans le général, les abstraire des circonstances de temps, de lieux, de propriété personnelle qui les rapetissent en nous rétrécissant le cœur ; mais que le cœur vraiment large, libre et riche est celui qui voit Dieu dans tous les êtres, qui aime comme Dieu, non dans un coin de terre, mais d'un pôle à l'autre, et ne distingue dans son étreinte ni étrangers, ni ennemis,

ni parias, mais des frères; qui, n'ayant rien, possède réellement le monde dans ce qu'il a de meilleur et de divin, puisqu'il est pour lui ce qu'il est pour Dieu même.

Il faut citer une page de cette magistrale démonstration, page d'une simplicité profonde et sublime, qui nous prend dans nos obscurités, et nous emporte, sur l'aile d'un séraphin, dans les régions lumineuses et paisibles où notre Saint réside.

« Se détacher des créatures, c'est trou-
« ver en elles plus de jouissances et de
« satisfactions que si on y attachait son
« cœur, avec un sentiment de propriété.
« Une pareille sollicitude est une lourde
« chaîne qui tient l'esprit captif, et ne
« permet pas à l'âme de prendre libre-
« ment son essor. Au double point
« de vue naturel et surnaturel, l'homme
« se forme, par le renoncement, une con-
« naissance plus précise de la vérité des

« choses et de leur valeur intrinsèque.
« Voilà pourquoi il en jouit bien davantage
« que l'homme engagé dans la satisfaction
« d'ici-bas; celui-ci les apprécie selon leur
« apparence trompeuse, celui-là selon
« la vérité; l'un les envisage de leur
« meilleur côté et en considère le fond et
« la substance, l'autre les juge d'après ce
« qu'elles ont de moindre et d'inférieur,
« selon leur côté accessoire et accidentel.
« On le sait, les sens ne peuvent pénétrer
« au delà de l'apparence; mais l'esprit,
« purifié du nuage des formes acciden-
« telles, perce jusqu'à la vérité, car c'est
« là son objet. Aussi la passion de la joie
« répand-elle comme des ombres sur le
« jugement, parce qu'il ne peut exister
« de jouissance volontaire dans les créa-
« tures, sans un acte de propriété volon-
« taire aussi. Au contraire, la privation
« des vaines jouissances dégage l'âme, et
« rend au jugement toute sa lucidité,

« ainsi que l'air redevenu pur et trans-
« parent, quand les vapeurs qui l'obscur-
« cissaient se sont dissipées. Donc l'ab-
« négation jouit de tout ; comme si elle
« possédait tout ; mais la propriété, par
« là même qu'elle se porte sur un objet
« particulier, se prive de la satisfaction
« générale de tous les autres. Dans le
« premier cas, le cœur ayant brisé tous
« les liens des créatures, les possède toutes
« dans une merveilleuse liberté, au dire
« de saint Paul. Dans le second cas, la
« volonté attachée à un objet créé n'en
« possède réellement aucun ; de plus, elle
« est possédée par eux et endure les souf-
« frances d'un rude esclavage (1). »

On voit par cet extrait quelle vigueur de pensée il y avait dans cette âme contemplative. Lorsqu'on la croit perdue dans des hauteurs inaccessibles, où notre esprit

(1) *Montée du Carmel*, liv. III, ch. 19.

a peine à la suivre, tout d'un coup elle nous ramène à nous-mêmes, et d'un regard profond nous fait pénétrer dans les mystères de notre nature, les met en pleine lumière et les dégage des obscurités plus ou moins volontaires qui les enveloppent. Saint Jean de la Croix, comme presque tous les théologiens mystiques, est bien moins métaphysicien que psychologue. Il recherche plutôt les vérités de l'ordre moral et pratique que celles de l'ordre spéculatif, et c'est surtout dans son ouvrage de la *Montée du Carmel* que se montrent ces qualités de son esprit. On y rencontre presque à chaque page des observations fines, des analyses très fermes et très lucides de nos sentiments les plus voilés, les plus intimes.

Cet ouvrage contient également les principes essentiels de la théologie mystique du Saint. Les autres écrits n'en sont guère que le développement. De plus, cet ou-

vrage est aussi celui qui s'adresse au plus grand nombre. Toute âme avide de perfection y trouve une nourriture solide et à sa portée. Les autres traités supposent de tels progrès dans l'union divine qu'ils ne s'adressent qu'à un nombre bien plus restreint de lecteurs. Pour ces raisons, nous nous sommes arrêté plus longuement à l'étude de la *Montée du Carmel*, et nous ne ferons guère que donner une idée rapide et sommaire des autres traités.

Tous ces ouvrages, avons-nous dit, répondent aux trois phases de la vie mystique : la vie purgative, illuminative et unitive. Comme la *Montée du Carmel* contient tous les procédés du dépouillement de l'âme dans ses facultés principales, toutes les conditions de la vie purgative, la *Nuit obscure* renferme les moyens d'illumination surnaturelle de l'âme en progrès vers le Soleil de vérité et d'amour. On s'étonne moins d'un pareil titre pour un

pareil sujet, lorsqu'on sait, avec saint Jean de la Croix, que cette illumination surnaturelle de l'esprit est précédée de telles ténèbres, de telles souffrances, qu'il y a autant de nuit que de lumière, que la nuit précède la lumière, en est la condition indispensable, et surpasse en désolations intérieures les plus douloureux crucifiements des sens. Aussi saint Jean de la Croix la compare-t-il avec raison à la nuée lumineuse et obscure qui conduisait Israël à travers les sentiers du désert à la terre promise, figure de la grande patrie.

Lorsqu'une âme s'est montrée fidèle au dépouillement intérieur de ses facultés d'intelligence, de mémoire et de volonté par une énergie active, généreuse et constante, Dieu l'élève à un degré supérieur dans l'union. Ce degré, qui est celui de la contemplation, n'est pas encore immédiatement la lumière. Il y a une nouvelle purification. C'est Dieu qui s'en charge, si

l'âme le laisse libre. L'homme avait agi jusque-là sous l'influence divine ; Dieu agira désormais avec l'assentiment de l'homme. Dans cet état passif, l'âme est purifiée par un envahissement de ténèbres, de sécheresses, de souffrances et d'angoisses qui va porter le fer et le feu de l'amour très saint jusque dans les derniers replis de cette pauvre victime. Là où l'homme ne voyait plus rien d'incompatible et se croyait prêt à recevoir la visite tant désirée, l'œil de Dieu a découvert de vieilles racines très cachées, très profondes, et pendant des mois et des années, profitant de la liberté que l'âme lui laisse dans son domaine, il la soumet à une épuration crucifiante et terrible. Saint Jean de la Croix compare ces souffrances à celles du feu le plus vif, à celles même du purgatoire. Aussi ajoute-t-il, lorsqu'une âme, usant de ce don merveilleux de sa liberté, est assez généreuse pour rendre

Dieu absolument le maître chez elle, l'Esprit-Saint lui donne une telle pureté et lucidité qu'elle jouit d'une lumière plus parfaite que certains anges même.

Mais au prix de quels crucifiements intérieurs, de quelles angoisses, de quelles tortures, la fiancée de Dieu arrive-t-elle à cet éclat ? ceux-là seuls le savent qui ont subi le martyre de cette épreuve. Saint Jean de la Croix, qui en avait l'expérience, s'émeut au seul souvenir de ces souffrances, et, aussi compatissant que ferme, il trouve une note presque attendrie pour fortifier les âmes soumises à ces flammes de la justice précédant l'amour : « Qu'elles se consolent, leur dit-il, « qu'elles persévèrent avec patience dans « l'oraison sans efforts tourmentés, et se « confient en Dieu. Jamais il n'abandonne « ceux qui le cherchent avec un cœur « simple et droit ; il ne leur refusera pas « le viatique nécessaire, qui doit les con-

« duire par cette voie jusqu'à la claire et « pure lumière de l'amour, où elles en- « treront après avoir traversé les obscuri- « tés de la seconde nuit, c'est-à-dire celles « de l'esprit, si toutefois elles ont mérité « d'y être introduites (1).»

Nuit terrible en effet, qui consiste dans le contraste entre l'impuissance humaine et la force divine. L'homme spirituel a tout abandonné; il a mortifié ses sens, ses passions, ses facultés, il ressemble à un navire désemparé; il n'attend plus le secours que de Dieu, le secours promis, la visite attendue, l'union désirée. Rien. Dieu est sourd, il se cache, il ne répond pas. La foi ni l'intelligence n'arrivent qu'aux ténèbres; l'espérance ni la mémoire ne trouvent que le vide; la charité ni le cœur n'habitent qu'une solitude aride et désolée : rien du côté de la terre

(1) *Nuit obscure*, liv. I, ch. 16.

dont l'âme ne veut plus ; rien du côté du ciel qui semble fermé. Et puis, lorsque le soleil de la contemplation se lève enfin sur ce sol desséché, enveloppé de ténèbres, lorsqu'il y produit la lumière et un commencement de chaleur, cette lumière en tombant dans les impuissances, les infirmités, les misères de l'âme ainsi préparée, lui révèle une telle disproportion entre son néant et l'Infini de Dieu, qu'elle en reçoit je ne sais quelle immense douleur qui achève de la purifier et de la préparer à ces étonnantes fiançailles.

Courage, ô âme prédestinée ; vous touchez au terme. Ne vous étonnez ni de la longueur du voyage, la distance à franchir était celle du fini à l'infini, de la terre au ciel ; ni des cruelles blessures reçues dans le combat, Dieu était d'un côté, et vous de l'autre, le Dieu très saint, jaloux et fort, vous, péché, poussière et néant. Mais voici l'astre divin qui monte à l'horizon,

voici sa lumière inondant votre âme dans ses derniers replis, voici sa chaleur la pénétrant jusque dans ses fibres les plus intimes : voici le repos après la lutte, voici le *silence divin*, comme parle saint Denys, voici la joie et la félicité après les larmes et les tortures, voici la vie après la mort.

Dans cet état, l'âme est en pleine sécurité et à peu près invincible ; l'ennemi ne peut plus rien contre elle, et saint Jean de la Croix estime qu'on n'y arrive pas sans une grâce extraordinaire et spéciale.

Telle est en résumé la doctrine de la *Nuit obscure* qui confine de très près, on le voit, à celle des deux derniers ouvrages du Saint : *Le Cantique spirituel* et *la Vive Flamme d'amour*. Ces écrits traitent d'une manière sublime de la transformation d'amour et de l'union de l'âme avec Dieu.

Entièrement purifiée, l'épouse des Cantiques n'a plus qu'un acte, une recherche, une ambition : voir son Bien-Aimé, l'ai-

mer, le posséder. Rien de ce qui est créé ne pouvant lui en parler, elle désire être délivrée par la mort de cette prison des sens qui la retient captive. Elle languit d'amour et se meurt de ne pas mourir. C'est l'heure où Jésus, touché de ces ardents désirs et séduit lui-même par la beauté de cette âme, s'unit à elle dans de mystérieuses fiançailles. Il faut lire dans le *Cantique spirituel* les admirables commentaires de cette union merveilleuse. Le Saint en résume les effets dans ces quelques lignes :

« L'âme voit et possède dans cette divine « union une abondance de richesses ines- « timables : elle y trouve le repos et le « plaisir qu'elle désirait ; elle y reçoit sur « la Divinité des lumières merveilleuses « qui lui révèlent d'admirables secrets, et « c'est l'un des mets qu'elle savoure le « plus délicieusement. Elle sent en Dieu « une puissance et une force terribles, en

« présence desquelles disparaissent toute « autre force et toute autre puissance. Elle « goûte en lui une ineffable douceur et « des délices spirituelles incomparables ; « elle y trouve la lumière divine et une « parfaite quiétude. Elle jouit d'une ma- « nière très relevée de la sagesse de Dieu, « qui resplendit dans l'harmonie des créa- « tures et dans les œuvres du Créateur ; « elle se sent remplie de biens, et à l'abri « de tout mal. Mais par-dessus tout elle « comprend qu'elle jouit d'un amour inap- « préciable, qui fait toute sa nourriture, « et dans lequel elle est confirmée (1). »

Dieu prend plaisir à orner sa fiancée des dons les plus éclatants à ses yeux. Parce qu'elle lui a donné toute liberté de creuser, tailler, retrancher, polir en elle, il la récompense par des présents dignes de lui. Il semblerait qu'arrivée à ce som-

(1) *Cantique*. Str. XIV.

met l'âme ne pût monter davantage. Il y a cependant, selon notre Saint, un degré plus sublime encore. Aux fiançailles succède le mariage spirituel. Ce sont alors deux natures réunies et comme fondues dans un seul esprit, dans un même amour. L'âme est divinisée ; elle est Dieu par participation. Ce ne sont plus alors entre l'Époux et l'épouse qu'échange continuel de témoignages d'amour, étreintes inexprimables d'où jaillissent pour l'âme les plus éclatantes lumières, les plus ravissantes délices. Elle est inondée du rayon de la Sagesse divine, et commence à goûter dès ici-bas quelque chose de la béatitude céleste. Elle n'a plus qu'un pas à faire pour voir Dieu face à face, et aller consommer dans le ciel le mariage ineffable commencé sur la terre.

Telle est, très en résumé, l'idée mère de la doctrine de saint Jean de la Croix sur la théologie mystique. Doctrine sublime,

d'une puissance incomparable, qui saisit l'âme attentive et affamée de Dieu, l'arrache à la fascination de tout bien créé et la ravit par sa beauté austère, élevée et toute divine.

Toute âme n'est pas propre à l'entendre et à la goûter. Il y faut un cœur fort, grand, généreux, qui ne s'attarde pas aux fleurs du chemin, ambitieux d'arriver au sommet du Carmel, c'est-à-dire de la perfection. Une âme habituée à cette nourriture légère, fade et débilitante, délayée dans les mille petits opuscules qui inondent les bibliothèques pieuses de nos jours, sera vite rebutée par ce qu'il y a d'aride, d'austère et de sec dans ce pain du plus pur froment. Rien ne donne une idée plus nette et plus frappante de la différence des deux époques de saint Jean de la Croix et de la nôtre au point de vue de la piété, que la comparaison entre les ouvrages mystiques du XVIe siècle, et en particulier

les enseignements que sainte Thérèse et saint Jean de la Croix adressaient aux âmes dévotes de leur temps, et les bleuettes spirituelles les plus en vogue aujourd'hui. Mais, grâce à Dieu, grâce aussi aux couvents du Carmel et à la sève religieuse, réapparaissant de toutes parts, il y a, au milieu de cette multitude superficielle dans sa dévotion, des âmes en assez grand nombre, qui n'ont aucun goût pour cette piété à facettes, à émotions sensibles, à coups de miracles et de révélations, et qui demandent, non à être amusées, mais éclairées, non émues dans l'imagination, mais nourries du plus pur enseignement de l'Évangile, des Saints et des Docteurs mystiques.

Ces âmes-là goûteront saint Jean de la Croix. Elles le liront avec profit, avec bonheur, non pas peut-être la première fois ; mais elles y reviendront à plusieurs reprises, comme on le fait avec tout auteur

favori. Cette lecture est de celles en effet qui demandent à être faites avec attention, et renouvelées plus d'une fois, afin d'y trouver des lumières nouvelles, d'y mieux voir la pensée d'ensemble, d'y mieux sentir le souffle qui anime les parties de ce grand et divin concert. L'intérêt grandit avec la lumière ; ce n'est pas assez : l'âme, se dégageant d'elle-même sous l'influence de cette forte doctrine, prend des ailes, s'élève avec le Saint à des hauteurs qu'elle ne connaissait pas, et, arrivée là, s'éprend d'une véritable passion pour cette crucifiante et sublime mystique.

Il se produit alors une transformation lumineuse, analogue à ce qui arrive pour la connaissance du Saint lui-même. Pour ceux qui le connaissent peu ou mal, c'est une vie d'un aspect plutôt effrayant et presque terrible ; c'est un Saint qui ne se plaît qu'au milieu des croix et des têtes de mort, et qui parle un langage de nature à

repousser plutôt qu'à attirer. Si on demandait ce qu'elles pensent de cette légende sur saint Jean de la Croix à celles de ses filles qui l'ont étudié de plus près, et qui vivent de ses exemples et de sa doctrine, elles répondraient en souriant que ce Saint d'aspect si austère et si impitoyable était au fond une âme très tendre, très compatissante, et que toute l'histoire de la vie de leur Père rend témoignage à ses vertus de douceur et d'invincible bonté. Ainsi en est-il de ses écrits. D'une lecture tout d'abord difficile et ingrate, peu à peu le jour se fait, la chaleur vient, la vie pénètre partout, on ne peut plus se passer de saint Jean de la Croix, et on en parle à tout venant, comme La Fontaine parlait du prophète Baruch. C'est une vraie jouissance en effet de découvrir la personnalité dans le plus impersonnel de tous les écrivains mystiques. Voyez sainte Thérèse, comme sa physionomie se reflète dans tout

ce qu'elle écrit! Sans la chercher on la trouve, on la voit, on l'entend; c'est cette âme si belle, si pure, si humble, si dévorée d'amour, qui vit et palpite sous toute parole tombée de la plume de la Séraphique Mère. Chez saint Jean de la Croix, il faut chercher longtemps avant de trouver. En apparence, pas un mot, pas un trait qui trahisse l'âme qui a pensé, exprimé, gravé cette doctrine si sublime, tant elle a pris soin de mettre en pratique elle-même cette mort absolue qu'elle recommande aux autres. Cependant cherchez bien : l'âme y est. A travers cet enseignement si profond, si implacable, s'il faut poursuivre le moi jusque dans ses derniers retranchements, si suave, si plein d'attraits, s'il raconte l'ineffable commerce de Dieu avec l'âme arrivée au sommet de la contemplation, à travers cette voix qui semble venir du ciel plutôt que de la terre, on reconnaît bientôt, pour ne plus l'oublier, l'âme forte et

tendre, qui, après avoir compris la Croix à la suite de saint Paul et de tant d'autres, ivre de souffrance et d'amour, a poussé ce cri héroïque qui résume sa vie et ses œuvres : « Seigneur, être méprisé pour vous ! »

Et maintenant, mes très Révérendes Mères, au nom des âmes qui, grâce à vous, vont lire, comprendre et goûter saint Jean de la Croix, laissez-moi vous remercier de cette traduction nouvelle de ses Œuvres complètes. C'est un service éminent rendu aux esprits pieusement avides des perles tombées du cœur et de la plume des Saints. Si étrange que cela paraisse, nous ne connaissons en France que la moitié des ouvrages de saint Jean de la Croix, et ce qui en était traduit ne pouvait donner qu'une idée très imparfaite du texte original.

La première édition complète des Œuvres du Saint parut à Séville en 1702. Jusque-là, c'est-à-dire depuis un siècle, il n'a-

vait été publié que des fragments détachés et incomplets. Les traductions françaises, celle du P. Cyprien de la Nativité, Religieux Carme (1641), et celle du P. Maillard, Jésuite (1695), avaient été faites sur ces fragments et ne pouvaient donner qu'une connaissance plus qu'insuffisante de cette grande œuvre mystique. Plus près de nous, il est vrai, en 1865, M. l'abbé Gilly a publié une traduction des deux premiers ouvrages de saint Jean de la Croix : la *Montée du Carmel* et la *Nuit obscure*. C'était un progrès, sans doute ; mais, outre que ce n'était que la moitié des Œuvres du Saint, cette traduction offre des divergences si notables avec l'édition de Séville, qu'il est permis de se demander si l'auteur avait sous les yeux un exemplaire fidèle du texte original. Justement jalouses de combler ces lacunes et de faire revivre votre Bienheureux Père dans sa forme authentique et primitive, vous avez voulu

puiser à la seule source pure et intègre pour reproduire, la première fois en France, les manuscrits complets de saint Jean de la Croix, conservés jusqu'à nos jours en Espagne et gardés comme de précieuses reliques par les Carmélites de Jaen.

Commencé il y a plus de dix ans, pour déférer au vœu du vénéré Supérieur des Carmélites de Paris, votre travail a été béni de Dieu. Revu à plusieurs reprises et approuvé avec honneur par des théologiens que leur science approfondie des deux langues rendait juges compétents et autorisés, il a reçu enfin la très haute approbation que vous avez placée en tête du premier volume de votre publication. Je ne puis mieux clore moi-même ces pages qu'en rappelant les paroles élogieuses par lesquelles Monseigneur Richard, archevêque de Larisse (1), recommande aux

(1) Actuellement Cardinal Archevêque de Paris.

fidèles votre pieux ouvrage : « La traduc-
« tion nouvelle, fidèle au texte et au génie
« de la langue espagnole, conserve la pen-
« sée et l'expression même du Saint au-
« teur, par la scrupuleuse conformité avec
« l'original. Elle sera non seulement sans
« danger pour les âmes pieuses auxquelles
« elle s'adresse, mais encore leur sera, par
« son style élégant et correct, d'une lec-
« ture agréable, fortifiante et très propre à
« les embraser du feu de l'amour divin. »

Fr. Bernard CHOCARNE,

des Fr.-Prêcheurs.

Paris, 15 *octobre* 1879,

Fête de sainte Thérèse.

LA

MONTÉE DU CARMEL

EXPOSITION DU SUJET

Les strophes suivantes renferment toute la doctrine que je veux approfondir dans la *Montée du Carmel*, comme aussi le secret de gravir jusqu'au plus haut sommet de cette montagne, qui n'est autre chose que l'état de perfection ; état sublime que nous définissons dans ce traité par l'union de l'âme avec Dieu. Et comme tout ce que j'ai à dire repose sur ces strophes, j'ai voulu les réunir ici pour présenter au lecteur dans une vue d'ensemble la substance de ce que je dois écrire ; ce qui ne m'empêchera pas de répéter d'abord chacune d'elles séparément, et ensuite chacun des vers qui les composent, selon que le demanderont le sujet et les exigences de l'exposition.

STROPHES

DANS LESQUELLES L'AME CHANTE L'HEUREUSE FORTUNE QU'ELLE A EUE DE TRAVERSER LA NUIT OBSCURE DE LA FOI POUR ARRIVER, PAR UN DÉPOUILLEMENT COMPLET ET UNE TOTALE PURIFICATION, A L'UNION AVEC SON BIEN-AIMÉ.

I.

Pendant une nuit obscure
Embrasée d'un amour plein d'anxiété,
Oh ! l'heureuse fortune !
Je sortis sans être aperçue
Alors que ma demeure était pacifiée.

II.

Pleine d'assurance dans les ténèbres,
Je sortis déguisée, par un escalier secret,
Oh ! l'heureuse fortune !
Dans l'obscurité et en cachette,
Alors que ma demeure était pacifiée.

III.

A la faveur de cette heureuse nuit,
Personne ne me voyait,
Et moi je ne regardais rien ;
Je n'avais ni guide ni lumière,
Excepté celle qui brillait dans mon cœur.

IV.

Cette lumière me guidait,
Plus sûrement que celle du midi,
Au terme où m'attendait
Celui qui me connaît parfaitement ;
Personne ne paraissait en ce lieu.

V.

O nuit qui m'as conduite !
O nuit plus aimable que l'aurore !
O nuit qui as si étroitement uni
Le Bien-Aimé avec sa bien-aimée,
Qui as livré à son amant l'amante transformée
[en lui.

VI.

Sur mon sein couvert de fleurs,
Dont nul autre n'a le droit d'approcher,
Il demeurait endormi ;
Et moi, je lui faisais fête,
Et le rafraîchissais avec un éventail de cèdre

VII.

Le souffle de l'aurore
Faisait voltiger ses cheveux ;
De sa douce main posée sur mon cou
Je me sentis blessée,
Et tous mes sens furent suspendus !

VIII.

Le visage incliné sur le Bien-Aimé,
Je restai là et m'oubliai ;
Tout disparut pour moi, et je m'abandonnai,
Laissant toutes mes sollicitudes
Perdues au milieu des lis.

PROLOGUE

Afin d'expliquer et de bien faire comprendre la nuit obscure que doit traverser l'âme, avant d'arriver à la divine lumière de la parfaite union d'amour, dans la mesure où cela est possible en ce monde, il faudrait une plus grande expérience et une science plus éclairée que la mienne. Les âmes bienheureuses, appelées à parvenir à cet état de perfection, doivent ordinairement affronter des ténèbres si profondes, subir de si douloureuses souffrances physiques et morales, que l'intelligence humaine est impuissante à les comprendre et la parole à les exprimer. Celui-là seul qui a expérimenté ces voies en aura le sentiment, sans pouvoir toutefois le définir. En essayant de révéler quelque chose de cette nuit obscure, je ne m'en rapporterai ni à la science ni à l'expérience, qui l'une et l'autre peuvent errer et faillir.

Mais, sans négliger d'emprunter les lumières qu'elles pourront me fournir, je m'appuierai tout particulièrement sur les divines Écritures, dont l'Esprit-Saint, maître infaillible, est l'inspirateur. Si je venais à me tromper sur certains points, n'ayant pas une parfaite intelligence de ces matières, je déclare que mon intention n'est nullement de m'écarter de la sainte doctrine, et des enseignements de notre sainte Mère l'Église catholique. Je me soumets sans réserve, s'il en arrivait ainsi, non seulement à sa lumière et à son jugement, mais encore à l'appréciation de tous ceux qui auraient à donner sur ce point des raisons meilleures que les miennes.

Si je me suis décidé à ce travail, ce n'est pas que je me crois capable de traiter par moi-même des questions si sublimes et si ardues ; mais j'ai confiance que le Seigneur m'aidera à en dire quelque chose, dans l'intérêt d'une foule d'âmes qui en ont le plus grand besoin. Combien y en a-t-il, en effet, qui commencent à marcher dans le chemin de la vertu, et qui, au moment où Notre-Seigneur veut les faire entrer dans la nuit obscure pour les élever jusqu'à l'union divine, s'arrêtent court, soit qu'elles redoutent de se laisser introduire dans cette voie, soit qu'elles manquent d'un guide assez éclairé et assez habile

pour les faire arriver au sommet de la perfection ! Quels regrets de voir un si grand nombre d'âmes, douées par le Seigneur des talents et des grâces nécessaires pour avancer dans sa lumière, et qui, si elles voulaient ranimer leur courage, parviendraient à cet état sublime, de les voir, dis-je, se traîner, dans leurs rapports avec Dieu, par des sentiers vulgaires ! La volonté ou la science leur manque, ou elles n'ont personne pour les diriger et leur apprendre à sortir de ces premiers pas de l'enfance. Si néanmoins Dieu leur accorde l'insigne faveur de les faire progresser sans aucun de ces moyens, il n'en est pas moins vrai que ces âmes dépensent infiniment plus de temps et de travail pour arriver, et qu'elles acquièrent moins de mérites, parce qu'elles n'ont pas répondu au plan de Dieu, en se laissant introduire par lui dans la voie pure et infaillible de l'union divine. Dieu, il est vrai, qui s'est constitué leur guide, n'a besoin d'aucun secours étranger ; cependant, si ces âmes ne lui laissent pas sa liberté d'action, elles font moins de chemin, par suite de leur résistance. Elles ont aussi moins de mérite, parce qu'elles ne soumettent pas leur volonté : ce qui est pour elles une source de cruelles souffrances.

Il y a des âmes qui, au lieu de se livrer à Dieu

et de seconder son opération, l'entravent sans cesse par leur action indiscrète ou par leur résistance. Elles ressemblent aux petits enfants qui, s'obstinant à marcher eux-mêmes, trépignent et pleurent lorsque leur mère veut les porter entre ses bras ; d'où il résulte qu'ils ne peuvent marcher, ou s'ils marchent, ils ne font jamais que des pas d'enfant. Nous enseignerons cette science, qui consiste à se laisser conduire par l'Esprit de Dieu, lorsque sa divine Majesté veut faire parvenir une âme à une haute perfection. Puis, avec le secours de sa grâce, nous donnerons à ceux qui commencent et à ceux qui sont en voie de progrès des règles de conduite pour discerner l'action divine, ou du moins se laisser guider par elle.

Il se rencontre des confesseurs et des pères spirituels qui, par défaut de lumière et d'expérience dans ces voies, loin de venir en aide à ces âmes, leur causent le plus grand préjudice. Ils sont semblables aux ouvriers de la tour de Babel, qui, au lieu d'apporter les matériaux qu'on leur demandait, en présentaient d'autres, la confusion des langues les empêchant de se comprendre. Aussi l'édifice ne s'élevait-il pas : *Venez*, se disait à lui-même le Seigneur, *descendons et confondons leur langage, afin que l'un n'entende pas celui de*

l'autre... Et ainsi le Seigneur les dispersa (1). N'est-ce pas une épreuve pénible et douloureuse pour une âme de ne pas se comprendre elle-même, et de ne trouver personne qui la comprenne ? Il peut arriver que Dieu la conduise par la voie très élevée d'une contemplation pleine d'obscurité et de sécheresse, dans laquelle il lui semblera courir à sa perte. Ainsi condamnée à l'obscurité, à la souffrance, à des tentations et à des angoisses de tout genre, peut-être rencontrera-t-elle quelqu'un qui lui tiendra le langage des prétendus consolateurs du saint homme Job (2). On lui dira : votre état est l'effet de la mélancolie, de la désolation ou du tempérament, à moins que ce ne soit une faute secrète en punition de laquelle Dieu vous a abandonnée. Dès lors ces hommes se croient le droit de juger que cette âme est ou a été gravement coupable, puisqu'elle éprouve des peines si cruelles. Enfin, elle en pourra trouver qui lui diront : vous reculez dans le chemin de la vertu, si vous ne connaissez plus comme autrefois les goûts spirituels et les consolations sensi-

(1) Venite igitur, descendamus, et confundamus ibi linguam eorum ut non audiat unusque vocem proximi sui. Atque ita divisit eos Dominus. Gen. XI, 7.

(2) Recordare, obsecro te, quis umquam innocens periit ? aut quando recti deleti sunt ? Job. IV, 7.

bles. Ils doublent de cette sorte le martyre de la pauvre âme, dont la souffrance la plus cuisante est précisément la connaissance de sa propre misère : connaissance qui semble lui découvrir la multitude de ses péchés et de ses défauts dans une lumière plus évidente que celle du grand jour. Dieu le lui révèle ainsi dans cette nuit de contemplation, comme nous le dirons plus tard.

Si elle traite alors avec des hommes dont le jugement est conforme à ses impressions, et qui lui affirment que son état est le châtiment de ses fautes, la détresse et les angoisses de l'âme augmenteront sans mesure, et seront comparables à une agonie pire que la mort. Ce n'est point encore assez pour de tels confesseurs ; comme, à leur point de vue, ces peines intérieures sont la punition des péchés commis, ils obligent les âmes à revenir sur leur vie passée, et ne cessent de les crucifier de nouveau, en leur faisant réitérer d'interminables confessions générales. Ils ne comprennent pas que ce n'est plus le temps de suivre une pareille ligne de conduite, mais que leur rôle doit être, tout en les laissant dans l'état de purification où Dieu les a mises, de les consoler et de les encourager à supporter l'épreuve aussi longtemps qu'il plaira au Seigneur. Jusque-là d'ailleurs, tout ce qu'ils pourront dire ou faire

pour les en retirer ne servira de rien, et n'y apportera aucun remède.

Avec la grâce de Dieu nous traiterons cette question plus loin, en indiquant comment l'âme doit se comporter, quelle conduite le confesseur doit tenir à son égard, et à quels indices on peut reconnaître si cette âme est vraiment dans la voie purgative des sens ou de l'esprit. Telle est la nuit obscure dont nous voulons parler. Nous expliquerons encore comment discerner si cet état procède de la mélancolie, ou d'une autre imperfection dans les sens ou dans l'esprit. En effet, il peut très bien se faire que certaines âmes, ou leurs confesseurs, s'imaginent que Dieu les conduit par cette voie de la nuit obscure de la purification spirituelle, tandis que cela provient simplement de quelque imperfection de leur part. De même un grand nombre de personnes pieuses croient être dépourvues de l'esprit d'oraison, quand au contraire elles le possèdent réellement; et d'autres se figurent en être admirablement douées, qui ne le connaissent nullement.

N'est-ce pas une chose digne de compassion de voir des âmes travailler et se fatiguer en vain pour retourner sur leurs pas, parce qu'elles font consister leur avancement en ce qui, loin de leur être un profit, ne leur est qu'une entrave ? D'au-

tres plus prudentes font de rapides progrès en restant calmes et tranquilles. On en voit encore beaucoup qui s'embarrassent et s'inquiètent, à l'occasion même des faveurs et des grâces dont Dieu les favorise pour leur avancement. Ceux qui suivent la voie de la perfection éprouvent des impressions différentes de joie, de peine, d'espérance et de douleur, provenant tantôt du bon esprit, tantôt de l'esprit imparfait. Nous essaierons, avec la grâce de Dieu, de traiter de ces diverses phases, afin que le lecteur puisse se rendre compte du chemin où il se trouve, et de la conduite qu'il doit tenir, s'il a la prétention de gravir jusqu'au sommet de la montagne de la perfection.

Cette doctrine étant celle de la nuit obscure par laquelle l'âme doit aller à Dieu, il ne faut pas être surpris tout d'abord de son obscurité. C'est seulement au début de cette lecture qu'il en sera ainsi, j'aime à le croire ; en avançant, le lecteur comprendra mieux ce qu'il aura déjà lu, parce que dans ces matières une chose explique l'autre. S'il vient à relire cet ouvrage, je suis persuadé que cette doctrine lui paraîtra encore plus sûre et plus intelligible. Néanmoins quelques personnes ne la goûteront peut-être pas ; il faudrait alors l'attribuer à mon peu de savoir et à

l'imperfection de mon style, car le sujet est excellent en lui-même et ne laisse pas que d'être grandement utile. Du reste, quand même il serait traité d'un style plus soigné et plus pur que le mien, il me semble qu'il ne serait pas encore apprécié d'un grand nombre. Je n'ai pas l'intention de flatter, par l'agrément ou la saveur du sujet, les personnes spirituelles qui recherchent en Dieu les consolations sensibles; mais au contraire je veux enseigner une doctrine substantielle et solide à ceux qui consentent à passer par la nudité d'esprit, dont il s'agit dans cet ouvrage. D'ailleurs mon but principal n'est pas de m'adresser à tous, mais en particulier à quelques personnes de notre saint Ordre, aux religieux et religieuses du Mont-Carmel, qui m'ont prié d'entreprendre ce travail. Ayant le bonheur d'être déjà dépouillés des biens temporels, ils comprendront mieux cette doctrine de la nudité d'esprit. Daigne le Seigneur leur faire la grâce de les introduire au plus tôt dans le sentier de cette montagne !

LIVRE PREMIER

QU'APPELLE-T-ON LA NUIT OBSCURE ? — NÉCESSITÉ RIGOUREUSE DE LA TRAVERSER POUR PARVENIR A L'UNION DIVINE. — IL EST PARTICULIÈREMENT QUESTION DE LA NUIT OBSCURE DES SENS ET DES PASSIONS, ET DES DOMMAGES QUI EN RÉSULTENT.

CHAPITRE PREMIER

Exposition de la première strophe. — On applique à la partie supérieure et à la partie inférieure les deux différentes nuits, auxquelles les personnes spirituelles sont généralement assujetties.

STROPHE I.

Pendant une nuit obscure
Embrasée d'un amour plein d'anxiété,
Oh ! l'heureuse fortune !
Je sortis sans être aperçue,
Alors que ma demeure était pacifiée.

L'âme chante dans cette strophe son heureuse fortune et son bonheur d'être sortie de tout le créé, et de s'être délivrée des appétits désordonnés et

des imperfections qui résident dans la partie sensitive de l'homme, par suite du dérèglement de la raison. Pour avoir l'intelligence de cette doctrine, il est bon de savoir qu'une âme ne peut parvenir ordinairement à l'état de perfection sans passer par deux sortes de nuits principales, que les maîtres de la vie spirituelle nomment voies purgatives ou purifications de l'âme. Nous les appelons ici nuits, parce que, dans l'une et dans l'autre, l'âme marche pour ainsi dire au milieu d'une nuit obcure.

La première nuit ou purification se fait sentir dans la région sensitive de l'âme ; on l'expliquera dans cette strophe et dans la première partie de cet ouvrage. La seconde nuit affecte les facultés spirituelles ; il en sera question dans la seconde strophe et dans la deuxième partie, du moins quant à ce qui touche l'opération active de l'âme. Pour ce qui regarde son état passif, nous en ferons le sujet du livre intitulé : *la Nuit obscure.*

EXPLICATION DE LA STROPHE.

L'âme témoigne sommairement, dans cette strophe, de sa joie d'avoir vu tous ses liens brisés par le Seigneur ; elle dit qu'embrasée de son amour, elle est sortie pour ne chercher que lui

pendant une nuit obscure. Cette nuit est la privation et la purification de tous ses goûts sensibles à l'égard des choses extérieures du monde, au double point de vue des jouissances de la chair et de tout ce qui flattait sa volonté. Ce travail s'opère par la purification des sens ; aussi l'âme a raison de dire qu'elle est sortie au moment où sa demeure, c'est-à-dire la partie sensible, était pacifiée ; à l'heure où tous ses appétits étaient calmés et comme engourdis en elle, et qu'elle-même se trouvait en repos à leur endroit. En effet, il lui est impossible d'échapper aux peines et aux angoisses occasionnées par les passions, avant que celles-ci ne soient mortes, ou pour mieux dire endormies.

Ce fut pour l'âme une heureuse fortune de sortir « sans être aperçue », en d'autres termes sans qu'aucun instinct de la chair ou nul autre appétit pût l'entraver. Elle se félicite également d'être sortie la nuit, c'est-à-dire lorsque Dieu la privait de tout ce qui tient aux sens ; car cette privation était une nuit pour elle. N'est-ce pas, je vous le demande, un vrai bonheur pour l'âme d'avoir été plongée par la main du Seigneur dans cette nuit, d'où résultent tant de biens et où ses efforts eussent été incapables de l'introduire ? Les seules forces de l'homme reste-

ront toujours impuissantes à enlever les obstacles qui entravent l'union de son cœur avec Dieu.

Telle est en résumé l'explication de la strophe. Maintenant nous allons donner, sur chaque vers, le développement qui appartient à notre sujet.

CHAPITRE II

Explication de ce qu'est la nuit obscure par où l'âme dit avoir passé pour arriver à l'union divine. — Quelles en sont les causes ?

Pendant une nuit obscure

La purification qui conduit l'âme à l'union divine peut recevoir la dénomination de nuit pour trois raisons. La première se rapporte au point de départ; car. en renonçant à toutes les choses créées, l'âme a dû tout d'abord priver ses appétits du goût qu'ils y trouvaient. Or ceci est indubitablement une nuit pour tous les sens et tous les instincts de l'homme.

La seconde raison est la voie même qu'il faut prendre pour atteindre l'état bienheureux de l'union. Cette voie n'est autre que la foi, nuit vraiment obscure pour l'entendement.

Enfin la troisième raison est le terme où l'âme tend. Terme qui est Dieu, Être incompréhensible et infiniment au-dessus de nos facultés, et qu'on peut appeler par là même une nuit obs-

cure pour l'âme durant son pèlerinage ici-bas.

Ces trois nuits à traverser par l'âme sont figurées au Livre de Tobie par les trois nuits que, sur l'ordre de l'Ange, le jeune Tobie laissa écouler avant de s'unir à son épouse (1). L'Ange Raphaël lui commanda de brûler pendant la première nuit le foie du poisson, symbole d'un cœur affectionné et attaché aux choses créées. Quiconque désire s'élever à Dieu doit, dès le début, purifier son cœur dans le feu de l'amour divin et y consumer tout ce qui appartient au créé. Cette purification met en fuite le démon, qui auparavant avait puissance sur l'âme pour la faire adhérer aux plaisirs temporels et sensibles.

L'Ange dit à Tobie que dans la seconde nuit il serait admis en la compagnie des saints Patriarches, qui sont les Pères de la foi. De même l'âme, après avoir traversé la première nuit, figurée par la privation de tout ce qui flatte les sens, pénètre sans obstacle dans la seconde. Là, étrangère à tous les objets sensibles, elle demeure dans la solitude et la nudité de la foi, l'ayant choisie pour son unique guide.

Enfin, pendant la troisième nuit il fut promis à

(1) Tu autem, cum acceperis eam, ingressus cubiculum, per tres dies continens esto ab ea. Tob., VI, 18.

Tobie une abondante bénédiction. Dans le sens qui nous occupe, cette bénédiction est Dieu lui-même qui, à la faveur de la seconde nuit, c'est-à-dire de la foi, se communique à l'âme d'une manière si secrète et si intime, que c'est un autre genre de nuit pour elle. Et même cette dernière communication a lieu dans une obscurité plus profonde que les précédentes, comme nous le dirons dans la suite. L'union avec l'Épouse, c'est-à-dire avec la Sagesse de Dieu, se consomme quand la troisième nuit est écoulée, nous voulons dire, lorsque cette communication de Dieu à l'esprit est achevée. Aussi longtemps qu'elle s'opère, l'âme est ordinairement plongée dans les plus épaisses ténèbres. C'est pourquoi l'Ange enjoignit à Tobie de s'unir à son épouse dans la crainte du Seigneur, après la troisième nuit. Quand la crainte est parfaite, l'amour divin l'est aussi, et la transformation de l'âme avec Dieu dans l'amour s'effectue sans retard.

Pour avoir une plus claire intelligence de ceci, nous allons expliquer séparément chacune des trois causes énoncées plus haut ; mais remarquons d'abord que ces trois nuits n'en forment qu'une, divisée en trois parties. La première nuit, celle des sens, est comparée au crépuscule ; ce moment où l'on commence à ne plus distinguer les

objets entre eux. La seconde nuit, celle de la foi, est semblable à la pleine nuit, où l'obscurité est complète. Enfin la troisième, comparée à la fin de la nuit, que nous avons dit être Dieu lui-même, précède immédiatement la lumière du jour.

CHAPITRE III.

La mortification des passions sous toutes leurs formes est la première cause de cette nuit. — Commencement de l'explication.

Nous appelons nuit la privation du goût que l'on peut trouver dans toutes les choses sensibles. En effet, comme la nuit est la privation de la lumière, et par conséquent de tous les objets qu'elle nous fait apercevoir ; comme par cette privation la puissance visuelle demeure dans l'obscurité, dénuée de tout objet : ainsi, on peut appeler nuit pour l'âme la mortification des appétits, car le retranchement de toutes les satisfactions créées les met dans le vide et dans l'obscurité. La puissance visuelle s'exerce au moyen de la lumière, et se nourrit des objets qui tombent sous sa vue, mais la lumière une fois éteinte, son action cesse. De même l'âme se nourrit et s'entretient par l'attrait qui la pousse vers les choses propres à faire jouir ses puissances. En mortifiant cet attrait, elle cesse de prendre son aliment dans les

satisfactions sensibles, et elle demeure, relativement à ses appétits, dans l'obscurité et dans le vide.

Donnons un exemple en rapport avec chacun des sens. L'âme, en renonçant à ses inclinations dans les plaisirs qui flattent le sens de l'ouïe, établit ce sens dans l'obscurité et le dénûment. En privant la vue de tout ce qui pouvait la contenter, elle la place dans les ténèbres et dans le vide ; et ainsi des autres sens. Par conséquent l'âme qui aurait repoussé et éloigné d'elle toutes les satisfactions créées, en crucifiant à leur égard tous ses appétits, serait, pour ainsi dire, plongée dans une nuit obscure, c'est-à-dire dans un vide universel par rapport à tout ce qui est créé.

La raison de ceci, selon les philosophes, est que l'âme, au moment où Dieu l'unit au corps, est semblable à une table rase sur laquelle il n'y a rien de gravé. Elle n'a aucun moyen naturel d'acquérir une connaissance quelconque, si ce n'est par les sens. L'âme est donc semblable à un prisonnier retenu dans un cachot obscur, d'où il ne distingue rien, excepté ce qu'il peut entrevoir par les soupiraux de sa prison. Otez-lui ce moyen, il ne verra absolument rien par ailleurs. De même, si l'âme ne percevait aucune connaissance par les sens, qui sont les fenêtres de sa prison, elle

ne pourrait en acquérir naturellement par aucune autre voie. Renoncer aux notions qui viennent des sens et les rejeter, c'est évidemment se placer dans l'obscurité et dans le vide ; car, nous le répétons, la lumière ne peut, selon les lois de la nature, lui arriver par un autre moyen. A la vérité, l'âme ne saurait s'empêcher d'entendre, de voir, de sentir, de goûter et de toucher ; néanmoins, si elle refuse de faire usage de ces secours, elle ne fait pas plus d'estime de ses sens et n'en est pas plus entravée que si elle ne les possédait pas : comme celui qui veut fermer les yeux se plonge dans l'obscurité et ressemble à un aveugle. David dit dans le même sens : *Je suis pauvre et dans les travaux dès ma jeunesse* (1). Cependant, on le sait, le Roi-Prophète était riche ; mais il se nomme pauvre, parce que sa volonté était dégagée des richesses, et son détachement aussi absolu que s'il eût été réellement indigent. Bien au contraire, pauvre en réalité sans l'être par la volonté, il n'eût pas été véritablement pauvre, puisque son âme aurait été riche en désirs.

Nous avions donc raison de le dire, le dénûment est une nuit pour l'âme. Or, nous n'enten-

(1) Pauper sum ego et in laboribus a juventute mea. Ps. LXXXVII, 16.

dons pas parler ici de la pauvreté matérielle qui ne dépouille pas le cœur avide des biens de ce monde ; mais nous nous occupons du dégagement intérieur qui le laisse libre et vide de tout, au sein même de l'opulence. En effet, les richesses et les possessions terrestres ne sauraient nuire par elles-mêmes, car elles ne font pas partie de l'âme. Ce qui lui est nuisible, c'est la volonté et l'affection qui la portent vers ces mêmes biens.

Cette première sorte de nuit concerne la partie sensitive de l'homme. Nous allons expliquer maintenant comment il convient que l'âme sorte de sa demeure pendant la nuit obscure des sens, afin d'arriver à l'union divine.

CHAPITRE IV.

Nécessité rigoureuse de passer par la nuit obscure des sens, qui est la mortification des passions, avant de parvenir à l'union divine.

Pour atteindre cet état sublime de l'union, il est indispensable de traverser la nuit obscure de la mortification des appétits et du renoncement à toutes les jouissances de ce monde. Les affections qui tendent à la créature sont devant Dieu comme de pures ténèbres, et tant que l'âme y est plongée, elle se rend incapable d'être illuminée et revêtue des pures et simples clartés de la Divinité. La lumière est incompatible avec les ténèbres, comme saint Jean nous l'affirme en disant que les ténèbres ne purent recevoir la lumière (1). La raison en est que deux contraires, selon l'enseignement de la philosophie, ne peuvent subsister à la fois dans un même sujet. Or les ténèbres, qui sont l'attachement aux créa-

(1) Lux in tenebris lucet, et tenebræ eam non comprehenderunt. S. Joan., I, 5.

tures, et la lumière, qui est Dieu, sont contraires et dissemblables. C'est la pensée de saint Paul écrivant aux Corinthiens: *Que peut-il y avoir de commun entre la lumière et les ténèbres* (1)?

Aussi l'âme n'est pas apte à recevoir la lumière de l'union divine, si elle ne commence par rejeter loin d'elle toutes ses affections. Et pour donner plus d'évidence à cette doctrine, il est bon de faire remarquer que l'affection de l'âme pour la créature l'assimile à cette même créature. Plus cette affection est grande, plus la ressemblance grandit aussi. Le propre de l'amour, est de faire celui qui aime, semblable à celui qui est aimé.

David, parlant de ceux qui plaçaient leur amour dans leurs idoles, dit à cette occasion : *Que ceux qui les font leur deviennent semblables, avec tous ceux qui mettent en elles leur confiance* (2). Celui-là donc qui aime une créature s'abaisse au niveau de cette créature. et descend pour ainsi dire plus bas. Non seulement l'amour égalise les rangs, mais encore il assujettit l'amant à l'objet de son amour. Quand l'âme aime quelque chose

(1) Quæ societas luci ad tenebras ? II ad Cor. VI, 14.
(2) Similes illis fiant qui faciunt ea, et omnes qui confidunt in eis. Ps. CXIII. 8.

en dehors de Dieu, elle se rend par là même incapable d'être transformée en Dieu, et purement unie à lui. La bassesse de la créature est infiniment plus éloignée de la souveraineté du Créateur que les ténèbres ne le sont de la lumière. Toutes les choses de la terre ou du ciel comparées à Dieu ne sont rien, comme le dit Jérémie : *J'ai regardé la terre, c'était un vide et un néant; j'ai considéré les cieux, et ils étaient sans lumière* (1). En disant : J'ai trouvé la terre vide, il donne à entendre que toutes les créatures et la terre elle-même ne sont rien. En ajoutant : J'ai contemplé le ciel et je n'y ai vu aucune lumière, il veut dire que toutes les splendeurs célestes comparées à Dieu sont de pures ténèbres.

Dès lors que toutes les créatures ne sont rien, les inclinations qui nous portent vers elles sont moins que rien, nous pouvons l'affirmer, puisque elles sont une entrave pour l'âme, et la privent du bienfait de la transformation en Dieu. De même, les ténèbres ne sont rien et moins que rien, car elles sont la privation de la lumière. L'aveugle, plongé dans l'obscurité, ne comprend rien à la lumière : ainsi l'âme qui met son affection dans

(1) Aspexi terram, et ecce vacua erat, et nihil ; et cœlos, et non erat lux in eis. Jer., IV, 23.

la créature n'aura pas l'intelligence des choses divines et demeurera ensevelie dans cette ignorance. Jusqu'à son entière purification, elle ne pourra posséder Dieu ici-bas par la pure transformation de l'amour, ni là-haut dans la claire vision.

Pour donner plus de jour à cette doctrine, entrons dans quelques détails. Tout l'être des créatures comparé à l'Être infini de Dieu n'est rien. D'où il résulte que l'âme dont les affections se dirigent vers le créé est un pur néant devant lui, et, j'ose le dire, moins que le néant, puisque l'amour assimile, rend égal à l'objet aimé et fait même descendre plus bas celui qui aime. Cette âme si affectionnée aux créatures ne pourra donc en aucune manière s'unir à l'Être infini de Dieu, parce qu'il ne peut y avoir de convenance entre ce qui n'est pas et ce qui est.

Toute la beauté des créatures comparée à l'infinie beauté de Dieu n'est qu'une souveraine laideur, selon le sentiment de Salomon dans les Proverbes : *La grâce est trompeuse et la beauté est vaine* (1). C'est ainsi que l'âme captivée par les charmes d'une créature quelconque participe devant Dieu à la laideur de celle-ci, et ne peut

(1) Faliax gratia et vana est pulchritudo. Prov., XXXI, 30.

aucunement se transformer en la vraie beauté, qui est Dieu. La laideur est de tout point incompatible avec la beauté.

Comparés aux perfections de Dieu, toutes les grâces et tous les attraits enchanteurs des créatures sont difformes et insipides. L'âme subjuguée par leurs charmes et leurs agréments devient elle-même disgracieuse et désagréable aux yeux de Dieu ; elle est donc incapable de s'unir à sa ravissante beauté. La difformité n'est-elle pas séparée par une immense distance de Celui qui est l'éternelle beauté !

Toute l'excellence des créatures mise en parallèle de la bonté infinie de Dieu paraît plutôt malice que bonté. *Personne n'est bon si ce n'est Dieu* (1). L'âme, en attachant son cœur aux biens de ce monde, devient vicieuse aux regards du souverain Juge, et comme la malice ne peut pas entrer en communion avec la bonté, ainsi cette âme ne pourra s'unir parfaitement au Seigneur, qui est la bonté par essence.

Toute la sagesse du monde, toute l'habileté humaine comparées à la sagesse infinie de Dieu sont une suprême et pure ignorance. Saint Paul l'enseigne aux Corinthiens : *La sagesse du monde*

(1) Nemo bonus, nisi solus Deus. S. Luc., XVIII, 19.

est une folie devant Dieu (1). L'âme qui s'appuie sur sa science et sur ses propres forces pour parvenir à l'union avec la sagesse divine, est complètement ignorante en sa présence. Elle sera toujours fort éloignée de la véritable sagesse, dont l'ignorance est l'extrême opposé. Quelle n'est donc pas aux yeux de Dieu la folie de ceux qui s'estiment savants! L'Apôtre, en parlant de ces hommes, a eu raison de dire aux Romains : *Ils sont devenus fous en s'attribuant le nom de sages* (2). Ceux-là seuls possèdent la sagesse divine qui, semblables aux enfants et aux ignorants, renoncent à leur science pour avancer avec amour dans le service divin. Saint Paul nous apprend encore cette sorte de sagesse en disant : *Que nul ne se trompe soi-même. Si quelqu'un d'entre vous pense être sage selon le monde, qu'il devienne fou pour être sage; car la sagesse du monde est folie devant Dieu* (3). Par conséquent l'âme s'unira à la sagesse divine bien plutôt par le non-savoir que par la science.

Toute la puissance et toute la liberté du monde,

(1) Sapientia enim hujus mundi stultitia est apud Deum. I ad Cor., III, 19.

(2) Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt. Rom., I, 22.

(3) Nemo se seducat. Si quis videtur inter vos sapiens esse in hoc sæculo, stultus fiat ut sit sapiens. Sapientia enim hujus mundi stultitia est apud Deum. I ad Cor., III, 18, 19.

comparées avec la souveraineté et l'indépendance de l'esprit de Dieu, sont une complète servitude, une véritable angoisse et une réelle captivité. L'âme éprise des grandeurs et des dignités, ou trop jalouse de la liberté de ses convoitises, est comme liée devant Dieu, qui la traite non plus en enfant libre, mais en esclave captive de ses passions. Elle n'a pas voulu se conformer au précepte de l'Évangile : Celui qui veut être le plus grand doit se faire le plus petit. La véritable liberté de l'esprit, fruit de l'union divine, ne sera donc jamais le partage de cette âme esclave de ses désirs. La servitude est incompatible avec la liberté dont jouit le cœur libre, qui est celui de l'enfant légitime. C'est en ce sens que Sara dit à Abraham, son époux, de chasser hors de la maison l'esclave et son enfant : *Chasse cette servante et son fils, car le fils de la servante ne peut pas partager l'héritage avec mon fils Isaac* (1).

Que sont les délices et les douceurs que la volonté savoure dans les choses de la terre, si on les compare aux joies et aux délices de l'union divine ? Rien que peines, tourments et amertumes. Ainsi, celui qui attache son cœur aux plai-

(1) Ejice ancillam hanc et filium ejus; non enim erit hæres filius ancillæ cum filio meo Isaac. Gen., XXI, 10.

sirs d'ici-bas est justement condamné par le Seigneur aux remords et à la souffrance ; jamais il ne pourra goûter les suavités d'une intime conformité avec Dieu.

Toute la gloire et toutes les richesses des créatures, comparées aux trésors inépuisables du Tout-Puissant, ne sont que profonde misère et extrême pauvreté. L'âme affectionnée à la possession des choses terrestres est souverainement pauvre et misérable devant Dieu. Elle ne parviendra jamais au bienheureux état de la gloire, c'est-à-dire à la transformation en Dieu; car une distance infinie sépare la misère et l'indigence de Celui qui est la richesse et la puissance même. La Sagesse divine se plaignant des âmes qui sont tombées dans la laideur, la vilenie, la misère et la pauvreté, par suite de l'affection qu'elles portaient à ce qui est élevé, grand et beau selon l'appréciation du monde, leur parle ainsi dans les Proverbes : *O hommes, je crie vers vous et ma voix s'adresse aux fils des hommes, apprenez, petits enfants, ce qu'est la sagesse, et vous, insensés, faites attention. Écoutez parce que c'est de grandes choses que je vais parler..... Avec moi sont les richesses et la gloire, la magnificence et la justice. Le fruit que je porte vaut mieux que l'or et les pierres précieuses, et ce que*

j'engendre est meilleur que l'argent le plus pur. Je marche dans les voies de la justice, au milieu des sentiers de la prudence, pour enrichir ceux qui m'aiment et pour remplir leurs trésors (1). La divine Sagesse s'adresse ici à tous ceux qui mettent leur cœur et leur affection dans les créatures. Elle les appelle de petits enfants parce qu'ils se rendent semblables à l'objet de leur amour, qui est petit. Elle les invite à approfondir ses secrets et à considérer que son action s'applique aux grandes choses, mais non pas aux petites comme la leur. C'est avec elle et en elle que se trouvent la gloire et les vraies richesses qu'ils souhaitent, et non pas là où ils les supposent. La magnificence et la justice lui sont inhérentes, et elle exhorte les hommes à réfléchir sur la supériorité de ses biens en regard de ceux du monde, qui leur paraissaient grands et équitables. Elle leur dit, d'estimer le fruit qu'ils en recueilleront préférable à l'or et aux pierres précieuses; enfin, d'apprécier ses effets au-dessus de l'argent le plus pur,

(1). 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, 5, 6, 18, 19, 20, 21.

objet de leur convoitise ; on entend par l'argent le plus pur tous les genres d'affection possible en cette vie.

CHAPITRE V.

Suite du même sujet.— Preuves tirées de l'autorité et des figures de la sainte Ecriture pour démontrer combien il est nécessaire d'aller à Dieu par le moyen de cette nuit obscure de la mortification des sens.

On connaît maintenant quel est l'abîme qui sépare les créatures du Créateur, et comment les âmes qui veulent mettre en celles-ci leur affection se trouvent d'autant éloignées de Dieu. Saint Augustin avait bien compris cette vérité lorsqu'il disait au Seigneur dans ses Soliloques : « Misérable que je suis ! Quand donc ma petitesse et mon imperfection pourront-elles s'accorder avec votre droiture ? Seigneur, vous chérissez la solitude, et moi je me plais au milieu du tumulte ; vous aimez le silence, et moi le bruit ; vous êtes la pureté même, je ne suis que corruption. Que vous dirai-je de plus, Seigneur? Vous êtes véritablement bon, et moi je suis mauvais ; vous êtes miséricordieux, et moi impie ; vous êtes saint, moi misérable ; vous êtes juste, moi injuste ; vous êtes la lumière, et je suis

« aveugle ; vous êtes la vie, et moi la mort ; vous « êtes le remède, moi le malade ; vous êtes la « souveraine vérité, et je ne suis que va- « nité (1). » Le saint Docteur tenait ce langage au souvenir des attraits qui l'avaient incliné vers la créature.

C'est donc une grande ignorance de la part de l'âme d'oser aspirer à ce degré si élevé de l'union avec Dieu, avant d'avoir dégagé sa volonté des biens naturels et surnaturels auxquels l'amour-propre pouvait l'attacher. La distance n'est-elle pas incommensurable entre ces choses et le don que l'on reçoit dans l'état de pure transformation en Dieu ? Notre-Seigneur Jésus-Christ nous l'enseigne par saint Luc : *Quiconque ne renonce pas à tout ce qu'il possède ne peut être mon disciple* (2). Vérité évidente, puisque la doctrine que le Fils de Dieu est venu apprendre au monde est précisément celle du mépris de tout

(1) Miser ego ! quando poterit obliquitas mea tuæ rectitudini adæquari ? Tu, Domine, diligis solitudinem, ego multitudinem ; tu silentium, ego clamorem ; tu veritatem, ego vanitatem ; tu munditiam, ego immunditiam sequor. Quid plura, Domine ? Tu vere bonus, ego malus ; tu pius, ego impius ; tu sanctus, ego miser ; tu justus, ego injustus ; tu lux, ego cæcus ; tu vita, ego mortuus ; tu medicina, ego æger ; tu gaudium, ego tristitia ; tu summa veritas, ego universa vanitas. Migne, Patr. Lat., tom. XL, pag. 866, cap. II.

(2) Qui non renuntiat omnibus quæ possidet, non potest meus esse discipulus. S. Luc., XIV, 33.

ce qui est créé, afin de nous rendre capables de recevoir le don de l'Esprit de Dieu, par une entière transformation, dont l'âme encore captivée par ces faux biens se rend indigne.

Nous trouvons une figure de cette vérité au livre de l'Exode, où nous lisons que la farine apportée d'Égypte par les enfants d'Israël venant à leur faire défaut, la divine Majesté leur envoya la manne du ciel (1). Le Seigneur nous apprend ainsi à renoncer en premier lieu à toutes les choses créées, parce que l'aliment des Anges ne se donne pas à l'âme qui veut chercher une certaine satisfaction dans la nourriture qui lui vient des hommes. Non seulement l'âme, dont l'affection se nourrit ainsi des biens qui lui sont étrangers, se rend incapable de goûter la suavité de l'Esprit de Dieu, mais elle le contriste encore souverainement. Tout en prétendant se rassasier de la nourriture spirituelle, elle ne se contente pas de Dieu seul, mais veut en outre conserver le goût et l'affection des choses de la terre. La sainte Écriture nous en fournit la preuve dans ces paroles : *Qui nous donnera de la chair à manger* (2) ? Les Israélites, peu satisfaits de la manne,

(1) Ecce ego pluam vobis panem de cœlo. Exod., XVI 4.
(2) Quis dabit nobis ad vescendum carnes? Num., XI, 4.

cette nourriture si simple, se mirent à désirer et à demander de la chair. Or, le Seigneur s'irrita profondément contre ceux qui voulaient ainsi allier un aliment vil et grossier avec une nourriture toute céleste, dont la simplicité même renfermait la saveur de tous les aliments. Aussi David nous dit-il que *ces viandes étaient encore dans leur bouche, lorsque la colère de Dieu éclata sur eux, et le feu du ciel en consuma plusieurs milliers* (1). Si violente fut l'indignation du Seigneur en les voyant désirer une grossière nourriture, alors qu'il leur en distribuait une qui venait du ciel même ! Ah ! si les âmes adonnées à la spiritualité considéraient l'abondance des faveurs et des biens spirituels dont elles se privent, en refusant de dégager entièrement leur volonté des bagatelles de ce monde ! comme elles trouveraient dans cette simple nourriture de l'esprit le goût de toutes les meilleures choses, si elles ne cherchaient pas à en savourer d'autres ! Hélas ! par leur persistance à ne pas vouloir s'en contenter, elles se rendent indignes d'en apprécier la délicatesse ! Les Israélites ne découvrirent pas les saveurs variées que ren-

(1) Adhuc escæ erant in ore ipsorum, et ira Dei ascendit super eos et occidit pingues eorum, et electos Israël impedivit. Ps. LXXVII, 30.

fermait la manne. Toutefois, s'ils ne trouvèrent pas en elle la force et le goût conformes à leurs désirs, ce n'est pas à dire qu'elle en fût dépourvue, mais le vrai motif, c'est qu'ils ne concentrèrent pas leurs désirs en cette seule nourriture.

Celui dont l'amour se partage entre la créature et le Créateur témoigne son peu d'estime pour Celui-ci ; il ose mettre dans la même balance Dieu et un objet qui en est infiniment éloigné. On sait par expérience que la volonté, lorsqu'elle s'affectionne à un objet, le préfère à tout autre qui serait meilleur en soi, mais satisferait moins son goût. Si elle veut jouir de l'un et de l'autre à la fois, elle fera nécessairement injure à celui des deux qui est supérieur, par l'inique égalité qu'elle établit entre eux. Or, comme rien sur la terre ne peut se comparer à Dieu, l'âme lui fait injure quand, avec lui, elle aime autre chose et s'y attache. Que sera-ce donc si elle vient à aimer cet objet plus que Dieu ?

Nous voyons au livre de l'Exode un exemple qui vient à l'appui de notre sujet. Lorsque Dieu commanda à Moïse de monter sur la montagne de Sinaï pour converser avec lui, non seulement il lui ordonna d'y venir seul et de laisser au bas les enfants d'Israël, mais il lui défendit de faire

paître les troupeaux en vue de la montagne (1) Apprenons par là que l'âme désireuse de gravir la montagne de la perfection pour entrer en communication avec le Seigneur doit renoncer premièrement à tous les biens de la terre, puis ensuite à toutes ses inclinations, que l'on compare ici aux animaux. Elle ne doit pas leur permettre de venir paître en vue de la montagne, c'est-à-dire parmi les choses qui ne sont pas exclusivement celles de Dieu, en qui seul les désirs trouvent leur rassasiement, alors que l'état de perfection est consommé.

Pendant l'ascension de cette montagne, il est d'une nécessité rigoureuse de réprimer par un soin incessant toutes les mauvaises tendances de la nature. Plus l'âme sera courageuse à s'en défaire, plus tôt elle arrivera à son but, et tant qu'elle les laissera subsister, en vain prétendra-t-elle atteindre au sommet. Elle aura beau d'ailleurs se livrer à l'exercice des vertus, il lui sera impossible de les acquérir dans leur perfection, qui consiste exclusivement dans le vide, le dépouillement et la purification complète de tous les désirs imparfaits.

(1) Stabisque mecum super verticem montis, nullus ascendat tecum, nec videatur quispiam per totum montem ; boves quoque et oves non pascantur écontra. Exod., XXXIV, 2.

On lit dans la Genèse que le patriarche Jacob, voulant monter sur le mont Béthel, pour y élever un autel au Tout-Puissant et lui offrir des sacrifices, recommanda trois choses à tous les gens de sa maison. La première, de rejeter loin d'eux tous les dieux étrangers ; la seconde, de se purifier ; et la troisième, de changer leurs vêtements (1). Ces trois dispositions nous indiquent les devoirs de l'âme qui prétend gravir la montagne de perfection, et y faire d'elle-même un autel pour offrir à Dieu le triple sacrifice d'une louange respectueuse, d'une profonde adoration et d'un amour très pur. Pour parvenir sûrement à la cime de cette montagne, elle doit avoir accompli préalablement et dans leur entier les trois commandements que nous venons de rapporter : d'abord, rejeter tous les dieux etrangers, qui sont les attaches et les affections du cœur ; ensuite, se purifier, par la nuit obscure des sens, du levain que ces affections ont déposé en elle, et par son repentir y renoncer complètement ; enfin, changer de vêtement. C'est après avoir accompli les deux premières conditions, que Dieu lui-même remplacera ses anciens vêtements par de nou-

1. Jacob vero convocata omni domo sua ait : abjicite deos alienos, qui in medio vestri sunt, et mundamini, et mutate vestimenta vestra. Gen., XXXV, 2.

veaux. En lui ôtant l'intellect du vieil homme, il lui donnera, sur la notion de son Être, une nouvelle connaissance puisée en lui-même. La volonté, dépouillée de toutes ses anciennes affections et des inclinations naturelles, recevra un amour nouveau, et c'est alors qu'elle saura aimer Dieu en Dieu. Dans cet heureux état, une nouvelle connaissance et des délices incompréhensibles seront communiquées à l'âme. Toutes ses anciennes conceptions ayant été rejetées, tout ce qui tenait en elle du vieil homme sera détruit. Ses aptitudes naturelles seront remplacées par une force surnaturelle, qui revêtira toutes ses facultés, de manière que l'opération de l'âme se transformera et s'élèvera de l'ordre humain à l'ordre divin. Tel est le résultat de cet état d'union dans lequel le cœur devient un autel où Dieu seul habite, et reçoit un sacrifice d'adoration, de louange et d'amour.

Le Seigneur avait prescrit que *l'autel où les sacrifices lui seraient offerts fût creux et vide à l'intérieur* (1), afin de nous faire comprendre combien notre cœur doit être dénué et vide de tout, pour devenir un autel digne de servir de demeure

(1) Non solidum, sed inane et cavum intrinsecus facies illud. Exod., XXVII, 8.

à la Majesté divine. Sur cet autel dont le feu ne devra jamais s'éteindre, il était interdit de brûler un feu étranger et profane. Et parce que Nadab et Abiud, fils du Grand-Prêtre Aaron, transgressèrent cette défense, le Seigneur irrité les frappa subitement de mort devant l'autel même (1). Toute âme qui aspire sincèrement à être un autel digne de Dieu comprendra que les vives flammes de la charité ne doivent jamais s'éteindre en elle, ni souffrir le mélange d'aucun amour profane. Le Seigneur est un Dieu trop jaloux pour permettre à un autre de résider avec lui sur le même autel.

Au premier livre des Rois, il est rapporté que les Philistins avaient placé l'arche du Testament dans le temple avec leur idole ; chaque matin, cette dernière était renversée par terre. Enfin, un jour, ils la trouvèrent brisée en mille pièces. Le seul désir que le Seigneur admette avec lui dans une âme, c'est de garder parfaitement la loi divine, et de porter la croix de Jésus-Christ. Dans l'Ancien Testament, Dieu avait défendu de conserver dans l'arche où était la

(1) Arreptisque Nadab et Abiud filii Aaron thuribulis, imposuerunt ignem et incensum desuper, offerentes coram Domino ignem alienum, quod eis præceptum non erat. Egressusque ignis a Domino devoravit eos, et mortui sunt coram Domino. Levit. x, 1.

manne d'autre objet que le livre de la loi (1) et la verge d'Aaron (2), image de la croix. Ainsi l'âme dont l'unique prétention est de garder parfaitement la loi du Seigneur et de porter la croix du Christ, deviendra l'arche vivante, qui renfermera la vraie manne, le Seigneur lui-même.

(1) Tollite librum istum et ponite eum in latere arcæ fœderis Domini Dei vestri. Deut., XXXI, 26.

(2) Refer virgam Aaron in tabernaculum testimonii. Num. XVII, 10.

CHAPITRE VI

Des deux principaux dommages que les passions font à l'âme : l'un privatif et l'autre positif. — Textes tirés de la sainte Écriture qui ont rapport au sujet.

Il sera bon, pour l'éclaircissement de ce qui a été dit, d'expliquer ici le double préjudice causé à l'âme par ses appétits. Le premier la prive de l'Esprit de Dieu. Le second a pour effet de fatiguer, de tourmenter, d'obscurcir, de souiller et d'affaiblir l'âme, tant que ses passions subsistent en elle, selon la parole de Jérémie : *Mon peuple a fait deux maux : il m'a abandonné, moi qui suis une source d'eau vive, et il s'est creusé des citernes crevassées, qui ne peuvent retenir les eaux* (1). Ces deux maux sont causés par un seul acte de l'appétit. Évidemment, plus l'âme s'identifie par l'affection à un objet créé, moins elle a de capacité pour posséder Dieu. Nous l'avons ex-

(1) 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.

pliqué dans le chapitre IV, deux contraires ne sauraient exister à la fois dans un même sujet. Or, l'attachement à Dieu et à la créature sont deux contraires : aussi ne peuvent-ils se rencontrer dans un même cœur. Quel rapport y a-t-il entre la créature et le Créateur, entre ce qui est matériel et ce qui est spirituel, entre le visible et l'invisible, entre le temporel et l'éternel, entre l'aliment céleste, pur et spirituel, et la nourriture grossière des sens ; en un mot, entre le dépouillement du Christ et l'affection à quelque chose de terrestre ?

Dans l'ordre naturel, une forme ne peut s'appliquer à un sujet sans en avoir auparavant expulsé la forme contraire, et tant que celle-ci demeure, elle est un obstacle à l'autre, précisément à cause de leur mutuelle incompatibilité. Ainsi, l'âme captivée par l'esprit sensible et charnel ne pourra jamais recevoir en elle l'esprit purement spirituel. Notre-Seigneur dit en saint Matthieu : *Il n'est pas juste de prendre le pain des enfants et de le donner aux chiens* (1) ; et dans un autre endroit il ajoute : *Gardez-vous bien de donner les choses saintes aux chiens* (2). Par ces pa-

(1) Non est bonum sumere panem filiorum et mittere canibus. S. Matth., XV, 26.

(2) Nolite sanctum dare canibus. S. Matth., VII, 6.

roles le divin Maître compare aux enfants de Dieu ceux qui, renonçant à tous les appétits de la créature, se disposent à recevoir purement l'Esprit de Dieu ; et il compare aux chiens ceux qui veulent trouver dans les créatures un aliment à leurs passions. Les enfants ne sont-ils pas admis à manger à la table de leur père des mets qui lui sont servis, c'est-à-dire à se nourrir de son esprit, tandis que les chiens se contentent des miettes tombées de la table ? Or, toutes les créatures sont en réalité des miettes tombées de la table du Père de famille ; et ceux qui cherchent leur nourriture dans les choses créées sont, à juste titre, appelés chiens. C'est à bon droit qu'on leur retire le pain des enfants, puisqu'ils ne veulent pas s'élever au-dessus des miettes des créatures, jusqu'à la table de l'Esprit incréé de leur Père. Aussi marchent-ils toujours affamés, et les miettes qu'ils ramassent servent plutôt à exciter leur appétit qu'à rassasier leur faim. David dit en parlant d'eux : *Ils souffriront la faim comme des chiens, et ils tourneront autour de la ville ; mais s'ils ne sont point rassassiés, ils s'abandonneront alors aux murmures* (1). Tel est l'état déplorable de celui qui

(1) Famem patientur ut canes : et circuibunt civitatem... Si vero non fuerint saturati, et murmurabunt. Ps. LVIII, 15, 16.

s'abandonne à ses désirs déréglés : il vit toujours inquiet et mécontent comme un famélique. Quelle comparaison peut-on établir entre la faim qu'entretiennent toutes les créatures et le rassasiement que procure le divin Esprit ? L'âme ne recevra pas en elle la plénitude de Dieu, avant d'avoir étouffé d'abord la faim de ses mauvaises inclinations : deux choses aussi opposées que la faim et le rassasiement ne pouvant se rencontrer ensemble dans le même individu. D'où il est permis de conjecturer que Dieu opère en quelque sorte une plus grande œuvre, en purifiant une âme de ses imperfections qu'en la tirant du néant. Le dérèglement des appétits et des affections oppose plus d'obstacles à l'action divine que le néant, puisque celui-ci ne résiste pas à Dieu, comme le fait la volonté de la créature. Tel est le premier dommage causé à l'âme par ses désirs désordonnés : l'opposition à l'Esprit de Dieu.

Parlons maintenant du second dommage appelé positif, et des cinq principaux effets que les passions produisent en l'âme, à savoir : la fatigue, le tourment, l'obscurcissement, la souillure, et enfin l'affaiblissement. Entrons dans le détail. Il est manifeste que les appétits importunent et fatiguent l'âme ; ils sont semblables à ces petits en-

fants inquiets et mécontents, qui demandent sans cesse à leur mère tantôt une chose et tantôt une autre, sans être jamais satisfaits. Comme les chercheurs de trésors se fatiguent et se lassent pour découvrir l'objet de leur convoitise, ainsi l'âme éprouve une égale lassitude dans la poursuite de ses satisfactions. En vain elle croit les rencontrer à souhait, elle s'épuise, et ses désirs ne sont jamais rassasiés. Elle creuse des citernes crevassées, incapables de contenir l'eau qui étancherait sa soif. *Fatigué, il a encore soif, et son âme est vide* (1), dit Isaïe. L'âme en proie à ses passions se fatigue en effet, se donne beaucoup de peine : semblable en cela à un malade atteint de la fièvre, dont la soif augmente à chaque instant, et qui ne se trouve bien nulle part jusqu'à ce que son mal l'ait quitté.

Nous lisons au livre de Job qu'*après s'être bien rassasié, il se trouvera déchiré, étouffé, et toutes les douleurs s'abattront sur lui* (2). Ne peut-on pas comparer cette âme ainsi tourmentée et livrée aux désirs qui la blessent et la troublent, aux flots agités par le vent ? Elle est soulevée comme eux sans pouvoir trouver nulle part un moment

(1) Lassus adhuc sitit, et anima ejus vacua est. Is., XXIX, 8.
(2) Cum satiatus fuerit, arctabitur, æstuabit, et omnis dolor irruet super eum. Job., XX, 22.

de repos. Isaïe disait de telles âmes : *Les méchants sont comme une mer agitée qui ne peut se calmer* (1). Or, celui-là est méchant qui ne sait pas vaincre ses inclinations désordonnées.

Un homme affamé ouvre en vain la bouche pour se nourrir d'air. Bien loin de se rassasier, il se dessèche davantage, parce que l'air n'est pas son aliment ; de même encore l'âme ne trouve que fatigue et tourment dans la satisfaction de ses convoitises. *Dans l'ardeur de ses désirs*, dit Jérémie, *elle a aspiré le vent de ses amours* (2). Et pour expliquer la sécheresse à laquelle s'expose cette âme, le Prophète ajoute plus loin : *Garde ton pied*, c'est-à-dire ta pensée, *de la nudité, et ton gosier de la soif* (3). En d'autres termes : la cause de nos sécheresses, c'est l'acte de notre volonté qui se porte à l'accomplissement de ses désirs.

L'homme vain s'épuise et se leurre par ses propres espérances ; ainsi en est-il de l'âme en

(1) Impii autem, quasi mare fervens quod quiescere non potest. Is., LVII, 20.

(2) In desiderio animæ suæ attraxit ventum amoris sui. Jer. II, 24.

(3) Prohibe pedem tuum a nuditate et guttur tuum a siti. Ibid., 25.

quête d'assouvir ses appétits, elle ne fait qu'augmenter sa faim et sa convoitise. Comme on le dit vulgairement, l'appétit est semblable au feu ; jetez-y du bois, il croît en proportion et diminue aussitôt qu'il l'a consumé. Et, croyez-moi, les passions sont encore d'une condition plus triste, en ce sens que le bois se consume à mesure que le feu diminue ; mais les passions, une fois éveillées, ne s'affaiblissent pas avec l'aliment propre à leur activité. Loin de s'éteindre comme le feu qui ne trouve plus de matière combustible, leur ardeur s'épuise et se fatigue en désirs d'autant plus inutiles que d'un côté leur faim augmente, et que de l'autre leur nourriture a diminué. Isaïe dit à ce propos : *Il ira à droite et il aura faim, il ira à gauche et il ne sera pas rassasié* (I). Ceux qui ne mortifient pas leurs passions sont à bon droit torturés par la faim, quand ils se détournent du chemin de Dieu qui est la droite ; car ils ne méritent pas le rassasiement de l'Esprit de suavité. Et quand ils vont chercher à gauche leur aliment, c'est-à-dire quand ils contentent leurs appétits dans la créature, il est juste qu'ils ne soient pas rassasiés, parce que, rejetant ce qui pouvait seul

(I) Declinabit ad dexteram et esuriet ; et comedet ad sinistram et non saturabitur. Is., IX, 20

les satisfaire, ils se nourrissent de ce qui augmente leur faim.

Ce chapitre nous démontre clairement, il me semble, que les passions sont pour l'âme une cause de fatigue et de lassitude.

CHAPITRE VII.

Comment les appétits tourmentent l'âme. — On le prouve à la fois par des comparaisons et par des textes tirés de la sainte Écriture.

Les appétits de l'âme lui causent un second tort positif, qui consiste à la tourmenter, à l'affliger et à la rendre semblable à une personne chargée de chaînes, et privée de tout repos jusqu'à son entière délivrance. Nous lisons dans les Psaumes : *Les liens de mes pêchés*, c'est-à-dire des appétits déréglés, *m'ont enlacé de toutes parts* (1). Qui ne serait blessé et ne souffrirait si, dépouillé de ses vêtements, il s'étendait sur des épines et des pointes aiguës ? Or l'âme livrée à ses passions éprouve les mêmes tourments, parce que ses appétits la piquent, la blessent et la torturent comme des épines. David dit à ce propos : *Elles m'ont enveloppé comme des abeilles, et se sont embrasées comme le feu qu'on met aux*

(1) Funes peccatorum circumplexi sunt me. Ps. CXVIII, 61.

épines (1). En effet, le feu de l'angoisse et de la douleur se ravive au milieu des épines des passions.

De même que le laboureur, en vue de sa récolte, excite et tourmente le bœuf qui est sous le joug, ainsi la concupiscence afflige l'âme assujettie au joug de ses appétits mauvais, pour en obtenir ce qu'elle convoite. Le désir qu'avait Dalila de connaître le secret de la force de Samson est une preuve de cette vérité. La sainte Écriture nous dit qu'elle en était préoccupée et tourmentée jusqu'à la défaillance : *Son âme défaillit et tomba dans une lassitude mortelle* (2). Plus le désir est intense, plus il devient une torture pour l'âme, en sorte qu'elle a autant de tyrans que de passions. On voit alors dès cette vie s'accomplir cette sentence de l'Apocalypse : *La mesure de sa vaine gloire et de ses délices est celle de son tourment et de sa peine* (3).

L'âme captivée par ses appétits endure encore une douleur et un supplice comparables à ceux d'une personne tombée entre les mains de ses

(1) Circumdederunt me sicut apes : et exarserunt sicut ignis in spinis. Ps. CXVII, 12.

(2) Defecit anima ejus et usque ad mortem lassata est. Jud. XVI, 16.

(3) Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum. Apoc., XVIII, 7.

ennemis. Le fort Samson nous en offre un frappant exemple : il était juge d'Israël, célèbre par sa valeur, et jouissait d'une grande liberté. Ses ennemis l'ayant fait tomber en leur pouvoir, lui enlevèrent sa force, lui crevèrent les yeux, le contraignirent à tourner la meule d'un moulin, et lui infligèrent les plus cruelles tortures. Telle est la condition de l'âme chez qui ses ennemis, c'est-à-dire ses passions, demeurent vivants et victorieux. Ils lui causent un premier mal qui est de l'affaiblir et de l'aveugler, comme nous l'expliquerons plus loin. Puis ils la tourmentent et l'affligent, en l'attachant à la meule de la concupiscence, et les liens dont ils l'étreignent ne sont autres que ses passions elles-mêmes.

Dieu, touché de compassion pour les âmes qui cherchent si péniblement à satisfaire dans les créatures la faim et la soif de leurs appétits, leur dit par Isaïe : *Vous tous qui avez soif, venez aux sources ; vous qui n'avez pas d'argent*, c'est-à-dire de volonté propre, *hâtez-vous, achetez et mangez. Venez, et sans argent, ni aucun échange*, comme vous êtes obligé de le faire pour vos passions, *achetez le vin et le lait*, à savoir la paix et la douceur spirituelles. *Pourquoi dépenser votre argent aux choses qui ne sont pas du pain*, c'est-à-dire qui ne sont pas l'Esprit divin ; *pourquoi pren-*

dre peine à ce qui ne peut vous rassasier ? Prêtez l'oreille, écoutez-moi et mangez ce qui est bon, et votre âme engraissée sera dans la joie (1). Pour parvenir à cette plénitude, il faut s'affranchir du goût de toutes les choses créées, puisque le créé engendre le tourment, et que l'Esprit de Dieu produit la joie. Le Seigneur nous y invite dans ce passage de saint Matthieu : *Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués, affligés et chargés du poids de vos sollicitudes et de vos désirs*. Sortez-en pour venir à moi, *et je vous réjouirai*(2), et votre âme trouvera un repos que vos passions, dont le fardeau est lourd à porter, lui enlèvent. *Elles se sont appesanties sur moi comme un poids écrasant*, a dit le Roi-Prophète (3).

(1) Omnes sitientes 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. Is. LV, 1, 2.

(2) Venite ad me omnes, qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos. S. Matth., XI, 28.

(3) Sicut onus grave gravatæ sunt super me. Ps. XXXVII, 5

CHAPITRE VIII.

Comment les appétits obscurcissent l'âme. — Témoignages et comparaisons de la sainte Écriture à l'appui de cette doctrine.

L'âme est aveuglée et plongée dans les ténèbres par suite d'un troisième dommage que lui causent ses passions. De même que les vapeurs obscurcissent l'air et interceptent les rayons du soleil, ou qu'un miroir terni ne peut réfléchir nettement l'image qui lui est présentée; de même que l'eau troublée par la vase ne saurait reproduire distinctement les traits du visage qui s'y regarde: ainsi l'âme dont l'entendement est captivé par les passions se trouve obscurcie, et ne laisse pas au soleil de la raison naturelle, ni au soleil surnaturel, qui est la Sagesse divine, la liberté de la pénétrer et de l'illuminer de ses splendeurs. Le Prophète royal dit en ce sens : *Mes iniquités m'ont enveloppé, et je suis devenu incapable de voir* (1).

(1) Comprehenderunt me iniquitates meæ, et non potui ut viderem. Ps. XXXIX, 13.

Lorsque l'entendement est enseveli dans les ténèbres, la volonté languit, et la mémoire s'engourdit. Or, comme toutes les puissances dépendent dans leurs opérations de cette faculté première, celle-ci étant une fois aveuglée, les autres tombent nécessairement dans le trouble et dans le désordre. David ajoute : *Mon âme est grandement troublée* (1). En d'autres termes : ses puissances sont désordonnées. Dans cet état, l'entendement, comme nous le disions, n'est plus apte à recevoir l'illumination de la Sagesse divine, de même que l'air chargé de vapeurs ténébreuses est incapable de recevoir la lumière du soleil. La volonté est impuissante à étreindre Dieu d'un amour pur, de même que le miroir terni ne peut refléter clairement l'image qui lui est offerte. Enfin la mémoire, obscurcie par les ténèbres de l'appétit déréglé, ne peut se pénétrer paisiblement du souvenir de Dieu, pas plus que l'eau vaseuse ne saurait reproduire avec netteté le visage de celui qui s'y regarde.

La passion aveugle et obscurcit encore l'âme, puisque, en tant que passion, elle est aveugle et ne reconnaît pas la raison, qui est le guide toujours assuré de l'âme dans ses opérations. Aussi,

(1) Anima mea turbata est valde. Ps. VI, 4.

toutes les fois que celle-ci cède aux tendances de la nature, elle ressemble à celui qui, jouissant de la vue, se laisse conduire par celui qui en est privé. Ce sont alors deux aveugles; et la parole de Notre-Seigneur en saint Matthieu trouve ici une exacte application : *Si un aveugle conduit un autre aveugle, ils tombent tous deux dans la fosse* (1).

Dites-moi, je vous prie, à quoi servent au papillon ses yeux, lorsqu'ébloui par l'éclat de la lumière, il se précipite vers la flamme ? Le poisson fasciné, lui aussi, par la torche qu'on lui présente, et d'où résultent pour lui des ténèbres qui cachent les filets tendus par le pêcheur, est également une image fidèle de l'homme livré à ses passions. C'est ce qu'explique fort bien le Prophète dans un de ses psaumes, quand il dit : *Le feu est tombé d'en haut sur eux, et ils n'ont plus vu le soleil* (2). La passion est vraiment un feu dont la chaleur échauffe et dont la lumière fascine ; c'est l'effet qu'elle produit dans l'âme, elle allume la concupiscence et éblouit l'entendement, de manière à lui cacher la lumière qui lui est propre. L'éblouissement est le résultat d'une lumière étrangère placée devant les yeux. La puissance

(1) Cæcus autem si cæco ducatum præstet, ambo in foveam cadent. Matth., XV, 14.

(2) Supercecidit ignis, et non viderunt solem. Ps. LVII, 9.

visuelle reçoit alors la lumière interposée et ne voit plus celle qui lui est dérobée. Ainsi la passion serre l'âme de si près et s'impose à ses regards si impérieusement, que l'âme infortunée s'arrête à cette première lumière, s'en nourrit, et par là se prive de la véritable lumière de l'entendement dont elle ne pourra plus jouir, jusqu'à ce que l'éblouissement de la passion ait disparu.

L'ignorance de certaines personnes sur ce point est un sujet de larmes amères. On les voit se charger de pénitences excessives, et d'une foule de pratiques extraordinaires, que j'appelle arbitraires. Elles mettent là toute leur confiance, et s'imaginent que cela seul leur suffira pour parvenir à l'union de la Sagesse divine, sans la mortification de leurs appétits désordonnés. Leur erreur est manifeste; jamais elles n'atteindront leur but de la sorte, et sans faire des efforts constants pour triompher de leurs inclinations. Ah ! si elles voulaient employer à se renoncer la moitié seulement du soin qu'elles apportent à ce travail, en un mois elles profiteraient bien plus qu'après de nombreuses années passées dans la pratique de tous les autres exercices !

De même qu'il est indispensable de labourer la terre, si on veut la faire fructifier et l'empêcher de produire de mauvaises herbes, ainsi la morti-

fication des appétits est nécessaire à l'âme, si elle veut progresser dans la vertu. De tout ce qu'elle entreprendrait hors de là pour avancer dans la connaissance de Dieu et de soi-même, rien, j'ose le dire, ne lui profiterait; pas plus que ne germerait la semence jetée sur une terre sans culture. Par conséquent, les ténèbres et l'impuissance seront son partage jusqu'à l'anéantissement de ses désirs déréglés. Ainsi l'œil atteint de la cataracte, ou que gêne un grain de poussière, ne pourra voir jusqu'à ce qu'on lui ait retiré cet obstacle.

David, considérant d'une part quel est l'aveuglement de ces personnes, quel empêchement leurs passions immortifiées apportent à la lumière de la vérité, et de l'autre combien Dieu est irrité contre elles, leur adresse ces paroles: *Avant que vos épines,* qui sont vos appétits, *ne soient devenues un buisson épais, qui vous dérobe la vue de Dieu, le Seigneur agissant avec vous comme il fait avec les vivants, auxquels il coupe bien souvent le fil de l'existence au milieu de son cours, le Seigneur vous engloutira dans sa colère* (1). Dieu détruira ainsi dans sa colère les pas-

(1) Priusquam intelligerent spinæ vestræ rhamnum : sicut viventes, sic in ira absorbet eos. Ps. LVII, 10.

sions que les âmes conservent vivantes en elles et qui sont un obstacle à sa propre connaissance. Il les détruira, soit en cette vie par les souffrances et les tribulations qu'il envoie aux hommes pour les détacher de leurs attraits sensibles, soit encore au moyen des exercices de la mortification, soit enfin dans l'autre monde par les peines expiatrices du purgatoire.

Grâce à ces secours, l'obstacle qui s'interposait entre Dieu et nous disparaît, c'est-à-dire, que la fausse lumière de la concupiscence qui nous éblouissait et nous empêchait de le connaître est éteinte. En même temps, la vue de l'intelligence s'éclaircit, et nous pouvons constater alors les ruines et les dégâts que les appétits ont laissés derrière eux. Au contraire, tant que l'on conserve en soi une affection ou une passion quelconque, on doit craindre de tomber peu à peu dans l'aveuglement, ou dans un état plus déplorable encore; car on ne peut se prévaloir ni de l'excellence de son entendement, ni des autres dons qu'on a reçus d'en haut. Oh ! si les hommes savaient de quelle divine lumière les privent ces ténèbres causées par leurs mauvais penchants et leurs affections déréglées ! A combien de périls et de maux s'exposent-ils chaque jour en ne les mortifiant point !

Aurait-on jamais pu croire qu'un personnage aussi accompli, aussi sage et aussi comblé des faveurs du Ciel que l'était Salomon, dût dans sa vieillesse tomber dans un tel égarement, et une perversité de volonté si grande, qu'il élèverait des autels à un nombre prodigieux d'idoles et les adorerait (1) ! Que lui a-t-il fallu pour faire une chute si grave ? Il lui a suffi d'une affection mal réglée, et de sa négligence à réprimer ses inclinations vicieuses. En parlant de lui-même, Salomon avoue, dans l'Ecclésiaste, n'avoir rien refusé à son cœur de ce qu'il désirait (2). Et si, à la vérité, dans le principe, il se conduisit avec prudence, plus tard, pour n'avoir pas renoncé à ses passions, mais s'y être livré sans retenue, il arriva peu à peu à être aveuglé et obscurci dans son entendement ; au point qu'on vit s'éteindre en lui cette grande lumière de sagesse dont Dieu l'avait favorisé ; et ainsi, il abandonna le Seigneur dans sa vieillesse. Si les passions immortifiées eurent un tel empire sur ce grand monarque, si versé dans la science du bien et du mal, que ne pour-

(1) Cumque jam esset senex, depravatum est cor ejus per mulieres ut sequeretur deos alienos. III Reg., XI, 4.

(2) Omnia quæ desideraverunt oculi mei, non negavi eis, nec prohibui cor meum quin omni voluptate frueretur. Eccl. II, 10.

ront-elles pas sur nous, pauvres ignorants que nous sommes, si nous négligeons de les réprimer ? Ne pouvons-nous pas, dans ce sens, être comparés aux Ninivites, dont le Seigneur disait au prophète Jonas : *Ils ne savent pas discerner leur main droite d'avec leur main gauche* (1) ? A chaque pas ne prenons-nous pas le mal pour le bien, et réciproquement ? ce qui est le fruit de notre propre fonds rempli d'imperfections. Que sera-ce donc si la passion ajoute ses ténèbres à notre ignorance naturelle ? Ne serons-nous pas de ceux dont Isaïe se plaint en s'adressant aux hommes qui se plaisent à satisfaire leurs appétits : *Nous allons comme des aveugles le long des murailles, nous marchons à tâtons comme si nous n'avions point d'yeux* ? et notre aveuglement est arrivé à ce point que *nous nous heurtons en plein midi comme si nous étions dans les ténèbres* (2). Tel est, en effet, l'état de celui qui est aveuglé par ses passions. Placé en face de la vérité et du devoir, il est aussi incapable de discerner l'une ou de se soumettre à l'autre, que s'il était plongé dans l'obscurité la plus profonde.

(1) Nesciunt quid sit inter dexteram et sinistram suam. Jonas, IV, 11.

(2) Palpavimus sicut cæci parietem et quasi absque oculis attractavimus ; impegimus meridie quasi tenebris. Is., LIX, 10.

CHAPITRE IX.

Comment les passions souillent l'âme. — On le prouve par des témoignages et des comparaisons de la sainte Écriture.

Il est un quatrième dommage que les passions apportent à l'âme : elles la ternissent et la souillent, selon l'enseignement de l'Ecclésiastique : *Celui qui touche la poix en sera souillé* (1). Or, toucher de la poix, c'est laisser aller sa volonté au désir de la créature. Observons-le bien, si le texte du Sage compare les créatures à la poix, c'est qu'en effet il y a plus de différence entre la perfection qu'une âme peut atteindre, et toutes les créatures, si excellentes qu'elles puissent être, qu'il n'en existe entre la poix et un diamant de la plus belle eau, ou un lingot de l'or le plus fin. Jetez un diamant ou de l'or dans la poix bouillante, ils en seront aussitôt enduits et souillés en proportion du degré de sa chaleur. C'est ainsi que l'âme, dans l'ardeur de la passion qui la porte

(1) Qui tetigerit picem, inquinabitur ab ea. Eccles. XIII, 1.

vers quelque créature, se couvre de taches et de souillures.

Il existe encore entre l'âme et les créatures une plus grande différence qu'entre la liqueur la plus limpide et l'eau la plus fangeuse ; cette liqueur se troublerait à coup sûr, si on la mélangeait avec cette eau ; de même l'âme qui met son affection dans la créature contracte une souillure en s'assimilant à elle. Les traits d'un visage d'une beauté pure et régulière s'effacent sous une noire poussière ; ainsi l'âme, qui est une image très parfaite et très achevée de Dieu, est défigurée par les appétits désordonnés qu'elle conserve. Jérémie, traçant d'abord une peinture de sa beauté première, déplore ensuite la dégradation et la laideur que les affections déréglées ont causées en elle : *Ses cheveux*, dit-il, *étaient plus blancs que la neige, plus resplendissants que le lait, plus dorés que l'ancien ivoire, et plus beaux que le saphir ; maintenant son visage est devenu plus noir que le charbon, et on ne la reconnaît plus sur la place publique* (1). Par les cheveux, on entend les affections et les pensées de l'âme qui sont plus blanches que la

(1) Candidiores Nazaræi ejus nive, nitidiores lacte, rubicundiores ebore antiquo, saphiro pulchriores. Denigrata est super carbones facies eorum et non sunt cogniti in plateis. Thren. IV, 7, 8.

neige, plus pures que le lait, plus dorées que l'ancien ivoire et plus belles que le saphir, lorsqu'elles sont conformes à la volonté divine. Ces quatre qualités représentent la beauté et l'excellence de toutes les créatures corporelles ; mais l'âme et ses opérations leur sont de beaucoup supérieures ; c'est pourquoi elle est comparée ici aux Nazaréens, ou aux cheveux qui sont l'ornement de la tête. Quand ses actes sont déréglés et tournés vers une fin contraire à la loi de Dieu, c'est-à-dire lorsqu'elle est absorbée dans les créatures, Jérémie assure que son visage devient plus noir que le charbon. Les appétits font ces ravages, et de bien plus considérables encore, sur la beauté intérieure de l'âme. A tel point, que si nous avions à traiter expressément de la laideur et de la souillure qu'ils lui font contracter, nous ne saurions pas trouver de termes assez forts, et il n'y aurait dans la nature rien d'assez abominable, point de reptiles assez repoussants, à qui nous puissions les comparer. L'âme déréglée reste, il est vrai, quant à sa substance et à sa nature, aussi parfaite qu'au moment où Dieu l'a tirée du néant; néanmoins, dans la portion raisonnable de son être, elle devient laide, obscure, souillée, en proie à tous les maux que nous venons d'énumérer, et à un grand nombre d'autres encore

Remarquez qu'une seule de ces inclinations désordonnées, bien qu'il n'y ait pas matière à péché mortel, suffit pour souiller l'âme, l'enlaidir, et la rendre incapable de parvenir à l'union parfaite avec Dieu. Quelle ne sera donc pas la laideur d'une âme envahie tout entière par ses passions déréglées, et livrée à tous ses appétits mauvais, et combien ne sera-t-elle pas éloignée de la pureté de Dieu ! La langue ne peut dire ni l'intelligence concevoir la multiplicité des impuretés que les divers appétits accumulent dans l'âme. S'il était possible de le faire comprendre, ce serait un spectacle étrange et digne de compassion que de voir chaque inclination apposer sur l'âme l'empreinte de son cachet, et y imprimer sa souillure et sa laideur propre, chacune selon son espèce et selon son degré d'intensité.

L'âme du juste possède en une seule perfection, qui est la justice, un grand nombre de sublimes vertus et de dons précieux, qui ont chacun leur charme particulier, selon le nombre et la diversité des élans d'amour qui la portent vers Dieu. Au contraire, l'âme déréglée possède en elle une lamentable variété de souillures et de bassesses, en rapport avec la multiplicité des inclinations qui la poussent vers les créatures.

Ézéchiel nous en offre une image quand il dit

que Dieu lui montra, peintes sur les murs intérieurs du temple, toutes les figures des reptiles qui rampent sur la terre, ainsi que toutes les abominations des animaux impurs (1). Dieu dit au Prophète : *Fils de l'homme, n'as-tu pas vu les abominations qu'ils commettent, chacun dans le secret de sa demeure ?* Et le Seigneur lui commanda ensuite de pénétrer plus loin, afin d'être le témoin de crimes plus grands encore. Ézéchiel aperçut alors : *des femmes assises pleurant le dieu de leurs amours, Adonis* (2). Enfin le Seigneur lui ordonnant d'avancer toujours, le Prophète vit : *vingt-cinq vieillards qui tournaient le dos au temple* (3). Ces différents reptiles et ces animaux immondes, peints dans la première partie du temple, ce sont les idées que l'esprit se fait des choses les plus basses de ce monde, et en général de toutes les créatures. Or, comme ces choses sont l'opposé des biens éternels, elles souillent le sanctuaire de l'âme et encombrent son entendement, qui est le portique du temple. Ces femmes

(1) Et ingressus vidi, et ecce omnis similitudo reptilium et animalium abominatio et universa idola domus Israël depicta erant in pariete in circuitu per totum. Ezech., VIII, 10.

(2) Et ecce ibi mulieres sedebant, plangentes Adonidem. Ibid., 14.

(3) Et introduxit me in atrium domus Domini interius, et ecce in ostio templi Domini inter vestibulum et altare quasi viginti quinque viri, dorso habentes contra templum Domini. Ibid., 16.

assises plus loin et plus avant dans l'intérieur, pleurant le dieu Adonis, représentent les passions qui ont leur siège dans la seconde puissance de l'âme, la volonté. Leurs larmes expriment ces désirs auxquels la volonté demeure attachée, c'est-à-dire ces reptiles dont l'entendement porte déjà l'image. Enfin, les vieillards sont le symbole des imaginations et des fantômes des créatures que la mémoire, cette troisième puissance de l'âme, garde en soi et repasse sans cesse dans son souvenir. Il est dit qu'ils avaient les épaules tournées contre le temple, parce que l'âme, dont les puissances sont volontairement et résolument dirigées vers quelque chose de créé, tourne pour ainsi dire le dos au temple de Dieu, c'est-à-dire à la droite raison, qui n'admet, vis-à-vis de Dieu la rivalité d'aucune créature.

Ce que nous venons de dire suffit, pour le moment, à donner une faible idée de l'affreux désordre que les passions produisent dans l'âme. Ce sujet serait interminable s'il fallait expliquer en détail tous les divers empêchements qui s'opposent à l'union divine, et qui jaillissent de la source de nos imperfections ; s'il fallait parler du tort beaucoup plus considérable que causent les péchés véniels, et enfin de l'horrible difformité qu'amènent les excès du péché mortel, qui met le

comble à la dégradation de l'âme. Je me contente de dire, et cela vient à propos dans notre sujet, qu'une attache quelconque, lors même qu'elle porterait sur la plus petite imperfection, obscurcit l'âme et fait obstacle à sa parfaite union avec Dieu.

CHAPITRE X.

Les passions attiédissent l'âme et l'affaiblissent dans la vertu. — Comparaisons puisées dans les divines Écritures.

Les passions rendent l'âme tiède et languissante ; elles paralysent en elle la force d'avancer dans la vertu et d'y persévérer : tel est le cinquième dommage qu'elles lui causent. En effet, l'activité du désir est-elle partagée, sa vigueur devient moindre que si elle se concentrait tout entière sur un seul point ; plus elle embrasse d'objets, moins elle a d'intensité pour chacun d'eux. Ainsi se vérifie cet axiome de philosophie : la force qui est une a plus de puissance que la force qui est divisée. Par conséquent, si la volonté dépense son énergie sur quelque chose en dehors de la vertu, nécessairement elle se portera plus faiblement à cette dernière. L'âme dont la volonté s'égare sur des riens, ressemble à un jet d'eau qui, trouvant une issue pour s'écouler en bas, ne remonte pas vers les hauteurs, et perd ainsi en partie son utilité. Le patriarche

Jacob compare son fils Ruben à une eau répandue, parce qu'il avait donné cours à ses passions en commettant un péché secret : *Tu t'es répandu comme l'eau, tu ne croîtras pas* (1). Cela signifie : parce que tu as suivi tes désirs comme l'eau qui s'écoule, tu ne croîtras pas en vertus. Si l'on découvre un vase d'eau chaude, celle-ci perd facilement sa chaleur ; les essences aromatiques qu'on expose à l'air évaporent peu à peu leur bonne odeur et la force de leur parfum : ainsi l'âme qui ne concentre pas ses affections uniquement en Dieu, perd l'ardeur et la vigueur de sa vertu. David avait une parfaite intelligence de cette vérité lorsqu'il s'adressait au Seigneur en ces termes : *Je conserverai toute ma force pour vous* (2), c'est-à-dire, je rassemblerai pour vous seul la force de mes affections.

Les passions affaiblissent la vertu dans l'âme, comme les rejetons qui croissent autour de l'arbre lui enlèvent sa sève, et l'empêchent par là de porter des fruits abondants. Le Seigneur dit dans le saint Évangile : *Malheur aux femmes qui seront enceintes ou nourrices en ce temps-là* (3). Telle

(1) Effusus es sicut aqua, non crescas. Gen., XLIX, 4.

(2) Fortitudinem meam ad te custodiam. Ps. LVIII, 1

(3) Væ autem prægnantibus et nutrientibus in illis diebus. S. Matth., XXIV, 19.

est la figure des passions immortifiées qui épuisent peu à peu la vertu de l'âme, et se développent à son détriment, comme font les rejetons au grand dommage de l'arbre. Aussi Notre-Seigneur nous donne-t-il ce conseil salutaire : *que vos reins soient ceints* (1). Les reins signifient les passions, véritables sangsues, qui suçent le sang des veines. C'est le nom que leur donne le Sage lorsqu'il dit : *La sangsue a deux filles qui s'écrient toujours : apporte, apporte* (2). Dans ce sens les passions sont les filles des sangsues, puisqu'elles disent toujours : donne, donne. Évidemment elles ne sauraient procurer à l'âme aucun bien ; mais, au contraire, elles lui enlèvent celui qu'elle possédait. Si on ne les mortifie pas, elles ne s'arrêteront pas qu'elles n'aient fait à l'âme ce que font à leur mère les vipereaux qui la rongent et la tuent, à mesure qu'ils grandissent en son sein, conservant ainsi leur propre vie aux dépens de la sienne. Les appétits qu'on ne mortifie point arrivent donc à cette dernière extrémité de tuer en l'âme la vie divine, en sorte que la seule chose qui vive en elle, ce sont précisément ces appétits qu'elle aurait dû détruire. L'Ecclésiastique dit

(1) Sint lumbi vestri præcincti. S. Luc, XII, 35.

(2) Sanguisugæ duæ sunt filiæ, dicentes : affer, affer. Prov., XXX. 15.

avec raison : *Éloignez de moi la concupiscence de la chair* (1). Lors même que les appétits n'arriveraient pas à cet excès, il est déplorable néanmoins de voir la servitude de cette pauvre âme, et combien elle est malheureuse en elle-même, désagréable au prochain, tiède et languissante dans le service divin ! L'affection des créatures rend l'âme triste et pesante dans le sentier de la vertu, et produit en elle des effets plus funestes que ceux de cette humeur maligne, qui accompagne certaines maladies, et affaiblit le malade au point de l'empêcher de faire un pas, et de lui inspirer un profond dégoût de toute nourriture. Ce qui entrave le plus ordinairement, chez un grand nombre d'âmes, le zèle et le désir de pratiquer la vertu, c'est qu'elles veulent conserver des affections et des inclinations qui n'ont pas Dieu seul pour objet.

(1) Aufer a me ventris concupiscentias. Eccles., XXIII, 6.

CHAPITRE XI.

Nécessité absolue de réprimer jusqu'à la moindre de ses passions pour parvenir à l'union divine.

Il me semble que le lecteur est impatient de me demander si, pour atteindre à ce haut état de perfection, il faut avoir réprimé totalement ses passions, grandes et petites, ou s'il ne suffirait pas d'en mortifier quelques-unes, sans s'occuper des moins importantes ? Car on n'ignore pas combien c'est chose pénible et difficile pour l'âme que d'atteindre à un degré de dépouillement si complet, à une pureté si grande, qu'elle n'ait plus ni volonté ni affection pour quoi que ce soit ?

Je réponds premièrement qu'à la vérité toutes les passions ne sont pas aussi préjudiciables les unes que les autres, et n'entravent pas l'âme à un même degré ; je veux parler du moins de celles auxquelles la volonté prend part. Quant aux appétits irréfléchis de la nature, l'empêchement qu'ils apportent à l'union de l'âme est faible, et parfois nul, pourvu cependant qu'elle ne donne pas son

adhésion à ces premiers mouvements. J'entends ici par appétits irréfléchis de la nature et premiers mouvements, tous ceux où la volonté raisonnable ne prend aucune part, ni avant, ni après l'acte. Il est impossible de les mortifier entièrement et de les faire disparaître en cette vie ; d'ailleurs, ils ne forment pas un obstacle invincible à l'union divine. Il peut très bien se faire qu'ils subsistent dans la partie inférieure de l'âme, et qu'elle en soit très dégagée dans sa partie supérieure. Ne voit-on pas souvent des âmes qui, par la volonté, sont élevées à une très haute union de quiétude, tandis que leurs instincts s'agitent dans la partie sensitive, sans troubler la partie supérieure qui n'y prend aucune part? Quant aux autres appétits volontaires, l'âme doit s'en purifier et s'en dégager complètement ; non seulement des plus graves qui la portent au péché mortel, mais encore des moindres qui l'induisent au péché véniel, et même des plus légers qui la font tomber dans mille imperfections. En vain, sans cela, prétendrait-elle arriver à son entière transformation en Dieu.

En effet, cette union consiste précisément dans la perte totale de la volonté humaine en la volonté divine, de manière que celle-ci soit toujours et partout son unique mobile. Il n'y a plus

alors dans l'âme qu'une seule volonté, qui est celle de Dieu. Or, supposez que les désirs de cette âme se portent sur une imperfection, évidemment Dieu ne pouvant l'admettre, de là naîtra une divergence profonde, puisque l'âme met sa volonté là où Dieu ne place pas la sienne. Pour s'unir par la volonté et par l'amour à son souverain Bien, l'âme doit donc renoncer d'abord à tout appétit volontaire, si minime qu'il soit, c'est-à-dire que, sciemment et avec pleine connaissance de cause, elle ne doit consentir à aucune imperfection. Il lui faut même arriver à un état de liberté et de possession d'elle-même assez complet, pour réprimer les premiers mouvements dès qu'ils se présentent. Je dis sciemment, car elle tombera bien souvent, par surprise, dans des imperfections et des fautes vénielles, sans qu'il soit entièrement en son pouvoir d'échapper aux déplorables tendances des appétits naturels dont nous avons parlé. Il est écrit de ces péchés, où la volonté a une si faible part : *Que le juste tombera sept fois par jour et se relèvera* (1).

Quant aux appétits délibérés et entièrement réfléchis, lors même qu'ils se porteraient sur un objet de peu d'importance, ils deviennent indu-

(1) Septies enim cadet justus et resurget. Prov., XXIV, 16

bitablement un obstacle à l'union de l'âme avec Dieu. J'entends parler ici d'une habitude et non de quelques actes passagers, qui ne sauraient causer des ravages aussi considérables. Néanmoins il faut travailler énergiquement à les exterminer, puisqu'ils procèdent d'une imperfection bien déterminée. Mais certains défauts dont on n'achève jamais de se corriger, voilà ce qui arrête les progrès spirituels et forme une barrière invincible à l'union divine. Ces défauts seront, par exemple : la coutume de trop parler ; une petite attache dont on ne veut pas se défaire entièrement, soit pour une personne, un vêtement, un livre, une cellule, soit pour tel genre de nourriture ; ou encore de petites industries pour satisfaire sa sensualité en cherchant à savoir des nouvelles, à écouter curieusement les conversations, etc., etc. Les chutes réitérées dans une de ces imperfections, ou dans toute autre semblable, s'opposent davantage à l'avancement dans la vertu, qu'une foule de faiblesses, même plus graves, fussent-elles journalières, mais qui n'auraient pas leur principe dans une attache persistante.

Croyez-vous que cette âme ainsi liée par quelque affection pourra atteindre le sommet de la perfection ? Non jamais, bien que l'obstacle soit

très faible en lui-même ! Qu'importe à l'oiseau d'être attaché par un léger fil ou par un lien plus fort ? A la vérité, plus le fil est léger, plus il est facile à rompre ; mais si fragile qu'il soit, l'oiseau sera néanmoins toujours retenu par lui, tant qu'il ne le brisera pas pour prendre son essor. Tel est le sort malheureux de l'âme captivée par une affection quelconque ; jamais elle ne parviendra à la liberté de l'union divine, si éclatantes que soient d'ailleurs ses vertus.

Les passions ont encore, relativement à l'âme, la même propriété qu'a, par rapport au vaisseau auquel il s'attache, le poisson appelé *rémore* ; malgré sa petitesse, il l'arrête, dit-on, dans sa marche. Oh ! qu'il est regrettable de voir certaines âmes, semblables à des navires richement chargés de bonnes œuvres, d'exercices spirituels, de vertus et de faveurs célestes, de les voir, dis-je, manquer de courage pour se vaincre complètement en de petites satisfactions, en des bagatelles, et pour cette raison, échouer au port de l'union parfaite ; tandis qu'un effort courageux eût suffi pour rompre tout à fait le fil de cet attachement, et enlever cette *rémore* de l'appétit déréglé ! Après que Dieu leur a fait la grâce de briser d'autres liens beaucoup plus forts, c'est-à-dire ceux des affections au péché et aux vanités

du monde, n'est-il pas en vérité bien déplorable qu'elles n'aient pas la générosité de sacrifier une chose de néant, un simple fil que le Seigneur leur laisse à rompre pour son amour, et qui arrête cependant leur ascension sur la sainte montagne, et les prive du don ineffable de lui-même ? Non seulement cette légère attache s'oppose à leurs progrès, mais, ce qui est plus malheureux encore, elle leur fait perdre le peu qu'elles avaient acquis avec tant de travail. Car on n'ignore pas que, dans le chemin de la perfection, ne pas avancer par une continuelle victoire sur soi-même, c'est reculer ; et ne pas gagner, c'est perdre.

Notre-Seigneur a voulu nous donner l'intelligence de cette doctrine par ces paroles : *Celui qui n'amasse point avec moi dissipe* (1). Il suffit de négliger la moindre fente d'un vase, pour que toute la liqueur qu'il renferme s'échappe et se perde. *Celui qui méprisera les plus petites choses tombera peu à peu dans les grandes* (2), dit l'Ecclésiastique. Le même livre nous apprend que c'est assez d'une étincelle pour allumer un incendie ; ainsi il suffit d'une imperfection pour en attirer une autre, et celle-ci d'autres encore. Rarement une

(1) Qui non congregat mecum, spargit. S. Matth., XII, 30.
(2) Qui spernit modica, paulatim decidet. Eccles., XIX, 1.

passion subsistera seule dans un cœur négligent à la surmonter ; elle sera toujours accompagnée de plusieurs autres qui dérivent de la première. J'ai rencontré maintes fois des personnes à qui Dieu avait fait la grâce d'avancer rapidement dans la voie du détachement et de la vraie liberté d'esprit, et qui, sous le spécieux prétexte d'amitié, de convenance ou de quelque autre bien, conservaient leur volonté assujettie à une faible attache, et perdaient ainsi peu à peu l'esprit de la sainte solitude, le goût des choses de Dieu, la joie et la constance dans les exercices spirituels. Enfin elles se précipitaient dans une ruine totale, faute de s'être abstenues, dès le principe, de cette attache ou de ce goût sensible, et de n'avoir pas su garder leur cœur pour Dieu seul.

Dans ce chemin il faut absolument marcher sans s'arrêter, si l'on veut parvenir au but ; c'est-à-dire, qu'il faut détruire toutes ces attaches, sans exception aucune, ou renoncer à l'espérance d'arriver au terme. Le bois ne se transformera pas en feu, s'il manque à sa disposition un seul degré de chaleur ; de même une seule imperfection empêchera la parfaite transformation de l'âme en Dieu, comme nous l'expliquerons plus tard dans la nuit de la foi. L'âme n'a qu'une volonté ; or, en inclinant vers le créé, elle lui fait perdre

la liberté, la force et la pureté indispensables à sa transformation divine. Au livre des Juges, il est écrit que l'Ange vint reprocher aux enfants d'Israël de n'avoir pas exterminé entièrement leurs ennemis, mais d'avoir fait alliance avec plusieurs d'entre eux : *C'est pourquoi*, dit le Seigneur, *je ne les détruirai pas de devant votre face, afin qu'ils demeurent vos ennemis et que leurs dieux vous soient une occasion de ruine* (1). Dieu tient avec justice la même conduite envers certaines âmes. Il les a tirées de l'Égypte du monde, il a tué les géants de leurs péchés, exterminé la multitude de leurs ennemis, qui sont les occasions dangereuses qu'elles rencontraient dans le siècle, afin de leur faciliter l'accès de cette terre promise de l'union divine. Mais, loin de répondre à tant de prévenances du Seigneur, elles vivent avec négligence et lâcheté, elles s'engagent dans des amitiés humaines, et font alliance avec le menu peuple des imperfections, au lieu de l'exterminer sans pitié ; à la vue d'une telle ingratitude, la souveraine Majesté s'irrite et les laisse tomber dans des fautes dont la gravité augmente à proportion de leur nombre.

(1) Quamobrem nolui delere eos a facie vestra ut habeatis hostes, et dii eorum sint vobis in ruinam. Jud., II, 3.

Le livre de Josué nous en offre également un exemple. Au moment de prendre possession de la terre promise, le Seigneur ordonna aux Israélites de détruire tous les êtres vivants de la ville de Jéricho, les hommes, les femmes, les vieillards, les enfants, et aussi tous les animaux. Il leur enjoignit encore de n'emporter aucune dépouille et même de ne pas les convoiter (1). Cet ordre nous apprend que, pour parvenir à la consommation de l'union divine, tout ce qui est vie de nature dans l'âme, doit être immolé sans aucune réserve. Il faut enfin que le cœur, libre de toute convoitise à l'égard des créatures, s'en tienne aussi dégagé que si elles lui étaient complètement étrangères.

Saint Paul écrivant aux Corinthiens nous donne la même leçon : *Voici donc, mes frères, ce que je vous dis: le temps est court; la seule chose qui reste à faire, c'est que ceux qui ont des femmes soient comme n'en ayant point, et ceux qui pleurent,* sur la perte des choses de ce monde, *comme ne pleurant pas, et ceux qui se réjouissent, comme ne se réjouissant point, et ceux qui achètent, comme ne possèdant point, et enfin ceux qui*

(1) Et interfecerunt omnia quæ erant in ea, a viro usque ad mulierem, ab infante usque ad senem. Boves quoque et oves et asinos in ore gladii percusserunt. Jos., VI 21.

usent de ce monde, comme n'en usant point (1). Ces paroles de l'Apôtre nous démontrent la nécessité de garder notre âme pure de toute attache, si nous voulons qu'elle s'élève librement à Dieu.

(1) Hoc itaque dico, fratres, tempus breve est : reliquum est, ut et qui habent uxores, tanquam non habentes sint ; et qui flent, tanquam non flentes ; et qui gaudent, tanquam non gaudentes ; et qui emunt, tanquam non possidentes ; et qui utuntur hoc mundo, tanquam non utantur. I ad Cor., VII, 29, 30, 31.

CHAPITRE XII.

Réponse à la seconde demande : quelles passions suffisent pour causer à l'âme les dommages dont nous avons parlé.

Nous pourrions nous étendre longuement sur cette matière de la nuit des sens, car il y aurait beaucoup à dire sur les préjudices que les passions portent à l'âme, non seulement des différentes manières expliquées plus haut, mais encore sous bien d'autres points de vue. Toutefois, par rapport au but que nous nous sommes proposé, nous avons suffisamment développé ce sujet. Le lecteur doit avoir compris, il me semble, pourquoi la dénomination de nuit est donnée à la mortification des passions, puis aussi combien il importe de traverser cette nuit pour acquérir la perfection. Cependant un doute pourrait s'élever sur ce qui a été dit; nous allons donc y répondre, avant d'expliquer le moyen de pénétrer dans la nuit des sens. On peut se demander, en premier lieu, si une seule passion suffit pour produire en l'âme les deux sortes de dommages po-

sitifs et privatifs déjà mentionnés ? En second lieu, si une passion quelconque, si minime qu'elle soit, est suffisante pour apporter à l'âme tous les cinq dommages à la fois, ou bien si chacune d'elles produit son ravage particulier; par exemple, l'une engendre-t-elle le tourment, une autre la fatigue, une troisième l'aveuglement, etc...?

Je réponds à la première question : les appétits volontaires en matière de péché mortel peuvent seuls opérer, et opèrent en effet, ce mal extrême du dommage négatif, puisqu'ils ravissent à l'âme la grâce en cette vie et en l'autre la gloire, c'est-à-dire la possession même de Dieu. A la seconde question je réponds : chaque passion qui a pour objet le péché mortel, ou le péché véniel volontaire, ou encore les fautes considérées comme simples imperfections, suffit pour causer à la fois tous ces dommages positifs qui, à un certain point de vue, sont également privatifs. Nous les appelons ici positifs, parce qu'ils répondent à la pente de l'âme vers la créature, de même que le négatif répond à son éloignement de Dieu. Mais remarquez la différence : les appétits qui arrivent au péché mortel produisent un aveuglement complet, un tourment véritable, une souillure et une faiblesse absolues, etc. Leur existence implique nécessairement la mort de la

grâce; et, par conséquent, la privation de cette même grâce augmente en nous, à mesure que leur domaine s'établit et s'agrandit. Ceux, au contraire, qui ne dépassent point le péché véniel, ou les imperfections volontaires, ne produisent pas cet excès de mal. Ils engendrent ces maux en partie seulement, et dans un degré moindre, proportionné à la tiédeur et au relâchement qu'ils introduisent dans l'âme. Donc, plus grande sera sa tiédeur, plus elle verra augmenter ses tourments, son aveuglement et ses souillures.

Mais si chaque passion amène avec elle tous les préjudices que nous nommons positifs, toutefois tel ou tel ravage est occasionné spécialement par tel ou tel appétit, d'où résultent tous les autres dommages, quoique d'une manière indirecte. Ainsi un appétit sensuel enfante à la vérité tous ces maux réunis, mais néanmoins son effet propre et principal est de souiller l'âme et le corps; un appétit d'avarice les produit également tous, mais il engendre directement et spécialement l'affliction; de même l'appétit de vaine gloire les fait naître tous, mais il cause principalement et immédiatement les ténèbres et l'aveuglement; enfin, si la passion de la gourmandise engendre tous les maux, son principal résultat

est de rendre languissant dans la vertu, et ainsi des autres.

Si tous ces effets réunis sont, dans l'âme, le résultat d'un acte quelconque d'une passion volontaire, cela tient évidemment à l'opposition directe entre cet acte et ceux de la vertu contraire. Comme la vertu produit la suavité, la paix et la consolation, la clarté, la pureté et la force; de même, la passion déréglée engendre le tourment, la fatigue et la lassitude, l'aveuglement, la souillure et la faiblesse. La pratique d'une seule vertu fait grandir et fortifie toutes les autres; ainsi, sous l'action d'un seul vice, tous les vices croissent, et multiplient dans l'âme leurs funestes effets. Sans doute, tous ces tristes résultats ne se manifestent pas à l'heure même où l'on satisfait la passion, parce que l'attrait séducteur ne permet pas de les apercevoir; mais leur mauvaise influence se fait sentir par la suite. Celui qui s'abandonne malheureusement à ses passions, sait par expérience que, dans le principe, la passion nous flatte par une apparence douce et agréable, et que c'est plus tard seulement que se font ressentir ses effets pleins d'amertume. Néanmoins, je n'ignore pas qu'il y a des personnes assez aveugles et assez endurcies pour ne pas éprouver ces effets; peu soucieuses de tendre vers Dieu, elles

ne se rendent pas compte des obstacles qui les en éloignent.

Je n'entends point parler ici des appétits irréfléchis de la nature, ni des pensées qui ne dépassent pas le premier mouvement, ou des tentations non consenties ; toutes ces choses ne causent à l'âme aucun des torts déjà énumérés. Troublée et obsédée par ces tentations, la pauvre âme croit en être souillée et aveuglée, mais il n'en est rien ; loin de là, ces suggestions lui procurent occasionnellement les avantages contraires. En leur résistant, elle acquiert force, pureté, lumière, consolation et d'autres biens innombrables, selon cette parole de Notre-Seigneur à saint Paul : *La vertu se perfectionne dans la faiblesse* (1). Quant aux passions volontaires, elles causent à l'âme tous les maux dont nous avons parlé, et de plus considérables encore. C'est pourquoi le principal soin des maîtres dans la vie spirituelle doit être, dès le principe, de mortifier rigoureusement leurs disciples, en les privant de satisfaire aucun de leurs désirs. Ils les affranchissent ainsi d'une servitude déplorable.

(1) Virtus in infirmitate perficitur. II ad Cor., XII, 9.

CHAPITRE XIII.

Conduite à tenir pour entrer par la foi dans la nuit des sens.

Il reste maintenant à donner quelques avis sur le moyen de pénétrer dans cette nuit sensitive. Notons bien d'abord que l'âme y entre ordinairement de deux manières, l'une active et l'autre passive. Aidée du secours de la grâce, elle peut faire de son côté, et fait en réalité, des efforts pour entrer dans cette nuit : c'est ce que nous appelons la voie active, dont les avis suivants sont l'expression. Quant à la voie passive, l'industrie personnelle n'y est pour rien : dans ce cas, l'âme se borne à consentir librement à l'opération de Dieu, qui agit en elle par des grâces plus spéciales ; sa disposition doit être celle d'un patient entre les mains de son médecin. Nous en traiterons dans la *Nuit obscure*, quand nous parlerons des commençants. Dieu aidant, nous aurons beaucoup de conseils à leur donner, vu la multitude des imperfections qu'ils ont coutume de commet-

tre en ce chemin ; je ne m'étendrai donc pas davantage en ce moment sur ce sujet. Nous expliquerons présentement pourquoi on appelle nuit le trajet de l'âme vers l'union, en quoi consiste cette nuit, et quelles sont ses divisions. Toutefois, dans la crainte d'être trop bref et de nuire au progrès des âmes, en ne leur donnant pas immédiatement quelques avis, je leur indiquerai ici un moyen abrégé, qui les initiera à la pratique de cette nuit des passions. Je suivrai la même méthode à la fin de chacune des deux parties de cette nuit, dont je traiterai plus tard avec le secours du Seigneur.

Les avis qui suivent, sur le moyen de vaincre les passions, sont concis et peu nombreux ; je ne les en crois cependant pas moins utiles ni moins efficaces. Celui qui voudra véritablement les mettre en pratique n'aura pas besoin d'autre enseignement, car toute la substance de la perfection s'y trouve résumée.

Premièrement : Ayez le soin habituel d'exciter en vous un affectueux désir d'imiter Jésus-Christ en toutes choses ; vous conformant à sa vie que vous devez méditer pour pouvoir la reproduire, et vous comporter en toutes circonstances comme lui-même se serait comporté.

Secondement : Pour accomplir parfaitement ce

précepte, s'il s'offre à vos sens quelque chose d'agréable qui ne tende pas purement à l'honneur et à la gloire de Dieu, renoncez-y et soyez-en détaché pour l'amour de Jésus-Christ qui, durant sa vie, n'eut jamais d'autre goût, ni d'autre désir que de faire la volonté de son Père, qu'il appelait sa nourriture et son aliment. Par exemple : vous trouvez de la satisfaction à entendre des choses où la gloire de Dieu n'est pas intéressée ; rejetez cette satisfaction et mortifiez votre désir d'écouter. Vous avez du plaisir à voir des objets qui ne vous élèvent pas directement vers Dieu ; refusez-vous ce plaisir et détournez-en vos regards. Agissez de même pour les conversations, ou tout autre objet ; en un mot, usez-en pareillement, autant qu'il est en vous, à l'égard de toutes les opérations des sens, vous efforçant de vous en affranchir : que si vous ne le pouvez pas, il suffit que votre volonté ne prenne aucune part à ces actes, et désavoue les impressions qu'elle en ressent.

Le remède radical à tous les maux spirituels, la source des vrais mérites et des plus sublimes vertus, se trouvent dans la mortification et la pacification des quatre principales passions naturelles : la joie, l'espérance, la crainte et la douleur. De leur concorde comme de leur apaisement

découlent des biens infinis : c'est pourquoi on doit s'efforcer de priver les sens de toute satisfaction, et de les laisser comme dans le vide et les ténèbres. Grâce à cette précaution, on fera certainement de rapides progrès dans le bien.

Que l'âme se porte donc toujours : non au plus facile, mais au plus difficile.

Non au plus savoureux, mais au plus insipide.

Non à ce qui plaît, mais à ce qui déplaît.

Non à ce qui est un sujet de consolation, mais plutôt de désolation.

Non au repos, mais au travail.

Non à désirer le plus, mais le moins.

Non pas à ambitionner ce qu'il y a de plus élevé et de plus précieux, mais ce qu'il y a de plus bas et de plus méprisable.

Non à vouloir quelque chose, mais à ne rien vouloir.

Non à rechercher le meilleur en toutes choses, mais le pire, désirant d'entrer pour l'amour de Jésus-Christ dans un total dénûment, une parfaite pauvreté d'esprit, et un renoncement absolu par rapport à tout ce qu'il y a dans le monde. Il faut embrasser ces pratiques avec toute l'énergie de son âme, et essayer d'y assujettir sa volonté. En s'y livrant avec affection, par une application intelligente et discrète, on y trouvera un très

peu de temps de grandes délices et des consolations ineffables.

Il suffit d'observer fidèlement ces maximes pour entrer dans la nuit des sens; néanmoins, afin de donner à cette doctrine un plus grand développement, nous proposerons un autre genre d'exercice, ayant pour but de mortifier sévèrement la passion de l'honneur, source intarissable d'une foule d'autres passions :

1° On visera à se mépriser soi-même, et à désirer que les autres vous méprisent.

2° On parlera à son désavantage, et on souhaitera que les autres fassent de même.

3° On s'efforcera de concevoir de bas sentiments de soi-même, et on trouvera bon que les autres pensent de la même manière.

En terminant ces avis et règles de conduite, il importe de résumer en plusieurs sentences la doctrine à suivre pour parvenir à la consommation de l'union divine, ou le secret de gravir la montagne symbolique de la perfection, dont l'image est au commencement de ce livre. Ces maximes atteignent, il est vrai, la partie spirituelle et intérieure de l'âme; néanmoins elles s'appliquent aussi très justement à la partie sensible et extérieure, où naissent des imperfections multiples. Ce double point de vue est in-

diqué par les deux sentiers placés sur les pentes de la montagne de perfection. Actuellement, on doit les entendre en ce qui regarde les sens ; plus tard, dans la deuxième partie où nous traiterons de la nuit de l'esprit, nous les développerons dans le sens spirituel.

1. Pour goûter tout,
Ne prenez goût à rien.
2. Pour arriver à savoir tout,
Ne désirez rien savoir.
3. Pour parvenir à posséder tout,
Veuillez ne posséder rien.
4. Pour arriver à être tout,
Veuillez n'être rien.
5. Pour parvenir à ce que vous ne goûtez pas,
Allez par ce qui vous déplaît.
6. Pour acquérir ce que vous ignorez,
Allez par où vous ne savez pas.
7. Pour atteindre ce que vous ne possédez pas,
Traversez ce que vous ne possédez pas.
8. Pour être ce que vous n'êtes pas,
Passez par ce que vous n'êtes pas.

MOYEN DE NE PAS ENTRAVER LE TOUT.

1. Quand vous vous arrêtez en quelque chose,
Vous cessez de vous livrer au tout ;
2. Car pour venir du tout au tout,
Vous devez vous renoncer du tout au tout.
3. Et quand vous parviendrez à posséder le tout,
Vous devez le posséder sans rien vouloir ;

4. Car si vous voulez avoir quelque chose en tout,
Vous n'avez pas purement votre trésor en Dieu.

Dans ce dépouillement, l'esprit trouve sa tranquillité et son repos. Profondément établi dans le centre de son néant, il ne saurait être opprimé par ce qui vient d'en bas, et ne désirant plus rien, ce qui vient d'en haut ne le fatigue pas ; car ses désirs sont la seule cause de ses souffrances.

CHAPITRE XIV.

Explication du second vers de la première strophe.

Embrasée d'un amour plein d'anxiété.

En commentant le premier vers de ce cantique, qui traite de la nuit des sens, nous avons fait comprendre la nature de cette nuit et pourquoi on lui donne ce nom ; nous avons également indiqué le moyen et l'ordre à garder pour y entrer activement. Il est donc à propos maintenant de traiter de ses propriétés et de ses effets admirables, exprimés dans les vers suivants dont je parlerai brièvement, ainsi que je l'ai promis dans le Prologue. Je passerai ensuite au second livre, qui traite de la deuxième partie de cette nuit, c'est-à-dire de la nuit spirituelle.

L'âme dit: « qu'embrasée d'un amour plein d'anxiété » elle a traversé cette nuit obscure des sens pour arriver à la lumière du Bien-Aimé. En effet, pour vaincre toutes les passions et renoncer à toutes les satisfactions des choses créées, tra-

vail auquel l'amour excite la volonté et la porte à se complaire, l'âme avait besoin d'être animée d'une flamme plus ardente et pressée par un amour plus parfait, l'amour de son Époux. Puisant alors en lui sa joie et sa force, elle a eu le courage de retrancher tout autre amour, et d'y renoncer généreusement. Cependant, pour surmonter la violence des appétits sensitifs, il ne lui aurait pas suffi d'être captivée par l'amour de son Époux, il lui fallait encore toute l'ardeur d'un amour plein de véhémence. La sensualité étant attirée et poussée vers les choses sensibles par les fortes convoitises de l'appétit, si la partie spirituelle n'est pas enflammée, de son côté, par des désirs beaucoup plus vifs des biens spirituels, elle sera impuissante à secouer le joug de la nature et des sens. Elle n'aura pas non plus le courage de demeurer dans la privation de toutes choses, et de mortifier ses passions en toutes rencontres ; en résumé, elle ne pourra pas être introduite dans la nuit sensitive.

Expliquer la variété et dire le nombre de ces anxiétés de l'amour, que les âmes éprouvent à l'entrée de cette voie de l'union, leurs efforts et leurs inventions pour sortir de leur demeure, qui est la volonté propre, et pour pénétrer dans la nuit de la mortification de leurs sens ; dire

combien ces désirs véhéments de l'Époux leur font paraître faciles, et même doux, les travaux et les périls qu'elles rencontrent en cette nuit : ce n'est ici ni le lieu, ni le moment ; et, d'ailleurs, c'est chose impossible à exprimer. Mieux vaut l'expérimenter que l'écrire. Nous passerons donc immédiatement à l'explication des vers qui suivent.

CHAPITRE XV.

Explication des autres vers de la strophe.

Oh ! l'heureuse fortune !
Je sortis sans être aperçue
Alors que ma demeure était pacifiée.

L'âme emploie une métaphore pour faire connaître le misérable état de son esclavage, et elle proclame que c'est une « heureuse fortune » d'en être sortie sans être aperçue, ni empêchée par aucun des compagnons de sa captivité. Depuis le péché originel, l'âme, sujette aux passions et aux appétits naturels, est vraiment captive dans ce corps mortel ; c'est pourquoi elle tient pour une heureuse fortune d'être sortie inaperçue de l'enceinte de sa prison, et d'avoir échappé à la tyrannie de ceux qui l'y retenaient. Elle s'est donc évadée, « pendant une nuit obscure, » figurée par la privation de tous les plaisirs et la mortification de toutes les passions. Cette sortie s'effectua « alors que sa demeure était pacifiée », c'est-à-

dire lorsque la partie sensitive, qui est le foyer des appétits, jouissait du repos, grâce à leur assoupissement et à la victoire qu'elle avait remportée sur eux. Avant d'avoir réduit au silence toutes ses passions, par la mortification de la partie sensitive, au point que rien en elle ne fasse plus opposition à la vie de l'esprit, l'âme ne saurait, en effet, acquérir jamais la vraie liberté, ni se reposer dans l'union de son Bien-Aimé.

FIN DU LIVRE PREMIER.

LIVRE II.

DE LA FOI, COMME PRÉPARATION IMMÉDIATE A L'UNION DIVINE. — APPLICATION DE LA SECONDE PARTIE DE LA NUIT A LA NUIT SPIRITUELLE DONT IL EST PARLÉ DANS LA DEUXIÈME STROPHE.

STROPHE II.

Pleine d'assurance dans les ténèbres,
Je sortis déguisée, par un escalier secret,
Oh ! l'heureuse fortune !
Dans l'obscurité et en cachette,
Alors que ma demeure était pacifiée.

CHAPITRE PREMIER.

Explication de cette strophe.

L'âme chante, dans cette seconde strophe, l'heureuse fortune qu'elle a eue de dépouiller son esprit de toute imperfection et de tout désir de propriété ayant pour objet les choses spirituelles. Son bon-

heur est d'autant plus grand, qu'elle a éprouvé plus de difficulté à établir la paix dans la partie supérieure, et à pénétrer dans l'obscurité intérieure : obscurité qui consiste dans le dénûment de l'esprit relativement à toutes choses sensuelles et spirituelles. Dans cet état, l'âme appuyée uniquement sur la foi vive s'élève jusqu'à Dieu. En parlant de cette vertu théologale, mon intention est de traiter spécialement de la nudité de la foi, ayant surtout en vue de m'adresser aux personnes qui tendent à la perfection.

La foi est comparée ici à un « escalier secret » parce que les différents degrés, ou les articles de la foi, sont cachés aux sens et à l'intelligence. Privée de la lumière naturelle et intellectuelle, l'âme sort ainsi de ses limites propres pour gravir cet escalier divin de la foi, qui s'élève et pénètre jusque dans les profondeurs de l'adorable Trinité. L'âme ajoute qu'elle est sortie « déguisée », car, pendant cette ascension que la foi lui a fait faire, elle a déposé sa forme et sa manière d'être naturelle, pour se revêtir d'une forme toute divine. Grâce à ce déguisement, elle a pu se soustraire aux regards du démon, aux séductions terrestres, et échapper aux conceptions erronées de la raison humaine ; abandonnée à elle-même, aucun de ces obstacles n'a été capable de lui

nuire, tandis qu'elle marchait à la lueur du flambeau de la foi vive. Cachée et dérobée à tous les regards, étrangère à tous les pièges du démon, elle s'avance véritablement, comme elle le dit ici, « dans l'obscurité et en cachette. », c'est-à-dire, mystérieusement par rapport au démon, pour lequel les splendeurs de la foi sont plus obscures que les plus épaisses ténèbres. Voilà pourquoi l'âme enveloppée du voile de la foi vit en assurance, à l'abri des traits de son ennemi. Nous développerons cette doctrine plus clairement dans la suite. Le même motif lui fait dire qu'elle est sortie « pleine d'assurance dans les ténèbres »; car celui-là s'avance très sûrement dans les voies de Dieu, qui impose silence aux conceptions naturelles et aux raisonnements de l'esprit, et a le bonheur de marcher sous les ombres de la foi, l'ayant choisie pour son unique guide.

L'âme a traversé cette nuit spirituelle « alors que sa demeure était pacifiée », c'est-à-dire quand toutes ses facultés étaient en repos. En effet, parvenu à cet état si désirable de l'union divine, l'esprit jouit d'un grand calme par l'apaisement de ses puissances naturelles et de ses ardeurs sensibles. Pourquoi donc ne dit-on plus ici comme dans la première nuit des sens : que l'âme est sortie pleine d'anxiété? En voici la

raison : pour se dégager des sens et se délivrer de l'esclavage des passions, elle avait dû éprouver les désirs véhéments d'un amour sensible; mais, pour pacifier la partie spirituelle, il lui a suffi de concentrer et de fixer ses facultés dans la foi pure. Ce travail accompli, l'âme se livre au Bien-Aimé par une union pleine de simplicité, de pureté et d'amour, qui la rend en quelque sorte semblable à lui.

Remarquons en outre que dans la première strophe, au sujet de la partie sensitive, l'âme dit qu'elle est sortie à la faveur d'une « nuit obscure »; ici, relativement à la partie spirituelle, elle ajoute que sa sortie s'effectua « dans les ténèbres », parce que dans cette seconde partie de la nuit les ténèbres sont plus épaisses. La complète obscurité est, en effet, plus sombre que la nuit proprement dite, puisque, si profonde que soit cette dernière, on y distingue encore quelque chose ; tandis que dans l'obscurité on ne voit absolument rien. De même, l'âme jouit encore d'une certaine clarté dans la nuit des sens, où l'entendement et la raison ne sont point frappés de cécité ; au contraire, dans la nuit spirituelle de la foi, elle est privée de toute lumière intellectuelle ou sensible. Aussi est-ce à bon droit qu'elle chante dans cette strophe sa marche progressive

« pleine d'assurance dans les ténèbres » ; assurance qu'il lui était impossible de goûter dans l'autre nuit. En effet, moins l'âme agit en vertu de son opération propre, plus elle se trouve en sûreté, puisqu'elle grandit davantage dans la foi.

Je demande au pieux lecteur sa bienveillante attention, pour la doctrine si importante que je dois traiter dans ce livre, en vue du plus grand bien des âmes. Le sujet lui paraîtra peut-être un peu abstrait ; mais les matières s'enchaînent de telle sorte que la connaissance des unes ouvre la voie aux autres. Ainsi, j'en ai la confiance, on aura du tout une parfaite intelligence.

CHAPITRE II.

Explication de la seconde partie de la nuit, ou de la cause qui la produit. — Cette cause est la foi. — Deux raisons nous prouvent que cette seconde partie de la nuit est plus obscure que la première et la troisième.

La foi, nous l'avons dit, est un moyen merveilleux pour nous conduire au terme, c'est-à-dire à Dieu ; mais Dieu étant lui-même la troisième cause, ou troisième partie de la nuit, la foi, qui tient le milieu entre le point de départ et le terme, est justement figurée par la pleine nuit. Elle plonge l'âme dans de plus profondes ténèbres que la première partie de la nuit, et même sous un certain rapport que la troisième. En effet, n'avons-nous pas comparé la première partie, ou la nuit des sens, au crépuscule, c'est-à-dire à cette heure où les objets commencent à se dérober aux regards, et ce moment n'est-il pas moins éloigné de la clarté du jour que le milieu de la nuit ? Enfin la seconde partie est aussi plus obscure que la troisième, ou l'aurore *ante lucem*, c'est-à-dire l'instant le plus proche

du jour. Comme l'aube précède immédiatement l'éclat du jour et lui sert de précurseur, c'est avec raison qu'on la compare à ce jour divin qui va se lever sur l'âme, c'est-à-dire à Dieu lui-même. Il est hors de doute que, naturellement parlant, Dieu est à l'âme une nuit aussi obscure que la foi ; cependant, lorsque ces trois différentes phases de ténèbres sont écoulées, alors Dieu commence à projeter surnaturellement sur l'âme un rayon de son éternelle lumière, qui l'éclaire d'une manière expérimentale et toute divine. C'est le principe de l'union parfaite dont la consommation s'accomplira après la troisième nuit.

La première nuit, celle des sens, a rapport à la partie inférieure de l'homme : elle est en quelque sorte extérieure. La seconde nuit, celle de la foi, s'appliquant à la partie supérieure ou raisonnable de l'homme, doit, par une suite nécessaire, être plus obscure et plus intérieure, puisqu'elle dépouille l'âme de sa lumière propre. Il est donc fort à propos de la comparer au milieu de la nuit, qui en est la partie la plus ténébreuse.

Il nous reste à prouver comment cette seconde partie de la nuit, celle de la foi, est véritablement une nuit pour l'entendement, comme la première en est une pour les sens. Nous parlerons ensuite des obstacles qui s'y rencontrent, et enfin

du travail actif de l'âme pour y entrer. Quant à son état passif, c'est-à-dire à ce que Dieu opère en elle pour l'y introduire, nous l'expliquerons en temps opportun; et ce sera, je l'espère, dans le livre de la Nuit obscure.

CHAPITRE III.

Comment la foi est une nuit pour l'âme. — Preuves de raison et autorité de la sainte Écriture.

La foi, disent les théologiens, est une habitude surnaturelle de l'âme, tout ensemble certaine et obscure. La raison de son obscurité, c'est qu'elle nous incline à croire des vérités révélées par Dieu lui-même, vérités qui dépassent la lumière naturelle et excèdent la portée de tout entendement humain. La splendeur du soleil éclipse la lumière même. Il en est ainsi de la foi, dont on peut dire en ce sens qu'elle est obscure, parce que son éclatante lumière ne laisse plus subsister dans l'âme aucune autre lumière. L'éclat du soleil non seulement nous éblouit, mais souvent même nous aveugle, en raison de sa disproportion avec notre puissance visuelle. Ainsi en est-il de la lumière de la foi qui, par son intensité et par le mode dont Dieu se sert pour nous la communiquer, surpasse infiniment celle de notre entendement. Celui-ci, en effet, ayant une aptitude qui

le rend capable d'un acte surnaturel, quand il plaît à Notre-Seigneur de l'élever jusque-là, de lui-même ne peut rien connaître que par la voie naturelle des sens. Il a besoin d'images pour avoir la connaissance des objets soit en eux-mêmes, soit en leurs représentations. *Ab objecto et potentia paritur notitia*, de l'objet présent et de la puissance naît en l'âme la connaissance, disent les philosophes.

Si quelqu'un entendait parler de choses dont il n'aurait jamais eu connaissance, même par une image ou une similitude, évidemment il ne saurait en avoir aucune notion précise. Par exemple : dites à une personne que dans une île lointaine se trouve un animal qu'elle n'a jamais vu ; si vous ne lui dépeignez pas certains traits de ressemblance que cet animal pourrait avoir avec d'autres, elle n'en concevra aucune idée, malgré toutes vos descriptions. Voici un autre exemple encore plus facile à saisir, à mon avis : essayez de faire à un aveugle-né la définition de la couleur blanche ou jaune ; après tout ce que vous pourrez lui en dire, il n'en saura ni plus ni moins, n'ayant jamais vu ces couleurs, ni rien qui le mette à même de former un jugement sur ce point. Il pourra seulement entendre leur nom par l'ouïe et le retenir dans sa mémoire ; mais quant

à leur forme et à leur figure, il lui sera impossible de les concevoir, à cause de sa cécité.

C'est ainsi, dans une certaine proportion, que la foi est à l'égard de l'âme. Elle nous propose des vérités que nous n'avons jamais entendues, jamais vues, ni en elles-mêmes, ni dans les objets qui nous en retracent l'image, et dont nous n'aurions pu avoir connaissance sans le secours de la révélation. La science naturelle ne nous fournit ici aucune lumière, puisque les vérités de la foi sont indépendantes des sens ; nous les apprenons par l'ouïe en soumettant aveuglément notre raison. *La foi vient de ce que nous entendons, et nous entendons par la parole de Jésus-Christ* (1), nous dit l'Apôtre des Gentils. La foi est donc une science impossible à acquérir par les sens, elle naît de l'acquiescement de l'âme à ce que Dieu lui a révélé.

Sans nul doute la foi surpasse de beaucoup les comparaisons précédentes ; car non seulement cette vertu ne produit pas une connaissance évidente, mais elle excède tellement toutes les notions et toutes les sciences que la contemplation la plus parfaite peut à peine pénétrer dans ses

(1) Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi. Rom., x, 17.

profondeurs. Nous parvenons aux autres sciences par la lumière de l'entendement ; celle de la foi s'obtient plutôt en y renonçant par des motifs surnaturels, que la lumière de notre raison nous fait perdre. *Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas* (1), nous dit Isaïe. C'est donc précisément parce que la foi produit une nuit obscure dans l'âme, qu'elle éclaire ; plus elle la plonge dans les ténèbres, plus elle lui communique de lumières. Ses splendeurs sont en raison directe de l'aveuglement qu'elle produit ; car pour reprendre la pensée du Prophète : si vous ne croyez pas, c'est-à-dire si vous ne vous aveuglez pas, vous ne comprenez pas, ou, en d'autres termes, vous n'obtiendrez pas la lumière, ni la connaissance élevée et surnaturelle de la vérité.

La nuée qui séparait les enfants d'Israël des Égyptiens, au passage de la mer Rouge, est une belle figure de la foi. La sainte Écriture nous dit : *La nuée était ténébreuse et elle éclairait la nuit* (2). Chose merveilleuse, elle était ténébreuse et elle éclairait la nuit ! Il en est vraiment ainsi

(1) Si non credideritis, non intelligetis. Is., VII, 9.

(2) Erat nubes tenebrosa et illuminans noctem. Exod., XIV, 20.

de la foi; c'est une nuée obscure qui éclaire et illumine les ténèbres de l'âme. Celle-ci est elle-même une nuit, puisqu'en présence de la foi elle demeure aveuglée et privée de sa lumière naturelle.

L'homme, vivant dans les ténèbres, ne peut être illuminé d'une manière convenable que par d'autres ténèbres, selon l'enseignement du Psalmiste : *Le jour annonce au jour cette vérité, et la nuit en donne connaissance à la nuit* (1). Le jour, c'est Dieu dans la béatitude, où il est un jour radieux pour les Anges et pour les âmes bienheureuses, devenues elles-mêmes comme des jours, dans le reflet de son ineffable lumière. Au sein de la gloire, il leur manifeste à découvert le Verbe, son Fils bien-aimé, principe de toute connaissance et de toute joie. La nuit, dans l'Église militante encore enveloppée de ténèbres, c'est la foi qui enseigne la véritable science à toute âme, qui est elle-même une nuit mystérieuse, privée d'un côté de sa lumière naturelle en face de la foi, et de l'autre ne jouissant pas de la vision béatifique de l'éternelle Sagesse.

Concluons par cette vérité que l'âme doit s'enfermer dans les ténèbres pour obtenir la

(1) Dies diei eructat verbum, et nox nocti indicat scientiam. Ps. XVIII, 3.

lumière, et s'avancer sans relâche dans la voie de la perfection. Ainsi se vérifie cette parole de David dans un Psaume : *La nuit sera mon illumination dans mes délices* (1). C'est-à-dire la nuit de la foi sera mon guide, dans les délices de ma pure contemplation et de mon union avec Dieu.

(1) Et nox illuminatio mea in deliciis meis. Ps. CXXXVIII, 11.

CHAPITRE IV.

Attitude que l'âme doit conserver au milieu des ténèbres pour être sûrement guidée par la foi, jusqu'à une éminente contemplation. — Cette matière est traitée d'une manière générale dans ce chapitre.

J'espère avoir fait comprendre, du moins en partie, que la foi est une nuit obscure pour l'âme, et qu'il y a absolue nécessité pour cette dernière de rester dans l'obscurité, privée de sa lumière naturelle, afin d'être conduite par la foi jusqu'au sommet sublime de l'union. Néanmoins, pour atteindre cet heureux terme, il est à propos de particulariser la nature de cette obscurité qui doit la plonger dans les profondeurs de la foi. J'en parlerai donc dans ce chapitre d'une manière générale, et plus tard, avec le secours d'en haut, j'indiquerai en détail le moyen de se maintenir dans cette voie, sans crainte de s'égarer et d'entraver l'action d'un guide si sûr.

Pour marcher avec sécurité à la lueur du flambeau de la foi, l'âme doit fermer absolument les yeux dans la partie sensitive et inférieure qui

l'incline vers les créatures, aussi bien que dans la partie raisonnable et supérieure, dont nous traitons actuellement, et qui a pour objet Dieu et toutes les choses spirituelles. Avant d'être transformée surnaturellement, il est certain que l'âme a besoin de s'anéantir dans les ténèbres, et de sortir des bornes de sa vie naturelle, sensitive et raisonnable. Surnaturel ne signifie-t-il pas précisément une chose élevée au-dessus du naturel ? Comme la transformation et l'union divine ne peuvent s'abaisser jusqu'aux sens, l'âme ne les obtiendra donc qu'à la seule condition d'un dénûment volontaire et total, du moins quant à l'affection et à la volonté. Alors, je vous le demande, qui pourra entraver l'action de Dieu dans une âme ainsi dépouillée, abandonnée et anéantie ?

Même en jouissant des dons surnaturels, il faut s'en tenir vide, dégagé, et prendre uniquement la foi pour lumière, pour guide et pour appui. Son action étant bien supérieure aux opérations des sens, il ne faut s'attacher à rien de ce que l'on peut entendre, goûter, sentir ou imaginer, tout cela n'étant que des ténèbres propres à nous égarer ou à retarder notre marche.

Jamais l'âme ne parviendra à la science si sublime que nous enseigne la foi, à moins de se rendre comme tout à fait aveugle et de persé-

vérer courageusement dans cette voie ténébreuse. Celui qui n'est pas entièrement aveugle s'abandonne à regret à la conduite de son guide, et dans son incapacité de juger les choses, tout chemin lui paraît bon. Agissant comme s'il y voyait clair, il court risque de s'égarer lui-même et d'égarer le guide sur lequel il a autorité. De même l'âme qui se fonde sur sa science, ses goûts ou ses sentiments, s'arrête dans le sentier de la montagne, ou s'en détourne ; car tous ces moyens, infiniment éloignés de l'Être de Dieu, n'ont aucune force pour l'entraîner dans la voie de la perfection. Elle s'égare faute d'un abandon total à la foi, son divin conducteur. Telle est la pensée de saint Paul : *Pour s'approcher de Dieu, il faut croire premièrement qu'il y a un Dieu* (1). En d'autres termes : celui qui aspire à s'unir à Dieu ne doit pas tenir compte de ses connaissances, de ses sentiments, ou de son imagination ; mais il doit adhérer simplement par la foi à l'Essence divine, les conceptions les plus sublimes de l'intelligence humaine restant à une distance incommensurable des perfections de Dieu, et de ce que sa pure possession nous révélera un jour.

(1) Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est Hebr., XI, 6.

L'œil n'a point vu, dit Isaïe, *hors vous seul, ô mon Dieu, ce que vous avez préparé à ceux qui vous aiment*(1). Et saint Paul ajoute : *que l'œil n'a point vu, l'oreille n'a point entendu et le cœur de l'homme n'a jamais conçu ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment* (2). Donc, si l'âme prétend s'unir parfaitement ici-bas, par la grâce, à Celui à qui elle doit être unie par la gloire, dans cette autre vie, dont le grand Apôtre nous dit que l'œil de l'homme n'a rien vu, son oreille rien entendu, ni son cœur rien compris ; si donc, dis-je, l'âme veut arriver à cette union, par la grâce et par l'amour parfait, il est clair qu'elle doit se tenir dans l'obscurité relativement aux objets que les yeux perçoivent, que l'oreille entend, que l'imagination invente et dont le cœur s'éprend. Hélas ! au lieu d'aspirer à cette union élevée, combien l'âme s'en détourne, quand elle s'attache à quelque connaissance, à un sentiment, à une imagination, à un jugement, ou enfin à un acte de sa volonté propre, au lieu de tendre uniquement vers le dépouillement absolu d'elle-même.

(1) Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti expectantibus te. Is. LXIV, 4.

(2) Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum. I ad Cor. II, 9.

Nous l'avons vu, le but auquel l'âme aspire surpasse tout ce qu'elle peut connaître et goûter de plus élevé : aussi, pour y atteindre plus sûrement, doit-elle s'appliquer à ne rien savoir. Si l'on veut progresser dans ce chemin, il faut quitter sa voie, autrement dit aller droit au terme et laisser de côté le moyen pour entrer en Dieu qui n'a ni borne, ni mesure. Parvenue à ce degré, l'âme n'a plus ni mode particulier, ni manière d'agir propre ; je veux dire qu'elle ne s'attache plus à sa manière d'entendre, de goûter, de sentir, et ne peut même pas s'y attacher. Comme celui qui n'ayant rien, possède tout excellemment ; ayant eu le courage de franchir, soit pour l'intérieur, soit pour l'extérieur, les bornes étroites de sa nature, elle entre à pleines voiles dans le surnaturel, dont les limites et les formes sont infinies, et renferment surabondamment toute espèce de mode.

Sachez-le, pour arriver à cet état si désirable, il faut sortir complètement de soi, c'est-à-dire abandonner le rien, pour posséder le tout sublime, qui est Dieu. L'âme, se soustrayant ainsi à toute influence spirituelle et temporelle, doit désirer d'un immense désir ce bien qu'elle est impuissante à connaître en cette vie, ou à concevoir dans son cœur. Qu'elle laisse donc en arrière

tous les goûts sensibles, dans l'ordre spirituel comme dans l'ordre matériel, pour aspirer avec ardeur vers le souverain Bien au-dessus de tout sentiment. C'est précisément afin de recevoir plus librement cette divine plénitude, que le cœur doit rejeter toutes les satisfactions de la partie inférieure ou supérieure, satisfactions plus méprisables à ses yeux que le néant même. Nous aurons plus loin l'occasion de développer cette matière.

Plus l'âme prête son attention à ce qu'elle peut entendre, goûter et imaginer, plus elle l'apprécie, et apporte conséquemment de retards à sa marche progressive vers le Bien suprême. Au contraire, moins elle se préoccupe de ce qu'elle peut posséder, plus elle se rapproche du souverain Bien, l'estime et par conséquent y adhère. Au milieu des ténèbres d'une foi obscure et tout à la fois lumineuse, l'âme s'avance ainsi à grands pas vers l'union. Indubitablement, si elle se servait de ses propres lumières, elle serait plus vite éblouie en présence de Dieu, que ne l'est celui dont le regard cherche à contempler en face l'éclatante splendeur du soleil. Notre divin Sauveur ne nous dit-il pas dans son Évangile : *Je suis venu en ce monde pour exercer un jugement, afin que ceux qui ne voient point voient, et que*

ceux qui voient demeurent aveugles (1). Paroles qui s'appliquent à la lettre à ce chemin spirituel, où l'âme doit se faire aveugle, relativement aux lumières de la nature et du jugement propre, pour être éclairée surnaturellement. Celle qui voudra s'arrêter à ses lumières particulières, se jettera dans des ténèbres d'autant plus profondes, et se détournera de la voie droite de l'union.

Pour éviter toute équivoque, il me semble utile de définir dans le chapitre suivant ce que nous appelons : union de l'âme avec Dieu ; le point une fois bien éclairci donnera beaucoup de jour à ce que nous dirons ensuite. Bien que nous interrompions la suite de notre discours, le moment nous semble venu de traiter ce sujet. Le chapitre suivant sera donc comme une parenthèse, et nous recommencerons ensuite à traiter en particulier du rôle des trois puissances de l'âme, par rapport aux trois vertus théologales, dans cette seconde nuit spirituelle.

(1) In judicium ego in hunc mundum veni, ut qui non vident videant, et qui vident cæci fiant. Joan., IX, 39.

CHAPITRE V.

On explique au moyen d'une comparaison ce qu'est l'union de l'âme avec Dieu.

La matière de ce chapitre sera d'autant plus intelligible au lecteur que nous avons déjà abordé cette question. Au reste, je n'ai pas l'intention d'expliquer actuellement en détail en quoi consiste l'union de l'entendement, celle de la volonté ou de la mémoire ; ni d'établir une distinction entre l'union transitoire, l'union permanente des puissances ou enfin l'union consommée. Lorsque le moment sera venu de traiter de ces différents degrés d'union, l'explication viendra plus naturellement se joindre aux faits exposés. Je me bornerai simplement ici à parler de l'union totale et permanente, qui affecte la substance de l'âme et ses puissances. Dans la suite, s'il plaît à Dieu, nous parlerons de l'acte proprement dit, et nous expliquerons comment la vie humaine, si éphémère et si imparfaite, ne comporte pas l'union

permanente dans les puissances, mais seulement une union transitoire.

Il faut savoir tout d'abord que Dieu demeure et réside substantiellement dans chaque âme, fût-ce même dans celle du plus grand pécheur. Cette sorte d'union ou de présence essentielle, que nous pouvons appeler de l'ordre naturel, existe toujours entre Dieu et les créatures ; c'est par elle qu'il leur conserve l'être, et sans cette présence, elles seraient annihilées et cesseraient d'exister. Ici, par l'union de l'âme avec Dieu il ne faut pas entendre cette union substantielle, par laquelle Dieu est toujours présent dans toutes les créatures, mais bien l'union et la transformation de l'âme en Dieu par l'amour. Cette dernière s'opère quand il y a ressemblance d'amour entre le Créateur et la créature; nous la nommerons, pour ce motif, union de ressemblance, comme l'autre s'appelle union essentielle ou substantielle. Celle-ci est naturelle, l'autre est surnaturelle, et elle se consomme quand les deux volontés, celle de l'âme et celle de Dieu, deviennent uniformes, c'est-à-dire lorsqu'il n'y a dans l'une rien qui déplaise à l'autre. Tout ce qui faisait opposition à la volonté divine ayant été expulsé de l'âme, elle demeure transformée en Dieu par l'amour. Or, il ne s'agit pas uniquement de ce qui

répugne à Dieu dans les actes, mais aussi dans les impulsions de l'âme. Il faut donc retrancher non seulement les actes d'imperfections volontaires, mais encore se défaire des tendances mauvaises. Tous les actes et toutes les perfections des créatures ne pouvant s'élever jusqu'à Dieu, c'est en renonçant à toute affection pour le créé, à toute attache à ses actions et à sa capacité naturelle, c'est-à-dire à sa manière d'entendre, de goûter et de sentir, en un mot, c'est en rejetant tout ce qui est opposé à Dieu, que l'âme devient apte à recevoir sa ressemblance. Tout en elle étant devenu conforme à la volonté de Dieu, il ne reste donc plus d'obstacles à sa complète transformation.

A la vérité, Dieu, toujours présent dans l'âme, lui donne et lui conserve l'être naturel ; néanmoins il ne lui communique pas toujours l'être surnaturel, qui n'est accordé qu'à l'amour et par une grâce toute particulière. Or toutes les âmes ne jouissent pas de la grâce divine, et celles mêmes qui ont ce bonheur ne l'ont pas dans un degré égal; le feu de l'amour embrase les unes plus que les autres. Suivant cette mesure, Dieu se communique davantage à celle qui est plus avancée dans l'amour, et dont la volonté est plus conforme à la sienne. La conformité est-elle par-

faite, l'union et la transformation surnaturelle sont consommées. D'après cette doctrine, il est certain que plus une âme se penche vers la créature, et se confie en ses capacités naturelles, moins elle a d'aptitudes pour réaliser une telle union, puisque son action propre entrave celle de Dieu.

Qu'elle se hâte donc de rejeter au loin les oppositions naturelles qui existent entre elle et Dieu ; alors Celui dont la charité communique la vie naturelle à l'âme par son Essence, lui communiquera la vie surnaturelle par sa grâce. Saint Jean nous dit : *Il a donné le pouvoir d'être faits enfants de Dieu à ceux qui ne sont pas nés du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu* (1). C'est comme s'il disait : le pouvoir de devenir enfants de Dieu et de se transformer en lui est donné seulement à ceux qui ne sont pas nés du sang, c'est-à-dire des dispositions naturelles, ni de la volonté de la chair, c'est-à-dire du caprice de la nature, ni même de la volonté de l'homme. Et ici, par la volonté de l'homme on entend parler de toute manière humaine de juger et de comprendre selon la raison seule ; à aucun de ceux-ci

(1) Qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt. S. Joan., I, 13.

il n'est donné de devenir de vrais enfants de Dieu. Ce bonheur est réservé à ceux qui sont nés de Dieu; en d'autres termes à ceux qui, morts volontairement au vieil homme, sont régénérés par la grâce, élevés jusqu'à la vie surnaturelle, et rendus participants de cette filiation divine, qui est le don suprême. *Si un homme ne renaît de l'eau et du Saint-Esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu* (1), ajoute le disciple bien-aimé dans un autre passage. Autrement dit : quiconque ne renaîtra pas du Saint-Esprit ne possédera jamais le royaume de Dieu, ou l'état de perfection. Or, renaître parfaitement du Saint-Esprit en cette vie, c'est se rendre semblable à Dieu par une pureté qui n'admet aucun mélange d'imperfection. Ainsi s'opère la pure transformation, non par l'union d'essence, mais par l'union de participation.

Prenons une comparaison pour éclairer notre sujet. Si un rayon de soleil vient frapper une vitre pleine de défauts ou couverte de vapeurs, il ne pourra ni la faire briller ni la pénétrer de sa lumière, comme il le ferait si le verre était pur et exempt de toutes ces taches ; le rayon la pénétrera d'autant moins qu'elle sera plus im-

(1) Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non dotest introire in regnum Dei. S. Joan., III, 5.

parfaite. La faute n'en est pas au rayon, mais bien à la vitre ; car si elle était d'une entière limpidité, le rayon lui transmettrait sa lumière au point de la rendre elle-même semblable à un rayon, et capable de projeter la même clarté. Et cependant la vitre, tout en se transformant ainsi, n'en conserve pas moins sa qualité distincte, et nous pouvons l'appeler un rayon ou une lumière par participation.

L'âme ressemble à ce cristal sur lequel rejaillit sans cesse la splendide lumière de l'Essence divine. Ainsi que nous l'avons expliqué, elle en a déjà reçu l'être naturel ; mais, afin de se disposer à recevoir par amour la communication de l'être surnaturel, il faut qu'elle enlève toutes les taches et tous les voiles formés par les créatures, c'est-à-dire qu'elle tienne sa volonté parfaitement unie à celle de Dieu. Alors elle deviendra toute lumineuse et transformée en lui. En effet, l'amour implique le dépouillement complet et la séparation absolue de tout ce qui n'est pas Dieu. Lorsque l'âme est admise à la souveraine faveur de cette union, tout ce qui est à Dieu devient un avec ce qui est à l'âme, par l'effet d'une merveilleuse transformation. En réalité, elle est Dieu par participation, bien qu'elle conserve son être naturel aussi distinct qu'auparavant, comme le cristal

demeure distinct du rayon qui l'éclaire et le pénètre.

La disposition requise pour une telle union n'est donc pas de comprendre, de goûter, de sentir, ou de se former à l'aide des puissances naturelles une idée exacte de Dieu ; mais l'unique voie pour y arriver c'est la pureté et l'amour, c'est-à-dire l'entière soumission de la volonté et le dépouillement total en vue de Dieu seul. Il ne peut y avoir une entière transformation s'il n'y a une pureté parfaite. La lumière intérieure sera proportionnée à la pureté de l'âme ; mais, je le répète, l'union ne deviendra pas totale si l'âme n'est pas entièrement purifiée et dépouillée.

Une comparaison fera bien comprendre ce que je dis : figurez-vous un tableau excellent, achevé, merveilleux, rehaussé d'émaux d'un travail exquis, dont quelques-uns sont d'une perfection telle qu'on ne peut parvenir à en distinguer toute la finesse. Supposez quelqu'un dont la vue soit imparfaite ; il ne découvrira qu'en partie la délicatesse du travail. Une autre personne qui aura une vue excellente y trouvera encore plus de perfection, et enfin celle dont la puissance visuelle sera le plus développée y apercevra plus de beautés. Il y a tant de merveilles à admirer dans ce tableau qu'il en reste toujours de nouvelles à découvrir. Ainsi en est-il, pouvons-nous dire, des âmes par

rapport à Dieu dans cet admirable état d'illumination ou de transformation. L'union d'amour renferme de nombreux degrés, qui varient selon la capacité plus ou moins grande de l'âme, et la mesure des grâces accordées par le Seigneur à chacune. La même différence existe parmi les bienheureux dans le ciel ; les uns jouissent de Dieu plus parfaitement que les autres ; cependant tous le voient, tous sont heureux et satisfaits, parce que leur capacité se mesure à la somme plus ou moins grande de leurs mérites. Nous rencontrons parfois, durant le pèlerinage de cette vie, des âmes jouissant d'une égale paix et d'une égale tranquillité dans leur état de perfection; toutefois l'une pourra avoir atteint un degré d'union plus élevé que l'autre et chacune pourtant sera également satisfaite selon ses dispositions et la connaissance qu'elle a de Dieu. Mais l'âme dont la pureté ne répond pas aux lumières et aux miséricordieux desseins du Seigneur sur elle, ne parviendra jamais à jouir de la véritable paix et d'une entière satisfaction, car elle n'a pas fait dans ses puissances le travail de dépouillement et de vide requis pour cette pure et simple union.

CHAPITRE VI.

Comment les trois vertus théologales doivent perfectionner les trois puissances de l'âme. — Comment elles doivent les établir dans le vide et les ténèbres. — Citation à ce sujet de deux autorités, l'une de saint Luc et l'autre d'Isaïe.

Ayant à parler du moyen d'introduire les trois puissances de l'âme : l'entendement, la mémoire et la volonté, dans la nuit spirituelle qui les conduira à l'union divine, il est à propos de consacrer tout d'abord ce chapitre aux trois vertus théologales : la foi, l'espérance et la charité. La foi produit le vide et l'obscurité dans l'entendement, l'espérance dans la mémoire, et la charité dans la volonté. Nous exposerons successivement comment l'entendement doit se perfectionner dans l'obscurité de la foi ; comment l'espérance dispose la mémoire à faire le vide en elle ; enfin comment la volonté doit entrer dans la privation et le dépouillement de toute affection pour s'unir à Dieu.

Cela fait, on verra clairement combien il importe à toute âme qui veut avancer avec sécurité

dans le chemin spirituel, de s'appuyer sur ces trois vertus qui la dégagent si parfaitement de toutes les choses créées. Nous le répétons encore, l'âme en cette vie ne s'unit à Dieu par rien de ce que les sens peuvent lui donner à entendre, à goûter ou à imaginer ; mais elle s'y unit dans l'entendement par la foi, dans la mémoire par l'espérance. Cette vertu produisant l'oubli et le vide de toutes les choses caduques et temporelles, donne à l'âme la facilité de se conserver tout entière pour le souverain Bien qu'elle espère ; elle peut donc se rapporter à la mémoire, quoiqu'elle réside dans la volonté. Enfin l'âme s'y unit par l'amour qui touche directement à la volonté.

Ces trois vertus opèrent ainsi le vide dans les puissances ; la foi prive l'entendement de ses connaissances, en lui révélant des vérités qu'il est impuissant à saisir par sa raison et sa lumière naturelle. Saint Paul ne nous dit-il pas à cette occasion : *La foi est le fondement des choses que l'on espère* (1)? L'entendement acquiesce à ces vérités avec fermeté et certitude, sans en avoir une connaissance claire et évidente, parce que, si elles étaient manifestes, il n'y aurait plus de foi. En

(1) Est autem fides sperandarum substantia rerum. Hebr., XI, I.

effet, les vérités que cette vertu nous propose sont certaines, mais toujours enveloppées d'une mystérieuse obscurité. De même, l'espérance place la mémoire dans le vide et les ténèbres par rapport aux choses de la terre et du ciel ; ceci n'est pas douteux, car l'espérance se porte toujours sur ce qui n'est pas en notre possession ; nous n'espérons plus ce dont nous jouissons. *L'espérance d'un bien qui se voit n'est plus espérance*, dit saint Paul ; *ce que l'on voit*, c'est-à-dire ce que l'on possède, *comment l'espère-t-on* (1) ? Cette vertu opère donc aussi le vide, en s'exerçant non sur le bien dont nous jouissons, mais sur celui que nous n'avons point. La charité produit également le vide et le dépouillement dans la volonté ; l'obligation qu'elle nous impose d'aimer Dieu par-dessus toutes choses ne peut s'accomplir sans dégager nos affections de tous les biens spirituels et temporels, pour les concentrer en Dieu seul. Notre-Seigneur Jésus-Christ nous dit par saint Luc : *Quiconque ne renonce pas à tout ce qu'il possède,* par la volonté, *ne peut être mon disciple* (2). Donc, en résumé, les trois vertus théo-

(1) Spes autem quæ videtur non est spes, nam quod videt quis, quid sperat ? Rom., VIII, 24.

(2) Qui non renuntiat omnibus quæ possidet, non potest meus esse discipulus. S. Luc., XIV, 33.

logales établissent l'âme dans les ténèbres et le vide absolu.

Il est bon d'appliquer à ce sujet la parabole, rapportée par le même Évangéliste, de cet homme qui vint au milieu de la nuit demander trois pains à son ami (1). Ces pains sont le symbole des trois vertus théologales ; c'est, en effet, au milieu de la nuit que nous les sollicitons, c'est-à-dire que la perfection de ces trois vertus s'acquiert lorsque les puissances de l'âme sont dans l'obscurité.

Au chapitre VI d'Isaïe, nous lisons que les deux Séraphins entrevus par le Prophète de chaque côté du trône de Dieu avaient chacun six ailes. Deux de ces ailes servaient à voiler leurs pieds, ce qui signifie l'abnégation et le dénûment de la volonté à l'égard de toutes choses. Ils se voilaient la face avec deux autres ailes, ce qui figure l'obscurité de l'entendement en présence de Dieu. Enfin, ils se servaient des deux dernières pour voler (2) : c'est l'image de l'espérance qui doit s'élever vers les choses que l'on ne possède

(1) Quis vestrum habebit amicum, et ibit ad illum media nocte, et dicet illi : Amice, commoda mihi tres panes. S. Luc., XI, 5.

(2) Seraphim stabant super illud, sex alæ uni et sex alæ alteri. Duabus velabant faciem ejus, et duabus velabant pedes ejus, et duabus volabant. Is., VI, 2.

pas, en planant au-dessus de tout ce dont on peut jouir en dehors de Dieu. Efforçons-nous donc de disposer les trois puissances de notre âme, par le dépouillement et le vide absolu, à recevoir la plénitude de ces trois vertus ; vivifions l'entendement par la foi, dépouillons la mémoire de toutes ses possessions par l'espérance, et affermissons la volonté par la charité.

Telle est la nuit spirituelle que nous avons appelée active, à cause des efforts réitérés que l'âme fait pour y entrer. Après avoir indiqué, dans la nuit des sens, le moyen de dégager les puissances sensitives de l'affection aux objets sensibles, pour faciliter à l'âme le passage de l'état naturel à l'état surnaturel, c'est-à-dire à la vie de la foi, nous expliquerons maintenant, avec l'aide de Dieu, la manière de dépouiller et de purifier les puissances spirituelles dans la nuit de l'esprit. Nous dirons ensuite comment elles doivent se maintenir dans les ténèbres produites par ces trois vertus, dont l'exercice prédispose infailliblement l'âme à s'unir à Dieu. Les ombres de cette nuit nous mettent à l'abri des ruses du démon, de l'illusion de l'amour-propre et de toutes ses ramifications. Ces tromperies subtiles sont la cause malheureusement trop fréquente des retardements de l'âme dans la voie de l'union.

Faute de n'avoir pas pris pour y arriver le chemin le plus court et le plus direct ; en d'autres termes, de n'avoir pas su se dégager d'elle-même, ni rester sous la dépendance de ces trois vertus, jamais elle ne parviendra à posséder l'excellence de ce bien spirituel dans toute sa pureté.

Je prie le lecteur de remarquer que je m'adresse ici spécialement à ceux qui sont déjà entrés dans la voie contemplative. Plus tard, je donnerai aux commençants des instructions plus détaillées conformes à leurs besoins.

CHAPITRE VII.

Combien est étroit le sentier qui conduit à la vie. — Combien il faut être libre et dégagé de tout pour y marcher. — Du dépouillement de l'entendement.

Le sujet que j'aborde exigerait une science plus profonde et un esprit plus élevé que le mien. Il s'agit de faire comprendre aux âmes spirituelles combien est étroit le chemin que notre divin Sauveur affirme conduire à la vie. Une fois bien convaincues de cette vérité, elles ne s'étonneront pas du vide et du dépouillement dans lesquels toutes leurs facultés doivent demeurer pendant cette nuit.

Prêtons une sérieuse attention aux paroles que Notre-Seigneur nous adresse par saint Matthieu: paroles dont nous allons faire l'application à cette nuit obscure, et à cette voie sublime de la perfection : *Combien la porte de la vie est étroite, combien la voie qui y mène est resserrée, et qu'il y en a peu qui la trouvent* (1) ! Le poids et la force

(1) Quam angusta porta et arcta via est, quæ ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam ! S. Matth., VII, 14.

de cette expression : *combien*, est très digne de remarque ; c'est comme si le Seigneur eût voulu dire : en vérité, la voie est bien étroite, et plus que vous ne le pensez. Notons encore que le Sauveur dit premièrement : la porte est étroite, pour nous insinuer que l'âme désireuse d'entrer par cette porte du Christ, qui est le commencement de la voie, doit d'abord réduire et dépouiller sa volonté, par rapport à toutes les choses sensibles et temporelles, les dominant toutes par son amour pour Dieu. Ce travail est le fruit de la nuit des sens, dont nous avons déjà parlé. Le divin Maître ajoute : la voie qui y mène, c'est-à-dire la voie de la perfection, est resserrée, pour nous apprendre qu'il ne suffit pas à l'âme d'entrer par la porte étroite en abandonnant tout le sensible, mais en outre que, pour faire de rapides progrès, elle doit s'affranchir et se désapproprier de tous les biens où la partie spirituelle pourrait se complaire. Les mots de porte étroite peuvent s'appliquer à la partie sensitive de l'homme, comme ceux de voie resserrée s'entendent de la partie raisonnable et spirituelle. Pourquoi si peu d'âmes trouvent-elles l'accès de la porte étroite? C'est qu'il y en a fort peu aussi qui veulent entrer dans le vide et le dénûment complets de l'esprit.

Le sentier de la perfection est étroit et escarpé,

parce qu'il tend vers le sommet de cette sublime montagne. Il exige donc des voyageurs qui ne portent aucune charge dont le poids les entraîne vers le bas, et ne souffrent aucun obstacle qui les entrave dans leur ascension. Dieu seul étant l'objet de leurs recherches et de leurs aspirations, doit être aussi le seul terme de leurs désirs. Il ne suffit pas d'être dégagé de tout ce qui vient de la part des créatures ; mais il faut s'affranchir et se dépouiller totalement au point de vue des facultés spirituelles. Notre-Seigneur nous introduit lui-même dans cette voie, en nous donnant par saint Marc une doctrine admirable, mais, si j'ose le dire, d'autant moins pratiquée qu'elle est plus nécessaire. Elle est si utile et vient si bien à propos ici, que je vais la rapporter et l'expliquer dans le sens littéral et spirituel : *Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à soi-même, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive, car celui qui voudra sauver son âme la perdra, et celui qui la perdra pour l'amour de moi... la sauvera* (1).

Ah! qui pourrait faire comprendre, aimer et

(1) 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. S. Marc., VIII 34.35.

pratiquer tout ce que renferme cette leçon si sublime de renoncement à soi-même ! Combien il est désirable que les hommes spirituels apprennent la conduite qu'ils doivent tenir en ce chemin ; conduite toute différente de celle qu'un grand nombre d'entre eux s'imaginent être la bonne ! D'après l'opinion des uns, il suffit de réformer ses habitudes et d'embrasser une retraite quelconque ; d'autres se contentent de pratiquer jusqu'à un certain point les vertus, de faire oraison et de se mortifier. Mais ni les uns ni les autres ne s'adonnent au véritable détachement et à la pauvreté d'esprit, au renoncement et à la pureté intérieure, dont le Seigneur nous montre ici la nécessité absolue. Bien loin de là, ils cherchent encore à nourrir et à flatter la nature par des consolations sensibles, au lieu de lui retrancher toute satisfaction pour l'amour de Dieu. Pour eux, c'est assez de la mortifier dans les choses du monde, ils ne veulent pas l'anéantir complètement, ni lui refuser toute recherche spirituelle. Aussi fuient-ils comme la mort la pratique de cette vertu solide, qui est le renoncement aux douceurs célestes. Ils repoussent la sécheresse, le dégoût, le travail, autrement dit la croix purement intérieure et la pauvreté d'esprit, qui rendraient leur vie conforme à celle de Jésus-Christ. Voulez-

vous savoir où vont leurs aspirations ? Vers les jouissances, les suaves communications et le ravissement en Dieu; or ce n'est point là pratiquer l'abnégation de soi-même, ni la nudité d'esprit, mais entretenir l'avidité spirituelle. Ces personnes se déclarent ainsi les ennemis de la croix de Jésus-Christ. Au contraire, l'homme vraiment spirituel recherche en Dieu l'amertume et non les délices ; il préfère la souffrance à la consolation, la privation de tout bien à la jouissance, les sécheresses et les afflictions aux douces communications du Ciel, bien persuadé que c'est là suivre le Christ et se renoncer soi-même. Agir différemment, c'est se rechercher soi-même en Dieu, c'est s'attacher aux présents et aux faveurs de Dieu, ce qui est diamétralement opposé à l'amour vrai. Chercher Dieu purement, c'est non seulement se priver de tout plaisir, mais c'est encore se porter à choisir pour l'amour du Christ tout ce qu'il y a de moins attrayant soit dans le service de Dieu, soit dans les communications avec le monde. Tel est vraiment l'amour divin.

Oh ! qui pourra faire comprendre jusqu'où Dieu veut que nous portions ce renoncement ! Ne doit-il pas être semblable à une mort, à un anéantissement de la volonté qui regarde le temps, la nature et même les biens de l'ordre spirituel ?

Voilà en quoi consiste le véritable avancement. Notre-Seigneur nous le prouve par cet enseignement : celui qui voudra sauver son âme la perdra, c'est-à-dire, celui qui recherchera avec attache la possession d'un bien quelconque, en sera privé. Au contraire, celui qui perdra son âme pour moi, la gagnera, ou pour mieux dire : celui qui renoncera pour le Christ à tous les désirs de sa volonté, et donnera la préférence aux amertumes de la croix, celui-là accomplira le précepte du Sauveur dans l'Évangile de saint Jean : *Il faut haïr son âme* (1), et la gagnera infailliblement. La même doctrine fut donnée aux deux fils de Zébédée, qui demandaient d'être assis à la droite et à la gauche de leur divin Maître. Au lieu de condescendre à leur ambitieuse sollicitation, il leur offrit, comme une faveur plus certaine et plus précieuse que la jouissance de tous les biens, de partager le calice qu'il devait boire lui-même (2).

Or ce calice, c'est la mort de la nature, la destruction de ses goûts, de ses sentiments, de ses attraits au point de vue de la partie sensitive et

(1) Qui odit animam suam. S. Joan., XII, 25.

(2) Dic ut sedeant hi duo filii mei. unus ad dexteram tuam et unus ad sinistram in regno tuo. Respondens autem Jesus dicit : nescitis quid petatis, potestis bibere calicem quem ego bibiturus sum ? S. Matth., XX, 21, 22.

de la partie spirituelle. De la sorte, non seulement l'âme se désappropriera d'elle-même dans chacune de ses parties, mais encore elle ne rencontrera pas d'obstacles du côté de l'esprit pour entrer dans la voie étroite, et gravir le sentier abrupt de la perfection, où il n'y a place que pour l'abnégation prescrite par Jésus-Christ. Appuyée sur la croix comme sur un bâton de voyage, l'âme monte aisément, et trouve de merveilleuses douceurs à l'ombre même de la croix. *Mon joug*, est-il rapporté en saint Matthieu, *est doux et mon fardeau est léger* (1). En effet, si l'homme s'assujettit généreusement à porter cette croix, et si sa volonté se détermine à choisir en toute rencontre, et à supporter avec une virile énergie tous les travaux pour Dieu, il y trouvera un véritable allégement et une suavité ineffable. Ainsi, libre de tout désir frivole, il gravira rapidement les pentes escarpées de la montagne. Mais s'il prétend posséder et s'approprier les biens spirituels ou temporels, il n'atteindra jamais ses bienheureuses cimes.

Quel n'est pas mon désir de persuader aux âmes spirituelles que cette voie divine ne consiste pas dans la multiplicité des considérations,

(1) Jugum enim meum suave est et onus meum leve. S. Matth., XI, 30.

des moyens, ou des consolations, utiles cependant aux commençants.. L'unique nécessaire est de savoir se renoncer sincèrement, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur, et de se vouer pour le Christ à la souffrance et à l'anéantissement le plus complet. C'est là l'exercice par excellence, où tous les autres sont éminemment compris, et dont on retire d'incalculables profits. Comme c'est la racine et le résumé des vertus, si on le néglige pour s'appliquer à d'autres pratiques, on prend l'accessoire pour le principal, et l'âme reste stationnaire, eût-elle d'ailleurs de très sublimes considérations et des communications fréquentes avec Dieu. Il n'y a de progrès réel que dans l'imitation du Christ qui nous dit : *Je suis la voie, la vérité et la vie, personne ne vient au Père que par moi* (1). Il ajoute encore : *Je suis la porte, si quelqu'un entre par moi il sera sauvé* (2). Donc si une âme voulait suivre une voie douce et facile, en s'éloignant des exemples de Jésus-Christ, quelle qu'elle fût d'ailleurs, je ne tiendrais pas son esprit pour bon.

Je le répète, le Christ est la voie; entrer dans

(1) Ego sum via, veritas et vita : nemo venit ad Patrem nisi per me. S. Joan., XIV, 6.

(2) Ego sum ostium, per me si quis introierit, salvabitur. S. Joan., XII, IX.

cette voie, c'est mourir à notre nature au double point de vue des sens et de l'esprit. Je vais maintenant expliquer comment ce résultat peut s'obtenir à l'imitation du Christ, notre modèle et notre lumière. Quant au premier genre d'immolation, il est certain que Notre-Seigneur durant le cours de sa vie mourut spirituellement aux choses sensibles ; il y mourut naturellement sur le Calvaire dans le plus absolu dénûment : *le Fils de l'homme n'a pas eu où reposer sa tête*(1). En second lieu, il est manifeste qu'à ses derniers instants son âme, comme anéantie et délaissée de son Père, fut abandonnée sans consolation à toutes les amertumes d'une profonde sécheresse. Aussi s'écria-t-il sur la croix : *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné* (2) ? Ce fut là le plus grand délaissement sensible de sa vie, et à ce moment s'accomplit une œuvre plus grande que toutes les merveilles et tous les miracles qu'il avait déjà opérés : la réconciliation du genre humain avec Dieu par la grâce, et l'union de la créature avec son Créateur par l'amour.

(1) Filius autem hominis non habet ubi caput reclinet. S. Matth., VIII, 20.

(2) Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me? S. Matth., XXVII, 46.

Or, remarquez-le, c'est précisément à l'heure des plus grands anéantissements du Sauveur qu'il acquitta entièrement la dette de l'homme perverti, et effectua notre rédemption. Sa réputation était réduite à rien aux yeux des hommes, qui le voyant mourir sur le bois de la croix, loin de l'estimer lui prodiguaient l'outrage et l'insulte ; son esprit était également en proie au délaissement par la privation des joies et des témoignages de tendresse qu'il recevait de son Père. David prophétisant cette scène lugubre dit en son nom : *J'ai été réduit au néant et dans la dernière ignorance* (1).

Le disciple fidèle aura ainsi l'intelligence du sens mystérieux de cette porte, de cette voie qui ne sont autres que le Christ, médiateur entre lui et Dieu. Qu'il le sache bien, plus il anéantira pour Dieu ses facultés sensitives et ses facultés spirituelles, plus il s'unira à lui et opérera de grandes œuvres. Enfin, parvenu à cet anéantissement, qui est le suprême degré de l'humilité, l'union sera consommée. C'est l'état le plus élevé auquel l'âme puisse prétendre en cette vie ; il ne consiste pas en jouissances, en satisfactions, ni en sentiments spirituels, mais dans une mort

(1) Ad nihilum redactus sum et nescivi. Ps. LXXII, 22.

crucifiante pour les sens et pour l'esprit, à l'intérieur et l'extérieur.

Je ne veux pas m'étendre plus longuement sur ce point, et cependant je ne voudrais jamais cesser d'en parler, sachant bien que Jésus-Christ est trop peu aimé de ceux-là même qui se disent ses amis. En effet, ne les voit-on pas chercher en lui leurs goûts et leurs consolations, s'aimer beaucoup eux-mêmes, et fuir les amertumes et les anéantissements de la croix qu'ils devraient embrasser pour son amour ? Quant à ceux qui se vantent de n'être pas du nombre de ses amis, ces grands docteurs, ces puissants seigneurs absorbés dans les prétentions et les honneurs du siècle, ceux-là, nous pouvons le dire, au sein de leur opulence ne connaissent pas le Christ, et leur mort, si bonne qu'elle puisse paraître, sera pleine d'angoisse. Il n'est pas question d'eux dans cet ouvrage, mais il en sera fait mention au jour du jugement ; car c'était à eux tout d'abord que s'adressaient ces enseignements divins, puisque par leur science et par leurs dignités, ils auraient dû donner l'exemple aux autres.

Occupons-nous maintenant des âmes spirituelles, et spécialement de celles qui sont plus favorisées de Dieu, dans cet état de contemplation. Hâtons-nous de dire comment la foi doit les

conduire vers Dieu et les purifier, pour les disposer par une sévère mortification à entrer dans cet étroit sentier de la contemplation obscure.

CHAPITRE VIII.

Aucune créature, aucune connaissance intellectuelle ne peut servir de moyen prochain à l'entendement pour parvenir à la divine union. — Aperçu général sur cette matière.

Avant de parler de la foi, qui est le moyen par excellence pour s'unir à Dieu, il faut prouver comment nulle chose créée, nulle conception naturelle, ne peut servir à l'entendement de moyen immédiat pour l'union ; comment toutes les connaissances qu'il peut acquérir, lui sont plutôt une entrave qu'un secours, s'il veut s'y attacher.

Dans ce chapitre, nous établirons cette vérité en thèse générale, nous réservant d'entrer plus tard dans le détail des notions que l'entendement peut acquérir, par tous les sens intérieurs ou extérieurs. Nous signalerons également les dommages que causent toutes ces connaissances, et les obstacles qu'elles apportent à l'unique moyen, qui est la foi.

Selon les règles de la philosophie, tous les moyens doivent être proportionnés à la fin, et

avoir avec elle quelque analogie. Par exemple : une personne veut se rendre dans une ville, elle doit nécessairement suivre la route, qui est le moyen pour y arriver. Ou bien encore, pour faire prendre feu à du bois, il est indispensable de le préparer à la combustion par la chaleur. En employant un moyen contraire à celui qui lui est propre, tel par exemple que l'air, l'eau ou la terre, on n'obtiendra jamais la transformation du bois en feu. De même, pour consommer l'union de l'entendement avec Dieu, autant que cela est possible ici-bas, il faut absolument employer le moyen direct et le seul qui soit en rapport avec Dieu.

Or, parmi toutes les créatures supérieures ou inférieures, il n'en est aucune qui se rapproche de Dieu, ni qui soit d'une essence semblable à la sienne. Les théologiens disent, il est vrai, que toutes ont une certaine relation avec Dieu et portent quelques vestiges de son Être, les unes plus, les autres moins, selon leur degré d'excellence; néanmoins entre Dieu et elles, il n'y a aucun rapport, ni aucune similitude d'essence. Bien plus, une distance infinie sépare son Être divin de leur être borné. Voilà pourquoi les créatures de l'ordre céleste, ou terrestre, ne sauraient aider l'entendement à s'unir parfaitement avec Dieu, puisqu'elles n'ont pas une analogie suffi-

sante avec le Créateur. David parlant de la cour céleste dit : *Entre tous les dieux*, c'est-à-dire parmi les saints Anges et les âmes bienheureuses, *il n'y en a point, Seigneur, qui vous soit semblable* (1). *O Dieu !* s'écrie-t-il ailleurs, *vos voies sont toutes dans la sainteté ! Quel est le Dieu aussi grand que notre Dieu* (2)? C'est comme si le Psalmiste disait : la voie qui conduit à vous, Seigneur, est sainte, et cette voie c'est la pureté de la foi. Demander s'il est un Dieu aussi grand que le nôtre, c'est dire : ou trouver un saint tellement exalté en gloire, ou un Ange d'une hiérarchie tellement élevée, qu'il puisse être comparable à votre grandeur, et nous servir de degré pour parvenir jusqu'à vous, ô Seigneur ? Le même Prophète ajoute : *Parce que le Seigneur est très élevé, il voit de haut les choses d'en bas, et c'est de loin encore qu'il regarde les choses élevées* (3). Le Très-Haut dans son élévation suprême considère en effet les choses de la terre comme très viles, comparées à son Être infini ; et les choses plus hautes, à savoir les créatures célestes, il les voit encore infiniment éloignées de son Être.

(1) Non est similis tui in diis, Domine. Ps. LXXXV, 8.

(2) Deus in sancto via tua ; quis Deus magnus sicut Deus noster ? Ps. LXXVI, 14.

(3) Quoniam excelsus Dominus, et humilia respicit, et alta a longe cognoscit. Ps. CXXXVII, 6.

En un mot, toutes les créatures sont impuissantes à préparer immédiatement l'âme à l'union divine.

Rien, absolument rien de ce que l'imagination peut se représenter, l'entendement concevoir et la volonté goûter en ce monde, n'est un moyen propre à conduire l'âme à cette sublime union. Au point de vue naturel, l'intelligence ne perçoit les objets que sous des formes et des espèces sensibles, lesquelles, nous le répétons, ne contribuent pas efficacement à l'union qui est spirituelle et divine. Si nous parlons au point de vue surnaturel, tel qu'il peut exister en cette vie, l'entendement enfermé dans la prison du corps, manque de la capacité et des dispositions voulues pour concevoir une idée nette et précise de Dieu. Cette connaissance lumineuse est incompatible avec la région ténébreuse d'ici-bas ; il faut nécessairement ou mourir, ou renoncer à sa possession.

Aussi Dieu dit à Moïse : *L'homme ne saurait me voir et vivre* (1). *Nul n'a jamais vu Dieu* (2), affirme saint Jean. Saint Paul ajoute après Isaïe : *L'œil ne l'a point vu, l'oreille ne l'a point entendu, et le cœur de l'homme*

(1) Non enim videbit me homo et vivet. Exod., XXXIII, 20.
(2) Deum nemo vidit unquam. S. Joan., I, 18.

ne l'a pas compris (1). Moïse n'osa pas fixer le buisson ardent où Dieu manifestait sa présence (2), persuadé que son entendement n'était pas capable de se former une idée digne de la Divinité, et cependant cette crainte même révélait le sentiment profond qu'il en avait conçu. Enfin notre Père saint Élie ne se couvrit-il pas le visage devant la face du Seigneur, sur la montagne d'Horeb (3), symbole de l'aveuglement de l'intellect, qui n'osait pas considérer un objet si sublime, convaincu qu'il était jusqu'à l'évidence, que toutes ses conceptions particulières étaient très éloignées de Dieu, et tout à fait hors de proportion avec lui. Par conséquent, nulle connaissance, nulle appréciation, ne sauraient en cette vie mortelle servir à l'âme de moyen assez prochain pour parvenir à l'admirable union de l'amour.

Le prophète Isaïe nous le fait merveilleusement comprendre : *A qui donc ferez-vous ressembler Dieu ? Et quelle image en tracerez-vous ? Celui qui travaille le fer en a-t-il coulé l'image ? Ou bien celui qui travaille*

(1) Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit. I ad Cor., II, 9.

(2) Tremefactus autem Moyses, non audebat considerare. Act., VII, 32.

(3) Quod cum audisset Elias, operuit vultum suum pallio. III Reg., XIX, 13.

l'or en a-t-il fait une statue d'or, et celui qui travaille l'argent l'a-t-il représenté avec des lames d'argent (1) ? Par l'ouvrier qui travaille le fer, on veut dire l'entendement, dont l'office particulier est de former les connaissances, et de les dépouiller du fer des espèces représentatives et des formes matérielles. L'orfèvre signifie la volonté, qui a la faculté de recevoir l'impression et le sentiment des délices, procurées par l'or de l'amour. L'argentier, impuissant à représenter Dieu avec des lames d'argent, désigne la mémoire et l'imagination, dont on peut assurément comparer les idées et les représentations aux lames d'argent. Et le tout se résume ainsi : l'entendement avec ses connaissances ne pourra se faire une idée tant soit peu rapprochée de Dieu ; la volonté ne saura goûter de délices, ni de suavités comparables à la vraie douceur qui est Dieu ; enfin la mémoire ne fournira à l'imagination aucune figure qui le reproduise dignement. Pour recevoir avec plus de plénitude l'illumination du rayon divin, l'intellect doit renoncer à ses propres lumières, et préférer une profonde obscurité à l'acquisition de toute espèce de connaissances.

1) Cui ergo similem fecisti Deum ? aut quem imaginem ponetis ei ? Numquid sculptile conflavit faber, aut aurifex auro figuravit illud, et laminis argenteis argentarius ? Is., XL, 18, 19.

C'est pourquoi la contemplation par laquelle Dieu éclaire l'esprit se nomme théologie mystique, ou sagesse secrète de Dieu ; elle est cachée même à l'esprit qui la reçoit. Saint Denis l'appelle un rayon de ténèbres, et le prophète Baruch dit : *Ils n'ont pas connu la voie de la sagesse et n'ont pu en découvrir les sentiers* (1). Pour marcher dans ses sentiers et s'unir à Dieu, il est donc rigoureusement nécessaire de devenir volontairement aveugle par rapport à toutes les autres voies.

D'après Aristote notre entendement est aveuglé en présence de la lumière divine, qui est pour nous une complète obscurité, comme les chauves-souris le sont en face du soleil. Ce philosophe ajoute que plus les choses de Dieu sont élevées et manifestes en elles-mêmes, plus elles nous sont incompréhensibles et obscures. Au témoignage de l'Apôtre, la grandeur de Dieu est ce qu'il y a de plus inaccessible à l'homme.

Nous n'achèverions pas ce sujet, s'il fallait énumérer toutes les autorités et les raisons qui prouvent à l'envi l'insuffisance des créatures et des conceptions de l'intelligence humaine, pour

(1) Viam autem sapientiæ nescierunt, neque commemorati sunt semitas ejus. Bar., III, 23.

s'élever jusqu'à l'Être infini de ce Seigneur tout-puissant. Loin de là, si l'entendement voulait user de tous ces secours, ou de quelqu'un d'entre eux, comme d'un moyen prochain à l'union, il y rencontrerait de nombreux obstacles et s'exposerait à une foule d'erreurs et d'illusions, dans l'ascension de cette montagne mystique.

CHAPITRE IX.

Comment la foi est à l'entendement le moyen prochain et le mieux proportionné pour acquérir l'union de l'amour divin. — Preuves tirées de l'autorité et des exemples de la sainte Écriture.

Le lecteur est convaincu maintenant, je l'espère, de la nécessité pour l'entendement d'être purifié et dégagé de tout ce qui peut frapper les sens, vide de toute connaissance distincte, dans le silence et le repos de son activité naturelle pour s'établir solidement dans la foi, seule préparation prochaine et efficace pour l'union. En effet, l'objet de la vision béatifique ou l'objet de la foi est le même ; toute la différence consiste à voir Dieu obscurément dans l'une et à le contempler sans nuages dans l'autre. Dieu est infini, la foi nous le propose infini ; il est Trinité en personne et unité en nature, et c'est dans l'unité de ses trois personnes qu'elle l'offre à nos adorations. Ainsi sa souveraineté se découvre dans une lumière divine au-dessus de toute intelligence, et l'union de l'âme est en raison directe de la grandeur de sa foi.

Saint Paul exprimait la même vérité dans le texte cité plus haut : *pour s'approcher de Dieu, il faut croire premièrement qu'il y a un Dieu* (1). Autrement dit, l'entendement se dirige vers Dieu et s'unit à lui au milieu des ténèbres d'une foi nue. Le Très-Haut est caché sous cette mystérieuse obscurité, selon les paroles du roi David : *Un nuage obscur est sous ses pieds et il est monté sur les Chérubins, et il s'est envolé ; il a volé sur les ailes des vents. Il a choisi sa retraite dans les ténèbres, il a établi autour de lui comme une tente l'eau ténébreuse des nuées du ciel* (2). Ce nuage obscur sous les pieds, sa retraite placée au sein des ténèbres, sa tente formée par des nuées ténébreuses, dénotent l'obscurité de la foi dans laquelle le Seigneur se dérobe aux regards de l'âme. Le Psalmiste en ajoutant : il est monté sur les Chérubins, et il a volé sur les ailes des vents, nous insinue qu'il plane au-dessus de toute intelligence, car les Chérubins signifient des esprits auxquels il est donné de voir et de contempler, et les ailes des vents désignent les

(1) Cerdere enim oportet accedentem ad Deum quia est. Hebr., XI, 6.

(2) Et caligo sub pedibus ejus. Et ascendit super Cherubim, et volavit ; volavit super pennas ventorum. Et posuit tenebras latibulum suum ; in circuitu ejus tabernaculum ejus, tenebrosa aqua in nubibus aeris. Ps. XVII, 10.

connaissances, les conceptions subtiles et élevées de l'intellect. Comme l'Essence divine les domine tous sans exception, elle est inaccessible à toute créature.

La sainte Écriture nous en offre une figure. Lorsque Salomon eut achevé la construction du Temple, Dieu y descendit dans une nuée et remplit le lieu saint d'une telle obscurité, que les enfants d'Israël ne pouvaient plus rien distinguer; Salomon s'écria alors : *Le Seigneur a promis de demeurer dans une nuée* (1). Il apparut également à Moïse sur la montagne enveloppé d'un nuage (2). Enfin toutes les fois que Dieu daigna se communiquer sensiblement aux hommes, ce fut sous le voile des ténèbres, ainsi qu'on peut le constater encore au livre de Job, où il est écrit que *le Seigneur parla à Job du milieu d'un tourbillon* (3). Ces différents genres de ténèbres représentent l'obscurité de la foi dont la Divinité s'environne pour se manifester à l'âme. Un jour ces voiles se déchireront; alors, dit saint Paul, *tout ce qui est imparfait*, c'est-à-dire l'obscurité de

(1) Dominus dixit ut habitaret in nebula. III Reg., VIII, 12,

(2) Ait ei Dominus Jam nunc veniam ad te in caligine nubis Exod., XIX, 9.

(3) Respondens autem Dominus Job de turbine dixit. Job, XXXVIII, 1, Id., XL., 1.

la foi, *sera aboli, et nous serons dans l'état parfait* (1), en d'autres termes, nous serons rendus participants des splendeurs divines. En se disposant à l'attaque de Jéricho, tous les soldats de l'armée de Gédéon portaient dans des vases d'argile des torches allumées, dont la lumière ne se répandit que lorsque ces vases furent brisés (2). La foi, dont ils sont ici la figure, renferme en elle la clarté divine, c'est-à-dire la vérité essentielle qui est Dieu même; au terme de cette vie mortelle, le vase de la foi sera brisé, et c'est alors seulement qu'apparaîtront la lumière et la gloire de la Divinité.

En résumé, l'âme saintement avide de s'unir à Dieu et de s'entretenir directement avec lui, doit pénétrer dans la nuée où le Seigneur, au rapport de Salomon, a promis de demeurer. Il lui faut se tenir auprès du tourbillon ténébreux où il daigna révéler ses secrets à Job, et prendre entre les mains les urnes mystérieuses de Gédéon, c'est-à-dire que les œuvres procédant de sa volonté et opérées parmi les ténèbres de la foi, doivent renfermer la lumière, qui est l'union d'a-

(1) Cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. I ad Cor., XIII, 10.

(2) Dedit tubas in manibus eorum, lagenasque vacuas ac lampades in medio lagenarum. Judic., VII, 16.

mour ; jusqu'à ce que, le vase fragile de cette vie étant brisé, elle voie Dieu face à face dans la gloire.

Il nous reste maintenant à examiner en détail toutes les connaissances que l'entendement peut acquérir, et à énumérer les obstacles et les torts dont elles sont le principe. Nous dirons ensuite comment l'âme engagée dans le chemin de la foi doit se conduire à leur égard, afin que les notions venues des sens ou de l'esprit, loin de lui nuire, tournent toutes à son avantage.

CHAPITRE X.

Énumération des connaissances et des différentes conceptions de l'entendement.

Ayant à traiter de l'utilité et du dommage que causent à l'âme, à l'égard de la foi, les différentes fonctions de l'entendement, il est bon d'établir ici la distinction des connaissances naturelles ou surnaturelles, dont cette faculté est susceptible. Nous pourrons ensuite, avec le plus d'ordre et de brièveté possible, la diriger à travers les ombres de cette nuit de la foi.

Or, il faut savoir qu'il y a deux voies par où l'entendement arrive à la connaissance et à l'intelligence des choses : l'une naturelle, l'autre surnaturelle. La voie naturelle embrasse tout ce que l'entendement peut atteindre, soit au moyen des sens corporels, soit par sa propre perspicacité. La voie surnaturelle renferme tout ce qui est engendré dans l'entendement, au-dessus de sa capacité et de son aptitude naturelles. Parmi ces connaissances les unes sont corporelles, les autres spirituelles. Les premières s'acquièrent de deux

manières : elles sont produites dans l'entendement, les unes à l'aide des sens corporels extérieurs, les autres par le moyen des sens corporels intérieurs ; on range parmi celles-ci tout ce que l'imagination peut connaître, créer et représenter.

Il y a aussi deux espèces de connaissances spirituelles : les unes sont distinctes et particulières, les autres confuses, obscures et générales. La connaissance distincte et particulière comporte quatre différentes manières de se communiquer à l'esprit, sans le secours d'aucun sens corporel ; ce sont les visions, les révélations, les paroles intérieures et les sentiments spirituels. La connaissance obscure et générale est unique, c'est la contemplation obtenue par la foi. C'est vers cet heureux terme qu'il nous faut conduire l'âme, à l'aide de toutes les autres connaissances; nous lui tracerons d'abord sa voie dans les premières, puis nous l'habituerons à s'en dépouiller successivement.

CHAPITRE XI.

Quels préjudices peuvent causer à l'entendement les connaissances présentées surnaturellement aux sens corporels et extérieurs. — Comment l'âme doit se comporter à leur égard.

Les premières connaissances, dont nous avons parlé au chapitre précédent, appartiennent à ce que l'entendement acquiert par voie naturelle. En faisant pénétrer l'âme dans la nuit des sens, nous avons suffisamment exposé cette matière; il serait donc superflu d'y revenir ici. Nous nous bornerons, dans le présent chapitre, à parler des connaissances et des conceptions que l'entendement se forme surnaturellement, au moyen des sens corporels extérieurs : la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat et le tact. Chez les personnes pieuses, ces sens sont frappés par les objets qui leur sont parfois présentés surnaturellement : par exemple, les yeux aperçoivent des formes et des personnages de l'autre vie, tel ou tel saint, des bons ou des mauvais Anges, des lumières et des splendeurs merveilleuses. L'ouïe perçoit des paroles mystérieuses, tantôt elles sont proférées par ces appa-

ritions, tantôt on ignore d'où elles viennent. L'odorat est frappé par des parfums exquis, dont la provenance est inconnue. De même, ces personnes ressentent dans le goût une saveur extraordinaire, et leur tact éprouve aussi un genre de suavité tel, qu'il leur semble être plongées jusqu'à la moelle des os dans les jouissances, et nager dans un torrent de délices. Cette douceur, c'est l'onction de l'esprit, qui rejaillit jusque sur les sens des âmes pures et simples. Celles qui embrassent la vie spirituelle goûtent ordinairement cette jouissance ; du reste, l'affection et la dévotion sensible de l'esprit se répandent à des degrés divers dans chaque âme, suivant ses dispositions.

Or, il importe de le savoir, quoique les effets extraordinaires, qui peuvent se produire dans les sens corporels, soient l'œuvre de Dieu, il ne faut jamais s'y complaire, ni s'y confier avec assurance ; bien plus, il faut les fuir absolument, sans examiner s'ils dérivent d'un bon ou d'un mauvais principe. Plus ils sont extérieurs et corporels, moins il est certain qu'ils aient Dieu pour auteur ; car c'est le propre de son Être de se communiquer à l'esprit. Il y a en effet, pour l'âme, plus de sécurité et un profit plus réel dans les grâces intérieures que dans les consolations sen-

sibles d'où peuvent naître de fréquentes erreurs et de nombreux dangers. Le sens corporel se fait lui-même dans ces circonstances le juge et l'appréciateur des grâces spirituelles, et les estime telles qu'il les sent. Cependant, il y a autant de différence entre la sensation et la raison qu'entre le corps et l'âme, et en réalité le sens corporel est aussi ignorant des choses spirituelles qu'une bête de somme est incapable de raisonnement.

L'attache à ces opérations extraordinaires entraîne dans le piège de l'illusion, ou du moins apporte un obstacle considérable au progrès de la perfection. Nous l'avons dit, les objets corporels n'ont aucune proportion avec les spirituels, et on doit toujours craindre de rencontrer dans les premiers l'action du malin esprit, au lieu de celle de Dieu. Le démon, ayant plus de prise sur les choses corporelles et extérieures que sur les opérations intérieures, peut aussi plus facilement nous y tromper. Lors même que ces formes et ces objets corporels communiquent un effet spirituel, comme il arrive toujours lorsqu'ils nous viennent de Dieu, néanmoins le profit sera toujours moindre, que si les mêmes manifestations avaient été plus spirituelles et plus intérieures; vu la distance et la disproprotion qui existent entre le corporel et le spirituel. Elles sont de

nature à engendrer l'erreur, la présomption et la vanité ; par leur côté sensible et matériel elles émeuvent beaucoup les sens, et l'âme qui les juge d'autant plus grandes qu'elles affectent davantage sa sensibilité, abandonne, pour les suivre, son conducteur assuré, la foi. Cette fausse lumière est à ses yeux le moyen et le guide qui la conduiront au but de ses aspirations, c'est-à-dire à l'union divine; mais loin de là, plus elle s'arrête à ces obstacles, plus elle s'écarte du chemin et se prive du moyen par excellence qui est la foi.

En outre, l'âme se voyant favorisée de grâces extraordinaires en conçoit secrètement une certaine bonne opinion d'elle-même; elle s'imagine être quelque chose devant Dieu; or, cette pensée est tout à fait contraire à l'humilité. D'autre part, l'ennemi du genre humain lui suggère de semblables sentiments, qui parfois se traduisent par des signes non équivoques. Dans ce but, il propose souvent des objets surnaturels aux sens, il fait apparaître aux yeux des figures de saints, des splendeurs merveilleuses; retentir aux oreilles des paroles astucieuses. Pour charmer l'odorat il répand des parfums très suaves; il flatte le goût par d'exquises douceurs et le toucher par d'ineffables délices, afin d'attirer les sens par

tous ces appâts séducteurs, et de les entraîner dans une foule de maux.

Règle générale : il faut toujours rejeter ces représentations et ces sentiments ; supposé même qu'ils viennent de Dieu, l'âme ne l'offensera pas en agissant de la sorte, et ne laissera pas de recevoir l'effet et les fruits dont Dieu veut la gratifier par ces secours. En voici la raison : dans les visions corporelles et dans les impressions sensibles, ou même dans des communications plus intérieures, si elles sont l'œuvre du Très-Haut, elles produisent instantanément leur effet dans l'esprit, sans donner à l'âme le temps de délibérer pour savoir si elle doit les accepter ou les rejeter. Comme Dieu opère ces choses surnaturellement sans le concours et les efforts de l'âme, ainsi, sans sa coopération, il produit l'effet qu'il veut dans l'esprit; il n'est pas loisible à la volonté d'accepter ou de refuser cette opération, ni même de l'entraver. En vain un homme dépouillé de ses vêtements voudrait-il se soustraire à la douleur d'une brûlure, si on jetait du feu sur son corps, cet élément produirait forcément son action. Ainsi en est-il des visions et des représentations véritables ; avant d'agir sur le corps, elles produisent de prime abord leur effet spécial dans l'âme indépendamment de sa

volonté. Au contraire, celles dont Satan est l'auteur causent en elle, sans son adhésion, le trouble ou la sécheresse, la vanité ou la présomption d'esprit. A la vérité, ces dernières n'ont pas autant d'efficacité pour le mal que les premières en ont pour le bien, parce que les impressions venant de l'ennemi ne dépassent pas les premiers mouvements, et ne peuvent émouvoir la volonté au delà de son consentement. Aussi l'inquiétude dont elles sont la source ne dure guère, à moins que le peu de recueillement de l'âme et son défaut de courage ne la prolongent. Les communications divines pénètrent intimement l'âme, et déposent en elle comme vestiges de leur passage une ardeur et une joie victorieuse, qui la pressent de donner un libre et amoureux consentement au bien et lui facilitent les actes de vertu. Cependant si l'âme adhère volontiers à ces visions extérieures et à ces faveurs divines, il en résulte six principaux inconvénients.

Premièrement. La perfection de la foi, qui doit régir l'âme, diminue infailliblement. En ne fermant pas les yeux à tout le créé, elle se détourne de la voie qui conduit à l'union divine ; car les choses expérimentées par les sens portent une grave atteinte à la foi, vertu supérieure à tous les sens.

Secondement. Si l'on ne renonce pas à ces faveurs, elles font obstacle à la vie de l'esprit ; l'âme s'y arrête et cesse de prendre son essor vers l'invisible. C'est là une des raisons alléguées par Notre-Seigneur à ses disciples pour leur insinuer la nécessité de son éloignement, afin que le Saint-Esprit descendît sur eux. Le même motif lui fit interdire à Marie Madeleine de toucher ses pieds sacrés après la Résurrection, les affermissant ainsi les uns et les autres dans la foi.

Troisièmement. L'âme qui s'attache avec un sentiment de propriété à ces visions, ne progresse pas dans la nudité d'esprit et le parfait abandon.

Quatrièmement. Le fruit et la vertu intérieure de ces communications se perdent, si l'âme concentre son attention sur ce qu'elles ont de sensible, c'est-à-dire sur l'accessoire. Elle reçoit alors avec moins d'abondance l'effet spirituel, qui s'imprime et se conserve dans le cœur en raison de son détachement de toutes les choses sensibles, qui sont diamétralement opposées au pur esprit.

Cinquièmement. Les faveurs divines reçues avec un sentiment de propriété et dont on ne fait pas un bon usage deviennent inutiles. Or les accepter volontairement et s'y arrêter, ou bien les conserver avec esprit de propriété et n'en

tirer aucun profit réel, c'est tout un. Ce n'est jamais à cet effet que le Seigneur les accorde, aussi dans ce cas ne doit-on pas facilement se persuader qu'elles aient Dieu pour auteur.

Sixièmement. Par l'adhésion de sa volonté, l'âme ouvre une porte au démon pour la tromper sur d'autres points semblables, car, ainsi que le dit l'Apôtre, il peut se transformer en ange de lumière (1) et sait fort bien dissimuler et travestir ses suggestions sous une bonne apparence. Avec le secours d'en haut, nous reviendrons sur ce thème dans le chapitre de la gourmandise spirituelle, livre III.

Il y a tout avantage à repousser, les yeux fermés, ces représentations, de quelque part qu'elles viennent ; une conduite différente donnerait au démon force et liberté pour tromper l'âme, et tout au moins l'exposerait à prendre des visions diaboliques pour des visions divines. Il pourrait encore se faire que celles-ci venant à cesser, les premières se multiplient ; alors l'action du démon subsisterait seule dans l'âme au détriment de celle de Dieu. Tel est le sort de beaucoup d'âmes ignorantes. Victimes de leur imprudence,

(1) Ipse enim Satanas transfiguret se in angelum lucis. II ad Cor., XI, 14.

elles reçoivent ces communications avec trop de sécurité, et leur retour à Dieu dans la pureté de la foi leur coûte alors de pénibles efforts. Un grand nombre même n'y reviennent jamais, tant les illusions du démon ont jeté en elles de profondes racines.

C'est pourquoi il est sage de fermer l'entrée de notre âme à toutes ces visions par une crainte salutaire. En repoussant les mauvaises on évite les tromperies infernales, et à l'égard des bonnes on surmonte l'obstacle à la vie de la foi, dont l'esprit recueille alors tous les fruits. Dieu enlève ses grâces aux âmes qui s'y attachent avec un sentiment de propriété et n'en tirent pas de profit; en même temps le démon exploite cette disposition et multiplie les siennes, l'âme lui en donnant l'occasion et la facilité. Au contraire, l'âme pratique-t-elle sous ce rapport l'abnégation et le véritable dépouillement, le démon cesse d'agir à la vue de l'inutilité de ses efforts, et Dieu augmente ses faveurs dans ce cœur humble et dégagé ; il l'élève et l'initie à de grandes choses, comme le serviteur, qui fut trouvé fidèle dans les petites (1). Si la fidélité de l'âme est soutenue, le Seigneur ne laissera pas tarir la source

(1) Quia super pauca fuisti fidelis, super multa te constituam. S. Matth., XXV, 21.

de ses grâces, il la conduira ainsi peu à peu jusqu'à l'union et à la transformation divine.

Le Seigneur tient le plus souvent cette ligne de conduite envers l'âme, il la met d'abord dans le creuset de l'épreuve pour l'élever ensuite. Il commence par la visiter plus sensiblement, d'une manière conforme à sa petite capacité, et si elle prend comme elle le doit ce premier aliment avec sobriété, à dessein de se nourrir et de se fortifier, il lui donne ensuite une nourriture plus forte et plus substantielle. En sorte que si l'âme est victorieuse du démon dans ce premier degré de la vie spirituelle, elle passera au second, et si elle triomphe en celui-ci, elle gravira le troisième. Ainsi elle parcourra successivement les sept demeures, qui sont les sept degrés d'amour, jusqu'à ce que le céleste Époux l'introduise dans le cellier mystique où il tient en réserve le vin de sa parfaite charité (1).

Heureuse, mille fois heureuse l'âme qui a su combattre contre la bête de l'Apocalypse, dont les sept têtes (2) sont opposées à ces sept degrés d'amour ! Chacune de ces têtes correspond à un

(1) Introduxit me in cellam vinariam ; ordinavit in me charitatem. Cant., II, 4.

(2) Et vidi de mari bestiam ascendentem, habentem capita septem. Apoc., XIII, 1.

de ces degrés, et lutte contre l'âme qui s'exerce à gravir le sentier de l'amour divin. Si l'âme repousse avec énergie ces attaques, elle remportera indubitablement la victoire et méritera de passer de demeure en demeure jusqu'à la dernière, après avoir abattu les sept têtes de la bête qui lui livrait une guerre si acharnée. *Il lui a été permis*, nous dit saint Jean, *de faire la guerre aux saints et de les vaincre* (1).

Ah ! combien il est lamentable de voir la multitude de ceux qui, après être entrés dans cette lice de la vie spirituelle, n'ont pas le courage de couper la première tête de la bête, en renonçant aux plaisirs sensuels du monde. Plusieurs même de ceux qui remportent cette première victoire, ne tranchent pas la seconde tête, c'est-à-dire, les visions extérieures dont nous parlons ici. Enfin, un spectacle encore plus digne de compassion, c'est celui de ces âmes qui, ayant abattu non seulement la première et la deuxième tête, mais encore la troisième qui représente les sens intérieurs, sont vaincues par la bête elle-même. Après avoir franchi les limites de la méditation et celles d'une oraison plus élevée, au moment

(1) Et est illi datum ad bellum facere cum sanctis et vincere eos. Apoc., XIII., 7.

d'entrer dans la pureté d'esprit, ce monstre se dresse de nouveau contre eux et les terrasse. Sa première tête retrouve une nouvelle vigueur, et avec sept autres esprits plus méchants que lui, il reprend possession de ces âmes dont l'état devient pire que le premier (1).

O homme spirituel, voulez-vous vaincre cette bête furieuse, et pénétrer par une foi vive dans la première et dans la deuxième demeure du saint amour ? Renoncez à toutes les connaissances, à toutes les délectations qui affectent les sens extérieurs ; ces attaches, croyez-moi, sont le plus grand obstacle à la nuit spirituelle de la foi. Ces visions et ces connaissances n'ont aucune proportion avec Dieu, et sont incapables, vous ne l'ignorez plus, de servir de moyens immédiats à l'union. Tel fut assurément le motif de la défense que le Christ fit à Marie Madeleine de le toucher, et il eût trouvé plus parfait de voir l'apôtre saint Thomas s'abstenir également de mettre la main dans ses sacrées plaies.

Le démon tressaille de joie en voyant une âme accepter volontiers les révélations, et même aller au-devant , il trouve dans cette disposition de

(1) Et fiunt novissima hominis illius pejora prioribus. S. Luc. XI, 26.

fréquentes occasions de lui glisser le poison de l'erreur, et de la détourner autant que possible de la vie de la foi. Celui qui les souhaite tombera dans de graves illusions, et sera inévitablement assailli de nombreuses tentations aussi vaines que dangereuses.

Je me suis un peu étendu sur ces connaissances extérieures, afin de jeter plus de lumière sur celles que nous devons traiter ensuite. Cependant cette matière est si intarissable que je crains encore d'avoir été trop bref, en me bornant à donner ce conseil de ne jamais accepter les visions, révélations et autres choses extérieures et sensibles, si ce n'est dans de certaines circonstances très rares, et après mûr examen de personnes doctes, spirituelles et expérimentées. Dans cette conjoncture même, il ne faut jamais les désirer.

CHAPITRE XII.

Des représentations imaginaires et naturelles. — Ce qu'elles sont. — Elles ne peuvent servir de moyens convenables pour arriver à l'union divine. — Combien elles nuisent à l'âme qui ne sait pas s'en détacher à propos.

Avant de traiter des visions imaginaires présentées surnaturellement aux sens intérieurs, qui sont l'imagination et la fantaisie, il importe, pour procéder avec ordre, de parler ici des représentations naturelles de ces mêmes sens intérieurs. Nous passerons de la sorte de ce qui est moins important à ce qui l'est plus, de l'extérieur à l'intérieur, jusqu'à ce que nous pénétrions dans cette retraite intime où l'âme s'unit à Dieu. C'est, au reste, la méthode que nous avons suivie jusqu'à présent. Dans le traité de la Nuit des sens, nous avons engagé l'âme à se dépouiller des connaissances naturelles des objets extérieurs, et dès lors de la vie naturelle des passions. Ensuite, au chapitre précédent, nous l'avons initiée au dépouillement des connaissances extérieures surnaturelles, qui tombent sous le domaine des sens,

afin de l'introduire dans la nuit de l'esprit, qui forme la matière de ce second livre.

L'objet qui se présente à nous tout d'abord, c'est le sens corporel intérieur qui est l'imagination et la faculté représentative. Nous devons également le dégager de toutes les formes et de toutes les connaissances imaginaires dont ce sens intérieur est le foyer. Il nous importe de prouver comment il est impossible à l'âme de parvenir à l'union divine, sans cesser d'agir d'après ces notions, attendu qu'elles ne peuvent pas lui être un moyen proportionné et immédiat pour arriver à cette union.

Les sens dont nous parlons sont au nombre de deux : corporels et intérieurs, ils se nomment imagination et faculté représentative; ils sont corrélatifs et se prêtent un mutuel concours. Le dernier produit une espèce de raisonnement confus et imparfait dont le premier, qui est l'imagination, s'empare pour former l'image matérielle. Au point de vue qui nous occupe, ce que nous dirons de l'un pourra s'appliquer à l'autre. On nomme imaginations et fantaisies les impressions et les opérations de ces sens, c'est-à-dire ce qui représente au sens intérieur l'image et la figure des objets corporels. Or, cette représentation peut avoir lieu de deux manières : l'une sur-

naturelle, qui s'effectue sans la coopération des sens, passivement ; telles sont les visions imaginaires de l'ordre surnaturel, dont nous parlerons plus loin. L'autre est naturelle, et se produit activement, sous des formes, des figures et des images représentées par les sens. C'est ainsi qu'il appartient à ces deux puissances de servir utilement à la méditation, acte discursif produit au moyen d'images, de formes et de figures, offertes par les sens. Par exemple : elles nous aident à contempler Jésus-Christ sur la croix, ou attaché à la colonne, à considérer Dieu assis sur un trône et environné d'une grande majesté; ou bien à nous représenter la gloire comme une lumière éblouissante, enfin à former toute autre conception imaginaire se rattachant à l'ordre divin ou à l'ordre humain.

Aucune de ces représentations et de ces imaginations ne pouvant servir de moyen immédiat et proportionné pour s'approcher de Dieu, l'âme doit s'en dépouiller et rester dans l'obscurité par rapport à ce sens intérieur. Les représentations corporelles, produites par les cinq sens extérieurs, sont également impuissantes à l'y conduire. En voici la raison : l'imagination n'a de force que pour retracer les objets dont la connaissance lui vient par les sens extérieurs : la vue, l'ouïe, etc.

Tout au plus parviendra-t-elle à composer une ressemblance des choses qu'elle a vues, entendues, ou senties ; néanmoins cette idée ne s'élèvera pas au delà de la notion reçue par les sens extérieurs. Ainsi on peut s'imaginer des palais de pierres précieuses et des montagnes d'or, parce que l'on a vu de l'or et des diamants ; mais en réalité tout cela se résume, quant à la substance, à un peu d'or ou à quelques pierres précieuses, bien que l'imagination en ait fait et ordonné une composition à elle. Or, nous l'avons dit, les choses créées n'ont nulle proportion avec l'Essence divine ; d'où il résulte que toutes les inventions imaginaires, reproduisant la créature, ne sauraient être un moyen d'unir l'âme au Créateur.

Oh ! combien s'éloignent de Dieu ceux qui se le représentent sous une forme idéale, comme un feu consumant, une lumière splendide, etc., etc, et s'imaginent de la sorte saisir quelques traits de son Être ! A la vérité, ces considérations, ces formes, ces méthodes de méditation sont nécessaires aux commençants, pour faire jaillir dans leur cœur une étincelle d'amour par une ferveur sensible. Ils y trouvent une préparation éloignée à l'union, par laquelle d'ordinaire les âmes doivent passer avant d'arriver au terme, c'est-à-dire, au délicieux séjour du repos spirituel. Toutefois,

il faut traverser cette voie sans s'y arrêter, ou renoncer à atteindre jamais le but qui n'a aucun rapport avec ces moyens éloignés. Il en est de ces moyens comme des degrés d'un escalier, qui n'ont rien de commun avec le terme ou l'appartement supérieur vers lequel ils conduisent. Si, au lieu de laisser derrière soi tous les degrés jusqu'au dernier, on restait stationnaire sur l'un d'entre eux, jamais on n'arriverait à cette demeure tranquille et paisible qui est le terme de nos aspirations. Ainsi, l'âme désireuse de jouir dès cette vie du repos dans l'union du souverain Bien, doit franchir tous les degrés des considérations, des formes et des connaissances, qui n'ont ni rapport ni ressemblance avec le but où elle tend, qui est Dieu lui-même. *Nous ne devons pas croire que la Divinité soit semblable à de l'or, à de l'argent, ou à de la pierre, dont l'art et l'industrie des hommes a fait des figures* (1), est-il rapporté aux Actes des Apôtres.

Bon nombre d'hommes spirituels se trompent étrangement sur ce point. Après s'être exercés au moyen d'images, de formes et de méditations, convenables aux commençants, le Seigneur

(1) Non debemus æstimare auro aut argento, aut lapidi sculpturæ artis et cogitationis hominis, divinum esse simile. Act., XVII, 29.

veut-il les attirer à des biens plus élevés, plus intérieurs et moins palpables, par la privation du goût et de la consolation qu'ils trouvaient dans la méditation discursive, ils n'osent ni ne savent se détacher entièrement de ces moyens sensibles auxquels ils sont accoutumés. Au contraire, ils s'efforcent de les conserver et de se servir encore de considérations et de représentations, persuadés que ce mode d'oraison est le seul véritable. Ils se tourmentent étrangement, et ne trouvent que fort peu ou point de goût dans leurs exercices spirituels. En même temps la sécheresse, la fatigue, l'inquiétude ne font qu'augmenter, et croissent à mesure qu'ils s'agitent davantage pour retrouver les premières douceurs de leur ancienne méthode, devenue inutile. L'âme, en effet, ne sera plus désormais en état de goûter ce lait des consolations sensibles. Elle devra savourer un aliment plus délicat, plus intérieur et par conséquent plus sublime ; elle en jouira à loisir dans un repos spirituel que toute l'activité de l'imagination serait impuissante à lui procurer. Plus l'âme aura fait de progrès dans cette voie de l'esprit, plus aussi l'opération de ses puissances à l'égard des objets particuliers s'amoindrira. Un seul acte, simple et général, remplacera alors le travail des puissances,

parce que l'âme est enfin arrivée au terme où elle tendait autrefois. Les pieds du voyageur s'arrêtent à la fin de sa course ; si tout consistait dans la marche, on n'arriverait jamais à sa destination ; si tout n'était que moyens, quand donc parviendrait-on à la fin et jouirait-on d'être arrivé au terme ?

N'est-ce pas une chose digne de pitié de voir des personnes dont l'âme aspire à cette paix et à ce repos de la quiétude intérieure, où Dieu leur distribue une réfection céleste, de voir ces personnes, dis-je, contraindre leur âme à revenir aux objets extérieurs, et la forcer à parcourir de nouveau le chemin déjà franchi ? Elles l'obligent à quitter le repos du terme, pour reprendre les considérations qui ne sont que les moyens conducteurs. Or, cela ne se fait pas sans une grande répugnance et un extrême dégoût de la part de l'âme, avide de s'établir dans cette paix comme dans son propre centre. Ainsi, celui qui après des efforts laborieux est parvenu au lieu de son repos, ressent une vive peine si on l'oblige à retourner au travail. Ces personnes soi-disant spirituelles ignorent le mystère de ces nouvelles voies ; leur esprit appréhendant d'y rester oisif, s'agite et se trouble. Il essaie en vain de former des considérations et des raisonnements, mais,

loin d'exciter la dévotion sensible il n'y trouve que sécheresses et angoisses. Nous pouvons leur appliquer ce proverbe : plus il gèle, plus il fait dur ; en effet, en s'obstinant à employer ces moyens, devenus inutiles pour le moment, l'âme augmente ses souffrances et bannit de son cœur la paix spirituelle. Agir de la sorte, c'est abandonner le plus pour le moins, c'est revenir sur ses pas et recommencer le travail déjà accompli.

Les directeurs spirituels doivent apprendre à ces personnes à se tenir en présence du Seigneur, dans le repos et le recueillement, sans employer l'activité de l'imagination, puisque les puissances n'agissent plus dans cet état, et que toute leur opération consiste dans une simple, douce et amoureuse attention à Dieu. Si toutefois d'autres actes viennent s'y joindre, ils se produisent sans effort ni préméditation, mais avec suavité et amour, plutôt par le mouvement de l'Esprit de Dieu que par suite de la spontanéité même de l'âme, comme on l'expliquera plus clairement dans le cours de cet ouvrage.

Ces explications me paraissent suffisantes pour inculquer, à ceux qui désirent faire des progrès, la nécessité du complet dégagement de tous les moyens et de tout le jeu de l'imagination, alors

que l'état d'avancement qu'ils ont atteint, le réclame. Dans le chapitre suivant, on trouvera plusieurs signes auxquels l'homme d'oraison reconnaîtra s'il est arrivé au moment précis où il lui faut abandonner la voie discursive de l'entendement et les opérations de l'imagination, pour se conformer à la règle indiquée plus haut.

CHAPITRE XIII.

Quand l'homme spirituel peut-il commencer à dépouiller l'intellect des formes imaginaires, et mettre de côté le raisonnement dans la méditation ?

Pour éviter toute confusion et toute obscurité, il est utile de développer cette doctrine, et de déterminer le moment favorable où il faut suspendre l'opération discursive, à l'aide des images, des formes et des figures. De même qu'il est expédient de laisser le travail de la méditation en temps opportun, au risque d'entraver la voie de l'union : ainsi il est également indispensable de ne pas le quitter avant le temps voulu par l'Esprit de Dieu, de crainte de revenir sur ses pas. Si les objets sur lesquels s'exercent les puissances inférieures, ne servent pas aux âmes avancées de moyens prochains pour l'union, néanmoins ils servent de moyens éloignés aux commençants, pour disposer et habituer leur esprit à s'élever, par les sens, aux choses spirituelles. En avançant dans la perfection, ils écar-

tent de leur chemin l'obstacle des formes et des images grossières du temps, du monde et de la nature.

Les signes que nous avons annoncés sont au nombre de trois.

Le premier, c'est l'impuissance à méditer, à se servir de l'imagination, et le dégoût que l'on éprouve à s'y livrer comme autrefois ; l'aliment agréable qui captivait les sens étant remplacé par un état de sécheresse et d'aridité. Tant que l'on trouvera de la facilité à méditer et à discourir, il faut bien se garder d'abandonner cet exercice, à moins de se voir établi dans la paix profonde dont il sera question dans le troisième signe.

Le second, c'est de ne reconnaître en soi aucun désir d'appliquer son imagination, ni ses sens à des objets particuliers, extérieurs ou intérieurs. Je ne prétends pas parler ici des écarts de l'imagination, car, même au milieu du plus grand recueillement, elle est souvent volage ; mais je dis que l'âme ne doit pas prendre plaisir à la fixer volontairement sur d'autres objets.

Le troisième signe et le plus certain, consiste dans la joie intime que l'âme trouve en pleine solitude, dans une attention pleine d'amour à Dieu. Dans ce bienheureux état sa mémoire, son entendement ou sa volonté ne produisent aucun

acte, du moins aucun acte raisonné ; ses puissances savourent en repos la paix intérieure d'une connaissance générale, dégagée de toute intelligence distincte.

L'homme d'oraison doit constater en lui ces trois signes à la fois, avant de se hasarder sûrement à abandonner la méditation proprement dite, et à entrer dans la voie contemplative en se livrant à l'Esprit de Dieu. Ce n'est pas assez d'avoir le premier signe sans le second. L'impuissance d'exercer l'imagination et de méditer les choses divines comme auparavant, pourrait fort bien provenir de la négligence et de la dissipation d'esprit; c'est pourquoi il faut reconnaître en soi le second signe, c'est-à-dire n'éprouver nul attrait, nul désir de se distraire par d'autres pensées étrangères à Dieu. En effet, si les égarements de l'esprit et des sens procèdent de la tiédeur et des distractions, l'âme sent immédiatement revivre le besoin et l'envie d'appliquer ses facultés à différents objets, et de trouver un prétexte plausible pour quitter la méditation. Cependant le premier et le second signe seraient encore insuffisants, si on ne leur adjoignait le troisième. On peut se trouver dans une incapacité totale de discourir et de fixer sa pensée en Dieu, sans néanmoins se sentir attiré à d'autres objets ; cette

disposition peut être le résultat de la mélancolie, ou de quelque humeur envahissant la région du cerveau ou du cœur; ce qui est ordinairement la cause d'un certain engourdissement et d'une suspension des sens. Alors l'âme ne pense à rien, et n'a ni le désir, ni la volonté d'agir, et ne songe qu'à savourer les douceurs de cet assoupissement. A cet état, l'âme doit donc ajouter le troisième signe, c'est-à-dire cette connaissance de Dieu attentive et amoureuse, accompagnée d'une paix profonde.

A la vérité, cette connaissance intime reste presque inaperçue dans le principe, et cela pour une double raison. D'abord, à cause de sa subtilité et de son extrême délicatesse. Ensuite, parce que l'âme ayant été habituée à la méditation, dont l'exercice est plus sensible, perçoit à peine cette nouvelle notion insensible et déjà purement spirituelle. Cela arrive spécialement lorsque, faute de comprendre son état, l'âme s'agite, et s'efforce de revenir à sa première méthode. Tout en jouissant d'une paix intérieure et savoureuse, plus abondante qu'autrefois, son trouble l'empêche de la sentir et de l'apprécier. Mais à proportion de sa fidélité et de son abandon dans ce repos, elle sentira mieux cette connaissance générale et ineffable de Dieu, source inépuisable de

joies enivrantes et d'une paix délicieuse exempte de tout travail. Pour éclairer cette matière si importante de la direction spirituelle, nous consacrerons le chapitre suivant au développement des causes et des raisons, qui prouvent la nécessité de ces trois signes.

CHAPITRE XIV.

Convenance et raison de ce qui a été dit sur la nécessité de ces signes.

Pour entrer dans la voie contemplative ou dans la vie de l'esprit, on doit renoncer à l'exercice de l'imagination et de la méditation discursive, dès que l'âme n'y trouve plus de goût et ne peut plus suivre le cours ordinaire du raisonnement. Or ce premier signe a deux raisons d'être, renfermées en quelque sorte dans une seule.

Premièrement. L'âme a déjà reçu en partie tout le bien spirituel qu'elle devait puiser dans les choses divines, par la voie du discours et de la méditation ; son impuissance à raisonner et à méditer comme autrefois en est précisément la preuve. Elle n'y trouve plus aucune satisfaction nouvelle, parce qu'elle n'a pas encore atteint ce degré de la vie intérieure, où l'esprit expérimente le goût des choses de Dieu. Ordinairement chaque faveur céleste apporte à l'âme une jouissance spirituelle, qui correspond à la manière dont elle lui a été accordée; à cette seule condition l'âme en retire

un fruit réel, et il ne saurait en être autrement. Ce qui a de la saveur, disent les philosophes, profite et nourrit, *quod sapit nutrit*. Le saint homme Job se pose cette question : *Peut-on manger d'une viande fade qui n'est point assaisonnée avec le sel* (1) ? Ainsi le peu de goût et d'avantage que l'esprit trouve à approfondir et à analyser par la pensée les vérités proposées, telle est la raison de son impuissance actuelle à méditer.

Secondement. L'âme arrivée à ce degré possède déjà, quant à la substance et à l'habitude, l'esprit de la méditation. La fin de ces actes discursifs n'est-elle pas précisément d'en retirer une connaissance de Dieu plus élevée, et un amour plus ardent ? Or, toutes les fois que l'âme obtient ce résultat, elle produit un acte ; et comme des actes réitérés engendrent une habitude, ainsi les actes multipliés de ces connaissances lui en font contracter, par leur fréquence même, l'heureuse habitude.

Parfois, il est vrai, le Seigneur élève immédiatement les âmes à l'état de contemplation, sans l'intermédiaire des actes de la méditation, du

(1) Numquid... poterit comedi insulsum quod non est sale conditum ? Job, VI, 6.

moins sans leur en faire préalablement produire un grand nombre.

Le résultat que l'âme aurait acquis par l'application laborieuse de ses facultés, et par les connaissances distinctes, elle l'obtient maintenant par l'usage qui a mis en elle l'habitude et la substance d'une connaissance générale et affective, qui remplace toutes les vues particulières. Dès que l'âme se met en présence de Dieu, elle entre en possession de cette paix profonde, où elle boit à longs traits les eaux vives de la sagesse et de l'amour, sans qu'il soit nécessaire d'amener cette eau par les aqueducs des considérations, des figures et des formes. Ainsi un homme pressé par une soif ardente se désaltère sans effort au bord d'une source limpide.

Lorsqu'étant dans ce repos, on veut contraindre l'âme à revenir au travail des connaissances particulières, elle éprouve une extrême répugnance et une souffrance réelle à méditer. Il lui arrive comme au petit enfant à qui on retirerait le sein maternel où il puise un lait abondant, et qu'on obligerait de nouveau à chercher avec effort sa nourriture accoutumée. De même celui qui, après avoir ôté l'écorce d'un fruit en savoure la substance, éprouve de l'ennui, si on lui enlève le fruit qu'il avait déjà entre les mains

pour l'obliger à revenir à l'écorce. Tel est encore le chasseur forcé d'abandonner la proie dont il s'était rendu maître.

La plupart de ceux qui commencent à entrer dans cette voie d'oraison tombent dans la même erreur ; ils croient que toute leur occupation doit consister à discourir et à raisonner sur des connaissances distinctes, au moyen d'images et de formes, qui sont pour ainsi dire l'écorce de la vie de l'esprit. Ne découvrant pas ces lumières particulières dans le repos substantiel et affectueux où leur âme aspire à demeurer, ils les recherchent en vain puisque le moment en est passé. Ainsi ils perdent à la fois la substance de la contemplation et le bienfait de la méditation, en d'autres termes le fruit et l'écorce. Ils se troublent eux-mêmes, s'imaginant revenir sur leurs pas et courir à leur perte. A la vérité, ils le font, mais non pas selon leur pensée : ils se perdent, en effet, relativement à leur propre sens et à leur première manière de sentir ; mais c'est là, en réalité, se gagner au point de vue spirituel. Moins on comprend, plus on pénètre dans la nuit obscure de l'esprit, dont les âmes doivent affronter courageusement les ténèbres, avant de parvenir à l'ineffable union divine qui surpasse toute intelligence.

Il y a peu à dire au sujet du second signe. Évidemment l'âme ne doit prendre aucun plaisir aux diverses choses du monde dont le souvenir se présente à son imagination, puisque, pour les raisons données plus haut, elle ne goûte même pas les pensées de Dieu, qui sont assurément plus en rapport avec son état actuel. Toutefois, ne l'oublions pas, même au milieu de ce recueillement, la légèreté de l'imagination a coutume de fatiguer l'âme en dépit de sa volonté qui, loin d'adhérer aux divagations de cette puissance, ressent une vive peine de voir sa paix et sa consolation altérées.

Une connaissance générale et un amour attentif de l'âme pour son Dieu ; voilà le troisième signe qu'il est convenable et nécessaire de trouver en soi, avant de quitter la voie de la méditation. A propos du premier signe nous avons déjà indiqué celui-ci ; d'ailleurs nous y reviendrons en parlant de la notion générale et confuse, après nous être entretenus de toutes les connaissances particulières de l'entendement. Nous nous bornerons donc actuellement à exposer une seule raison qui montre avec évidence pourquoi cette attention générale, ou connaissance amoureuse de Dieu est nécessaire, lorsque le moment est venu pour le contemplatif de renoncer à l'exercice de la méditation.

En effet, si l'âme ne jouissait pas alors de cette

connaissance ou de cette sorte de présence divine, il s'en suivrait qu'elle ne produirait aucun acte envers Dieu, et ne recevrait rien de lui. D'une part, elle quitterait la méditation, acte pendant lequel les puissances sensitives opèrent à l'aide du raisonnement, et, de l'autre, elle n'aurait pas l'avantage de la contemplation, qui est cette connaissance générale, en vertu de laquelle les puissances intellectuelles sont appliquées et unies à Dieu. La contemplation cessant, tout acte ayant Dieu pour objet lui serait nécessairement impossible, car l'âme est incapable d'acquérir, de recevoir, ou de conserver ce qu'elle a acquis, si ce n'est par l'une de ces deux voies : celle des sens, ou de l'esprit.

Par la première l'âme, nous le savons, arrive à la connaissance des objets, à l'aide de ses recherches et de ses raisonnements. Mais par la seconde elle se réjouit dans l'objet des connaissances acquises, sans le travail laborieux du discours. La même différence existe entre ces deux états de l'âme qu'entre le travail d'une œuvre à faire et la jouissance d'une œuvre faite ; entre la fatigue d'une longue marche et le repos que l'on goûte au terme ; entre recevoir un bien et en jouir. Donc si l'âme n'exerçait pas ses puissances sensitives dans la méditation, et si ses

puissances intellectuelles n'étaient pas captivées par la connaissance simple et générale de la contemplation, ne pourrait-on pas taxer l'âme d'oisiveté ? Dès lors cette connaissance divine doit nécessairement précéder l'abandon de la première voie, ou de celle de la méditation raisonnée.

L'extrême délicatesse de cette connaissance intérieure et générale est en proportion de sa perfection, de sa pureté et de sa simplicité, au point que l'âme, tout en y étant absorbée, ne la sent pas et n'en est pas émue. Et précisément cette notion est en soi plus lumineuse et plus simple, lorsqu'elle rencontre une âme mieux disposée à la recevoir par sa pureté, par son dégagement des autres connaissances et de l'intelligence des choses particulières, où l'entendement et les sens pouvaient s'arrêter. Dépourvue des secours ordinaires et sensibles, sur lesquels l'entendement et les sens ont l'habitude de s'appuyer, comment l'âme pourrait-elle apercevoir les connaissances spirituelles? En effet, plus la connaissance est pure, simple et parfaite, plus elle échappe à l'entendement et lui paraît obscure. Au contraire, sa pureté et sa simplicité diminuent en revêtant des formes intelligibles ; c'est alors que l'entendement la juge d'autant plus claire qu'elle est plus à sa portée.

Voici une comparaison qui rendra notre pensée plus saisissable. Si nous considérons le rayon de soleil qui se projette dans un appartement, nous remarquerons que plus l'air est chargé d'atomes et de grains de poussière, plus le rayon est appréciable à la vue, et cependant ces atomes et cette poussière le rendent évidemment moins net et moins pur en lui-même. Par opposition, plus l'air est dégagé d'atomes, moins le rayon semble visible à l'œil. Enfin si le rayon était parfaitement pur et simple, dégagé de poussière, il serait tout à fait imperceptible, parce que la vue ne rencontrerait pas de formes capables de la fixer. La lumière n'est pas à proprement parler l'objet direct de la vue, mais plutôt un moyen qui rend les objets visibles ; s'il n'y avait aucun corps sur lequel la lumière vînt à se refléter, on ne l'apercevrait pas. Par exemple, si un rayon entrait par une fenêtre et sortait par l'autre sans rencontrer d'obstacle, il serait imperceptible, tout en étant beaucoup plus pur et plus net en soi que si, rempli d'atomes visibles, il paraissait palpable et clairement distinct.

Appliquons ceci à la lumière spirituelle dans ses rapports avec l'intellect, qui est la vue de l'âme. La connaissance et la lumière surnaturelles, dont nous nous entretenons, le revêtent d'une

manière si pure, si simple et si éloignée de toutes les formes intelligibles, que l'entendement est incapable de s'en rendre compte. A raison même de sa pureté, la contemplation sépare cette faculté de ses lumières ordinaires, des formes et des fantaisies naturelles, et ne lui laisse voir et sentir que les ténèbres qui l'environnent.

D'autres fois cette divine lumière investit l'âme avec tant de force, que celle-ci ne fait attention ni aux ténèbres ni à la lumière ; elle demeure ainsi dans un profond oubli de toutes choses, ne sachant pas où elle est, ni ce qui s'est passé dans cette opération. De longues heures s'écoulent en cet état, et ne paraissent qu'un instant à l'âme lorsqu'elle revient à elle-même. Le temps suit son cours, sans que l'âme captivée dans l'oraison s'en aperçoive. La cause de cet oubli du temps est la pureté et la simplicité de cette connaissance qui envahit l'âme, et la simplifie en la dégageant de toutes les conceptions sensibles, et des formes imaginaires dont elle se servait autrefois pour agir.

Il est dit de cette courte oraison, qu'elle pénètre les cieux. Elle est courte, parce que la notion du temps y échappe ; elle pénètre les cieux parce qu'elle unit à Dieu par une connaissance sublime, dont les effets intérieurs restent gravés

dans l'âme à son insu. Ces effets sont une élévation d'esprit, qui l'illumine à l'égard des choses célestes, et un admirable dégagement, une abstraction totale des formes ou images terrestres. Le Prophète Roi revenant à lui-même après ce doux transport s'écriait : *J'ai veillé, et j'étais comme le passereau solitaire sur un toit* (1). David, dont le cœur était complètement étranger à tous les biens d'ici-bas, se compare au passereau solitaire ; et cette expression : sur un toit, signifie l'esprit élevé en haut. Ainsi l'âme saintement ignorante à l'égard du créé, ne sait plus que Dieu seul. L'Épouse des Cantiques considère cette ignorance comme un des effets de ce sommeil mystérieux, quand elle dit : *Je n'ai pas su* (2), c'est-à-dire j'ignore d'où me vient cette science infuse de la connaissance de Dieu.

Dans cet état l'âme s'imagine être oisive, toute opération des sens étant interrompue ; cependant elle doit se garder de croire qu'elle est inactive et en voie de se perdre, car si le concours et l'harmonie des puissances sont suspendus, l'entendement s'occupe néanmoins de la manière indiquée plus haut. Voilà pourquoi l'Épouse sage et vigi-

(1) Vigilavi et factus sum sicut passer solitarius in tecto. Ps. CI, 8.

(2) Nescivi. Cant., VI, 11.

lante répond elle-même à cette objection : *Je dors*, sous le rapport de mes facultés naturelles qui ont cessé d'agir, *mais mon cœur veille* (1), élevé surnaturellement à une connaissance ineffable.

La sécurité de l'âme dans cette conjoncture, c'est de constater que rien n'est capable de fixer sa pensée, ni de lui plaire parmi les objets supérieurs ou inférieurs. La connaissance dont nous parlons n'absorbe pas toujours l'âme complètement ; cette abstraction totale est rare, et se produit seulement lorsque Dieu l'attire d'une manière exceptionnelle. Or, pour la contemplation ordinaire, il suffit à l'entendement de se tenir éloigné de toutes les connaissances particulières, temporelles ou spirituelles ; et à la volonté, d'être dépourvue de toute inclination vers les unes ou vers les autres. La marque à laquelle on peut juger si l'âme est oui ou non dans cet état de transport, c'est lorsque l'entendement participe seul à cette connaissance générale. Si la communication se fait simultanément à la volonté, comme il arrive presque toujours, l'âme ne laisse pas, avec un peu de réflexion, de comprendre plus ou moins distinctement qu'elle est captivée et absorbée par cette connaissance. Elle le reconnaît aux

(1) Ego dormio et cor meum vigilat. Cant., v, 2.

délices et aux sentiments d'amour dont son cœur est rempli, sans distinguer avec précision l'objet de son amour. La dénomination de connaissance générale et amoureuse indique donc le mode de communication plein d'obscurité pour l'entendement, et auquel la volonté participe sous la forme d'un amour tout à la fois vague et savoureux.

Le lecteur me semble actuellement assez éclairé sur la disposition requise pour autoriser l'abandon de la voie discursive, et doit être parfaitement rassuré sur la crainte de son apparente oisiveté, s'il constate en lui les signes que nous venons d'énumérer. La comparaison du rayon a dû également le convaincre que plus la lumière est accessible à l'entendement, moins elle est pure et élevée ; comme le rayon de soleil est plus sensible à l'œil lorsqu'il est plus chargé d'atômes. D'après l'enseignement d'Aristote et de l'École, la lumière divine devient obscure et confuse pour l'entendement, à proportion de son élévation et de sa sublimité.

Je ne me serais pas arrêté si longtemps sur cette doctrine très abondante, soit en elle-même, soit dans les effets qu'elle opère dans les contemplatifs, si je n'avais craint de la laisser trop confuse, car il faut certainement l'avouer, elle l'est

encore beaucoup. Ce sujet est rarement traité par écrit ou de vive voix, à raison de son obscurité même et de son application peu commune ; au surplus, l'insuffisance de mon style et mon peu de savoir contribuent encore à le rendre moins clair. Dans mon désir d'être plus explicite je m'étends parfois trop longuement, et je sors des bornes que comporte le point que j'explique. Cependant j'agis souvent de la sorte avec intention, dans l'espoir que si certaines raisons n'ont pu faire comprendre le sujet en question, en multipliant les raisons on parviendra peut-être à le saisir. Puis j'espère, par cette conduite, jeter à l'avance quelque lumière sur la suite de l'ouvrage. Afin de compléter cette partie, il me semble utile de répondre à un doute qui peut s'élever à l'occasion de la continuité de cette connaissance surnaturelle ; je le ferai brièvement dans le chapitre suivant.
